

ЭЛЛИНИЗМ В СИСТЕМЕ ВИЗАНТИЙСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

И. Ю. Ващева

Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского

Аннотация. Данная статья затрагивает сложную и в настоящее время вызывающую острые дискуссии в западной историографии проблему византийской идентичности и рассматривает соотношение трех ее основных составляющих: римской идеи, эллинизма и христианства. Основное внимание уделяется анализу содержательного наполнения концепта «византийский эллинизм» и его соотношения с другими компонентами. Анализ проводится преимущественно на материале «Церковных историй» поздней античности.

В целом, церковно-исторические сочинения IV–VI вв. демонстрируют амбивалентное отношение христианских авторов к эллинскому наследию. С одной стороны, совершенно четко и определенно демонстрируется приоритет христианской истины, с другой – апелляции к эллинскому наследию, упоминания о классическом образовании, античной литературе, событиях античного (языческого) прошлого и т.д. не воспринимаются ими как нечто заведомо отрицательное. В новой системе мировоззрения понятия «эллинский», «римский» и «христианский» не только не противоречат друг другу, но составляют единое целое. Столь важная роль эллинизма в системе византийской идентичности, очевидно, связана с переносом основных идентификационных признаков не столько в религиозную, сколько в культурную сферу. Уже в ранневизантийский период основное наполнение термина «эллинизм» составляли не территориальные, не этнополитические, не лингвистические, и даже не религиозные аспекты, а система *paideia*, которая не только оказывается не противоположной христианским установкам, но, напротив, очень созвучна христианской идее воспитания человечества с целью привести его к Спасению.

Ключевые слова: Византия, поздняя античность, идентичность, эллинизм, христианство, «Церковные истории».

Copyright: © 2016 Ващева. Данная статья публикуется онлайн в сетевом научном журнале открытого доступа “Tractus aevorum” на условиях лицензии Creative Commons Attribution License, которая позволяет другим распространять эту работу с обязательным указанием ссылок на ее автора и оригинальную публикацию.

Адрес для корреспонденции: И. Ю. Ващева. Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского, Институт международных отношений и мировой истории, кафедра истории средневековых цивилизаций. 603005, г. Нижний Новгород, ул. Ульянова, д. 2. E-mail: vashcheva[at]mail.ru

HELLENISM IN THE SYSTEM OF BYZANTINE IDENTITY

I. Yu. Vashcheva

Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod

Abstract. This article explores the complex and much debated problem of Byzantine identity through an examination of the relationship between its three main components: Romanitas, Hellenism and Christianity. It focuses primarily on the substantive aspects of Byzantine Hellenism. The analysis is based on material from the *Church Histories* of late antiquity.

Overall, the church historical works of the fourth to sixth centuries A.D. demonstrate an ambivalent attitude by Christian authors to the Hellenic legacy. Although Christian truth is clearly prioritized, appeals to the Hellenic legacy and allusions to classical education, literature, and events in the ancient (pagan) past are not perceived as something wholly negative. In this framework, the concepts of Hellenic, Roman and Christian did not contradict one another, but rather became well integrated. One particularly important role of Hellenism in Byzantine identity is perhaps connected with the transfer of main identification characteristics to a more cultural than religious sphere. In the early Byzantine period, the core of Hellenism was not geographical, ethno-political, linguistic, or even religious. Instead, it represented a system of *paideia* that proved generally consistent with the Christian faith, while also consonant with the Christian idea of education for the sake of the salvation of mankind.

Keywords: Byzantium, late antiquity, identity, Hellenism, Christianity, Church Histories.

Понятие «византийская идентичность», сравнительно недавно ставшее объектом исследований ученых,¹ оказалось весьма сложным конструктом, не вполне определенным и многозначным.

Ядром византийской концепции идентичности, по признанию большинства ученых, была политическая концепция Римской империи и, соответственно, римского гражданства. Византийцы официально и неофициально называли себя римлянами (Ῥωμαῖοι), официальное наименование их страны – Государство римлян (ἡ ἀρχὴ τῶν Ῥωμαίων), а официальное обозначение их верховного правителя –

¹ Kaldellis 2007; 2012; Digeser 2006; Geary 1983; 2002; 2013; *Byzance et l'hellénisme* 1999; Herrin 2011; Bryer 1996; Koder 1996; 2003; 2012; Magdalino 1991; Mango 1968; 1981; Mitchell 2000; Pohl 2010; 2012; 2013; 2014; Rapp 2008; Smythe 1996; Stouraitis 2014; Zacharia 2008.

император/самодержец римлян (ὁ αὐτοκράτωρ τῶν Ῥωμαίων).² Как пишет Г. Г. Литаврин, «византийцы в целом весьма последовательно, по крайней мере до XIII в., называли себя “ромеями” (римлянами), а свою империю – “Романией”, то есть Римской державой... Романия воплощала собою “царство Божье” на земле, ее глава мыслился как неоспоримый суверен христианской ойкумены, а его подданные – как избранный народ, которому предопределено свыше управлять другими народами».³ Во всяком случае, ключевым словом в официальном употреблении было «римляне», Ῥωμαῖοι. Этот термин имел прежде всего политически-конфессиональный смысл. «“Ромеями” были все жители империи – подданные императора, исповедовавшие христианство восточного толка».⁴

Согласно общему мнению исследователей, второй и, возможно, гораздо более значимой, действенной и обязывающей являлась конфессиональная, т.е. православная, детерминанта. Начиная с конца IV в., когда христианство стало государственной религией Римской империи, его исповедание стало обязательным для всех подданных империи. Отныне все «римляне» стали Χριστιανοί, христианами, по крайней мере в идеальной модели имперской политической теории. Весьма интересно, что в неофициальном употреблении и, что более важно, на уровне общих стереотипов византийцы часто смешивали конфессиональную идентичность с политической. Очень часто понятие Χριστιανοί заменяло понятие Ῥωμαῖοι, и наоборот.⁵

Таким образом, двумя бесспорными составляющими византийской идентичности являлись Христианство и т.н. Romanitas, подчеркнутая связь и преемственность по отношению к Римской империи.

Еще одной важной чертой, обеспечивавшей престиж Византии на международной арене (и в глазах иностранцев), была её причастность к высокой культуре античности, достижениям эллинской науки, литературы, искусств – т.н. эллинизм. Однако, если в системе внешних связей эллинизм выделял и возвышал византийцев среди прочих варварских народов, то внутри византийской культуры отношение к нему было весьма неоднозначным. Как констатирует Г. Г. Литаврин, «официально “ромеи” четко и определенно отмежевывались от всякой генетической связи со своими далекими предками, античными и эллинистическими греками: слово “эллин” в устах византийца было синонимом понятия “язычник”. Он отказывался от кровного родства с древними греками, говоря на греческом; он претендовал на кровное родство с римлянами, не ведая их языка».⁶

² Подробнее см. Шукуров 2008.

³ Литаврин 1999, 594.

⁴ Литаврин 1976, 203.

⁵ Однако далеко не все исследователи разделяют это широко распространенное мнение. См., например, Kaldellis 2010.

⁶ Литаврин 1976, 203.

С рациональной точки зрения эллинизм противоречил обоим основаниям византийской идентичности: с мировоззренческой точки зрения он ассоциировался с языческой картиной мира и прямо противоречил базовым христианским установкам; с этнополитической точки зрения эллинизм противоречил представлениям о римской исключительности, точно так же, как эллинская полисная идеология противоречила теории монархической власти и практике принцепата и домината. При всем при этом византийцы никогда не отказывались полностью от своего античного наследия.

Так, основанием византийской культуры и цивилизации выступают три столпа, три важнейших категории – Romanitas, Hellenism и Христианство. Сложность заключается в том, что все три компонента по сути вещей несовместимы и прямо противоречат друг другу, однако для жителей позднеантичной ойкумены все они были исключительно важны.

На сочетание трех этих составляющих византийской цивилизации впервые указал Г. Острогорский в 1940 году в своей работе «История Византийского государства». В конце XX века эта тройственная модель, соединившая «римскую политическую теорию, греческую культуру и христианскую веру» и определившая лицо, своеобразие и развитие Византийской цивилизации⁷, воспринимается уже как «неоспоримая формула»⁸. При этом в исторической литературе меняются подходы к изучению византийского эллинизма. Э. Калделлис в своей недавней монографии совершенно справедливо отмечает негативистский контекст изучения Византийской цивилизации на Западе, где «византийский эллинизм» традиционно сводился к сохранению византийцами классической традиции для Запада как для истинного наследника и не более того.⁹ «Антикизирующая проза» византийских авторов воспринималась как искусственная, лишенная изящества и смысла, не востребованная и мало понятная для большинства населения. Если в 60-е годы XX века византинисты спорили о роли Византии как связующего звена между Классической Грецией и Современной,¹⁰ то теперь исследования фокусируются на проблеме собственной византийской идентичности.

Самым неоднозначным компонентом в обозначенной «тройственной формуле» является эллинизм. Ученые до сих пор не только не дают более или менее однозначного определения «византийского эллинизма», но не берутся даже определить, к какой сфере относится данное понятие – к религиозной, культурной, этнической, языковой или политической.

⁷ Ostrogorsky 1969, 27.

⁸ Chrysos 1996, 7.

⁹ Kaldellis 2007, 4.

¹⁰ См., например: Vasilopoulos 1961; 1968; 1970; Vryonis 1978; Хыдис 1968. Подробнее см.: Rapp 2008, 130.

