

И. А. ЗАВАДСКАЯ

ХРИСТИАНИЗАЦИЯ РАННЕВИЗАНТИЙСКОГО ХЕРСОНЕСА (IV-VI вв.)

История появления и утверждения христианства в Херсонесе имеет обширную историографию. Являясь одним из основных аспектов его ранневизантийской истории, эта тема, в той или иной степени, привлекала и продолжает привлекать внимание исследователей Херсонеса позднеантичного и раннесредневекового времени. Начиная со второй половины XIX в. до сегодняшнего дня в отечественной литературе появилось немало работ, содержащих более или менее полные концепции первоначальной истории христианства в Херсонесе. Взгляды ученых на данную проблему во многом определены состоянием источниковедческой базы, тем, какой группе источников, письменным или археологическим, отводится определяющая роль, что, в свою очередь, зависит от того, насколько критична их оценка. Критический подход к письменным источникам, повествующим о пребывании в Херсонесе апостола Андрея, третьего римского епископа Климента, а также шести епископов херсонских, зародился уже в дореволюционной историографии (И.Франко, С.В.Петровский, В.Г.Васильевский, В.В.Латышев, С.П.Шестаков, М.И.Ростовцев). Тем не менее, именно эти свидетельства имели решающее значение в концептуальных построениях дореволюционных ученых. Общими положениями для большинства из них являлись: во-первых, признание раннего появления христианского учения в Херсонесе, уже в I в. – либо с проповедью апостола Андрея, либо при епископе Клименте; во-вторых, полное торжество христианства здесь относили к IV в. и, как правило, связывали с деятельностью херсонесских епископов, главным образом, епископа Капитона [1, с. 51-52; 2, с. 106; 3, с. 60-64; 4, с. 41, 54; 5, с. 14-15, 25]¹.

Постепенное накопление археологического материала в советский период, а также более критичный анализ письменных источников внесли значительные коррективы в представления о раннем этапе истории христианства в Херсонесе. При определении уровня христианизации местного населения приоритетную роль стали играть археологические данные. Основные положения новой, ставшей доминирующей в советской историографии концепции ранней истории христианства в Херсонесе разработаны А.Л.Якобсоном [8, с. 27-30]. Свое дальнейшее развитие данная концепция

¹ В настоящее время эти положения воспроизведены в работах С.А.Беляева [6, с. 54-58, вступительная статья А.С.Беляева; 7]. Автор, целиком доверяя абсолютно всем сведениям письменных источников, совершенно игнорирует их научно обоснованную критику, содержащуюся в трудах отечественных исследователей. Вследствие этого его концепция лишена какой бы то ни было научности и представляется анахронизмом.

получила в трудах В.Ф.Мещерякова, П.Д.Диатропова, В.М.Зубаря [9, с. 100-108; 10, с. 121-134; 11, с. 127-143; 12, с. 8-14; 13, с. 8-29; 14, с. 44-103]. Несмотря на расхождения в деталях, авторы придерживаются общего вывода о чрезвычайно замедленном и сложном процессе проникновения и утверждения христианской идеологии в Херсонесе. Признавая факт образования Херсонесской епархии в IV в., начало широкой христианизации городского населения исследователи синхронизируют с массовым строительством храмов, которое датируют концом V – VI вв. [8, с. 29; 9, с. 106; 11, с. 139] или второй половиной – концом VI-VII в. [13, с. 24; 15, с. 167; 16, с. 52-65], и связывают с активизацией политики Византии в этом регионе. Но и в это время, по словам В.М.Зубаря, в которых отражено мнение сторонников данной концепции, о христианском Херсонесе можно говорить лишь “в известном смысле” [13, с. 24]. По предположению же А.Л.Якобсона, основная масса херсонеситов продолжала оставаться языческой [8, с. 29, 131]. Подобная трактовка христианской истории Херсонеса в значительной степени сформировалась под влиянием более поздних письменных свидетельств, в частности, римского папы Мартина I (середина VII в.) и монаха Епифания (первая половина IX в.), в которых исследователи видят указания на язычество херсонцев во времена указанных свидетельств. Малое же количество христианских археологических памятников IV-V вв. стало основанием тезиса о замедленном распространении христианства в Херсонесе в этот период. В результате, в отличие от других мест Византийской империи, Херсонес представляется в трудах отмеченных исследователей как город, население которого было особо устойчивым к пропаганде христианских идей в течение длительного времени, несмотря на все усилия имперских властей. Однако подобное противопоставление Херсонеса остальному византийскому миру выглядит несколько преувеличенным. Как представляется, совокупность имеющихся источников, а также новейшие научные разработки как отечественных, так и зарубежных исследователей в интересующей нас сфере позволяют внести некоторые коррективы и дополнения в уже имеющиеся представления об истории его христианизации.

Состояние источниковедческой базы не позволяет с уверенностью говорить о времени появления в Херсонесе первых христиан. Легендарные предания о проповеди здесь в I в. апостола Андрея и о ссылке и мученической смерти римского епископа Климента в конце I в. скорее принадлежат области веры и не входят в число научно подтвержденных фактов, что неоднократно отмечалось в отечественной историографии. Литературные традиции сказаний как об апостоле Андрее, так и о епископе Клименте имеют длительную историю становления, начиная с первых веков христианства. Однако ни один источник до IX в. не упоминает Херсонес (Херсон) как место пребывания этих святых [17; 18, с. 8-9; 19, с. 349-359; 20, с. 117-120]. Впервые Херсон связывается с апостольской проповедью в “Житии апостола Андрея”, написанном монахом Епифанием в 20-30-х гг. IX в. [19, с. 356]. Как место мученичества епископа Климента Херсон впервые предстает в богослужебном каноне св. Клименту, созданном Иосифом Песнописцем между 843 и 861 гг.; именно в этот период в Херсоне и появляется культ св. Климента² [20, с. 119-120]. Сложение обоих источников, отразивших определенный этап в формировании культов упомянутых святых, происходило под влиянием идейно-политических процессов, имевших место в Византии в первой половине – середине IX в. [19, с. 365-367; 20, с. 124-128]. Именно в этот период

² Обзор источников, отразивших процесс становления легенды о св. Клименте, содержит статья Е.В.Ухановой, в которой автор вполне убедительно доказывает связь между формированием культа св.Климента и политическими событиями середины IX в. [20].

в условиях сложных взаимоотношений Римской и Константинопольской церквей, а также значительного усиления роли церкви в византийском обществе возникла необходимость как раз в таком развитии легенд об апостоле Андрее и епископе Клименте, какое мы находим у монаха Епифания и Иосифа Песнописца, а также в последующих сочинениях о св. Андрее и св. Клименте. Таким образом, эти источники являются продуктом своего времени и считать их реальным отражением истории I в. нет никаких оснований. Тем не менее, они представляют немалую ценность при определении места и значения Херсона в церковно-политической жизни Византии в IX в.

Несмотря на отсутствие каких-либо свидетельств, не исключено, что знакомство херсонеситов с христианским учением вполне могло состояться уже в первые века н.э. В пользу этого предположения говорят интенсивные торгово-экономические связи города с различными областями Римской империи и, прежде всего, с Малой Азией [21, с. 57-59], где христианство получило значительное распространение. Однако, тот факт, что в Херсонесе не известны бесспорно христианские памятники I-III вв., свидетельствует о том, что в среде местного населения новая религия еще не нашла признания. Это подтверждает вывод о достаточно замкнутом и консервативном характере гражданской общины города и сравнительно прочных религиозных традициях в тот период [11, с. 138]. Тем не менее, определенные проявления идеологического кризиса, охватившего империю в римский период, наблюдаются и в Херсонесе. В религиозной жизни города, так же как и в центральных областях империи, происходили, быть может менее интенсивно, те же процессы, которые подготовили почву для постепенного утверждения монотеистической идеологии в форме христианства. Исследователи отмечают следующие изменения в религиозных представлениях херсонеситов: сокращение числа официальных и увеличение частных культов, вызванное кризисом полиса, религиозным синкретизмом и индивидуализацией религии; проникновение восточных синкретических культов; расширение круга катахтонических божеств, отразившее повышение интереса к загробной жизни; увеличение удельного веса верований и суеверий [22, с. 55-60; 23, с. 8-14; 24, с. 149-165; 13, с. 23]. Как и в остальных римских провинциях в Херсонесе с середины III в. происходит постепенный процесс замены кремации труположением, что также является отражением новых явлений в области идеологии [25, с. 58, 62].

Важное значение для понимания религиозной ситуации в Херсонесе имеет группа глиняных одноручных горшочков конца III – начала IV в. с надписями-dipinti [22, с. 60-74]. Предположение Э.И.Соломоник о том, что некоторые из надписей, в частности "(Да будет милостив ко мне бог", могли относиться к христианским вызвало возражение В.Ф.Мещерякова [9, с. 102-103; 10, с. 126-127]. Он отмечает, что упомянутая формула употреблялась как язычниками, так и христианами. Спорной является также религиозная принадлежность некоторых других предметов того же времени, например, стеклянного сосуда в форме рыбы, светильников с изображением двух рыб [26, с. 232; 13, с. 12-13; 27, с. 52]. Использование ранними христианами языческих формул и символов, общие черты в погребальном обряде на ранних этапах значительно затрудняют решение вопроса о присутствии христиан в Херсонесе в конце III – начале IV в. Однако, как справедливо замечает В.М.Зубарь, в обращении к безымянному божеству в надписях на горшочках очевидна тенденция к монотеизму [13, с. 23]. Следовательно, даже если dipinti не являются христианскими, хотя совершенно исключать такую возможность нельзя³, в любом случае

³ В современной историографии мнения о том, что упомянутые горшочки принадлежали христианам, придерживается А.И.Айбабин [27, с. 52].

они демонстрируют готовность какой-то части населения воспринять христианские идеи. Таким образом, отмеченные процессы в религиозных представлениях населения Херсонеса позволяют определить первые века н.э. как подготовительный этап к последующему распространению и утверждению здесь христианства.

Основным источником по истории христианизации Херсонеса являются Жития епископов херсонских [28]. Их историческую основу признают практически все современные исследователи. Согласно житиям, в течение первой четверти IV в. херсонеситы прошли путь от полного неприятия христианского учения до поголовного крещения при епископе Капитоне, посланном в 325 г. Константином Великим в сопровождении 500 воинов. До недавнего времени дата событий, указанная в источнике, не подвергалась сомнению. Тем не менее, исследователи отмечали исторические несоответствия некоторых житийных сведений эпохе Константина I, в частности, участие войск в насаждении христианства [9, с. 103; 11, с. 134]. Кроме того, до настоящего времени не известны безусловные свидетельства присутствия в городе сколько-нибудь значительного количества христиан во второй – третьей четверти IV в. Диссонанс письменных и археологических источников приводил к выводу о том, что в 325 г. христианская община Херсонеса была лишь легализована и еще долгое время, оставаясь крайне малочисленной, не была оформлена в епархию [9, с. 103-104; 10, с. 131; 119, с. 174]. Таким образом, по существу признавался фактический провал миссионерской деятельности епископа Капитона. Однако, это противоречит пусть даже явно преувеличенным показаниям житий.

В стороне оставался вопрос о том, кто из двух последних упомянутых в текстах епископов, Эферий или Капитон, сыграл решающую роль в становлении христианской общины в Херсонесе. Несмотря на несогласованность в данном вопросе различных версий житий, традиционно считали, что главная заслуга в этом принадлежит Капитону [9, с. 103; 12, с. 11-12; 119, с. 174 и др.].