Два периода византийской истории отмечены особым интересом византийцев к эллинизму, наследию эллинской культуры: период формирования Византийской цивилизации и период ее разложения. Именно в начале и в конце византийской истории проверялись и оценивались основания самой ее культуры. И в обоих случаях эллинизм связан с ожесточенными общественно-политическими спорами, что говорит о том, что проблема византийского эллинизма и официального приятия или неприятия античного культурного наследия имела большое общественное значение, а не являлась только предметом досужных рассуждений образованной элиты.

Принято считать, что в эпоху упадка Византийской империи, начиная с XIII в., византийцы стали ассоциировать себя с конкретным этносом – οἱ Ἕλληνας, эллинами, – этнически и лингвистически противопоставляя себя другим народам.¹¹ Только «с середины XIV века слово “эллин” стало употребляться как самоназвание населения византийской империи, постепенно вытесняя традиционное самоназвание “ромей”». Однако интересно при этом, что слово «эллины» употребляли преимущественно латинофилы, в то время как противники унии продолжали придерживаться термина «ромей». Сделавший это наблюдение Е.М. Ломизе считает, что «принятие поздневизантийскими авторами термина “эллины” в качестве самоназвания населения империи в значительной степени зависело от конфессиональной принадлежности этих авторов».¹² Калделлис, например, прямо говорит, что эллинами называли византийцев враги,¹³ сами претендовавшие на Римское наследство и желавшие стереть даже намеки на какую-либо связь с Римской традицией и в названии империи, и в названии народа. Очевидна тесная связь «византийского эллинизма» и напряженной политической ситуации того времени.

Особенно активно вопрос о рецепции эллинского наследия обсуждался на заре византийской истории (IV–VI вв.), в период становления византийской цивилизации. В связи с утверждением христианства в качестве государственной религии и распространением христианской культуры неизбежно вставал вопрос о характере взаимоотношений современников с собственной традиционной культурой, т.е. с античной образованностью, мифологией, наукой, литературой и т.д.

Широкое общественное обсуждение проблемы восприятия во многом было спровоцировано политикой Юлиана Отступника в отношении христианизированной интеллектуальной элиты, однако общественный резонанс, который она вызвала, говорит о том, что проблема адаптации эллинского наследия имела не конъюнктурный и сиюминутный характер, но являлась крайне важной проблемой для находящегося в процессе становления общества и была тесно связана с основаниями культуры.

¹¹ Koder 1996, 4–5. Подробнее см.: Шукуров 2008.

¹² Ломизе 1990, 58–60.

¹³ Kaldellis 2010.

Специфическую черту византийской литературы составляет проблема мимесиса – сознательное и целенаправленное подражание византийских писателей нормам и образцам античной литературы. Это «кривое зеркало» византийской литературы на протяжении веков затрудняло изучение новизны и оригинальности византийских произведений. В силу традиции литературу и историческую мысль Византии оценивают лишь с точки зрения античных стандартов и норм: насколько точно византийские авторы следуют античным канонам и насколько точно их произведения соответствуют классическим образцам. Любое отклонение от античных стандартов до недавнего времени воспринималось как свидетельство снижения мастерства и общего литературного уровня византийцев. «Поскольку византийская литературная продукция оценивалась с точки зрения античной литературной эстетики,... произведения византийцев очевидным образом оказывались испорченной формой античной литературы, бледным подражанием великим образцам, искаженным зеркалом, безуспешной погоней за античным стилем (грамматикой и словарем)...».¹⁴ С нашей точки зрения, само стремление византийцев подражать античным образцам – феномен мимесиса – связано не с потерей художественного вкуса и неспособностью византийских авторов создать нечто оригинальное и действительно новое, но является проявлением «византийского эллинизма», важного с точки зрения византийской идентичности.

Достаточно устойчивой закономерностью историко-культурных парадигматических трансформаций, выявленной филологической наукой, является своеобразный синдром «начала»: ¹⁵ поиск истоков собственной культуры не в непосредственном, «вчерашнем» прошлом, а в далеком, забытом или прежде маргинальном, игнорировавшемся непосредственными предшественниками. Иногда эта жажда новизны и начала обретала формы практически тотального отрицания традиций. Примером подобной акции «сбрасывания с корабля современности» наследия прошлого является отношение к античному наследию в период раннего средневековья.

Перестройка историко-культурной парадигмы, даже оформленная внешне как последовательное отрицание старого, оказывается на деле поглощением и «перевариванием», т.е. перераспределением, переакцентуацией, синтезированием, предшествующего культурного материала, постепенным «вбиранием» в себя предшествующей традиции и ее перерождением в ходе становления новой художественной системы и культурной парадигмы в целом.

Так, с одной стороны, в сочинениях христианских авторов четко прослеживается отрицание и осуждение античной (языческой) науки, литературы, образования и т.д.,¹⁶ с другой стороны, все

¹⁴ Mango 1980, 23; Каждан 2002, 19.

¹⁵ Пахсарьян 2004, 12–17.

¹⁶ См., например: Корелин 1901.

позднеантичные сочинения говорят об активном использовании, переработке и «переплавлении» античной традиции.¹⁷

При этом светские историки продолжали классические традиции в историографии, идущие от Геродота и Фукидида; имели предметом войны и политику, а также связующую их дипломатию и открыто подражали сочинениям греческих историков.¹⁸ Христианские же историки формативного периода выступают своего рода «строителями новой идентичности», отбирая из античного наследия все важное, полезное и необходимое или же отбрасывая его и осуждая как «языческое», чуждое и враждебное. Усилиями церковных историков поздней античности проводится большая работа по адаптации языческого наследия и включению его в систему христианской культуры. Если теоретическое обоснование подобной рецепции, рассуждения о ее необходимости или, напротив, опасности для христианской культуры содержатся в полемических или теоретических трактатах того времени, то практическая работа по оценке предшествующей традиции и отбору всего нужного и стоящего проводится именно в конкретно-исторических сочинениях.

В сочинениях светских авторов ориентация на античную культуру, подражание античным образцам выглядят вполне органично,¹⁹ но в сочинениях христианских авторов мы ожидаем увидеть сознательный отказ от традиций языческого прошлого, новаторство и противопоставление собственных принципов и установок античным (языческим).

Однако признанный родоначальник нового жанра церковной истории Евсевий Кесарийский – пожалуй, единственный автор, подчеркивавший кардинальное отличие своего труда от всей предшествующей традиции. Согласно утвердившейся в науке версии, Евсевий заложил основы новой традиции, и все его последователи так или иначе придерживались предложенного им образца.²⁰ Существуют также весьма любопытные исследования, показывающие, что сочинение Евсевия Кесарийского является не столько образцом и началом нового жанра, но чуть ли не единственной действительно *христианской* историей античности,²¹ а все последующие церковные истории на самом деле больше похожи на сочинения языческих авторов. Во всяком случае, в сочинении первого церковного историка, ученого-епископа IV века, вырабатывается определенная позиция

¹⁷ Об использовании отдельных элементов античной традиции см., например, исследования: Trompf 1979; Comparetti 1997; Colish 1985; Kennedy 1999 и др.

¹⁸ Cameron 1964, 316 ff; Evans 1972, 39 ff; 1996, 354–355; Cameron 1971, 75 ff.

¹⁹ Эванс, например, отмечает, что «традиция имела ценность, которую современные ученые обычно недооценивают. Она не только выражала гордость греческого Востока своим классическим наследием, но и придавала светским историкам определенную степень изящества. Кроме того, она имела и практическое значение: позволяла посредством вымышленных речей высказывать альтернативные суждения. (Evans 1976, 358).

²⁰ Chesnut 1972; Momigliano 1977, 107–126; Trompf 1992; Van Deum 2003, 160–167.

²¹ Morgan 2005, 193–208.

христианских кругов по отношению к античной образованности и всей системе языческой культуры.

Одним из аспектов «византийского эллинизма» является восприятие и оценка христианскими авторами античного (= языческого) прошлого.

«Церковные истории» IV–VII вв. представляют собой довольно специфическое явление в культурно-исторической жизни эпохи поздней античности: с одной стороны, они представляют собой продолжение и развитие античной исторической мысли, а с другой – ее отрицание и преодоление. «Церковные истории» важны не столько с точки зрения утверждения новой идеологии, сколько потому, что в них производятся отбор и актуализация событий, образов и персоналий прошлого, значимых для формирующегося христианского сообщества и наполняющих смыслом жизнь в настоящем. Именно в церковно-исторической традиции IV–VII вв. формируется и закрепляется особый образ прошлого. «Церковные истории» сыграли первостепенную роль в формировании собственного исторического нарратива, важного для христиан, в отборе важных и значимых исторических событий с древнейших времен до современности и конструировании из них своего нового прошлого, в выстраивании собственной генеалогии и закреплении ее в исторической памяти народа. Примечательно, что в формирующемся историческом нарративе ни одно из событий IV–V вв., вошедших в современные учебники истории (например, битва при Адрианополе или падение Западной Римской империи в 476 г.), не только не рассматривается в качестве эпохальных и значимых, а порой вовсе и не фиксируется. Новая мнемоническая схема, закрепляющая в общественном сознании особые точки, напоминающие о прошлом и наполняющие смыслом жизнь в настоящем, включает в себя, прежде всего, правление императора Константина и связанные с ним начала истинной веры (Никеийский собор), а также начала новой государственности (а соответственно основание Константинополя).