По текстам житий греческой и Супрасльской миней (XI в.) именно Капитону впервые удастся сломить сопротивление врагов христианской веры, благодаря сотворенному им чуду, и совершить массовое крещение херсонеситов [28, с. 11]. Тогда же соорудили крещальню и первый храм, посвященный св. апостолу Петру [28, с. 11, 62, 72]. Однако в этих же редакциях отмечается присутствие христиан в городе уже до Капитона. Они то и обратились к императору с просьбой прислать в Херсонес епископа после сообщения о гибели Эферия, предшественника Капитона [28, с. 10]. В рассматриваемых версиях Эферий, посланный в Херсонес в качестве епископа, погиб на острове в устье Днепра так и не добравшись до места назначения [28, с. 9]. Иное развитие событий представлено в житиях епископов из синаксаря Василия II [28, с. 18-20], грузинской минеи [29] и рукописи XIV в., пространную версию житий которой опубликовал Ф.Алкэн [30, с. 546-547]. Согласно данным версиям текстов житий, епископ Эферий до своей гибели успел не только побывать в Херсонесе, но и с помощью имперских солдат значительно укрепить положение христиан в городе. Более того, из синаксарной статьи следует, что Эферий "построил церкви", после чего отправился к императору с благодарностью и на обратном пути погиб. После же его кончины в период правления Феодосия Великого (379-395) в Херсонес был прислан епископ Капитон [28, с. 19]. На основе сведений данной группы источников К.Цукерман предложил новую хронологию житийных событий [30], которая позволяет разрешить ряд противоречий житийных текстов, а также во многом по-новому представить начальный этап истории Херсонесской епархии.

Вслед за Le Quien (1740) К.Цукерман отождествляет житийного епископа Эферия с одноименным участником II Вселенского собора в Константинополе в 381 г. [30, с. 548]. Из этого следует, что назначение Эферия состоялось еще при императоре Валенте (364-378), а Капитон стал епископом Херсонеса между серединой 380-х и началом 390-х гг. при Феодосии I [30, с. 549]. Передатировка житийных событий ликвидировала также парадокс одновременного пастырства епископов Евгения, Агафодора и Елпидия, деятельность которых как предшественников Эферия отнесена К.Цукерманом ко второй и третьей четверти IV в. [30, с. 549]. До этого времени в Херсонесе пребывал самый первый из названных в житиях херсонских епископов Василей. Действительно ли он проповедовал здесь в период Диоклетиановых гонений, как о том говорят тексты, или уже после провозглашения веротерпимости (эдикт 311 г., Миланский эдикт 313 г.), неизвестно. Но, по свидетельству житий, уже при нем в городе были единичные христиане [28, с. 8-9, 19]. Присутствие христиан в Херсонесе в период правления Константина I подтверждает найденный в Херсонесе фрагмент большой чаши с изображением креста и надписью "Боже, помоги... Константину Великому" [16, с. 98-99; 14, с. 95; 31, с. 204].

Увеличение числа христиан, согласно текстам житий, происходит и во времена Евгения, Агафодора и Елпидия [29, с. 84], хотя археологически это все еще не прослеживается. По-видимому, число адептов христианской веры продолжало оставаться незначительным. Об этом говорит также их неспособность противостоять толпе язычников и иудеев [28, с. 9; 29, с. 84], по-прежнему составлявших подавляющее большинство населения города. Замедленные темпы распространения христианства в Херсонесе, вероятно, являются следствием и отражением политической ситуации того времени. Со второй четверти до начала 70-х гг. IV в. нет никаких данных о присутствии в городе имперских войск, что, скорее всего, свидетельствует о значительном ослаблении здесь политического влияния империи [30, с. 557; 27, с. 51]. Ситуация постепенно начинает меняться, по-видимому, в первой половине 70-х гг. IV в. Этим временем датируется эпиграфический источник, фиксирующий присутствие в Херсонесе отряда баллистариев [27, с. 53]. Данное воинское подразделение К.Цукерман отождествляет с "всесильным воинством", присланным в город, согласно житиям (по грузинской минее), при епископе Эферии [30, с. 558; 29, с. 85]. Усиление имперской власти безусловно способствовало укреплению положения христианской общины Херсонеса, которая именно при Эферии оформляется в епархию. Однако вряд ли можно предполагать значительное увеличение ее численности в этот период. Несмотря на активную пропаганду христианства, превратившегося в эпоху веротерпимости в привилегированную религию, и ряд ограничительных мер по отношению к язычеству, последнее сохраняло прочные позиции в ряде областей Римской империи [32, с. 72-102; 33, с. 20-21]. Открытое преследование язычества началось лишь в эпоху Феодосия I, который своим указом 27 февраля 380 г. объявил христианство в никейском вероисповедании государственной религией, обязательной для всех своих подданных [34, с. 139; 35, с. 105-109]. После этого последовала целая серия законов, направленных против язычников и еретиков, причем некоторые из них в качестве наказания за нарушение изложенных в них запретов грозили казнью (закон 385 г.) и солидным штрафом (закон 391 г.), а по закону 392 г. язычники объявлялись виновными в оскорблении величества и религии и подлежали строгим карам [35, с. 107; 34, с. 138]. В полном соответствии с данным законодательством находится закон, упомянутый в тексте жития Супрасльской минеи и приписанный Константину I [28, с. 38-39]. Согласно этому закону, не исповедующий Отца и Сына и Св. Духа предавался

лютой казни и его имущество конфисковывалось. Совершенно очевидно, что прототип этого закона не мог появиться раньше эпохи Феодосия. Это лишний раз подтверждает правильность новой датировки житийных событий.

Проведение имперской политики по утверждению христианства в Херсонесе более активно началось, по-видимому, при епископе Капитоне. По версии житий в Супрасльской минее, он прибыл в город вскоре после издания упомянутого закона. Однако свидетельство о том, что "все жители превратились в одну паству" [29, с. 87], безусловно является риторическим преувеличением. Христианство в последней четверти IV в. оставалось религией меньшинства населения. Тем не менее, определенный количественный рост христианской общины, находящейся под защитой местной провизантийской власти и военных, конечно же имел место. Вероятно, именно при епископе Капитоне положение христианской общины Херсонеса, а также статус самого епископа окончательно укрепляются. Этим и объясняется то, что во всех версиях житий Капитон, завершающий галерею херсонских епископов, предстает в качестве главного победителя язычества. Его деятельность в абсолютно новых условиях ознаменовала начало, по существу, нового этапа в процессе христианизации Херсонеса, проведение которой становится одной из задач государственной политики.

Изменения в религиозной жизни Херсонеса нашли свое отражение и в его материальных памятниках. Чрезвычайно ценным свидетельством существования епархии в Херсонесе в конце IV – начале V в. является наверху архиерейского жезла, найденное в 1988 г. при раскопках Портового района под руководством С.Б.Сорочана. О принадлежности жезла епископу города повествует сделанная на наверху надпись, реконструкцию которой предложили Т.А.Матанцева и С.Б.Сорочан [36, с. 90-95]. Однако, имя епископа, заключенное в монограмме, к сожалению, окончательно еще не расшифровано [36, с. 94-95].

Важную информацию о начальном этапе христианизации Херсонеса содержат материалы его некрополя. Однако привлекая их в качестве свидетельств по истории христианства необходимо учитывать ряд как субъективных, так и объективных факторов, неоднократно отмечаемых исследователями. К числу первых, прежде всего, относится факт массового разграбления погребений интересующего нас периода, а также их неудовлетворительная фиксация в ходе дореволюционных раскопок, что в значительной степени затрудняет идентификацию и датировку христианских погребений. Объективным фактором является сам погребальный обряд ранних христиан, который зачастую еще не имел специфических черт, что опять таки препятствует выделению христианских захоронений из массы других [13, с. 15]. Таким образом, определить процентное соотношение погребений христиан и язычников особенно для раннего периода распространения христианства по имеющимся данным не представляется возможным. Тем не менее, материалы Херсонесского некрополя достаточно ярко иллюстрируют религиозную ситуацию второй половины IV – начала V вв., поскольку именно этим временем датируются наиболее ранние из известных христианских погребальных памятников. К их числу принадлежит несколько надгробных стел с рельефной четырехлепестковой розеткой, характерной для раннехристианской символики, а также надгробие Теодоракиса с крестом и христианской надписью [22, с. 58; 9, с. 104-105; 10, с. 123-124; 11, с. 137; 37, с. 64-74]. В рамках второй половины IV – начала V вв. датируется христианское погребение в склепе № 108 (1909 г.), в котором были найдены монеты этого времени и светильник с рельефным крестом на щитке [13, с. 12; 31, с. 173]. К числу

предметов с христианской символикой В.Н.Залесская вполне убедительно отнесла группу херсонесских светильников с клеймами ХРΥ на щитке и в виде восьмилучевой “звезды” на донышке [38, с. 236]. По ее мнению, в клеймах этих светильников воспроизведена известная по палестинским лампам христианская формула – “Свет Христов сияет для всех” [38, с. 236]⁴. Подобные светильники, датированные А.Н.Щегловым второй половиной IV в., представляют сравнительно распространенный тип погребального инвентаря в захоронениях Херсонесского некрополя; они также встречаются и на городище [39, с. 46-51]. Их присутствие в рядовых могилах [39, с. 51] может выступать редким и важным свидетельством распространения христианства среди простых жителей Херсонеса во второй половине IV в. К христианским светильникам IV в., найденным в Херсонесе, относится также светильник, изображение на щитке которого арки на двух колоннах и треугольника под ней ранее трактовалось как египетский знак жизни [40, с. 135]. По мнению В.Н.Залесской, это изображение мартирия-крещальни – христианского символа Возрождения [38, с. 233-234].

Чрезвычайно важное значение для реконструкции процесса христианизации населения Херсонеса представляют склепы с настенной росписью, датировка которых вызвала споры в отечественной историографии. В настоящее время известно 10 расписных склепов, 8 из них детально описаны М.И.Ростовцевым [41, с. 439-486], два последних исследованы в 1998-1999 гг. [14, с. 144-154]. По справедливому замечанию В.М.Зубаря, новые склепы типологически и хронологически примыкают к известным ранее [14, с. 72]. М.И.Ростовцев датировал большинство херсонесских склепов с росписью второй половиной IV – первыми годами V вв. [41, с. 451, 457, 462, 469], чему в немалой степени послужили монеты этого времени, обнаруженные в них. Росписи склепа на земле Н.И.Тура, а также склепов 1907 и 1912 гг., в которых были найдены наиболее поздние монеты, а именно Льва I (457-474), он относил ко времени не позже V в., хотя не исключал также и IV в. [41, с. 464, 471, 479]. С датировкой рассматриваемой группы склепов, предложенной М.И.Ростовцевым, согласились практически все исследователи. Первым выразил сомнение О.И.Домбровский, по мнению которого столь ранняя датировка “лишена археологического обоснования”. Он рассматривал росписи склепов как наиболее близких предшественников фресок, обнаруженных в слое под южным нефом Базилики 1935 г. Ошибочно он датировал этот слой VII-VIII вв. [42, с. 222]. Передатировку склепов с росписью поддержал В.М.Зубарь, относивший их сначала к VI-VII вв., а в последнее время ко второй половине – концу V-VI вв. [43, с. 12; 14, с. 88]. Одним из главных аргументов в пользу этой датировки В.М.Зубарь считает тот факт, что монеты IV-V вв. находились в денежном обращении Херсонеса до VII в. [43, с. 4; 14, с. 81]. Тем не менее, в отчете о раскопках склепов с росписью в 1998-1999 гг. В.М.Зубарь и остальные авторы отчета признают, что монеты IV – начала V в., обнаруженные в склепе № 2, дают *terminus post quem* для поздних погребений, с которыми связана роспись склепа [14, с. 154]. Как представляется, полностью исключать монеты из факторов, датирующих склепы с росписью, нет оснований, поскольку они могли попасть туда уже в начальный период их хождения, к тому же, отсутствие в склепах монет конца V-VII вв. также весьма показательно. Однако, безусловно необходимо признать, что монеты, как и другой археологический материал не играют решающей роли

⁴ Ранее клейма на отмеченных светильниках, а именно ХРΥ на щитке и COY на донышке, рассматривались как обозначение имени мастера – Хриса [39, с. 50-51]. Однако отсутствие на многих светильниках клейма COY лишний раз подтверждает справедливость интерпретации В.Н.Залесской.

при определении времени появления интересующих нас памятников. Их датировка должна основываться, прежде всего, на характере и стилистических особенностях погребальной росписи, детальный анализ которой провел в свое время М.И.Ростовцев [41, с. 486-501]. Большинство его выводов остаются справедливыми по сей день. Один из них заключается в том, что группа христианских склепов с росписью в Херсонесе не является следствием развития местной традиции, а представляет собой результат заимствования, перенесения уже готовых, полностью сформировавшихся художественных форм на херсонесскую почву [41, с. 440-441]. Таким образом, однородность декоративной росписи херсонесских склепов и привнесенность извне данной художественной традиции свидетельствуют не только о том, что они были созданы в один период, но также позволяют сделать вывод об их хронологической близости тем памятникам, которые явились их прототипами. Херсонесские склепы, скорее всего, были расписаны приезжими мастерами, которые хорошо владели основами современной им системы погребальной живописи.

Отдельные элементы росписи херсонесских склепов, обзор и анализ которых уже неоднократно проводился, находят многочисленные аналогии среди памятников как западных (например, в живописи римских катакомб), так и, прежде всего, восточных областей Римской империи. Вполне определенный набор изображений в херсонесских росписях полностью соответствует сюжетной канве раннехристианского искусства, формирование которого проходило под сильным влиянием античных языческих художественных традиций. Практически все фигурные изображения (деревья, виноградная лоза, цветы, птицы, свечи, чаша) имеют глубокое символическое значение как в христианстве, так и в язычестве. Не только отдельные изображения, но и декоративная система в целом была подчинена античным традициям. Главной особенностью системы росписи херсонесских склепов является смешение элементов инкрустационного и цветочного стилей, античных по происхождению [41, с. 484-485]. Подобное сочетание хорошо известно по погребальным сооружениям второй половины IV – начала V в. Сердики (Софии) (гробницы 7-8), Фессалоник (гробница II на улице Демосфена, 360-370 гг.), Сард (гробница Кризантия, 340-400 гг.) [44, fig. 16, 17, 21, 22, 26; 45, рис. 46-48]. Особенно широкое распространение в раннехристианской живописи IV-V вв. получили цветочные мотивы (розы, как отдельные цветы, так и в плетеных корзинах⁵, гирлянды, венки) в сочетании с птицами, главным образом, павлинами. В большинстве памятников, также как и в херсонесских росписях, эти изображения уже в значительной степени условны и схематичны, что отражает общую тенденцию того времени, характеризующую постепенный отход от реализма и живописности античного искусства. Кроме того, далеко не все гробницы расписывались опытными мастерами. Обычай украшать погребения был настолько распространен, что зачастую заказчики обходились, по-видимому, услугами менее квалифицированных художников, что особенно типично для отдаленных от крупных культурных центров мест, хотя встречается и в сравнительно больших городах. Поэтому уровень мастерства исполнения росписи не всегда является хронологическим признаком. В одно и то же время создавались как настоящие произведения искусства (к которым

⁵ Изображение опрокинутой плетеной корзины, наполненной цветами розы, в росписи склепа №2 1998-1999 гг. [14, рис. 65, 6] находит себе чрезвычайно близкую аналогию в росписи могилы Sept Dormants в Эфесе [44, fig. 24]. Здесь также мы видим опрокинутую влево корзину с цветами розы, причем как и в херсонесском склепе, справа от корзины изображена в вертикальном положении изящно изогнутая гирлянда. Отличие лишь в том, что эфесская роспись значительно более живописна. Однако практически точное совпадение сюжетов наводит на мысль об общем прототипе для обеих росписей.

можно отнести, например, росписи второй половины IV в. Фессалоник, Nikeи), так и лишь скромные подражания им, в которых цветы изображались в виде простых цветных пятен, а гирлянды и птицы сохранили только свои контуры (гробница у с. Река Девня (Марцианополь), вторая половина IV в., гробница № 2 юго-восточного некрополя Филиппополиса (Пловдив), вторая половина IV – начало V вв.) [46, с. 95-100; 47, с. 138-143; 48, fig. 4; 44, p. 176, fig. 22, 25, 26].

Одной из особенностей ряда расписных погребальных памятников конца IV-V вв. является практически полное вытеснение изображений людей орнаментальными и символическими мотивами. Исчезновение человеческих фигур характерно, например, для росписи гробниц этого времени некрополя Сердики [49, с. 25; 45, с. 28]. Эту же особенность и херсонесских росписей отмечал еще М.И.Ростовцев [41, с. 486]. Тем не менее, отдельные изображения людей в некоторых херсонесских склепах все же присутствуют, что, как представляется, имеет немаловажное значение для выяснения их датировки. Речь, прежде всего, идет о склепах 1904 (1853) г. и 1909 г. [41, с. 454-455, 468]. В каждом из них сохранилось изображение мужской фигуры, одетой в тунику с длинными рукавами, не доходящую до колен и подпоясанную в талии [41, с. 455, 468; 50, табл. CV, 2, CVI]. Положение рук и ног фигур в обоих склепах свидетельствует об их движении вправо – в склепе 1904 (1853) г. фигура направлена от входа к правой стене, в которой находилась главная ниша-лежанка склепа (единственная из всех расписанная), а в склепе 1909 г. фигура юноши, расположенная на левом простенке задней стены, обращена к нише в этой стене, также, по-видимому, являвшейся центральной в склепе. Обе фигуры держали в руках предметы: в склепе 1909 г. – свечу, в склепе 1904 г. изображение предмета утрачено, хотя не исключено, что это тоже была свеча. Практически полная идентичность фигур в этих склепах, скорее всего, указывает на единообразность функциональной нагрузки, возложенной на обе фигуры. Более чем вероятно, что они представляют собой слуг, обращенных к своим хозяевам, погребенным в отмеченных лежанках. Изображения процессии слуг рассматриваются как результат трансформации популярной в античном языческом искусстве сцены заgrabной трапезы, черты деградации которой наблюдаются уже со II-III вв. [44, p. 180-185]. Одним из наиболее ярких памятников, представляющих кортеж слуг, является гробница Силистры, которую датируют двумя последними десятилетиями IV в. [51, с.10-21; 52, p. 35-52]. Интересно отметить сходство в одежде слуг-мужчин из Силистринской гробницы и из херсонесских склепов [51, рис. 2, 4, 5; 45, рис. 38-41]. Близким им также является изображение слуги из сербской христианской гробницы в Stari Kostolac-Viminatum первой половины IV в. [44, fig. 36-37]. Изображение процессии слуг присутствует и в христианской гробнице конца IV в. из Осеново (район Варны), примитивизм исполнения росписи которой выделяет ее из ряда одновременных памятников [45, с. 27-28; 44, fig. 3]. Следовательно, сцены со слугами, распространенные в языческом искусстве, использовались и ранними христианами, что подтверждают также херсонесские склепы⁶. Однако использование данного сюжета в раннехристианском искусстве продолжалось недолго. Болгарская исследовательница Ю.Валева отмечает, что датировка всех балканских гробниц, в росписи которых есть изображения слуг, не выходит за рамки IV в. [44, p. 181]. Вероятнее всего, что и херсонесские росписи, в которых присутствуют те же персонажи, хронологически близки своим зарубежным аналогам.

⁶ Безусловно, хозяева этих погребальных сооружений находились на высокой социальной ступени и присутствие слуг в росписи лишь подтверждает это.

Ранняя дата росписи херсонесских склепов подтверждается не только отдельными ее элементами, но, прежде всего, всей декоративной системой в целом, еще практически полностью подчиненной эллинистическим традициям. Единственным исключительно христианским изображением является монограмма Христа в венке на сводах лишь некоторых склепов⁷. Известно значительное количество погребальных памятников IV-V вв., в живописи которых присутствует христианская символика в виде хризм и крестов [53, р. 772-782]. В некоторых из них, как правило из числа наиболее ранних, также как и в херсонесских склепах, христианские символы сочетаются с традиционными эллинистическими мотивами (гирлянды, венки, цветы, птицы), безусловно наделенными новым содержанием, но исполненным все еще в той же живописной манере. Подобное сочетание старых форм и новых символов демонстрируют памятники Сердики (гробница № 4, вторая половина IV в.), Фессалоник (гробница II на ул. Dimosthenous, 360-370 гг.), Филипп (гробница В базилики extra muros, IV в.), Никеи (гробница IV в.) [53, №№ 13, 43, 80; 44, fig. 16, 29, 32]. Однако, постепенно изображение крестов становится не только доминирующим в декоративной схеме погребальной росписи, но и практически ее единственным элементом. С конца V в. отмечается упадок эллинистических традиций в погребальном декоре [44, р. 194]. Новая декоративная система, пришедшая на смену старой, лишилась ее живописности и полихромии. В росписи некоторых погребальных сооружений конца V-VI вв. еще присутствуют растительные мотивы и птицы, как, например, в гробницах 1, 3 восточного некрополя Сердики, в двойной гробнице из Лулудии (Северная Греция, третья четверть VI в.) [45, с. 29-30, рис. 51; 54, р. 22-23]. Однако эти изображения, переданные в значительной степени условно, приобрели уже характер простого орнамента. Они играют подчиненную роль в декоративной схеме, доминантой которой является крест, причем в двух из приведенных примеров в сопровождении христианских надписей (в гробнице из Лулудии – это фрагмент 131 псалма) [53, № 15; 55, р. 31]. Изображения крестов в сочетании с цитатами из псалмов известны также по погребальным сооружениям Фракии (Augusta Traiana (Стара Загора), вторая половина V в.; Каллатис (Мангалия), VI в.), Каппадокии (Ürgür, V-VI вв.) [53, № 6, 63; 44, р. 193; 56, р. 25-30; 55, р. 31-38]. К числу этих памятников принадлежат и два склепа конца V в. из Керчи [57; 58, с. 61-67].