Заслуга соединения воедино двух крайне разнородных традиций как в концептуально-теоретическом плане, так и на уровне конкретно-исторического материала, принадлежит основателю жанра «церковной истории» Евсевию Кесарийскому.²²

Примечательно, что Евсевий не ставит перед собой цель познакомить читателя с римской или греческой историей. Он сознательно отказывается от старого привычного образца исторического сочинения, противопоставляя себя античным историкам. В данной ситуации трудно ожидать от христианского автора обращения к тем или иным событиям античного (языческого) прошлого. В основном он лишь кратко касается правления тех императоров, при которых осуществлялись гонения на христиан.

Вместе с тем время от времени Евсевий апеллирует к событиям языческого прошлого для того, чтобы доказать историчность фигуры

²² Eusebius 1975; Евсевий Памфил 1993.

Христа, вписывая ее в реальный исторический контекст, знакомый читательской аудитории. С этой целью он прибегает к синхронизмам, например: «Шел сорок второй год царствования Августа и двадцать восьмой с покорения Египта и смерти Антония и Клеопатры, на которой окончилась династия египетских Птолемеев, когда, согласно пророчествам о Нем, в Вифлееме иудейском, во время первой переписи в правление Квириния Сирией, родился Спаситель и Владыка наш Иисус Христос» (I.5.2). Точно так же Евсевий высчитывает время крещения Иисуса Христа и начала его деятельности: «Тогда-то, по евангелисту, в пятнадцатый год царствования кесаря Тиверия и в четвертый год управления Пилатом Иудеей, когда тетрархами остальной Иудеи были Ирод, Лисаний и Филипп, Спаситель и Господь наш Иисус Христос, Сын Божий, на тридцатом году своей жизни пришел креститься к Иоанну» (I.10.1). Таким образом, в сочинении первого церковного историка обращение к грандиозным событиям языческого прошлого не столько служит их увековечению событий и сохранению в памяти народа, сколько помогает автору доказать истинность учения и верность древних пророчеств о Христе, а также показать распространение и постепенное укрепление христианской веры по всей империи и ойкумене.

Впоследствии христианские историки из всего античного прошлого выбирают не столько примеры героической истории (примеры мужества, военные победы и подвиги), сколько несколько значимых для них имен и событий. Так, ключевыми персонажами из всей античной истории являются император Август, Юлий Цезарь и Александр Македонский как предвестники, подготовившие объединение всех людей под властью одного самодержца и основание христианской монархии.²³ Например, Евагрий²⁴ так писал о Юлии Цезаре, хотя хронологические рамки его работы, казалось бы, вовсе не требовали упоминания этого персонажа античной истории: «Именно он [Юлий Цезарь. – И.В.] первым после консулов правил единолично, заранее пролагая дорогу и утверждая вместо многобожия и охлократии авторитет единовластия как прообраза грядущего, уже близкого единовластия Христа» (HE.III.41).²⁵ Вся история Римской империи трактуется в основном как подготовительный этап пришествия Христа и установления христианской империи. Собрание всех земель под властью одного императора, возможность распространения истинного учения по всему миру, сама идея империи играют очень важную роль в исторической концепции Евсевия и его последователей.

Весьма важным оказывается и упоминание христианскими историками Трои, особенно в связи с основанием Константинополя (Soz. HE.II. 3; Evagr. HE.III.41; Philostorg. HE.II. 9 и др.). Данная оговорка является столь существенной для христианских историков,

²³ Подробнее см.: Ващева 2009.

²⁴ Евагрий Схоластик 2006; *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus* 2000.

²⁵ О происхождении этой идеи см.: Sirinelli 1961, 388–411.

видимо, потому, что Новый Рим (или Константинополь) таким образом обретал статус более древнего и потому истинного Рима, которому Господь изначально уготовал особую миссию.

В целом же, события античной истории воспринимаются не как факты чужого прошлого, но как сложный путь приурочивания к евангельской истории, предсказанной пророками, свидетелями и участниками которой становятся они сами.

Еще одно очень неожиданное обращение к легендарному античному прошлому содержится в «Истории Армении» Мовсеса Хоренаци, который, несмотря на название работы, говорит не только об Армении, стараясь вписать историю армянского народа в мировую историю²⁶.

В общем можно отметить, что для историков переходной эпохи проблема поиска своего прошлого стояла достаточно остро и являлась одной из важнейших с точки зрения самоидентификации народа. Как показывает М. Маас,²⁷ VI век не дает еще единого образа прошлого. Многие картины и варианты прошлого, восходящие к разным литературным и культурным традициям: прошлое Римское и греческое, светское и церковное, Ветхо- и Новозаветное, – привлекали внимание ученых и общественных деятелей VI в. и одинаково могли претендовать на статус «общего» прошлого. Во всяком случае, и библейская история, и история античная одинаково воспринимались как своя история. И от того, какие события и персонажи будут увековечены и сохранены в памяти потомков и какие получают оценки, во многом зависело восприятие современных им событий и трактовка смысла всего происходящего.

Церковные историки поздней античности проводят очень важную работу: они соединяют воедино античное прошлое с еще более древним иудейским, вавилонским, библейским прошлым; христианскую и дохристианскую историю; историю священную и профанную, и в конечном итоге приходят к построению единой истории человеческого Спасения.

Интересно и весьма неожиданно, на первый взгляд, то, что апелляции к античному прошлому встречаются и ярче всего проявляются не в «классических» произведениях церковно-исторического жанра, вышедших из-под пера греков, получивших классическое (античное, языческое) образование, для которых античность являлась собственной историей, а в произведениях, возникших, если можно так сказать, на периферии позднеантичной ойкумены: в латинской «Истории против язычников» Павла Орозия (Западная Европа), «Церковной истории» Евагрия (Антиохия, Сирия), «Истории Армении» Мовсеса Хоренаци (Армения) и «Хронике» Иоанна Никиусского (Эфиопия).

²⁶ Подробнее см.: Ващева 2012.

²⁷ Maas 1992, 40–41.

Интересно также, что практически ни в одном из рассмотренных произведений, кроме «Истории против язычников» Павла Орозия, написанного со специальной целью, нет жесткого противопоставления языческого прошлого (рассматриваемого со знаком «–») и христианского настоящего (однозначно положительного). Для большинства авторов IV–VII веков это собственная история, это собственная культура, и они продолжают жить в их произведениях в виде источников, идей, категорий сознания, хронологических систем, легенд о героическом прошлом, о знаменитых героях древности и т.д.²⁸

Еще одним аспектом, важным для понимания эллинизма, является отношение византийцев к греческому языку. Казалось бы, первичный уровень понимания термина «эллинический» должен быть связан с обозначением географического ареала, народа (этноса) или языка. Однако нужно сказать, что эллинизм как этнолингвистический критерий в системе идентификации византийцев (т.е. как свидетельство признания исключительной роли греческого языка в пространстве ранневизантийской ойкумены или как обозначение места происхождения или проживания, своего рода территориального ядра Византийской цивилизации) не работает. Во-первых, термин «эллины» никогда не используется византийскими авторами для обозначения этнических греков. Жители Греции называются греками или *Helladikoi*, в то время как *Hellenes* обозначает, скорее, язычников, т.е. имеет религиозное, а не территориальное значение.

Во-вторых, византийский эллинизм, как это ни странно, практически не связан с лингвистическими коннотациями. Во всяком случае, языковой критерий не является определяющим в системе византийской идентичности. Простейшая схема, базирующаяся на языковых различиях – «византийцы – это те, которые говорят на греческом» и, следовательно, «невизантийцы – это те, которые говорят на других языках», – не действовала на византийском пространстве.²⁹

Греческий язык не был единственным языком, распространенным на пространстве ранневизантийской ойкумены. Карта, представленная в монографии С. Манго, наглядно показывает, что во времена Юстиниана греческий язык был родным для населения, проживавшего менее, чем на третьей части территории империи.³⁰ Более того, в позднеантичную эпоху греческий язык не воспринимался в качестве единственного литературного языка. В IV–VII вв. существовала богатая литературная традиция на латинском, сирийском, армянском, коптском и других языках.³¹ В качестве государственного языка – языка администрации, канцелярии и законодательства – греческий утвердился только в VII веке. Так, кодекс

²⁸ Ващева 2009.

²⁹ Шукуров 2008, 6–7.

³⁰ Mango 1980, 14–15.

³¹ Cameron 2006, 6–7. О многоязычии римского и византийского пространства см.: Dagron 1994, 219–220; Die Sprachen im römischen Reich der Kaiserzeit 1980; Kahane 1976, col. 227–640; Macmullen 1966.

Феодосия и кодекс Юстиниана были составлены на латинском языке, и только Новеллы Юстиниана были написаны уже на греческом.³² Что касается сочинений церковных историков позднеантичной эпохи, то для них греческий язык не обладал какой-либо исключительной ценностью. Так, Созомен, например, говорил о яркости сирийского языка (III.16.1). Феодорит также не считал греческий язык единственным, при помощи которого возможна передача истинной веры, и рассказывал о Ефреме Сирине, который вовсе не знал греческого и «рассеивал лучи благодати Святого Духа, пользуясь языком сирским» (IV.29.1). Более того, в апологетическом сочинении «Излечение эллинских недугов» он развивал свою мысль о том, что греческий язык и эллинская культура были совершенно незнакомы Христу и его двенадцати апостолам.

Как показывают исследования последних лет, знание греческого языка вовсе не было обязательным для всего населения империи. А тот язык, на котором говорило большинство населения империи, назывался «ῥωμαικὴ γλῶσσα» («римский язык»), что могло обозначать в равной степени как латинский, так и греческий.³³

В целом, складывается впечатление, что термины «эллин», «эллинист», «эллинизм» не имели определенного этнолингвистического наполнения.

Еще одной (может быть, наиболее заметной) составляющей «византийского эллинизма» является отношение византийских историков (в особенности церковных) к античной традиции, античной культуре и образованности.

В условиях жесткой идеологической борьбы между утверждавшимся христианством и язычеством было бы логично ожидать со стороны первого христианского писателя принципиально жесткой позиции по отношению к античным авторам. На первый взгляд, это предположение подтверждается отсутствием упоминаний имен классических античных писателей на страницах «Церковной истории» Евсевия, всяческим выделением «наших» (христианских) авторов и игнорированием язычников (см., например, V.5.3).

Однако данное суждение оказывается весьма поверхностным. По подсчетам исследователей, Евсевий цитирует в своих сочинениях (не только в «Церковной истории», но и в «Хронике», «Praeparatio Evangelica» и «Demonstratio Evangelica») более ста древних (и не только христианских) авторов, сочинения которых он мог найти, вероятно, в известной библиотеке Оригена.³⁴ Созомен также подтверждает, что Евсевий был хорошо знаком с греческими поэтами и историками (HE.I.1.12).

Что касается классических античных авторов, то ситуация выглядит довольно странно, на первый взгляд. Очевидно, что с

³² Подробнее см. Rapp 2008, 141; Cameron 2006, 7.

³³ Dagron 1994.

³⁴ Dempf 1964, 5.

сочинениями греческих и римских историков Евсевий был хорошо знаком. Однако в своей «Церковной истории» он ни разу не назвал кого-либо из классических авторов по имени. Так, Евсевий отмечает: «Это рассказывают греческие писатели, отмечавшие Олимпиады и события, происходившие в каждую из них» (II.7), или «историки того времени пишут, что по постановлению Сената почести Домициану были отменены...» (III.20.8-9), или «так рассказывают об этом и греческие историки, писавшие об этом времени...» (IV.2.5).

Причина такой «анонимности» кажется вполне понятной. Ссылки на писателей, чьи имена были популярны среди язычников, могли вызвать нежелательную реакцию у христианской аудитории. С другой стороны, возможные оппоненты Евсевия из языческого лагеря, прекрасно образованные и воспитанные на сочинениях греческих и римских историков, так же, как и сам Евсевий, были хорошо знакомы с этими сочинениями и без специальных разъяснений понимали, о ком идет речь в том или ином случае. Кроме того, именно эти авторы могли лучше всего подтвердить достоверность приводимой им информации. Потому, вероятно, Евсевий и ссылается на неких «греческих историков».

В целом, сочинения Евсевия свидетельствуют не только о широкой эрудиции автора, но и о близком знакомстве Кесарийского епископа с самими текстами. Именно жесткая конкурентная борьба и постоянная полемика между утверждавшимся христианством и язычеством толкала христианского епископа и ученого к дотошной работе с текстами античных авторов, историков и философов, заставляла его быть крайне аккуратным и добросовестным. В обстановке продолжавшихся нападок на христианскую церковь все шире привлекались сочинения древних авторов, особенно философские. Причем ссылки на сочинения античных авторов встречаются у Евсевия не эпизодически и не случайно – он возводит это в принцип во введении ко второй главе своего исторического сочинения. Он пишет, что будет описывать события, «основываясь на Святом Писании и привлекая мирских историков», на записи которых будет, «когда нужно, ссылаться» (II. praef.).

Столь активное использование трудов античных авторов в обстановке жестких церковных и идеологических споров в эпоху утверждения христианства – явление не случайное и не парадоксальное, как могло бы показаться на первый взгляд, а, скорее, вполне закономерное. В своих исторических работах он приводит свидетельства античных историков, чтобы доказать правдивость своих слов. Ссылки на этих авторов призваны убедить даже людей, далеких от христианской веры. В области философии и богословия Евсевий тоже активно опирается на античное наследие, иногда для того, чтобы показать несостоятельность некоторых языческих концепций, в других случаях использует аргументы одних язычников против других, а также показывает близость учения Моисея или христианского учения некоторым древним концепциям (учению Платона или неоплатоников,

например). Он прямо и с уважением говорит об античном знании и философии (IV.18.1 и 4; II.4.2: VII.32.22 и др.). Кроме того, Евсевий активно использует язык античных авторов, в частности терминологию, разработанную и введенную греческими философами, для выражения сложных метафизических понятий христианского учения.³⁵

Церковные историки V века, в целом, продолжают традицию, заложенную Евсевием Кесарийским. В «Истории» Сократа Схоластика содержатся цитаты из произведений античных авторов в весьма ограниченном количестве, правда, и хронологический охват, и задачи его «Истории» намного скромнее. При всем при этом Сократ Схоластик упоминает Сократа, Платона, Ксенофонта, Страбона, обращается к греческим комическим поэтам.³⁶ В основных чертах отношение Сократа к античной традиции не сильно отличается от отношения Евсевия. Он также разделяет идею о пользе классического образования для христианина. Даже характеристика ересиарха Евномия базируется не на догматических соображениях, а на его образованности и литературном стиле (IV.7.6; IV.7.9; IV.7.11). Подобным же образом Несторий осуждается им, прежде всего, как неграмотный (VII.32.10; VII.32.8): «Прочитав сочинения Нестория, я счел его малообразованным человеком» (VII.32.8).

Самую необычную работу из классических церковных историков представил, пожалуй, Созомен. С одной стороны, он начинает свою «Историю» с пространного письма императору Феодосию в панегирическом тоне, подражая Ксенофонту.³⁷ Его работа изобилует цитатами и ссылками на античных авторов. Риторическая манера выдает влияние риторической школы Газы.³⁸ В целом, работа Созомена демонстрирует привычное для IV–V вв. уважение к греческой учености и образованию. С другой стороны, именно Созомен уделяет большое внимание монахам, почитая и прославляя их именно за то, что они не проявляли интереса к различным областям знания и искусству диалектики (I.12.1). Однако чуть ниже Созомен дерзнул даже выказать собственное уважение и восхищение по отношению к ересиарху, превознося его красноречие и ученость (III.15.10). Таким образом, в отношении греческой учености, красноречия и диалектики Созомен обнаруживает некоторую парадоксальность мышления. И одинаковым уважением у него пользуются и блестящие ораторы, даже из среды ересиархов, и необразованные монахи, от которых трудно ожидать какого-либо красноречия и изящества слога и мысли.³⁹

Сочинение Евагрия примерно в равной степени наполнено цитатами из Священного писания и аллюзиями (или цитатами) с

³⁵ Ващева 2004.

³⁶ Подробнее см. Allen 1987, 371.

³⁷ Allen 1987, 373.

³⁸ Ibid., 374. См. также Downey 1963; Kustas 1973, 5–6, n. 3, 59–60.

³⁹ Allen 1987, 374.

Гомером, Геродотом, Платоном, Фукидидом и др. С одной стороны, он выказывает особый интерес к Антиохии и Епифании (своей родине), с другой стороны, чтобы дать читателю больше информации о прошлом этих городов, он отсылает его к Страбону, Диодору Сицилицскому, Флегону, Арриану, Ульпиану и проч. (I.20). В значительно большей степени, чем другие церковные историки, он говорит о стиле, языке и прочих плодах греческой учености. Он прославляет светского историка Приска за эрудицию, изящество слога, точность описания событий. Также он пишет и о Евстафии Епифанийском, Прокопии Кесарийском и др.

Список предшествующих историков, которых так или иначе упоминает Евагрий, включает в себя по большей части светских авторов, пишущих в рамках классической (= языческой) традиции, что, по мнению П. Аллен, говорит о том, что церковный историк VI века меньше заботится о том, как совместить эллинизм (языческое прошлое) и христианство, чем о том, как исключить схизматиков из предшествующей религиозной и культурной традиции.⁴⁰

Та же двойственность характерна и для арианского историка Филосторгия.⁴¹ Ревностная приверженность Филосторгия христианской вере (в арианском варианте) сочетается у него с прекрасным классическим образованием. В своем труде он демонстрирует недюжинные познания не только в сфере теологии и философии, но также и в естественных науках. Он знал астрономию, интересовался медициной и географией. Его труд изобилует географическими описаниями дальних экзотических стран, варварских народов, диковинных зверей и причудливых растений Африки, Индии и островов Индийского океана (Phil. III. 4-11).⁴² Он рассказывает о теориях происхождения землетрясений, о затмениях солнца, кометах и прочих необычных природных явлениях, блистая своей классической образованностью, но все это для него лишь проявления всемогущества Творца, и реальная причина всего происходящего в этом мире – божий промысел.

Весьма экзотично выглядит также античное знание в системе представлений о мире и истории в сочинении сирийского историка Бархадбешшаббы.⁴³ Он делит всю историю человечества на 15 эпох в соответствии с характером знания, или Истины, обретаемой человечеством, или как он сам называет эти периоды – по школам.⁴⁴ Первая школа носила духовный характер – это наставления Бога ангелам. Далее – наставления Адаму и Еве; затем школа Каина и Авеля (3), Ноя (4), Авраама (5), Моисея (6), Соломона (7), Пророков (8), Философов (Платона, Аристотеля, халдеев, индийцев, египтян, Эпикура

⁴⁰ Allen 1987, 379; 1981, 238–241.