Таким образом, конец V в. является по существу рубежным периодом в декоративном оформлении христианских погребальных сооружений на всей территории, подвластной византийской церкви. Античная по своему происхождению роспись была окончательно вытеснена с гробничных стен строгой христианской символикой. Данный процесс безусловно явился результатом новых требований, предъявляемых к оформлению мест погребения христиан, что в свою очередь было вызвано определенными изменениями в духовном общественном сознании. Исходя из вышесказанного, представляется вполне очевидным принадлежность херсонесских расписных склепов эпохе, предшествующей коренным изменениям в христианском погребальном декоре, т.е. их следует датировать временем никак не позднее конца V в. Нижнюю хронологическую границу их появления, вероятно, следует связывать с уже описанными местными событиями последней четверти IV в., когда в Херсонесе возникла своя епархия и под влиянием общегосударственной

⁷ Практически полное изображение хризмы сохранилось только в склепе 1904 (1853) г. М.И.Ростовцев предполагает, что монограмма могла быть и в некоторых других склепах (1907 г., на земле Н.И.Тура), на сводах которых зафиксированы изображения венков [41, с. 453-454, 460, 465-466, 478]. По реконструкции М.И.Скубетова, монограмма присутствует также в росписи свода склепа 1905 г. [43, рис. 10].

политики христианство приобрело здесь статус государственной религии. Именно в это время, скорее всего, и появились первые расписные склепы, принадлежавшие христианизированной знати Херсонеса. Данные хронологические рамки согласуются с датировкой, предложенной П.Д.Диатроповым, сопоставившим херсонесские росписи с хронологическими группами расписных гробниц болгарских некрополей (по хронологии Д.Овчарова) [59, с. 34-37].

Одним из аргументов в подтверждение поздней датировки херсонесских склепов (не ранее конца V в.) В.М.Зубарь считает изображение стеклянного сосуда на стене склепа № 1 1998-1999 гг., который, по мнению исследователя, принадлежит к числу рюмок первого типа по типологии Л.А.Голофаст [60, с. 107-108]. Стремление отождествить нарисованную чашу с конкретным археологическим типом представляется весьма заманчивым, но также не менее сомнительным, поскольку художник, скорее всего, изображал не какой-то конкретный сосуд, а лишь обобщенный образ данного культового предмета, и его кажущееся сходство с определенным типом может быть вполне случайным. Кроме того, упомянутые рюмки первого типа датируются временем со второй половины V в. [61, с. 154-155]. Следовательно, даже если согласиться с интерпретацией В.М.Зубаря, роспись упомянутого склепа вполне укладывается в предложенные хронологические рамки, поскольку данный склеп вполне мог быть расписан уже в ранний период использования подобных рюмок.

Вызывает сомнение еще одно положение В.М.Зубаря относительно дополнительных функций некоторых христианских погребальных сооружений в ранний период распространения христианства. Исходя из отсутствия остатков христианских храмов этого времени, он предположил, что местом отправления христианского культа в Херсонесе могли быть некоторые склепы, в том числе склеп на земле Н.И.Тура, превращенный в ходе перестройки в часовню-меморию [41, с. 474; 13, с. 22; 14, с. 93]. Обычай собираться в подземных погребальных сооружениях у могилы умершего, может быть святого, в дни его поминовения зафиксирован с первых веков христианства и известен на примере римских катакомб [62, с. 61, 94]. Скорее всего, именно такое предназначение выполнял и херсонесский склеп. Однако, вряд ли можно согласиться с тем, что места памяти и молитв служили в Херсонесе также в качестве христианских храмов (то есть, были приспособлены для отправления основного ритуала – литургии евхаристии). Использование христианами погребальных сооружений для своих собраний характерно лишь для эпохи преследований новой веры. Тем не менее, уже с ранних времен богослужение проводили преимущественно в наземных сооружениях, на первых порах его организовывали в специальных помещениях частных домов членов общины [63, с. 26; 64, с. 334, 339]. С начала IV в. с предоставлением христианам полной свободы в отпадении богослужения (Эдикт о веротерпимости 311 г., Миланский эдикт 313 г.) они получили неограниченное право на построение церквей [63, с. 28-29; 65, с. 253-258; 66, с. 8]. В последующее время, с превращением христианства в государственную религию, храмовое строительство становится частью имперской политики. Существование херсонесской общины, оформленной с последней четверти IV в. в епархию, в политически благоприятных условиях, как представляется, совершенно исключает какую-либо необходимость в использовании склепов, обладавших неприкосновенностью, для проведения богослужения.

Более чем вероятно, что уже с последней четверти IV в. в Херсонесе появляются сооружения, специально предназначенные для отправления христианского культа. Без

этого вообще немыслима жизнедеятельность любой христианской общины, оформленной в епархию. По свидетельству синаксарной статьи, храмовое строительство велось уже при Эферии, жития епископов херсонских сообщают о крещальне и храме св. Петра, возведенных Капитоном. От херсонесских церквей IV-V вв. сохранились также некоторые материальные свидетельства: несколько скульптурных групп с явно христианским смыслом, которые, по мнению исследователей, служили украшением церковного интерьера [67, с. 67-88; 68, с. 55-64]. О появлении христианских храмов в Херсонесе в IV в. высказался также С.А.Беляев. Однако, датировка им известных ранневизантийских культовых памятников (Западной, Уваровской базилик, Базилики на холме) IV в. [69, с. 116; 70, с. 459] носит абсолютно произвольный характер и опровергается археологическими данными, полученными в ходе их исследования.

Отсутствие на данный момент архитектурных остатков ранних христианских сооружений на территории Херсонесского городища объясняется, прежде всего, особенностью городской застройки. Перед очередным строительством отведенный участок тщательно расчищали до скалы, не оставляя при этом никаких свидетельств былых сооружений. Так, например, Уваровская, Восточная базилики, средневековые храмы на центральной площади возведены непосредственно на скале. Однако данные кварталы уже в силу их выгодного местоположения не могли оставаться незастроенными на протяжении нескольких столетий предшествующей истории города. Не исключено, что свое культовое значение эти участки наследовали еще от языческих храмов, существование которых в Херсонесе никто не ставит под сомнение хотя и их фундаменты до сих пор неизвестны. Некоторые из них на первых порах вполне могли быть приспособлены для нужд христианской общины. Подобные преобразования языческих сооружений в христианские храмы отмечены в некоторых памятниках на территории Болгарии [71, с. 19, 173, 220-221, 248, 267; 72, с. 35-36]. В истории известны также другие случаи использования христианами языческих храмов, например, в Антиохии и в Александрии, где в конце IV в. в христианские были превращены храмы Ваखा и Сераписа [64, с. 337; 35, с. 107; 33, с. 20; 73, с. 209]. На раннем этапе распространения христианства христианские общины для своих собраний довольно часто использовали и так называемые *domus ecclesiae* или *tituli* (в Риме) [74, с. 20, 23; 75, р. 46-52]. Это были постройки местного архитектурного стиля, что в значительной степени затрудняет точное определение их функционального назначения. Наиболее полно изучена церковь такого типа в Дура Европос (230 г.), которая представляла собой небольшой дом, очень похожий на классическое римское жилище [75, р. 49]. По письменным источникам известно, что в Риме со II по IV вв. функционировало 25 *tituli*. Использовались они и в V в. Их представители участвовали в соборе 499 г. в Риме [75, р. 46-47]. Под многими существующими ныне римскими храмами находят остатки жилых зданий, которые ученые склонны считать первыми домашними церквями. Однако не только *domus ecclesiae*, которые приобретались общиной в уже готовом виде, но и вновь построенные самые ранние христианские храмы порой мало чем отличались от простых домов и представляли собой небольшие, не очень прочной конструкции однефные сооружения. Именно такие постройки характерны для первоначального этапа христианского строительства на территории Болгарии [76, с. 61-63; 77, с. 51-53], Сирии, Закавказья [78, с. 8; 79, с. 80, 95; 80, с. 162]. Таким образом, сложность идентификации ранних христианских культовых зданий может являться одним из объяснений того факта, что в Херсонесе до настоящего времени их остатки не зафиксированы. Но сам факт существования здесь епархии не позволяет сомневаться в

их присутствию уже на самом раннем этапе ее истории.

К V в. ряд исследователей относят так называемую Базилику Крузе и небольшой базилициальный храмик (А) около Уваровской базилики, исходя из триконхальной формы их апсид [8, с. 190; 14, с. 96; 31, с. 206; 81, с. 53-54]. Однако подобная конструктивная особенность встречается в памятниках не только V, но и VI в. и, следовательно, не может служить абсолютным свидетельством в пользу ранней даты [82, с. 267]. Археологических данных для датировки названных храмов не сохранилось. Однако, нельзя исключать возможность того, что они были сооружены примерно в один период с остальными ранневизантийскими храмами Херсонеса⁸.

Самым ранним из известных датированных христианских храмов Херсонеса является небольшой однефный храмик на территории некрополя [83, с. 305-306]. Его датировка основывается на материале, происходящем из засыпи могилы Д, которую перекрыли плиты вымостки алтаря этого храмика. Из многочисленных обломков керамики, изъятых из засыпи, наиболее поздним был фрагмент небольшой тонкостенной амфоры типа 95 по И.Б.Зеест, относящейся к периоду с конца IV до первой половины VII в. [83, с. 314; 84, с. 44, класс 22]. В могиле Д находилось также большое количество светильников. Самую многочисленную группу из 9 экземпляров составляли грубые мелкие светильники яйцевидной формы, вероятно, местного производства, датируемые III-IV вв. [83, с. 314, рис. 20-21; 85, р. 149]. Из этой же могилы происходит биконический светильник IV – середины V в. [83, рис. 25, 5; 85, р. 141-143]. Среди стеклянных изделий самой поздней является подставка рюмки первого типа, которая датируется временем не ранее середины V в.⁹ [83, рис. 26, 10; 61, с. 154-158]. Именно этот фрагмент, являясь наиболее поздним из всего комплекса находок из засыпи могилы Д, и определяет *terminus post quem* кладбищенского храмика. Можно предположить, что последние захоронения в могиле Д были совершены в IV – начале V в. Затем, в середине – второй половине V в. в период строительства храмика эта могила была ограблена и засыпана¹⁰. Скорее всего, именно тогда в нее и попал фрагмент рюмки.

Данный храмик, судя по всему, представлял собой местную святыню. Он пережил как минимум два строительных периода. Спустя же какое-то время после разрушения, вероятно, во второй половине VI или в первой половине VII в. над его остатками, собранными в алтарной части [83, с. 306], возвели мемориальный крестообразный храм.

В конце IV – первой половине V в. христианская община в Херсонесе сосуществовала с приверженцами языческих культов и иудаизма. К этому времени относится функционирование иудейской синагоги, остатки которой обнаружены в Северном районе (XIX квартал) под Базиликой 1935 г. Долгое время ее считали христианским храмом. Однако граффити на древнегреческом (еврейские имена) и древнеиудейском языках позволили исследователям установить принадлежность постройки грекоговорящей иудейской общине [87, с. 15; 88, с. 58-60; 27, с. 84; 89, с. 56]. Данный памятник, исходя из нумизматических данных (монеты Валентиниана II (383-392) и Феодосия I (379-395)) [90, с. 101], сооружен

⁸ От храма А не осталось никаких строительных остатков, но, судя по плану 1904 г. (отчет К.К.Косцюшко-Валюжинича), вероятно, он был построен в комплексе с Уваровской базиликой. Система кладки Базилики Крузе находит аналогии в других херсонесских базиликах [8, с. 188].

⁹ Автор выражает глубокую признательность Л.А.Голофаст за помощь в определении типов и датировок стеклянных находок из могилы Д, хранящихся в фондах Национального заповедника "Херсонес Таврический".

¹⁰ Датировка кладбищенского храмика по монетам конца IV – начала V в. [86, с. 79] в настоящее время представляется ошибочной.

не ранее самого конца IV в., то есть в тот период, когда христианскую епархию в Херсонесе возглавлял, по-видимому, все еще епископ Капитон или уже его последователь. Фрески и лепные карнизы, украшавшие интерьер синагоги, носят следы неоднократного ремонта (слои побелки и повторной росписи), что свидетельствует о достаточно длительном функционировании здания в его первоначальном виде. В связи с этим, необходимо отметить полную необоснованность положения М.И.Золотарева и Д.Ю.Коробкова, согласно которому при Капитоне «иудеи Херсонеса были либо крещены, либо вытеснены из своей синагоги». Последняя, по их мнению, «перешла во владение христианской общины», после чего к ней пристроили апсиду [91, с. 114]. Однако, расположение сохранившихся фрагментов стен относительно апсиды, а также ее общий с остальным зданием декор (фресковая роспись) свидетельствуют об изначальности апсиды в композиции синагоги. Невозможно также согласиться с высказыванием вышеназванных авторов об использовании здания синагоги после его так называемой перестройки, в результате которой «вышли из пользования мозаика и фрески» [91, с. 114]. Археологические материалы о раскопках данного памятника не дают совершенно никаких оснований для подобного заявления. В слое между мозаичным и цементным полами раннего храмового комплекса и полами большой базилики VI в. не было других полов, которые могли бы принадлежать «перестроенной» в христианский храм синагоге [90, с. 94-96]. Уровень залегания, толщина и характер этого слоя, который представлял собой слой разрушения раннего храма и его бокового помещения, в котором находилась мозаика¹¹, не оставляют никаких сомнений в том, что после гибели храмовый комплекс, оставшийся на протяжении всей своей истории синагогой, уже больше никогда не восстанавливался [90, с. 94-98; 89, с. 59]. Разрушение синагоги по археологическим данным относится ко второй половине V в. [90, с. 101].

В конце IV в. насильственные действия по отношению к иудеям неминуемо вызвали бы решительное сопротивление со стороны всего нехристианского населения города¹², составлявшего в то время безусловное большинство. Это, скорее всего, нашло бы отражение в житиях, которые, напротив, говорят о восстановлении мира между враждующими партиями при Капитоне. Кроме того, кодекс Феодосия гарантировал свободу иудейского богослужения и оказывал евреям некоторое покровительство. Так, например, иудейским священникам, также как и христианским, предоставлялись некоторые налоговые льготы [33, с. 25]. В эпоху Феодосия I закрытие и разрушение иудейских богослужебных зданий было запрещено и подлежало наказанию. Когда в городе Каллиника на Евфрате христиане разрушили синагогу, император обязал их отстроить ее за свой счет. И только заступничество епископа Амвросия освободило их от этого [35, с. 110].

По мере укрепления положения христиан в Херсонесе в течение V в. ситуация, по-видимому, меняется. С.Ф.Стржелецкий разрушение храма, определяемого ныне как синагога, связывал с землетрясением 480 г. [93, с. 158]. Однако, тот факт, что впоследствии иудейское здание не было восстановлено, не исключает также вероятности его преднамеренного разрушения. Это вполне могло произойти в условиях растущего влияния

¹¹ Слой разрушения раннего храма (толщиной до 0,7 м) представлял собой однородную насыпь из глинистой земли с большим количеством кусков штукатурки с фресками, фрагментов гипсовых лепных карнизов, а также с остатками саманных кирпичей, из которых были частично сооружены его стены [92, с.32-35; 90, с. 98].

¹² О совместных выступлениях язычников и иудеев против христиан при первых епископах Херсонеса свидетельствуют тексты житий [28, с. 8-9, 60, 70; 29, с. 84].

христианской церкви, которая, опираясь на поддержку городских властей и военного гарнизона, постепенно становилась главенствующей в городе.

Распространение и укрепление христианства, составлявшее важнейшую часть политики византийских императоров, сопровождалось активными мерами, направленными на вытеснение и постепенное искоренение противников официальной религии из государственного аппарата и политической жизни. В 416 г. в период правления Феодосия II и его сестры Пульхерии издан указ, воспрещавший язычникам находиться на государственной службе. В 418 г. аналогичный указ был издан и в отношении иудеев, которые были отстранены также от военной службы [35, с. 197]. Таким образом, весь аппарат городского управления должен был сосредоточиться в руках христиан. О принятии христианства отдельными представителями социальной элиты Херсонеса уже в IV в. свидетельствуют жития епископов херсонских [28, с. 8, 19]. Весьма показательным в этом плане представляется признание "владыками нашими" христианских императоров Феодосия и Аркадия в официальной строительной надписи 392 г. [94, с. 57]. Не вызывает споров также принадлежность социальной верхушке и расписных христианских склепов, о которых уже шла речь. Христианизированность городской администрации Херсонеса демонстрирует также надпись 488 г. с многочисленными крестами, повествующая о реконструкции оборонительных сооружений города комитом Диогеном при императоре Зиноне [95, с. 10-11, № 7, табл. I].

В настоящее время известно не так уж много источников по истории христианской церкви Херсонеса в V – первой половине VI в. Тем не менее, на их основании можно говорить о том, что уже в этот период церковная организация города представляла собой значительную общественно-политическую силу. Яркой иллюстрацией этому служит факт, зафиксированный в кодексе Феодосия. Благодаря ходатайству херсонесского епископа Асклепиада перед императорами Гонорием и Феодосием II в сентябре 419 г. были освобождены от наказания жители города, передавшие варварам секреты кораблестроения [27, с. 83]. Подобно епископам других регионов империи Асклепиад воспользовался официальным правом, дарованным клирикам и монахам, ходатайствовать за осужденных преступников и просить о милости к ним [33, с. 27; 35, с. 109-110]. Таким образом, власть и влияние главы херсонесской кафедры не ограничивались исключительно церковными делами. Заручившись поддержкой высших имперских структур, он выступал в роли защитника подвластных ему горожан по различным делам. Подобная позиция епископа безусловно должна была способствовать росту авторитета церкви, а следовательно, и христианской религии, среди херсонеситов.

Сохранились сведения об участии епископов Херсонеса в некоторых церковных Соборах. Подпись уже упоминавшегося Эферия стоит в списке 150 отцов церкви, подписавших так называемый Никео-Константинопольский символ веры на II Вселенском Соборе в Константинополе в 381 г. [96, т. I, с. 119-123; 97, с. 136-142; 65, с. 370; 120, р. 638-639]. Помимо утверждения православия, главнейшее значение данного Собора заключается в провозглашении им преимущества чести константинопольского епископа после римского (3-е правило) [96, т. I, с. 117]. Это правило отразило процесс укрепления положения константинопольской кафедры и возвышения ее в ряду других церквей Восточно-Римской империи. В историографии нет единого мнения о том, была ли предоставлена константинопольскому епископу на II Вселенском Соборе наряду с почетными правами также реальная власть патриарха. Однако нет сомнений в том, что уже сразу после Собора он постепенно начинает приобретать эту власть, которая

канонически будет закреплена за ним на Халкидонском IV Вселенском Соборе (451 г.) [98, с. 189-196; 65, с. 293-294]. Согласно Сократу Схоластику, рукоположенный на Соборе 381 г. константинопольский епископ Нектарий "получил в управление столицу и Фракию" [66, с. 212-213; 65, с. 293-294]. Напомним, что подпись херсонесского епископа Эферия стоит в списке представителей "Скифской области" [96, т. I, с. 123], входившей в диоцез Фракия. Это означает, что Херсонес в церковном отношении, также как и в военно-административном, примыкал к этой области [99, с. 141]. Следовательно, уже с 80-х гг. IV в. на Херсонесскую епархию распространялось влияние константинопольского патриарха. В пользу этого служит и свидетельство житий о присылке епископа Капитона из Константинополя¹³. Еще более власть константинопольского епископа укрепляется при Иоанне Златоусте (398-404), фактически взявшем под свой контроль церковные дела в диоцезах Фракия, Азия и Понт [98, с. 191-192]. При патриархе Аттике (406-425) такое положение дел было закреплено указом, согласно которому в отмеченных диоцезах (Фракия, Азия и Понт) епископы рукополагались только с согласия константинопольского патриарха [35, с. 233]. Юрисдикцию столичной кафедры над этими областями окончательно закрепил 28-й канон IV Вселенского Собора (Халкидон, 451 г.) [96, т. III, с. 142-143; 65, с. 421].

Таким образом, практически с самого своего основания Херсонесская епархия находилась под влиянием константинопольской церкви. В связи с этим представляется лишней исторических оснований гипотеза В.Ю.Юрочкина и А.В.Джанова, согласно которой в период между Эфесским 431 г. и Халкидонским 451 г. Соборами иерусалимский епископ Ювеналий стремился оказать влияние и найти поддержку херсонесских "еще независимых" иерархов [81, с. 55-57]. К этому периоду авторы относят оформление той части Житий епископов херсонских, которая повествует о присылке в город епископов из Иерусалима. Подобные действия Ювеналия в сложившейся на тот период ситуации совершенно невероятны. В своей борьбе за независимость иерусалимской кафедры от кессарийского и антиохийского епископов он вряд ли мог рассчитывать на поддержку столь отдаленной и, по-видимому, еще не обладавшей сколько-нибудь значительным авторитетом Херсонесской епархии, к тому же находящейся в сфере влияния Константинопольского патриарха. Вторжение в эту сферу никак не могло бы помочь иерусалимскому епископу в достижении цели, а скорее наоборот, поскольку вызвало бы недовольство столицы, и, к тому же, нарушило бы 2-е правило II Вселенского Собора, ограничившего пределы власти областных епископов исключительно их областью [96, т. I, с. 117]. Претензии Ювеналия, скорее всего, не шли дальше ближневосточных провинций, составлявших предмет его спора с антиохийским епископом. После III Вселенского Собора 431 г. разрешить этот спор в свою пользу иерусалимский епископ рассчитывал с помощью императора, что, в свою очередь, предполагало необходимость заручиться и поддержкой константинопольского патриарха [98, с. 198-199]. Таким образом, портить отношения с последним в этот период для Ювеналия означало бы полный провал его планов.

Одним из завоеваний константинопольского епископа на пути своего возвышения является приобретенное им право созывать местные соборы, так называемые "синодос эндимуса"¹⁴ [98, с. 190-191; 65, с. 293]. В них участвовали епископы, которые по каким-

¹³ В этой связи необходимо отметить, что, согласно житиям, предшественник Капитона, епископ Эферий, хотя и был прислан из Иерусалима, искал и нашел помощь в столице у императора [28, с. 19; 29, с. 85].

¹⁴ Официально Константинопольский епископ не имел права созыва поместных Соборов, так как формально находился в иерархическом подчинении епископу Ираклею [98, с. 189-190].

либо причинам находились на момент созыва в столице. Именно в таком соборе принял участие херсонесский епископ Лонгин в 448 г. Вероятно, в Константинополь он прибыл по делам своей епархии, что еще раз подтверждает зависимость херсонесской церкви от патриарха еще до Халкидонского Собора. Подпись Лонгина стоит под двумя деяниями собора 448 г., материалы которого были зачитаны на Эфесском "разбойничьем" Соборе в 449 г. и на Халкидонском Соборе в 451 г. [96, т. II, с. 131, 133]. Собор 448 г. своим постановлением впервые признал монофизитство на примере учения Константинопольского архимандрита Евтихия ересью, сам Евтихий, глава монастыря был отлучен и лишен сана, общение с ним воспрещалось [35, с. 246-247; 97, с. 245-247].