⁴¹ Philostorgius 1981; Филосторгий 2007.

⁴² Подробнее см.: Удальцова 1983, 4.

⁴³ Inglebert 1996, 522. n. 207; Barhadbesabba 1907, 348–393.

⁴⁴ Само слово «школа» понимается не как образовательное учреждение, но как наставление, передача Божественной истины.

и Демокрита, Пифагора, Зороастрийцев) (9), Школа Иисуса (10), Ап. Павла (11), Александрийская школа (12), Антиохийская школа (13), Эдесская школа (14), наконец, последняя – Нисибийская школа (15). Несмотря на разнородность этапов и видимое отсутствие единого критерия для такой периодизации, здесь есть своя логика: это этапы передачи божественной мудрости, приобщения человечества к истинному знанию. Примечательно, что автор не отказывает античным (т.е. языческим) философам в мудрости и стремлении к божественной истине.

В целом, церковно-исторические сочинения IV–VII вв. демонстрируют двойственное отношение к эллинскому наследию. С одной стороны, совершенно четко и определенно демонстрируется приоритет христианской истины, истинного (т.е. христианского) знания, но при этом любые ассоциации с эллинским наследием, упоминания о классическом образовании, античной литературе, событиях античного (языческого) прошлого и т.д. не воспринимаются как нечто заведомо отрицательное, опасное, отвратительное и т.д. Напротив, во многих случаях, подобные явления приветствуются и превозносятся церковными историками. Такая ситуация создает ощущение неясности, размытости, неуловимости этого концепта в мироощущении византийцев переходной эпохи. П. Аллен пишет,⁴⁵ что нельзя говорить о едином отношении церковных историков к эллинизму, и в частности греческому образованию. Для Евсевия и Сократа греческое образование не напрасно. Оно является предварительной ступенью перед изучением Св. Писания и базой для опровержения противников. Созомен, с ее точки зрения, видел меньше угрозы в эллинизме, чем Евсевий и Сократ, и потому приводит больше информации из языческого и мифического прошлого. Феодорит проявляет больше симпатии к неграмотным монахам. Не говорит об этом много и Евагрий, однако он с большим восхищением относится к хорошему литературному стилю своих предшественников. П. Аллен объясняет эти различия отклонениями церковных историков от первоначальной модели, вырождением самого жанра церковной истории. Соответственно аргументы «против» и реакция на т.н. эллинизм (эллинскую, т.е. языческую культуру) становятся ненужными.⁴⁶

На наш взгляд, в отношении церковных историков к «эллинизму» стоит отметить несколько важных моментов.

1. Круг наших источников обнаруживает вполне уловимую тенденцию: чем дальше, тем более явно проявляется «прятие» эллинского наследия. С течением времени византийские авторы меньше рассуждают об эллинизме и его тесной связи с язычеством, однако это вряд ли говорит о том, что эллинизм сдает свои позиции

⁴⁵ Allen 1987, 380–381.

⁴⁶ Ibid., 380.

перед Римской идеей и христианством.⁴⁷ На наш взгляд, это прямо противоречит утверждению Э. Калделлиса о том, что «античный эллинизм сходит на нет в IV веке или, по крайней мере, к 400 году», и вплоть до XI века ни о каком эллинизме говорить не приходится.⁴⁸ Скорее, здесь стоит согласиться с позицией Э. Кэмерон, последовательно отмечающей проявления византийского эллинизма в разные периоды византийской истории⁴⁹.

2. Нечеткость, размытость, зачастую «невыволенность» многих моментов в византийских источниках, амбивалентность отношения христианских авторов к различным проявлениям эллинизма связаны не с изживанием жанра и эволюцией отношения церковных историков к языческому наследию, а со сложностью самого предмета. Эллинизм (или восприятие античных традиций, античной культуры, истории, литературной традиции, языка и всего, что связано с прежней античной, языческой культурой), с одной стороны, прямо противоречил основополагающим христианским установкам, а с другой – составлял такие же базовые основания позднеантичной и византийской культуры и идентичности, как *Romanitas* и Христианство.

3. В новой системе мировоззрения понятия «эллинский», «римский» и «христианский» не только не противоречат друг другу, но составляют единое целое. «Римский» прочно связывается с политической сферой, властью императора, «эллинский» и «эллинизм» – с культурным наследием, образованностью и просвещенностью, «христианский» – с религиозной и этической сферами. Эллинское (т.е. языческое) прошлое воспринимается как важная и неотъемлемая часть всемирной истории, а эллинские учения, философия и наука – как ступень в познании Истины. Например, Феодорит Киррский, рассказывая о Дидиме Александрийском, прямо говорит, что «Дидим, еще в детстве лишившийся чувства зрения, тем не менее знал поэзию и риторику, арифметику, геометрию и астрономию, силлогистику Аристотеля и красноречие Платона – и все эти науки изучал одним слухом, не как источники истины, а как оружие, которым истина может пользоваться против лжи. Он изучил также и Божественное писание, изучил не просто слова, но и смысл его» (Феодорит. IV. 29.1).

Кроме того, важными традиционными терминами, по отношению к которым как раз и проявляются величие римлян или эллинской культуры, являются понятия «варвар», «варварский». Церковные историки IV–VI вв., казалось бы, по инерции используют привычные понятия, однако и в их значении наблюдаются важные смысловые изменения. Так, например, у Сократа Схоластика присутствует, казалось бы, традиционное противопоставление «римляне» – «варвары», однако объяснение их противоположности состоит уже не в этнических

⁴⁷ Kaldellis 2007, 167.

⁴⁸ Ibid., 166.

⁴⁹ Cameron 2014, chapter 3.

различиях, а, скорее, в религиозных. Варвары, призванные на помощь против римлян, испытывают величайший страх «не столько потому, что они осмелились поднять оружие против храброго народа римского, но гораздо более потому, что этот народ нашли под покровительством всемогущего Бога» (VII. 43). Под упоминаемым здесь и в других случаях «Богом римлян» однозначно подразумевается Христос (VII. 30). Более того, не только у Сократа, но и у других авторов IV–VI вв. очень часто понятие *Χριστιανοί* заменяет понятие *Ῥωμαῖοι* и наоборот. Так, понятие «римляне» (как некая оппозиция «варварству») меняет свое значение – оно переносится из области этнополитической, скорее, в религиозно-этическую. В новой ситуации понятие «варварский» не столько указывает на этническую принадлежность народа или лица, сколько приобретает эмоциональную окраску, став синонимом понятий «грубый», «дикий», «жестокий», «невежественный». Начало переосмысления данного понятия обнаруживается еще в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского (начало IV века), где понятие «варвар» обозначает не столько этническую или языковую принадлежность, сколько имеет определенное морально-этическое оценочное значение (X. 4. 17-19; X. 8. 17), а к V веку уже проявляется со всей очевидностью.⁵⁰

В целом, важно отметить, что для византийцев важен перенос основных идентификационных признаков не столько в религиозную, сколько в культурную сферу. Именно в этой плоскости следует рассматривать понятие «эллинизм» (не как этнический, конфессиональный, лингвистический, но, прежде всего, культурно-этический идентификатор), точно так же понятия «римский» или «варварский» несут на себе, главным образом, морально-этическую нагрузку. Эллинизм стоит рассматривать как культурную составляющую византийской идентичности.

Уже в ранневизантийский период основное наполнение термина «эллинизм» составляли не территориальные, не этнополитические, не лингвистические и даже не религиозные аспекты, а система *paideia*. Э. Каделлис абсолютно прав, упоминая это классическое греческое понятие и связывая его с понятием византийского эллинизма. Однако эта *paideia*, на наш взгляд, являлась не последним и не единственным сохранившимся к V веку элементом эллинизма, бывшим, к тому же, достоянием лишь узкого круга элиты, но была его сутью, главной составляющей. При этом *Paideia* являлась понятием сложным, многогранным, включавшим в себя многие аспекты. В классической греческой традиции это не столько образование и определенный набор знаний, полученный человеком, не просто знание классических произведений античных авторов, владение риторическими приемами или изящество слога. Это, прежде всего, система воспитания, система формирования личности человека, приобщение его к определенной системе ценностей, воспитание индивидуальной души и условие

⁵⁰ Ващева 2006, 89–94.

счастья и благоденствия всех членов общества, «внедрение добрых нравов, философии и законов» в аристотелевском понимании. Вне зависимости от конкретных различий между учениями Ксенофонта, Исократа, Платона или Аристотеля, *paideia* является существенным элементом эллинской культуры, исключительно важным и в формировании индивидуальной личности, и в воспитании всего общества. С этих позиций *paideia* не только не противоречит христианским установкам, но, напротив, очень созвучна христианской идее воспитания человечества к Спасению.