Участие херсонесских епископов в константинопольских Соборах, утверждавших православие и осуждавших ереси, свидетельствует о следовании херсонесской епархией официальной линии византийской церкви. Проконстантинопольская позиция местных иерархов, а также благонадежность Херсона в целом в глазах столицы подтверждается фактом ссылки сюда императором Львом I осужденного александрийского патриарха монофизита Тимофея Элуга, убежденного врага Халкидонского Собора [35, с. 285-286; 65, с. 425-426; 100, с. 101-102; 27, с. 84]. Он был перевезен в Херсон в 464 г. (находился до 475 г.) из Гангр, первоначального места ссылки, где он встретил активное сочувствие местного населения, что и явилось причиной его перевода в более отдаленный и в более надежный в религиозном и политическом отношении Херсон, хотя и расположенный, по словам Захария Ритора, в регионе "варваров и нецивилизованных людей" [101, р. 79; 73, с. 236]. Несмотря на официальный православный курс Херсонской епархии, здесь все же нашлись сторонники Тимофея Элуга, которые после общения с ним "стали следовать его вере" [101, р. 80]. Не исключено, что таким образом проявлялось недовольство какой-то части населения политической и церковной зависимостью города от Константинополя. Однако, вряд ли число сторонников александрийского монофизита было значительным. То, что Захарий Ритор, оставивший сведения о Тимофее Элуге, сам был апологетом монофизитства [102, с. 55], вполне объясняет его стремление преувеличить степень распространения влияния Тимофея среди местных жителей.

В настоящее время мы не располагаем источниками, позволяющими судить о религиозно-догматической стороне жизни херсонской церкви в конце V – первой половине VI в., когда либеральная политика по отношению к монофизитам (при Зиноне и Анастасии I) сменилась открытым их преследованием (при Юстине I), которое, в свою очередь, отменил Юстиниан I, вновь вернувшийся к поиску компромиссов между враждующими течениями. Не исключено, что процессы, происходившие в церковной жизни империи, каким-то образом отражались и в Херсонской епархии, где также могли происходить горячие споры между представителями различных богословско-догматических направлений. В любом случае херсонцы, безусловно, были осведомлены о религиозно-политической ситуации в отдельных регионах Византии и конечно же в самой столице, о чем свидетельствуют как постоянные торгово-экономические и культурные связи, так и непосредственное участие херсонских епископов в церковной жизни империи. В 553 г. в Константинополе глава херсонской епархии Стефан в числе других отцов церкви подписал постановление V Вселенского Собора, с помощью которого Юстиниан I надеялся примирить православных и монофизитов и восстановить церковное единство империи [96, т. III, с. 480; 97, с. 346-350]. Личное участие в высшем органе церковного управления и пребывание в столице позволяло епископу быть в курсе современной религиозной политики, которую он был призван проводить в своей епархии. Общение же его с представителями других епископий еще больше укрепляло связи между ними.

Подтверждение активных культурно-религиозных связей Херсонеса с другими регионами империи мы можем видеть в сохранившихся свидетельствах почитания обитателями города культов некоторых христианских святых. Так, в портовом районе была обнаружена форма для оттиска V-VI вв. с изображением св. Лупы-воина, культ которого был привнесен сюда, по-видимому, из придунайских областей [103, с. 32, № 17; 27, с. 88]. К V в. относят появление в Херсонесе культа св. Фоки, вертоградаря и покровителя мореплавателей [8, с. 28; 10, с. 129; 12, с. 14]. Культ этого святого был широко распространен в различных регионах Средиземноморья, в том числе и в Малой Азии [104, с. 51], откуда, как считают исследователи, он и проник в Херсонес. По мнению В.Н.Залесской, святой изображен вместе с Иисусом Христом на одном из рельефов с выемчатым фоном [105, с. 35-37]. На территории городища обнаружены глиняные формы для оттиска (предположительно хлебные штампы) с изображением св. Фоки [106, с. 30-34, № 42; 103, с. 30, № 16]. Надписи на этих штампах свидетельствуют о функционировании в Херсонесе нищеприимного дома, покровителем которого и был св. Фока. По всей вероятности, благотворительный дом для нищих располагался при храме, который также мог быть посвящен св. Фоке. Ему же мог принадлежать и вышеназванный рельеф с изображением святого. Судя по находке обоих известных ныне штампов с изображением св. Фоки на территории Портового района, можно предположить, что именно здесь и находился предполагаемый храмовый комплекс. Это также может служить подтверждением факта функционирования в Херсонесе уже на раннем этапе христианизации (конец IV-V вв.) храмов, остатки которых пока не выявлены.

Группу известных в настоящее время ранневизантийских церквей (11 базиличных комплексов, четырехапсидный храм, Загородный крестообразный храм) условно можно отнести ко второму этапу христианского строительства в Херсонесе. Для большинства из этих памятников сохранились датирующие археологические материалы. Те же базилики, при раскопках которых такие материалы не были зафиксированы, обнаруживают значительное сходство в композиции, строительной технике и декоре с датированными аналогичными сооружениями. Исходя из этого, можно заключить, что вся вышеназванная группа храмов принадлежит одному хронологическому периоду, который начался, скорее всего, в эпоху Юстиниана I и продолжался до конца VI или начала – первой половины VII в. ¹⁵ [86, с. 78-84]. Из одиннадцати базиличных комплексов четыре включали в себя баптистерии – один в виде самостоятельного здания при кафедральном храме (Уваровская базилика) для крещения взрослых и три для крещения младенцев в помещениях, примыкающих к приходским храмам (Базилика Западная, 1935 г. и Базилика в базилике) [107, с. 251-269]¹⁶. Такое количество баптистериев для сравнительно небольшого города

¹⁵ Попытка В.Ю.Юрочкина и А.В.Джанова передатировать четырехапсидный храм и отнести его к последней четверти V – началу VI в. не убедительна [81, с. 58-64].

¹⁶ В данной публикации допущена неточность при утверждении, что в херсонесских храмах X-XIII вв. отсутствовали специальные баптистерии [107, с. 268, сн. 19]. Вероятно, такой баптистерий функционировал при так называемом Пятиапсидном храме, датируемом первой половиной X в. [108, р. 28]. В северо-западном помещении, которое, согласно отчету о раскопках за 1906 г., было пристроено к храму позднее, в северо-восточном углу обнаружили купель, высеченную из глыбы известняка [109, с. 75-76]. Это позволяет предположить, что обряд крещения в Херсонесе в обозначенный период мог совершаться как в самих церквях, так и в баптистериях, устроенных при некоторых храмах согласно древней традиции, которой продолжали следовать и в других регионах, в частности в Древней Руси [110, с. 34-35; 111, с. 23-38]. И в наши дни крещение в различных приходах совершается как в церкви, так и в специальных баптистериях.

является чрезвычайно важным показателем степени христианизации местного населения.

Подводя итог вышесказанному, следует констатировать, что к середине – второй половине VI в. процесс христианизации Херсонеса достигает наивысшего подъема. Безусловно, возведение многочисленных храмов и баптистериев совершалось в рамках имперской политики, цель которой заключалась в том, чтобы расширить влияние церкви, а, следовательно, укрепить власть империи в этой отдаленной, но стратегически чрезвычайно важной области. Тем не менее, представляется вполне очевидным и тот факт, что столь массовое христианское строительство не могло не определяться также постоянно растущими внутренними потребностями местной общины. Учитывая достаточно длительный, практически двухсотлетний период деятельности Херсонесской епархии в политически благоприятных условиях, вряд ли можно согласиться с мнением А.Л.Якобсона о том, что в период возведения базилик основная масса населения Херсонеса оставалась языческой [8, с. 29, 131]. Судя по количеству обширных церквей, покрывших своей сетью весь город, число посещавших их прихожан должно было быть весьма значительным. Скорее всего, именно увеличение числа христианских семей породило насущную потребность в устройстве баптистериев для крещения их детей при приходских храмах, рассредоточенных в разных районах города. Тем не менее, все это конечно же не исключает того, что в составе населения Херсона сохранялся какой-то процент язычников, в значительной степени поддерживаемый за счет приходящих в город варваров. Присутствие язычников подтверждается, в частности, фактом достаточно длительного функционирования при кафедрале баптистерия, приспособленного для крещения именно взрослого населения. Однако сохранение языческого элемента в ранневизантийском обществе характерно не только для Херсона. Живучесть языческих верований еще в VI в. фиксируется в большинстве регионов империи, в частности в Малой Азии, на Ближнем Востоке, в Египте [112, с. 269-273]. Присутствие язычников даже в столице констатирует кодекс Юстиниана I, в котором император повелевал бороться со “всеми нечестиями языческого культа” “как в царствующем граде (Константинополе), так и в провинциях” [33, с. 19]. Одним из своих декретов Юстиниан I обязывал язычников и их детей немедленно креститься под страхом конфискации имущества и изгнания из государства [97, с. 365]. Искоренение язычества, сохранившего свои позиции особенно в сельских местностях, в правление Юстиниана I проводилось повсеместно и зачастую в насильственной форме [33, с. 24-25, 98; 97, с. 364-365]. По мнению исследователей, именно при Юстиниане I был нанесен сокрушительный удар по остаткам язычества в империи.

Как уже отмечалось во вступлении, в качестве главного свидетельства устойчивости язычества в Херсоне и сопротивления его жителей христианизации приводят одно из писем римского папы Мартина I, сосланного в Херсонес в марте 655 г. [113, с. 174, 179]. Однако, обвинение херсонцев в языческих нравах со стороны папы Мартина вряд ли стоит понимать буквально. По справедливому замечанию О.Р.Бородина, оно носит чисто эмоциональный характер [113, с. 187]. Подобным образом папа Мартин определил не религиозную принадлежность местных жителей, а лишь их жестокое отношение к нему. Об этом свидетельствует высказывание, логически связанное с фразой о “языческих нравах... живущих здесь”: “они не имеют совершенно никакой человечности, кою природа людей даже среди самих варваров постоянно обнаруживает в нередко [проявляемом] ими сострадании” [113, с. 179]. Как видно из контекста, языческие нравы и бесчеловечность являются синонимами. Именно такие качества как отсутствие человечности и агрессивность составляли характеристику варваров практически у всех отцов церкви [114,

с. 20-21]. Однако в своем письме папа явно противопоставляет херсонцев варварам: ведь в отличие от жителей города даже варвары способны на сострадание. И для того, чтобы сильнее выразить свою обиду на горожан папа наделяет их варварскими качествами.

Пребывание папы Мартина в Херсонесе длилось всего лишь полгода. Он умер 16 сентября 655 г. [113, с. 174]. Больной, одинокий старик, не знающий греческого языка [113, с. 180], на котором изъяснялись херсонцы, к тому же сосланный как политический преступник [113, с. 174], что вполне могло вызывать настороженное к нему отношение, не успел наладить с горожанами тесные контакты и взаимопонимание. Тем не менее, после смерти память о папе Мартине I, причисленному к лику святых, на протяжении ряда веков была почитаема не только в Херсоне, но и далеко за его пределами. Согласно житию св. Мартина, его похоронили в богато украшенном храме Богородицы Влахернской, который принято связывать с Загородным крестообразным храмом [115, с. 81-86]. Место захоронения святого как активно посещаемая мемория упоминается источниками VII, VIII, XVI вв. [115, с. 82; 113, с. 176]. Почитание св. Мартина уже в VII в. и сохранение его культа в течение длительного времени является убедительным доказательством достаточно глубокого проникновения христианской идеологии в сознание местного населения. Какие-либо свидетельства массового распространения языческой религии в Херсоне в VII-VIII вв. в настоящее время не известны. Не может являться указанием на язычество херсонцев также характеристика, данная им монахом Епифанием, посетившим Херсон между 815 и 820 гг.: "...херсаки же народ коварный, и до нынешнего дня туги на веру, лгуны и поддаются влечению всякого ветра" [17, с. 268; 8, с. 29, 40; 9, с. 106]. Как вполне убедительно показала А.И.Романчук, столь нелестный отзыв со стороны монаха-иконопочитателя был вызван религиозной непоследовательностью горожан, которые от ортодоксального вероисповедания перешли на позиции иконоборчества [116, с. 77-79]. Как "христианский град" предстает Херсон в источниках, повествующих об обретении мощей св. Климента Константином Философом в 861 г. [117, с. 127-131, 148-149]. Это великое торжество проходило при участии всех горожан: "...богатые и нищая, благородные и простородные, но вси и вся вкупе" обошли со святыми мощами весь город [117, с. 130, 148].

Таким образом, в настоящее время мы не располагаем свидетельствами, позволяющими говорить о присутствии в Херсоне сколько-нибудь значительного числа язычников ни в VI в., ни тем более в последующие века.

Учитывая все вышеизложенное, представляется вполне правомерным вывод о том, что во второй половине VI – начале VII в. христиане составляли подавляющее большинство городского населения. Церковная организация города превратилась к этому времени в мощную идеологическую и общественно-политическую силу. Материальным выражением ее неуклонного роста являются принадлежавшие ей храмы, которые в процессе функционирования превращались в центры целых культовых комплексов, занимавших существенную часть городской территории. Укрепление позиций церкви в городе сопровождалось распространением власти епископа Херсона и на христианское население Юго-Западного Крыма. В церковно-административном плане область Дори входила в состав Херсонской епархии вплоть до образования здесь, скорее всего, в первой половине VIII в. самостоятельной Готской епархии [27, с. 208]. Несмотря на сокращение подвластной ей территории, Херсонская епархия сохранила свое первенство в иерархии крымских кафедр, по-видимому, до конца своей истории [118, с. 20-21].

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Кулаковский Ю.А. Прошлое Тавриды. Киев, 1914.
2. Маркевич А.И. Островок в Казачьей бухте, как предполагаемое место кончины св. Климента // ИТУАК. 1909. Т.43.
3. Бертье-Делагард А.Л. О Херсонесе // ИАК. 1907. Вып. 21.
4. Иванов Е.Э. Херсонес Таврический. Историко-археологический очерк // ИТУАК. 1912. № 46.
5. Шестаков С.П. Очерки по истории Херсонеса в VI-X веках по Р. Хр. // Памятники христианского Херсонеса. 1908. Вып. III.
6. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История русской церкви. Книга первая: История христианства в России до равноапостольного князя Владимира как введение в историю русской церкви. М., 1994.
7. Беляев С.А. Христианская топография Херсонеса. Постановка вопроса, история изучения и современное положение // Рождественские чтения. Церковные древности. Сборник докладов. М., 1999.
8. Якобсон А.Л. Раннесредневековый Херсонес. Очерки истории материальной культуры // МИА. 1959. № 63.
9. Мещеряков В.Ф. Проникновения христианства в Херсонес Таврийский // Вісник Харківського університету. 1975. № 118. Історія. Вип. 9.
10. Мещеряков В.Ф. О времени появления христианства в Херсонесе Таврическом // Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма. Ленинград, 1978.
11. Диатропов П.Д. Распространение христианства в Херсонесе Таврическом в IV-VI вв. // Античная гражданская община. М., 1986.
12. Диатропов П.Д. Распространение христианства в Северном Причерноморье / Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1988.
13. Зубарь В.М. Проникновение и утверждение христианства в Херсонесе Таврическом // Византийская Таврика. Киев, 1991.
14. Зубарь В.М., Хворостяный А.И. От язычества к христианству. Киев, 2000.
15. Кутайсов В.А. Четырехапсидный храм Херсонеса // СА. 1982. №1.
16. Романчук А.И., Соломоник Э.И. Несколько надписей на средневековой керамике Херсонеса // ВВ. 1987. Т. 48.
17. Васильевский В.Г. Хождение апостола Андрея в стране мирмидонян // Труды В.Г.Васильевского. СПб., 1909. Т. 2. Вып. 1.
18. Чичуров И.С. "Хождение апостола Андрея" в византийской и древнерусской церковно-идеологической традиции // Церковь, общество и государство в феодальной России. Сборник статей. М., 1990.
19. Виноградов А.Ю. Апостол Андрей и Черное море: проблемы источниковедения // Древнейшие государства Восточной Европы. 1996-1997 гг. М., 1999.
20. Уханова Е.В. Обретение мощей св. Климента, папы римского, в контексте внешней и внутренней политики Византии середины IX в. // ВВ. 2000. Т. 59.
21. Кадеев В.И., Сорочан С.Б. Экономические связи античных городов Северного Причерноморья в I в. до н.э. – V в.н.э. Харьков, 1989.
22. Соломоник Э.И. Из истории религиозной жизни в северопонтийских городах позднеантичного времени // ВДИ. 1973. № 1.
23. Мещеряков В.Ф. Религия и культуры Херсонеса Таврического в I-IV вв.н.э. / Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1980.
24. Кадеев В.И. Херсонес Таврический. Быт и культура (I-III вв.н.э.). Харьков, 1996.
25. Зубарь В.М. Некрополь Херсонеса Таврического I-IV вв.н.э. Киев, 1982.
26. Сорокина Н.П. Три стеклянных сосуда IV в. н.э. с рельефными изображениями из Северного Причерноморья // Матеріали з археології Північного Причорномор'я. Одеса, 1960. Вип. III.
27. Айбабин А.И. Этническая история ранневизантийского Крыма. Симферополь, 1999.
28. Латышев В.В. Жития св. епископов херсонских // ЗАН. 1906. № 3.
29. Латышев В.В., Кекелидзе К. Житие свв. епископов Херсонеских в грузинской минее // ИАК. 1913. № 49.

30. Цукерман К. Епископы и гарнизон Херсона в IV в. // МАИЭТ. 1994. Вып. VI.
31. Сорочан С.Б., Зубарь В.М., Марченко Л.В. Жизнь и гибель Херсонеса. Харьков, 2000.
32. Успенский Ф.И. История Византийской империи. VI-IX вв. М., 1996.
33. Мейендорф И. История церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000.
34. Васильев А.А. История Византийской империи. Время до Крестовых походов (до 1081 г.). СПб., 1998.
35. Кулаковский Ю.А. История Византии. 395-518 годы. СПб., 1996.
36. Матанцева Т.А., Сорочан С.Б. Навершие архиерейского жезла с надписью // Вестник Харьковского университета. 1992. № 362. История. Вып. 25.
37. Созник В.В., Туровский Е.Я., Иванов А.В. Новый христианский памятник из некрополя Херсонеса у Карантинной бухты // Археология. 1997. № 1.
38. Залеская В.Н. Два раннесредневековых глиняных светильника из Северного Причерноморья // СА. 1988. № 4.
39. Щеглов А.Н. Светильники с клеймом ХРΥCOY // СХМ. Севастополь, 1961. Вып. 2.
40. Кобылина М.М. Изображения восточных божеств в Северном Причерноморье в первые века н.э. М., 1978.
41. Ростовцев М.И. Античная декоративная живопись на юге России. СПб., 1914.
42. Домбровский О.И. Фрески южного нефа херсонесской базилики 1935 г. // ХСб. 1959. Вып. V.
43. Зубарь В.М. По поводу датировки христианской росписи склепов из некрополя Херсонеса // Научно-атеистические исследования в музеях. Ленинград, 1988.
44. Valeva J. La peinture funéraire dans les provinces orientales de l'Empire Romain dans l'Antiquité tardive // Hortus Artium Medievalium. 2001. Vol. 7.
45. Овчаров Д., Ваклинова М. Ранновизантийски паметници от България IV-VII век. София, 1978.
46. Димитров Д.И. Раннохристиянска гробница от с.Река Девня // Известия на Варненското археологическо дружество. Варна, 1960. Кн. XI.
47. Цончев Д. Трако-римският некропол в югоизточния край на Филипопол // Годишник на народния археологически музей Пловдив. Пловдив, 1960. Кн. IV.
48. Valeva J. Les nécropoles paléochrétiennes de Bulgarie et les tombes peintes // Actes du XI-e Congrès international d'archéologie chrétienne. (21-28 septembre 1986). Rome, 1989. Vol. II.
49. Овчаров Д. Архитектура и декорация на старохристиянските гробници в нашите земи // Археология. 1977. Кн. 4.
50. Ростовцев М.И. Античная декоративная живопись на юге России. Атлас. СПб., 1913.
51. Димитров Д.П. Стил и дата на стенописите от късноантичната гробница при Силистра // Археология. София, 1961. Кн. 1.
52. Dimitrov D.P. Le système décoratif et la date des peintures murales du tombeau antique de Silistra // Cahiers archéologiques. Paris, 1962. XII.
53. Valeva J. Les tombeaux ornés de croix et chrismes peints // Acta XIII Congressus internationalis archaeologiae christianae. Split-Porec (1994). 1998. Pars III.
54. Marki E. Deux tombeaux monumentaux protobyzantins récemment découverts en Grèce du Nord // Cahiers archéologiques. Picard, 1997. 45.
55. Kiourtzian G. Le Psaume 131 et son usage funéraire dans la Grèce, les Balkans et la Cappadoce a la haute époque byzantine // Cahiers archéologiques. Picard, 1997. 45.
56. Thierry N. Note archéologique sur un tombeau monumental inédit d'Ürgüp (Cappadoce) // Cahiers archéologiques. Picard, 1997. 45.
57. Кулаковский Ю.А. Керченская христианская катакомба 491 г. // МАР. 1891. № 6.
58. Кулаковский Ю.А. Две керченские катакомбы с фресками. Приложение. Христианская катакомба, открытая в 1895 г. // МАР. 1896. № 19.
59. Диатропов П.Д. Еще раз к вопросу о датировке росписей херсонесских христианских склепов // Церковная археология южной Руси. Сб. мат-лов междунар. конф. "Церковная археология: проблемы, поиски, открытия" (Севастополь, 2001 г.). Симферополь, 2002.
60. Зубарь В.М. Новые материалы к датировке раннехристианской росписи склепов некрополя Херсонеса // Сурож, Сугдея, Солдаия в истории и культуре Руси-Украины. Материалы научной конференции (16-22 сентября 2002 г.). Киев; Судак, 2002.

61. Голофаст Л.А. Стекло ранневизантийского Херсонеса // МАИЭТ. 2001. Вып. VIII.
62. Фрикен А. Римские катакомбы и памятники первоначального христианского искусства. М., 1872. Ч.1.
63. Покровский Н.В. Церковная археология в связи с историей христианского искусства. Петроград, 1916.
64. Покровский Н.В. Очерки памятников христианского искусства. СПб., 1999.
65. Поснов М.Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.). Киев, 1991.
66. Сократ Схоластик. Церковная история. М., 1996.
67. Айналлов Д.В. Мраморная группа Жертвоприношения Исаака // *Seminarium Kondakovianum*. Прага, 1927. Т. 1.
68. Колесникова Л.Г. Раннехристианская скульптура Херсонеса // *Херсонес Таврический*. Ремесло и культура. Киев, 1974.
69. Беляев С.А. Вновь найденная ранневизантийская мозаика из Херсонеса (по материалам раскопок 1973-1977 гг.) // *Византийский временник*. 1979. Т. 40.
70. Беляев С.А. Новые данные о западной части Херсонеса // *Памятники культуры. Новые открытия*. 1989 год. М., 1990.
71. Чанева-Дечевска Н. Ранно-христианската архитектура в България IV-VI в. София, 1999.
72. Минчев А. Ранното християнство в Одесос и околностите му // *Известия на народния музей*. Варна, 1986. Кн. 22 (37).
73. Евагрий Схоластик. Церковная история. СПб., 1999.
74. Краутхаймер Р. Три христианские столицы. Топография и политика. М.; СПб., 2000.
75. Crigra M.A., Zibawi M. L'art paléochrétien. Des origines a Byzance. Zodiaque, 2000.
76. Петрова М. Архитектониката и пространствените образи на три църкви в Шуменската крепост // *Археология*. София, 1977. Кн. 2.
77. Меламед А. Раннохристианска църква и баптистерий край крепостта "Красен", Панагюрско // *Археология*. София, 1992. Кн. 4.
78. Беридзе В.В. Грузинская архитектура "раннехристианского" времени (IV-VII вв.). Тбилиси, 1974.
79. Хрушкова Л.Г. Цандрипш. Материалы по раннехристианскому строительству в Абхазии. Сухуми, 1985.
80. Якобсон А.Л. Закономерности и этапы развития архитектуры средневекового Херсонеса // *ВВ*. 1988. Т. 49.
81. Юрочкин В.Ю., Джанов А.В. Церковная история Херсонеса V в. // *Церковная археология южной Руси*. Сб. мат-лов междунар. конф. "Церковная археология: проблемы, поиски, открытия" (Севастополь, 2001 г.). Симферополь, 2002.
82. Завадская И.А. О происхождении христианской архитектуры ранневизантийского Херсонеса // МАИЭТ. 2001. Вып. VIII.
83. Домбровский О.И. Архитектурно-археологическое исследование Загородного крестообразного храма Херсонеса // МАИЭТ. 1993. Вып. III.
84. Романчук А.И., Сазанов А.В., Седикова Л.В. Амфоры из комплексов византийского Херсона // *Средневековый Херсон*. История, стратиграфия, находки. Екатеринбург, 1995. Ч. 2.
85. Chrzanovski L., Zhuravlev D. Lamps from Chersonesos in the State historical Museum – Moscow. Moscow; Rome, 1998.
86. Завадская И.А. Хронология памятников раннесредневековой христианской архитектуры Херсонеса (по археологическим данным) // МАИЭТ. 2000. Вып. VII.
87. Соломоник Э.И. Древнейшие еврейские поселения и общины в Крыму // *Евреи Крыма*. Очерки истории. Симферополь; Иерусалим, 1997.
88. Оверман Э., Макленнан Р., Золотарев М.И. К изучению иудейских древностей Херсонеса Таврического // *Археология*. 1997. № 1.
89. Завадская И.А. К дискуссии о религиозной принадлежности раннего храма комплекса "Базилика 1935 г." в Херсонесе // *Исторический опыт межнационального и межконфессионального согласия в Крыму*. Симферополь, 1999.
90. Завадская И.А. Проблемы стратиграфии и хронологии архитектурного комплекса "Базилика 1935 г." в Херсонесе // МАИЭТ. 1996. Вып. V.

91. Золотарев М.И., Коробков Д.Ю. Новое о епископе Капитоне и крещении жителей Херсонеса в IV в. по Р.Х. // Церковная археология. СПб., 1998. Вып. 4.
92. Белов Г.Д. Отчет о раскопках в Херсонесе за 1935-1936 гг. Крымиздат, 1938.
93. Стржелецкий С.Ф. К вопросу интерпретации и датировки некоторых памятников Херсонеса // Историко-археологический сборник. М., 1948.
94. Латышев В.В. Надпись о постройке Херсонесской стены // ИАК. 1901. № 1.
95. Латышев В.В. Сборник греческих надписей христианских времен из Южной России. СПб., 1896.
96. Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996. Т. 1-4.
97. Карташев А.В. Вселенские соборы. М., 1994.
98. Лебедев А.П. Духовенство древней Вселенской Церкви. СПб., 1997.
99. Зубарь В.М. Херсонес Таврический и Римская империя. Очерки военно-политической истории. Киев, 1994.
100. Сиротенко В.Т. Письменные источники по истории Херсонеса IV-VI вв. // Ученые записки Пермского гос. университета. Пермь, 1964. № 117.
101. The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene. London, 1899.
102. Бибиков М.В. Историческая литература Византии. СПб., 1998.
103. Византийский Херсон: Каталог выставки. М., 1991.
104. Хрушкова Л.Г. Раннехристианские памятники Восточного Причерноморья (IV-VII вв.). М., 2002.
105. Залесская В.Н. О сюжетах двух херсонесских рельефов с "выемчатым" фоном // СГЭ. 1976. Вып. XLI.
106. Латышев В.В. Греческие и латинские надписи, найденные в Южной России в 1895-1898 гг. // МАР. 1899. № 23.
107. Завадская И.А. Баптистерии Херсонеса (к истории крещального обряда в ранневизантийский период) // МАИЭТ. 2002. Вып. IX.
108. Brunov M.N. Une église byzantine a Chersonèse // Orient et Byzance. Paris, 1932. T. V. L'art byzantin chez les Slaves.
109. ОАК за 1906 г. СПб., 1909.
110. Хрушкова Л.Г. Крещальни древнерусских храмов. К вопросу об истоках // Проблемы изучения древнерусского зодчества (по материалам архитектурно-археологических чтений, посвященных памяти П.А.Раппопорта, 15-19 января 1990 г.). СПб., 1996.
111. Хрушкова Л.Г. Крещальни древнерусских храмов. К вопросу об истоках // Sonderdruck. Russia mediaevalis. Munchen, 1992. T. VII, 1.
112. Новиков А.А. Рец. на: Bowersock G.W. Hellenism in Late Antiquity. Ann Arbor: The University of Michigan press, 1990. P. XII, 110 // Православный палестинский сборник. СПб., 1998. Вып. 98 (35).
113. Бородин О.Р. Римский папа Мартин I и его письма из Крыма (статья, перевод, комментарий) // Причерноморье в средние века. М., 1991.
114. Иванов С.А. Миссия восточно-христианской церкви к славянам и кочевникам: эволюция методов // Славяне и их соседи. М., 2001. Вып. 10. Славяне и кочевой мир.
115. Айналов Д.В. Мемории св. Климента и св. Мартина в Херсонесе // Древности ТМАО. М., 1916. Т. 25.
116. Романчук А.И. Очерки истории и археологии византийского Херсона. Екатеринбург, 2000.
117. Лавров П. Жития херсонских святых в греко-славянской письменности // Памятники христианского Херсонеса. М., 1911. Вып. II.
118. Богданова Н.М. Церковь Херсона в X-XV вв. // Византия. Средиземноморье. Славянский мир. М., 1991.
119. Корінний М.М. До питання про час появи християнства в пізньоантичних містах Північного Причерномор'я // Географічний фактор в історичному процесі. Київ, 1990.
120. King N. Q. The 150 Holy Fathers of the Council of Constantinople 381 A.D. // Studia Patristica. Berlin, 1957. Vol I.

ZAVADSKAYA I. A.
CONVERSION TO CHRISTIANITY IN EARLY-BYZANTINE CHERSONESOS
(THE 4TH – 6TH CENTURIES)

Summary

The process of conversion to Christianity of the population of Chersonesos is one of the main aspects of its late antique and early medieval history. Many scientific works are devoted to its research; some of them contain more or less complete concepts of the initial period of Christianity in Chersonesos. Nevertheless, despite the fact that this problem is thoroughly studied there are many contradictions and still unsolved problems. It can be clearly seen in various points of view of the researchers on the development of the process of conversion to Christianity as a whole. The author gives her own conception on the history of conversion to Christianity of the population of Chersonesos basing on the sources and the latest scientific works by our and foreign scholars in this field.

According to written data the formation of Chersonesos diocese dates back to the last quarter of the 4th century. It happened, most probably, in the time of bishop Aetherius. Carrying out the policy of strengthening Christianity began under bishop Kapiton who headed the local chair after Aetherius in the epoch of Theodosius I who unleashed anti-pagan campaign. Though Christianity in the last quarter of the 4th century was the religion of the minority of the population, a certain quantitative increase of Christian community that was under the protection of local pro-Byzantine authority and military people undoubtedly took place, which is proved archaeologically. The first Christian burials are dated back to the second half of the 4th – the beginning of the 5th centuries. A group of vaults with Christian wall paintings belonged to the representatives of the upper layers of Chersonesos and emerged on the territory of its necropolis in the period from the end of the 4th till the end of the 5th centuries; it is testified by numerous analogies from different region of Byzantium (Balkans, Greece, Minor Asia).

Practically just from the very early dates of its foundation Chersonesos diocese was under the influence of Constantinople church. Finally the power of patriarch over it was formed at the Fourth Ecumenical Council in 451. There remained some data about bishops participating in some ecumenical councils. Aetherius was a participant of the Second Ecumenical Council in Constantinople in 381. The signature of Bishop Longinus is placed under two Acts of local Constantinople Council in 448. In 553 the head of Cherson diocese Stephen took part in the Fifth Ecumenical Council in Constantinople.

At the end of the 4th – the first half of the 5th centuries Christian community in Chersonesos coexisted with adherents of pagan cults and Judaism. Functioning of a Judaic synagogue is dated back to this period. The remains of this synagogue were found in Northern district of the city under a large basilica dating back to the 6th century. The destruction of the synagogue in the second half of the 5th century obviously happened due to some political reasons and was caused by growing influence of Christianity.

Most probable that since the last quarter of the 4th century they started to build Christian churches. According to different versions of Lives, church building was carried on under Aetherius and Kapiton. However, nowadays the bases of the first churches in Chersonesos are unknown. Only some sculptural groups from the churches dating back to the 4th – 5th centuries remained. The earliest of known Christian churches of Chersonesos is a small church built on the territory of the necropolis, probably, in the second half of the 5th century.

A group of early-Byzantine period (eleven basilicas and a four-apse church) can be theoretically dated back to the second period of Christian building, which, according to the materials of archaeological research, began, most probably, in the epoch of Justinian I and finished in the first half of the 7th century. In the complexes of four basilicas there were baptisteries: one in the cathedral (Uvarov basilica) for baptizing adults and three for baptizing children in the premises adjacent to parish churches.

By the mid-6th – the second half of the 6th century the process of conversion to Christianity of Chersonites had reached its highest level. Undoubtedly, erection of numerous churches was necessary, most probably, due to the aspiration of Byzantine administration to extend the influence of church and, therefore, to strengthen the power of the Empire in this remote but strategically a very important region. Nevertheless, it should be taken into consideration that such massive Christian construction had to take into consideration the needs of local community. Judging by the quantity of churches dispersed on the territory of the whole city, the number of people attending them was really high. Most probably, in the second half of the 6th – the beginning of the 7th centuries Christians made up overwhelming majority of the local population, and church organization of the city had turned into a mighty ideological and socio-political power.