Библиография

- Аверинцев, С. С. 1997. *Поэтика ранневизантийской литературы*. М: Издательство CODA.
- 1996. *Риторика и истоки европейской литературной традиции*. М: Языки русской культуры.
- Ващева, И. Ю. 2012. Парадоксы исторической концепции Мовсеса Хоренаци. *Диалог со временем* 40: с. 219–230.
- 2009: Античное прошлое в «Церковных историях» IV–VII вв. К проблеме исторической памяти. *Альманах по истории средних веков и раннего нового времени* 1, с. 6–22. Н. Новгород: ННГУ.
- 2006. *Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма*, науч. ред. М. В. Бибииков. СПб.: Алетейя.
- 2004. Античные авторы в сочинениях первого христианского историка. В кн. *Историк и его дело*, с. 103–115. Ижевск: Изд-во УдГУ.
- Евагрий Схоластик. 2006. *Церковная история*. Книги I–VI. Пер. с греч., вступ. ст., комм., приложения и указатели И. В. Кривушина. СПб: Издательство Олега Абышко.
- Евсевий Памфил. 1993. *Церковная история*. Пер. М. Е. Сергеенко, комм. С. Л. Кравца. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря.
- Каждан, А. П. 2002. *История византийской литературы (650-850)*. СПб.: Алетейя.
- Корелин, М. С. 1901. *Падение античного мирозерцания (культурный кризис в Римской империи)*. СПб.: Брокгауз-Ефрон.
- Литаврин, Г. Г. 1999. Византийцы и славяне – взаимные представления. В кн. Г. Г. Литаврин. *Византия и славяне. Сборник статей*. С. 590–602. СПб.: Алетейя.
- 1976. Некоторые особенности этнонимов в византийских источниках. В кн. *Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев*. М: Наука.
- Ломизе, Е. М. 1990. Византийский патриотизм в XV в. и проблема церковной унии. В кн. *Славяне и их соседи. Этнопсихологические стереотипы в средние века*, с. 58–60. М: Институт славяноведения и балканистики РАН.
- Пахсарьян, Н. Т. 2004. К проблеме изучения литературных эпох: понятие рубежа, перехода и перелома. В кн. *Литература в диалоге культур – 2*.

- Материалы международной научной конференции.* С. 12–17. Ростов-на-Дону.
- Петрова, М. С. 1998. Интеллектуальная традиция на рубеже античности и средневековья: Макробий Амвросий Феодосии. Дисс. ... канд. ист. наук. М.
- Удальцова, З. В. 1983. Филосторгий – представитель еретической церковной историографии. *Византийский временник* 44: 3–17.
- Уколова, В. И. 1989. *Античное наследие и культура раннего средневековья (конец V-сер. VII века)*. М.: Наука.
- Филосторгий. 2007. Сокращение «Церковной истории». В кн. *Церковные историки IV–V вв.*, с. 189–265. М.: РОССПЭН.
- Шукуров, Р. М. 2008. Конфессия, этничность и византийская идентичность. В кн. *Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе*, под ред. М. В. Дмитриева, с. 243–262. М.: Индик.
- Allen, P. 1987. “Some aspects of Hellenism in the Early Greek Church Historians.” *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion* XLIII: 368–381.
- 1981. *Evagrius Scholasticus, the Church Historian*. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense.
- Barhadbesabba, ‘Arbaia. 1908. “Cause de la Fondation des Ecoles,” texte syriaque edite et traduit par M. Scher. *Patrologie Orientale* IV, fasc. 4: 317–404.
- Barhadbesabba. 1907. “Cause de la Fondation des Ecoles... .” *Patrologie Orientale* IV, 4 (18): 348–393.
- Browning, R. 1989. “Greeks and Others from Antiquity to the Renaissance.” In R. Browning. *History, Language and Literacy in the Byzantine World*. Northampton: Variorum Reprints.
- Bryer, A. 1996. “The Late Byzantine Identity.” In *Byzantium. Identity, Image, Influence. Major Papers. XIX International Congress of Byzantine Studies. 18–24 August 1996*, ed. by K. Fledelius. Copenhagen: University of Copenhagen.
- “Byzance et l’hellenisme: L’identité grecque au Moyen-Âge. Actes du Congrès International tenu à Treste du 1er au 3 Octobre 1997.” *Études Balkaniques* 6 (1999): 51–68.
- Cameron, Alan and Averil. 1964. “Christianity and Tradition in the Historiography of the Late Empire.” *Classical Quarterly* 14: 316–328.
- Cameron, Averil. 2014. *Byzantine Matters*. Princeton; Oxford: Princeton Univ. Press.
- 2010. *The Byzantines*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- 1971. *Agathius*. Oxford: Clarendon Press.
- Chesnut, G. F. 1972. The Byzantine Church Historians from Eusebius to Evagrius. PhD diss., Oxford.
- Chrysos, E. 1996. “The Roman Political identity in Late Antiquity and Early Byzantium.” In *Byzantium. Identity, Image, Influence. Major Papers. XIX International Congress of Byzantine Studies. 18–24 August 1996*, ed. by K. Fledelius, 7–16. Copenhagen: University of Copenhagen.

- Colish, M. L. 1985. *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. Leiden: Brill.
- Comparetti, D. 1997 [1885]. *Vergil in the Middle Ages*, trans. by E. F. M. Benecke. Princeton: Princeton University Press.
- Laurence, R., J. Berry, eds. 1998. *Cultural Identity in the Roman Empire*. London: Routledge.
- Dagron, G. 1994. "Formes et fonctions du pluralisme linguistique à Byzance (IX^e–XII^e siècle)." *Travaux et memoires du Centre de recherche d'histoire et civilization byzantines* 12: 219–240; русский перевод: Чужое: опыты преодоления. Очерки из истории средиземноморской культуры. Ред. Р. М. Шукуров. М., 1999. С. 160–193.
- 1964. "Aux origines de la civilisation byzantine: langue de culture et langue d'état." *Revue historique* 241: 23–56.
- Dempf, A. 1964. "Eusebius als Historiker." In *Verlag der Byerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Heft 1*. Munchen: Beck.
- "Die Sprachen im römischen Reich der Kaiserzeit." In *Beihefte der Bonner Jahrbücher* 40, 285–299. Bonn, 1980.
- Digester, E. 2006. "Christian or Hellene? The Great Persecution and the Problem of Identity." In R. M. Frakes and E. Digester eds. *Religious Identity in Late Antiquity*, 36–57. Toronto: Kent.
- Downey, G. 1963. *Gaza in the Early Sixth Century*. Norman, OK: University of Oklahoma Press.
- Eusebius. 1975. *The Ecclesiastical History*, with an English translation by K. Lake, J. E. L. Oulton, H. J. Lowlor. Vol. 1-2. Cambridge, Mass.
- Evans, J. A. S. 1976. "The Attitudes of the Secular Historians of the Age of Justinian towards the Classical Past." *Traditio* XXXII: 353–358.
- 1972. *Procopius*. New York: Twayne Publishers.
- Frakes, R. M. and E. Digester, eds. *Religious Identity in Late Antiquity*. Toronto: Kent.
- Geary, J. P. 2013. *Language and Power in the Early Middle Ages*. Waltham, Mass.: University Press of New England.
- 2002. *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- 1983. "Ethnic Identity as a Situational Construct in the Early Middle Ages." *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien* 113: 15–26.
- Iricinschi, E. and H. M. Zellentin, eds. 2008. *Heresy and Identity in Late Antiquity*. Texts and Studies in Ancient Judaism 119. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Herrin, J., G. Saint Guillain. 2011. *Identities and Allegiances in the Eastern Mediterranean after 1204*. Ashgate.
- Inglebert, H. 1996. *Les Romains Chrétiens face à l'Histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (III–V siècles)*. Paris: Institut d'études augustinienes.
- Kahane, H. and R. 1976. "Abendland und Byzanz, Sprache." *Reallexikon der Byzantinistik A I* 4–6: Col. 227–640.

- Kaldellis, A. E. 2012. "From Rome to New Rome, from Empire to Nation-State: Reopening the Question of Byzantium's Roman Identity." In L. Grig, G. Kelly, eds. *Two Romes. Rome and Constantinople in Late Antiquity*, 387–404. Oxford – New York.
- 2010. [Rev.:] "Page, Gill. Being Byzantine: Greek Identity before the Ottomans. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Pp. xiii, 330." *Medieval Review* 09.04.2010. Дата обращения 12.08.2012. Режим доступа: <http://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/tmr/article/view/16788/22906>.
- 2007 [repr. 2009]. *Hellenism in Byzantium: the Transformations of Greek identity and the Reception of the Classical Tradition. Greek Culture in the Roman World*. Cambridge; New York.
- Koder, J. 2012. "Sprache als Identitätsmerkmal bei den Byzantinern. Auf -isti endende sprachbezogene Adverbien in den griechischen Quellen." *Anzeiger der Philosophisch-historischen Klasse* 147/2: 5–37.
- 2003. "Griechische Identitäten im Mittelalter. Aspekte einer Entwicklung." In *Byzantium State and Society. In Memory of Nikos Oikonomides*, edited by A. Avramea, A. Laiou, E. Chrysos, 297–319. Athens.
- 1996. "Byzantinische Identität — einleitende Bemerkungen." In *Byzantium. Identity, Image, Influence. Major Papers. XIX International Congress of Byzantine Studies. 18–24 August 1996*, ed. by K. Fledelius, 3–6. Copenhagen: University of Copenhagen.
- Kustas, G. L. 1973. *Studies in Byzantine Rhetoric*. Thessaloniki: Patriarchal Institute for Patristic Studies.
- Maas, M. 1992. *John Lydus and the Roman Past. Antiquarianism and Politics in the Age of Justinian*. London – New York: Taylor & Francis.
- Macmullen, R. 1966. "Provincial Languages in the Roman Empire." *American Journal of Philology* 87: 1–17.
- Magdalino, P. 1991. "Hellenism and Nationalism in Byzantium." In *Tradition and Transformation in Medieval Byzantium (CS 343)*. London: Variorum Reprints, XIV.
- Mango, C. 1981. "Discontinuity with the Classical Past in Byzantium." In *Byzantium and the Classical Tradition*, edited by M. Mullett, R. Scott. Birmingham: Center for Byzantine Studies, University of Birmingham.
- 1980. *Byzantium the Empire of the New Rome*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- 1968. "Byzantinism and Hellenism." *Balkan Studies* 9.
- Mitchell, S., G. Greatrex, eds. 2000. *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*. London: Duckworth and the Classical Press of Wales.
- Momigliano, A. 1977. "Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A.D." In A. Momigliano. *Essays in Ancient and Modern Historiography*, 107–126. Oxford.
- Morgan, T. 2005. "Eusebius of Caesarea and Christian Historiography." *Athenaeum* 93: 193–208.

- Ostrogorsky, G. 1969. *History of the Byzantine State*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Philostorgius. 1981. *Kirchengeschichte, mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen*, hrsg. von J. Bidez. Leipzig, 1913; 3. hrsg. von F. Winkelmann. Berlin.
- Pohl, W., G. Heydemann, eds. 2013. *Strategies of identification: Ethnicity and Religion in Early Medieval Europe*. Turnhout.
- Pohl, W., M. Mehofer, eds. 2010. *Archaeology of Identity – Archäologie der Identität* (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 17). Vienna: Verlag der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Pohl, W., B. Zeller, eds. 2012. *Sprache und Identität im Frühen Mittelalter* (ÖAW, Denkschriften der philosophisch-historischen Klasse 426). Vienna: Verlag der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Pohl, W. 2014. "Romanness: a Multiple Identity and its Changes." *Early Medieval Europe* 22/4: 406–418.
- Rapp, C. 2008. "Hellenic Identity, Romanitas and Christianity in Byzantium." In *Hellenisms. Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity*, ed. by K. Zacharia, 127–147. Aldershot.
- Sirinelli, J. 1961. *Les vues historique d'Eusèbe de Césarée durant la période pré-nicéenne*. Dakar.
- Smythe, D. C. 1996. "Byzantine Identity and Labelling Theory." In *Byzantium. Identity, Image, Influence. Major Papers. XIX International Congress of Byzantine Studies. 18–24 August 1996*, ed. by K. Fledelius, 26–36. Copenhagen: University of Copenhagen.
- Stouraitis, I. 2014. "Roman identity in Byzantium: a critical approach." *Byzantinische Zeitschrift* 107/1: 175–220.
- The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*. 2000. Translated with an introduction by M. Whitby. Liverpool: Liverpool University Press.
- Trompf, G. W. 1992. "Rufinus and the Logic of Retribution in Post-Eusebian Church Histories." *The Journal of Ecclesiastical History* 43: 351–371.
- 1979. *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought: From Antiquity to the Reformation*. Berkeley: University of California Press.
- Vacalopoulos, A. E. 1970. *Origins of the Greek Nation: the Byzantine period, 1204–1461*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- 1968. "Byzantium and Hellenism. Remarks on the Racial Origin and the Intellectual Continuity of the Greek Nation." *Balkan Studies* 9: 101–126.
- 1961. *Istoria tou neou Hellenismou*, I. Thessaloniki.
- Van Deum, P. 2003. "The Church Historians after Eusebius." In *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity*, 160–167. Leiden: Brill.
- Vryonis, S. 1978. "Recent Scholarship on Continuity and Discontinuity of Culture: Classical Greeks, Byzantines, Modern Greeks." In S. Vryonis, ed. *The "Past" in Medieval and Modern Greek Culture*, 237–256. Malibu.
- Xydis, G. 1968. "Medieval Origins of Modern Greek Nationalism." *Balkan Studies* 9: 1–20.

Zacharia, K., ed. 2008. *Hellenismus. Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity*. Aldershot.

References

- Allen, P. 1987. "Some aspects of Hellenism in the Early Greek Church Historians." *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion* XLIII: 368–381.
- 1981. *Evagrius Scholasticus, the Church Historian*. Louvain: Spicilegium Sacrum
- Averintsev, S. S. 1997. *Poetika rannevizantiiskoi literatury*. Moscow: Izdatel'stvo CODA.
- 1996. *Ritorika i istoki evropeiskoi literaturnoi traditsii*. Moscow: Iazyki russkoi kul'tury.
- Lovaniense.
- Barhadbesabba, 'Arbaia. 1908. "Cause de la Fondation des Ecoles," texte syriaque edite et traduit par M. Scher. *Patrologie Orientale* IV, fasc. 4: 317–404.
- Barhadbesabba. 1907. "Cause de la Fondation des Ecoles... ." *Patrologie Orientale* IV, 4 (18): 348–393.
- Browning, R. 1989. "Greeks and Others from Antiquity to the Renaissance." In R. Browning. *History, Language and Literacy in the Byzantine World*. Northampton: Variorum Reprints.
- Bryer, A. 1996. "The Late Byzantine Identity." In *Byzantium. Identity, Image, Influence. Major Papers. XIX International Congress of Byzantine Studies. 18–24 August 1996*, ed. by K. Fledelius. Copenhagen: University of Copenhagen.
- "Byzance et l'hellénisme: L'identité grecque au Moyen-Âge. Actes du Congrès International tenu à Treste du 1er au 3 Octobre 1997." *Études Balkaniques* 6 (1999): 51–68.
- Cameron, Alan and Averil. 1964. "Christianity and Tradition in the Historiography of the Late Empire." *Classical Quarterly* 14: 316–328.
- Cameron, Averil. 2014. *Byzantine Matters*. Princeton; Oxford: Princeton Univ. Press.
- 2010. *The Byzantines*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- 1971. *Agathius*. Oxford: Clarendon Press.
- Chesnut, G. F. 1972. *The Byzantine Church Historians from Eusebius to Evagrius*. PhD diss., Oxford.
- Chrysos, E. 1996. "The Roman Political identity in Late Antiquity and Early Byzantium." In *Byzantium. Identity, Image, Influence. Major Papers. XIX International Congress of Byzantine Studies. 18–24 August 1996*, ed. by K. Fledelius, 7–16. Copenhagen: University of Copenhagen.
- Colish, M. L. 1985. *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. Leiden: Brill.
- Comparetti, D. 1997 [1885]. *Vergil in the Middle Ages*, trans. by E. F. M. Benecke. Princeton: Princeton University Press.

- Laurence, R., J. Berry, eds. 1998. *Cultural Identity in the Roman Empire*. London: Routledge.
- Dagron, G. 1994. "Formes et fonctions du pluralisme linguistique à Byzance (IX^e–XII^e siècle)." *Travaux et memoires du Centre de recherche d'histoire et civilization byzantines* 12: 219–240;
- 1964. "Aux origines de la civilisation byzantine: langue de culture et langue d'état." *Revue historique* 241: 23–56.
- Dempf, A. 1964. "Eusebius als Historiker." In *Verlag der Byerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Heft 1*. Munchen: Beck.
- "Die Sprachen im römischen Reich der Kaiserzeit." In *Beihefte der Bonner Jahrbücher* 40, 285–299. Bonn, 1980.
- Digester, E. 2006. "Christian or Hellene? The Great Persecution and the Problem of Identity." In R. M. Frakes and E. Digester eds. *Religious Identity in Late Antiquity*, 36–57. Toronto: Kent.
- Downey, G. 1963. *Gaza in the Early Sixth Century*. Norman, OK: University of Oklahoma Press.
- Eusebius. 1975. *The Ecclesiastical History*, with an English translation by K. Lake, J. E. L. Oulton, H. J. Lowlor. Vol. 1-2. Cambridge, Mass.
- Evagrii Skholastik. 2006. *Tserkovnaia istoriia*. Books I–VI. Trans. from Greek, intr., comm., app. and index by I. V. Krivushina. St. Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko.
- Evans, J. A. S. 1976. "The Attitudes of the Secular Historians of the Age of Justinian towards the Classical Past." *Traditio* XXXII: 353–358.
- 1972. *Procopius*. New York: Twayne Publishers.
- Evsevii Pamfil. 1993. *Tserkovnaia istoriia*. Trans. M. E. Sergeenko, comm. S. L. Kravtsa. Moscow: Izd. Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyrja.
- Filostorgii. 2007. "Sokrashchenie 'Tserkovnoi istorii'." In *Tserkovnye istoriki IV–V vv.*, 189–265. Moscow: ROSSPEN.
- Frakes, R. M. and E. Digester, eds. *Religious Identity in Late Antiquity*. Toronto: Kent.
- Geary, J. P. 2013. *Language and Power in the Early Middle Ages*. Waltham, Mass.: University Press of New England.
- 2002. *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- 1983. "Ethnic Identity as a Situational Construct in the Early Middle Ages." *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien* 113: 15–26.
- Iricinski, E. and H. M. Zellentin, eds. 2008. *Heresy and Identity in Late Antiquity*. Texts and Studies in Ancient Judaism 119. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Herrin, J., G. Saint Guillain. 2011. *Identities and Allegiances in the Eastern Mediterranean after 1204*. Ashgate.
- Inglebert, H. 1996. *Les Romains Chrétiens face à l'Histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (III–V siècles)*. Paris: Institut d'études augustinienes.

- Kahane, H. and R. 1976. "Abendland und Byzanz, Sprache." *Reallexikon der Byzantinistik A I* 4–6: Col. 227–640.
- Kaldellis, A. E. 2012. "From Rome to New Rome, from Empire to Nation-State: Reopening the Question of Byzantium's Roman Identity." In L. Grig, G. Kelly, eds. *Two Romes. Rome and Constantinople in Late Antiquity*, 387–404. Oxford – New York.
- 2010. [Rev.:] "Page, Gill. *Being Byzantine: Greek Identity before the Ottomans*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Pp. xiii, 330." *Medieval Review* 09.04.2010. Accessed August 12, 2012. <http://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/tmr/article/view/16788/22906>.
- 2007 [repr. 2009]. *Hellenism in Byzantium: the Transformations of Greek identity and the Reception of the Classical Tradition. Greek Culture in the Roman World*. Cambridge; New York.
- Kazhdan, A. P. 2002. *Istoriia vizantiiskoi literatury (650-850)*. St. Petersburg: Aleteiia.
- Koder, J. 2012. "Sprache als Identitätsmerkmal bei den Byzantinern. Auf -isti endende sprachbezogene Adverbien in den griechischen Quellen." *Anzeiger der Philosophisch-historischen Klasse* 147/2: 5–37.
- 2003. "Griechische Identitäten im Mittelalter. Aspekte einer Entwicklung." In *Byzantium State and Society. In Memory of Nikos Oikonomides*, edited by A. Avramea, A. Laiou, E. Chrysos, 297–319. Athens.
- 1996. "Byzantinische Identität — einleitende Bemerkungen." In *Byzantium. Identity, Image, Influence. Major Papers. XIX International Congress of Byzantine Studies. 18–24 August 1996*, ed. by K. Fledelius, 3–6. Copenhagen: University of Copenhagen.
- Korelin, M. S. 1901. *Padenie antichnogo mirosozertsaniia (kul'turnyi krizis v Rimskoi imperii)*. St. Petersburg: Brokgauz-Efron.
- Kustas, G. L. 1973. *Studies in Byzantine Rhetoric*. Thessaloniki: Patriarchal Institute for Patristic Studies.
- Litavrin, G. G. 1999. "Vizantiitsy i slaviane – vzaimnye predstavleniia." In G. G. Litavrin. *Vizantiia i slaviane. Sbornik statei*, 590–602. St. Petersburg: Aleteiia.
- 1976. "Nekotorye osobennosti etnonimov v vizantiiskikh istochnikakh." In *Voprosy etnogeneza i etnicheskoi istorii slavian i vostochnykh romantsev*. Moscow: Nauka.
- Lomize, E. M. 1990. "Vizantiiskii patriotizm v XV v. i problema tserkovnoi unii." In *Slaviane i ikh sosedi. Etnopsikhologicheskie stereotipy v srednie veka*, 58–60. Moscow: Institut slavianovedeniia i balkanistiki RAN.
- Maas, M. 1992. *John Lydus and the Roman Past. Antiquarianism and Politics in the Age of Justinian*. London – New York: Taylor & Francis.
- Macmullen, R. 1966. "Provincial Languages in the Roman Empire." *American Journal of Philology* 87: 1–17.
- Magdalino, P. 1991. "Hellenism and Nationalism in Byzantium." In *Tradition and Transformation in Medieval Byzantium (CS 343)*. London: Variorum Reprints, XIV.

- Mango, C. 1981. "Discontinuity with the Classical Past in Byzantium." In *Byzantium and the Classical Tradition*, edited by M. Mullett, R. Scott. Birmingham: Center for Byzantine Studies, University of Birmingham.
- 1980. *Byzantium the Empire of the New Rome*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- 1968. "Byzantinism and Hellenism." *Balkan Studies* 9.
- Mitchell, S., G. Greatrex, eds. 2000. *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*. London: Duckworth and the Classical Press of Wales.
- Momigliano, A. 1977. "Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A.D." In A. Momigliano. *Essays in Ancient and Modern Historiography*, 107–126. Oxford.
- Morgan, T. 2005. "Eusebius of Caesarea and Christian Historiography." *Athenaeum* 93: 193–208.
- Ostrogorsky, G. 1969. *History of the Byzantine State*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Pakhsar'ian, N. T. 2004. "K probleme izucheniia literaturnykh epokh: poniatie rubezha, perekhoda i pereloma." In *Literatura v dialoge kul'tur – 2. Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii*, 12–17. Rostov-na-Donu.
- Petrova, M. S. 1998. Intellektual'naia traditsiia na rubezhe antichnosti i srednevekov'ia: Makrobii Amvrosii Feodosii. Diss. ... kand. ist. nauk. Moscow
- Philostorgius. 1981. *Kirchengeschichte, mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen*, hrsg. von J. Bidez. Leipzig, 1913; 3. hrsg von F. Winkelmann. Berlin.
- Pohl, W., G. Heydemann, eds. 2013. *Strategies of identification: Ethnicity and Religion in Early Medieval Europe*. Turnhout.
- Pohl, W., M. Mehofer, eds. 2010. *Archaeology of Identity – Archäologie der Identität* (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 17). Vienna: Verlag der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Pohl, W., B. Zeller, eds. 2012. *Sprache und Identität im Frühen Mittelalter* (ÖAW, Denkschriften der philosophisch-historischen Klasse 426). Vienna: Verlag der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Pohl, W. 2014. "Romanness: a Multiple Identity and its Changes." *Early Medieval Europe* 22/4: 406–418.
- Rapp, C. 2008. "Hellenic Identity, Romanitas and Christianity in Byzantium." In *Hellenisms. Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity*, ed. by K. Zacharia, 127–147. Aldershot.
- Shukurov, R. M. 2008. "Konfessiia, etnichnost' i vizantiiskaia identichnost'." In *Religioznye i etnicheskie traditsii v formirovanii natsional'nykh identichnostei v Evrope*, edited by M. V. Dmitriev, 243–262. Moscow: Indrik.
- Sirinelli, J. 1961. *Les vues historique d'Eusèbe de Césarée durant la période pré-nicéenne*. Dakar.
- Smythe, D. C. 1996. "Byzantine Identity and Labelling Theory." In *Byzantium. Identity, Image, Influence. Major Papers. XIX International Congress of*

- Byzantine Studies. 18–24 August 1996*, ed. by K. Fledelius, 26–36. Copenhagen: University of Copenhagen.
- Stouraitis, I. 2014. “Roman identity in Byzantium: a critical approach.” *Byzantinische Zeitschrift* 107/1: 175–220.
- The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*. 2000. Translated with an introduction by M. Whitby. Liverpool: Liverpool University Press.
- Trompf, G. W. 1992. “Rufinus and the Logic of Retribution in Post-Eusebian Church Histories.” *The Journal of Ecclesiastical History* 43: 351–371.
- 1979. *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought: From Antiquity to the Reformation*. Berkeley: University of California Press.
- Udal'tsova, Z. V. 1983. “Filostorgii – predstavitel' ereticheskoi tserkovnoi istoriografii.” *Vizantiiskii vremennik* 44: 3–17.
- Ukolova, V. I. 1989. *Antichnoe nasledie i kul'tura rannego srednevekov'ia (konets V-ser. VII veka)*. Moscow: Nauka.
- Vacalopoulos, A. E. 1970. *Origins of the Greek Nation: the Byzantine period, 1204–1461*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- 1968. “Byzantium and Hellenism. Remarks on the Racial Origin and the Intellectual Continuity of the Greek Nation.” *Balkan Studies* 9: 101–126.
- 1961. *Istoria tou neou Hellenismou*, I. Thessaloniki.
- Van Deum, P. 2003. “The Church Historians after Eusebius.” In *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity*, 160–167. Leiden: Brill.
- Vashcheva, I. Iu. 2012. “Paradoksy istoricheskoi kontseptsii Movsesa Khorenatsi.” *Dialog so vremenem* 40: 219–230.
- 2009. “Antichnoe proshloe v “Tserkovnykh istoriiaakh” IV–VII vv. K probleme istoricheskoi pamiaty.” In *Al'manakh po istorii srednikh vekov i rannego novogo vremeni* 1, 6–22. N. Novgorod: NNGU.
- 2006. *Evsevii Kesariiskii i stanovlenie rannesrednevekovogo istorizma*, edited by M. V. Bibikov. St. Petersburg: Aleteia.
- 2004. “Antichnye avtory v sochineniiakh pervogo khristianskogo istorika.” In *Istoriik i ego delo*, 103–115. Izhevsk: Izd-vo UdGU.
- Vryonis, S. 1978. “Recent Scholarship on Continuity and Discontinuity of Culture: Classical Greeks, Byzantines, Modern Greeks.” In S. Vryonis, ed. *The “Past” in Medieval and Modern Greek Culture*, 237–256. Malibu.
- Xydis, G. 1968. “Medieval Origins of Modern Greek Nationalism.” *Balkan Studies* 9: 1–20.
- Zacharia, K., ed. 2008. *Hellenisms. Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity*. Aldershot.

Об авторе

Ирина Юрьевна Ващева – доктор исторических наук, доцент кафедры истории средневековых цивилизаций Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского.