

Е. А. Мехмадиев

**НОВЫЙ КОВЧЕГ, СПАСИТЕЛЬ МИРА (Ο ΚΟΣΜΟΥΣΤΗΣ)
И ГНЕВ БОЖИЙ: ПРИДВОРНАЯ ПРОПАГАНДА
ВЛАСТИ ВИЗАНТИЙСКОГО ИМПЕРАТОРА ИРАКЛИЯ I
(610–641 гг.) В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ 630-Х гг.**

Georg. Pisid. In rest. S. Crucis, vv. 73–77 (Pertusi, p. 228)

ὁ σταυρός ὃν σοὶ τοὺς ὀνάντοις νόα
κιβωτὸς ὤφθη, τὸς δὲ κιβωτοῦ πλόον·
ὁ μὲν γὰρ ὅχι τὸν βελὸν τοὺς βαρβόροις
πληγὸν ὤφκεν, ὁ δὲ τοῦ ξόλου τῶσις
ὀμψυχα τοῖτοις ὀξαπὸστειλεν βόλη
«Крест, [воткнутый] в тебя [Голгофу — Е. М.], враги считали
новым Ковчегом, но [Крест] сильнее Ковчега:
ведь [Ковчег] наносил по варварам удар
на расстоянии полета стрелы,
сила же [удара] Креста
направила против них [варваров — Е. М.] живые стрелы»

С помощью этих красноречивых метафор Георгий Писиды (ок. 580–630-е гг.)¹, придворный панегирист византийского императора Ираклия I (610–641 гг.), сравнил реликвию Животворящего Креста

¹ Точная дата смерти Георгия неизвестна — издатели его поэм, А. Пертузи и Л. Тарталья, предположили, что поэт умер в 636–638 гг., в разгар арабо-византийских войн, соответственно, по мнению исследователей, все свои произведения он написал до этого периода, так как ни в одной из его поэм сюжеты арабо-византийского противостояния не упоминаются. См.: *Giorgio di Pisidia. Poemi. Vol. I: Panegirici epici* / A cura di A. Pertusi. Ettal, 1959. P. 15; *Carmi di Giorgio di Pisidia* / A cura di L. Tartaglia. Torino, 1998. P. 39.

(на котором, согласно новозаветному преданию, был распят Иисус Христос) с древнеизраильским Ковчегом Завета, в котором, как гласит ветхозаветное предание, хранились каменные скрижали с Десятью заповедями, врученными Богом Моисею на горе Синай. Георгий, в свойственном ему возвышенном риторическом стиле, высказал эту мысль в своей поэме «О возвращении Честного Креста», написанной, как установили Т. Раум, Н. Фирманн и Б. Флюзен, 31 марта 630 г., через 10 дней после того как император Ираклий торжественно вернул в Иерусалим реликвию Креста, похищенную персами в 614 г. (когда они захватили город), и поместил ее в Храме Гроба Господня на Голгофе (соответственно, отметим, что именно войско Ираклия, разгромившее персов, Георгий имел в виду под красноречивой фразой «живые стрелы», которую он упомянул в 77 строке своей поэмы)².

Примечательно, что в названной поэме, не только посвященной возвращению реликвии Креста в Иерусалим, но и прославляющей военные победы императора над персами, Георгий ни разу напрямую не упоминает о Божьем гневе как о причине произошедших событий — константинопольский ритор не связывает похищение Креста персами в 614 г. с гневом Божиим на христиан и, соответственно, не говорит открыто о том, что Бог простил грехи верующих за перенесенные ими страдания и, как результат, позволил Ираклию вернуть реликвию Креста в Храм Гроба Господня.

² *Viermann, N.* Herakleios, der schwitzende Kaiser. Die oströmische Monarchie in der ausgehenden Spätantike. Berlin–New York, 2021. S. 264, anm. 43; *Flusin, B.* Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII^e siècle. Paris, 1992. T. II: Commentaire. P. 299–300, 305, 309; *Raum, Th.* Szenen eines Überlebenskampfes. Akteure und Handlungsspielräume im Imperium Romanum 610–630. Stuttgart, 2021. S. 208. В новейших исследованиях К. Роллингера и Н. Хехлера, изданных в 2024–2025 гг., возвращение Креста в Иерусалим тоже датируется 21 марта 630 г., К. Цукерман же в 2013 г. предположил, что Ираклий дважды возвращал реликвию в город — 21 марта 629 г. и 21 марта 630 г., но его точка зрения не поддерживается большинством современных исследователей. См.: *Rollinger, Chr.* Zeremoniell und Herrschaft in der Spätantike. Die Rituale des Kaiserhofs in Konstantinopel. Stuttgart, 2024. S. 522, anm. 158; *Hächler, N.* Ostrom-Byzanz zwischen Resilienz und Vulnerabilität. Bedeutung, Gebrauch und Transformation staatlicher Herrschafts- und Verwaltungsstrukturen unter Kaiser Herakleios (610–641). Berlin; New York, 2025. S. 301; *Zuckerman, C.* Heraclius and the Return of the Holy Cross, in: *Travaux et mémoires*. 2013. Vol. 17. P. 198–204, 208–214.

Вместе с тем в своем более позднем труде «Прославление св. мученика Анастасия Перса», написанном, как доказал Б. Флюзен, после 630–631 гг.³, Георгий Писида, наоборот, рассуждает о Божьем гневе и определенно считает похищение реликвии персами наказанием Божиим для верующих за их многочисленные грехи и преступления: «Когда же пламя наших грехов разожгло в городах настоящий огонь, новый Навуходоносор (т. е. персидский царь Хосров II, правивший в 591–628 гг. — *Е. М.*) захватывает Иерусалим и увозит [с собой] Ковчег Нового Завета (т. е. реликвию Креста — *Е. М.*), отдав город на съедение огню. В то время Животворящее и Честное [Древо] Креста Христова было перемещено в Персию... Словно пленник, Крест Господа был доставлен к персам и [там] он обратил в рабство персидские богослужебные обряды, низвергнув [само] воплощение ада — нечестивого тирана (т. е. Хосрова II — *Е. М.*)» (Ὅτε δὲ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτιῶν ἡ φλόξ τὸ ὑλικὸν πῦρ ὑπανῆψε ταῖς πόλεσιν, αἰρεῖ τὴν Ἱερουσαλὴμ Ναβουχοδονοσορ ὁ νεώτερος καὶ τῆς Καινῆς Διαθήκης τὴν κιβωτὸν ἀποφέρεται, τροφὴν τῷ πυρὶ προσενέγκας τὸ πολυσμᾶτότε τὰ ζωοποιὰ τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ καὶ τίμια ξύλα τὴν τοπικὴν ἐποιοῦντο πρὸς τῇ Περσίδι μετάβασιν... ὡς αἰχμάλωτος ὁ τοῦ Κυρίου σταυρὸς Πέρσαις ἀπῆγετο καὶ τὴν Περσικὴν ἀνδραποδίζει θρησκεῖαν, τὸν ἐνσαρκὸν Αἰδὴν καταβαλὼν τὸν ἀλάστορα τύραννον — *Georg. Pisid. Laudatio S. Anastasii Persae Martyris, 5*)⁴.

³ *Flusin, B. Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII^e siècle. Paris, 1992. T. I: Les Textes. P. 9, 194–196.* Дополнительно отметим, что хвалебная речь (панегирик) в честь мученика Анастасия — единственное произведение Георгия Писиды, написанное в прозе. Сама речь посвящена персидскому воину Магундату, жившему, согласно легенде, при персидском царе Хосрове II (правил в 591–628 гг.) и обратившемся в христианскую веру под именем Анастасия. Из сведений анонимного жития Анастасия, написанного в 629–630 гг. и послужившего источником для Георгия Писиды, известно, что Анастасий дезертировал из персидской армии, принял монашеский постриг и поселился в одном из монастырей вблизи Иерусалима, но в 627 г. он был схвачен персами, контролировавшими в тот период Палестину, и помещен в темницу в Кесарии, а в январе 628 г. по приказу Хосрова II перемещен в Персию и казнен в городе Бетсало, к северо-западу от персидской столицы Ктесифона. См.: *Foss, C. The Persians in the Roman Near East (602–630), in: Journal of the Royal Asiatic Society. Third Series. 2003. Vol. 13/2. P. 159–160.*

⁴ Цитируем текст по изданию: *Flusin, B. Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine... T. I. P. 209, l. 6–11, 12–14.*

Соответственно, в данной статье мы, во-первых, хотели бы ответить на вопрос, почему Георгий, величественно называя в обоих своих текстах реликвию Креста «новым Ковчегом», тем не менее, не рассуждал прямо и открыто о Божьем гневе в поэме «О возвращении Честного Креста» и, наоборот, нравоучительно заявлял о Божьем гневе в хвалебной речи, посвященной мученику Анастасию. Во-вторых, на основе сопоставления двух этих текстов мы хотели бы определить, как Георгий использовал идею Божьего гнева для пропаганды власти Ираклия и как само понятие Божьего гнева (ἡ θεομηνία) меняло свои функции и смысловое наполнение в трудах Георгия. Ответив на поставленные вопросы, мы, в свою очередь, сможем проследить, как идея Божьего гнева влияла на политическую мысль Византии первой половины 630-х гг., т. е. после победы Ираклия над персами (февраль 628 г.), но до начала полномасштабных военных действий между Византией и арабами в середине 630-х гг.

На наш взгляд, уточнение функций идеи Божьего гнева в трудах Георгия Писиды позволит по-новому показать, как формировались общественно-политические взгляды византийской интеллектуальной элиты в первой половине 630-х гг. Вместе с тем, изучая особенности содержания термина «Божий гнев» в произведениях Георгия Писиды, мы можем определить, как риторические повествовательные стратегии, применявшиеся в официальной придворной пропаганде эпохи Ираклия, воспринимались и осмысливались в богословской литературе Византии того времени (на примере апокалиптического трактата «Поучение новокрещенца Иакова»). Соответственно, для более детального анализа смысловых изменений термина «Божий гнев» в рассуждениях Георгия Писиды мы попытаемся выявить идеологическую связь между этим термином и термином (точнее, почетным эпитетом) «спаситель мира» (ὁ κοσμορύστης), часто встречающимся в нескольких других произведениях Георгия того же периода — после февраля 628 г. Георгий неоднократно называл в своих трудах Ираклия «спасителем мира», тем самым прославляя императора за его военные победы над персами.

1. Почетный эпитет «спаситель мира» в контексте политической риторики Георгия Писиды

Как отметил М. Майер, впервые Георгий Писида упомянул термин «спаситель мира» в своей поэме «В честь патрикия Бона», написанной в начале июня 626 г., незадолго до тяжелой осады Константинополя аварами и славянами (она длилась 10 дней — с 29 июля по 7 августа того же года). Военачальник Бон, которому была посвящена поэма, официально замещал Ираклия во время его отсутствия в Константинополе и непосредственно руководил обороной города, Ираклий же в те дни размещался на Южном Кавказе, лично возглавляя там военный поход против персов. М. Майер убедительно показал, что уже тогда, за два года до решающей победы Ираклия над персами, Георгий Писида вкладывал в термин «спаситель мира» исключительно триумфальный смысл: константинопольский поэт объединял в этом почетном эпитете и все победы Ираклия, достигнутые к тому времени, и подвиги знаменитого героя древнегреческих мифов Геракла, с которым Ираклий постоянно сравнивался в указанной выше поэме, и даже образ Иисуса Христа, пришедшего, как гласит библейское предание, в мир земной именно ради спасения человеческого рода⁵.

В этом смысле мы согласны с позицией А. Сиротенко и Н. Хехлера, что в политической философии Георгия Писиды термин «спаситель мира» подразумевал не только очищение земного мира (по сути — империи ромеев, т. е. Византии) от грехов, но и обновление империи, возвращение ромейскому государству его былой мощи и величия именно на основе христианской веры⁶. Тем

⁵ Meier, M. Herakles — Herakleios — Christus. Georgios Pisides und der *kosmorhýstes*, in: *Antike Mythologie in christlichen Kontexten der Spätantike* / Hrsg. von H. Leppin. Berlin–New York, 2015. S. 178–180. По вопросу о датировке поэмы следуем позиции М. Уитби и Дж. Ховарда-Джонстона: Whitby, M. Defender of the Cross: George of Pisidia on the Emperor Heraclius and His Deputies, in: *The Propaganda of Power. The Role of Panegyric in Late Antiquity* / Ed. by M. Whitby. Leiden, 1998. P. 251, 256; Howard-Johnston, J. Witnesses to a World Crisis. Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century. Oxford, 2010. P. 21–22.

⁶ Sirotenko, A. Erinnern an Herakleios. Zur Darstellung des Kaisers Herakleios in mittelalterlichen Quellen. Diss. Ludwig-Maximilians-Universität München, 2020. S. 167–168; Hächler, N. Ostrom-Byzanz zwischen Resilienz und Vulnerabilität... S. 304.

не менее, на наш взгляд, принципиально более важный вопрос состоит в том, из каких источников Георгий Писида позаимствовал термин ὁ κοσμορῦστης и как он преобразовал его первоначальное значение в угоду соображениям государственной пропаганды. Рассматривая вопрос об этимологии почетного эпитета ὁ κοσμορῦστης, следует подчеркнуть, что само по себе это слово восходит по происхождению к глаголу ῥύομαι, довольно часто использовавшемуся в новозаветных и раннехристианских текстах — в новозаветной лексике глагол ῥύομαι как раз и обозначал «спасать от опасности», «освобождать», «сохранять»⁷. Соответственно, мы с уверенностью можем утверждать, что Георгий Писида, наделяя Ираклия почетным эпитетом «спаситель мира», прекрасно знал о значении глагола ῥύομαι, от которого он и образовал термин ὁ κοσμορῦστης, просто добавив к глаголу ῥύομαι существительное ὁ κόσμος («мир», «мироздание»). Тем не менее, как мы полагаем, константинопольский поэт, четко понимая богословское происхождение глагола ῥύομαι, заменил словом ὁ κοσμορῦστης другой, более нейтральный с религиозной точки зрения, а значит — и более политический по смыслу глагол ἐλευθερώ, который в древнегреческом и среднегреческом (византийском) лексиконе тоже обозначал «освобождать». Важность глагола ἐλευθερώ в рамках нашей темы заключается в том, что он достаточно активно использовался в официальных документах придворной пропаганды, созданных до 628 г. и прославлявших Ираклия за его внутривластные реформы в ромейском государстве.

Мы имеем в виду письмо к царю Хосрову II с просьбой о мире, составленное по поручению Ираклия в 615 г. представителями константинопольского Сената и, опять же, доставленное ко двору персидского царя несколькими влиятельными сенаторами. Это письмо сохранилось в анонимной «Пасхальной хронике», написанной в 630 г.⁸, причина же отправки письма заключалась в крайне

⁷ A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature. Third Edition / Ed. by Fr.W. Danker. Chicago–London, 2000. P. 907, sv. ῥύομαι. Дополнительно об этимологической и грамматической связи слов ῥύομαι и ὁ κοσμορῦστης см.: Meier, M. Herakles — Herakleios — Christus... S. 179, anm. 76.

⁸ Treadgold, W. The Early Byzantine Historians. Basingstoke–New York, 2007. P. 341.

тяжелом геополитическом положении, в котором империя оказалась в 615 г. — в тот период персы захватили почти всю Малую Азию, дошли до Халкидона и уже угрожали безопасности самой византийской столицы. В сложившихся обстоятельствах Ираклий решил договориться с Хосровом II о мире, но попытка закончилась безрезультатно — персидский царь отверг мирные предложения Ираклия и предпочел продолжить боевые действия⁹.

Оставляя в стороне вопросы дипломатического церемониала и лексикона, довольно подробно изложенные в письме, сосредоточимся на повседневно-богословской терминологии, содержащейся в тексте: по словам послов-сенаторов, после того, как в 602 г. военачальник Фока, командовавший войсками во Фракии, «убил... Маврикия (законного византийского императора, правившего в 582–602 гг. — *Е. М.*), благочестиво царствовавшего над нами» (καὶ Μαυρίκιον τὸν εὐσεβῶς ἡμῶν βασιλεύσαντα... ἀνέϊλεν), на ромейское государство обрушились многочисленные бедствия, и в том числе — персидские нашествия. Соответственно, обращаясь с речью к персам, сенаторы отмечают: «так что затем, вследствие наших грехов, вы (персы — *Е. М.*) вознамерились нанести делам государства Ромейского столь [сильный] ущерб» (ὥστε λοιπὸν ἐξ ἡμετέρων ἀμαρτιῶν ὀρμηθέντας ὑμᾶς εἰς τὴν τοσαύτην ἐλάττωσιν ἀγαγεῖν τὰ τῆς Ῥωμαϊκῆς πολιτείας πράγματα). В результате, согласно письму сенаторов, Ираклий и его отец Ираклий-старший, находившиеся тогда (к 610 г.) в Северной Африке и занимавшие там должности военачальников, «от столь [нестерпимого] насилия, [учиненного] тем [тираном] (т. е. Фокой — *Е. М.*)» (ἐβουλεύσαντο τῆς τοσαύτης ἐκείνου ἀνάγκης ἐλευθερῶσαι τὴν Ῥωμαϊκὴν πολιτείαν — *Chron. Pasch.*, ed. L. Dindorf, p. 707, l. 16–22, 708, l. 2–4).

В октябре 610 г. Ираклий при помощи своего отца и еще нескольких родственников сверг узурпатора Фоку, правившего с 602 по 610 г., и сам воцарился в Константинополе, тем не менее, обратим внимание на сюжет из области идеологии, а не военно-политической истории — даже в столь сложной ситуации в 615

⁹ Подробный разбор военно-политического контекста и хода самих переговоров см.: *Kalogeras, N.* The Emperor, the Embassy, the Letter and the Recipient: the Byzantine Letter of 615 to Khusrav II and its History, in: *Byzantinische Forschungen*. 2004. Bd. 28. P. 269–272, 281–282, 288, 292, 294–295.

г. официальная имперская пропаганда настойчиво стремилась представить Ираклия, только недавно взошедшего на престол, как исполнителя Божьего гнева, вершителя некоего Божьего замысла¹⁰.

В самом деле, письмо послов-сенаторов с небольшими терминологическими различиями содержит практически ту же фразу, что и хвалебная речь Георгия Писиды в честь мученика Анастасия — «вследствие наших грехов» (ἐξ ἡμετέρων ἁμαρτιῶν, в речи в честь Анастасия используется фраза «пламя наших грехов» — τῶν ἡμετέρων ἁμαρτιῶν ἡ φλόξ), соответственно, в обоих текстах четко высказывается мысль о наличии у всего населения империи многочисленных коллективных грехов, в наказание за которые Бог ниспослал всем жителям империи тяжелейшие бедствия. Примечательно, что послы-сенаторы возлагают ответственность за грехи всего сообщества ромеев на узурпатора Фоку, свергнувшего и убившего законного императора Маврикия — именно свержение Маврикия, по логике рассуждений послов-сенаторов, породило последующие внутренние междоусобицы в византийском государстве и в конечном итоге привело к катастрофическим последствиям как для рядовых жителей империи, так и для ее административно-политической элиты.

В литературе последних лет (работы Л. Рикельта, М. Майера и Ф. Бута) весьма распространен тезис о том, что после свержения Фоки официальная имперская пропаганда времен Ираклия (Геор-

¹⁰ Не случайно, как отметил Д. Уолин, в новой серии серебряных монет — гексаграммов, впервые введенных в оборот Ираклием именно в 615 г., на обратной стороне (реверсе) каждой из монет была отчеканена весьма характерная легенда — латинская фраза-призыв *Deus Adiuta* (sic) *Romanis* («Боже, помоги римлянам»), ранее совершенно не использовавшаяся в монетной циркуляции. По мнению Д. Уолина, этой фразой Ираклий символически обращался к своим войскам, стремясь воодушевить их и настроить на победу, поскольку гексаграммы предназначались для выплаты воинам их жалованья, мы же добавим от себя, что монеты с такой легендой, выпущенные Ираклием в 615 г., определенно выполняли и идеологическую задачу — показать благочестие Ираклия и внушить подданным мысль об особом Божьем покровительстве по отношению к Ираклию. См.: *Whalin, D. A Note Reconsidering the Message of Heraclius' Silver Hexagram, circa AD 615, in: Byzantinische Zeitschrift. 2019. Bd. 112/1. P. 223, 227–228, 231–232.*

гий Писиды и историк Феофилакт Симокатта) настойчиво обвиняла во всех военных поражениях византийских войск, понесенных в первые годы правления Ираклия, узурпатора Фоку, считая его действия причиной разорительных персидских вторжений и огромных территориальных потерь византийского государства¹¹. Мы не возражаем против такой трактовки, поскольку придворной пропаганде времен Ираклия, действительно, было крайне необходимо, во-первых, обосновать законность императорского статуса Ираклия, который и сам пришел к власти вооруженным путем, а во-вторых, оправдать Ираклия за многочисленные поражения его армии от персов в 613–624 гг. Вместе с тем, на наш взгляд, источником рассуждений и Георгия, и Феофилакта были идеи, разработанные самим же Ираклием, что в целом кажется совершенно естественным и закономерным: именно в письме послов-сенаторов, составленном по приказу Ираклия, впервые была озвучена идея, что Бог разгневался на христиан-ромеев за их многочисленные грехи, и прежде всего — за мятеж Фоки, убившего Маврикия. Соответственно, по мысли послов-сенаторов, Ираклий, свергнув узурпатора, тем самым освободил империю не только от правителя-преступника, но и от грехов, за которые Бог столь жестоко покарал ромеев. А значит, как мы полагаем, поскольку Георгий Писиды на правах придворного поэта-панегириста определенно имел доступ к официальным архивам, где хранились указы и поручения самого Ираклия, он прекрасно знал и о содержании письма послов-сенаторов, так как это письмо было подготовлено именно по поручению Ираклия.

Как результат, мы можем признать, что в 626–628 гг., в период решающих сражений и побед Ираклия над персами, константинопольский поэт, скорее всего, расширил изначальный смысл глагола «освобождать» (ἐλευθερώ), упомянутого в письме послов-сенаторов, заменив сам этот глагол существительным ὁ κοσμορύτης:

¹¹ Rickelt, L. Herrscherbuße. Schuld und Sühne byzantinischer Kaiser. Münster, 2020. S. 177, 179–181, 183–185, 193; Booth, Ph. The Ghost of Maurice at the Court of Heraclius, in: *Byzantinische Zeitschrift*. 2019. Bd. 112/3. P. 824; Meier, M. Kaiser Phokas (602–610) als Erinnerungsproblem, in: *Byzantinische Zeitschrift*. 2014. Bd. 107/1. S. 143, 148–149, 160–161, 165–166, 169, 171, 173. В более старой литературе тех же выводов придерживался Д. Ольстер: Olster, D. The Politics of Usurpation in the Seventh Century: Rhetoric and Revolution in Byzantium. Amsterdam, 1993. P. 1–2.

Георгий присоединил к глаголу ῥύομαι, известному еще по новозаветным текстам, существительное ὁ κόσμος, и тем самым превратил Ираклия из освободителя государства от власти преступника-тирана в спасителя всего мира (по сути — той же империи ромеев, Византии) от персов, преследовавших христианскую веру. В самом деле, в своей поэме «Ираклиада», написанной летом 628 г.¹², Георгий Писида в метафорическом стиле обращается к древнегреческому поэту Гомеру, сравнивая Ираклия с Гераклом: «О Гомер, в древности тебе ни в коем случае не стоило необдуманно называть Геракла богом... Лучше с полным основанием прославь Геракла (т. е. Ираклия — Е. М.) как единственного среди людей спасителя мира» (*Ὀμηρε, τὸν πρὶν μηδαμῶς Ἡρακλέα / θεὸν προσεῖπεῖν ἀξιώσης ἀσκόπως... θαύμαζε μᾶλλον ὡς ἐν ἀνθρώποις ἕνα / τὸν κοσμορύστην εὐλόγως Ἡρακλέα — Georg. Pisid. Heracl. I., vv. 65–66, 69–70, ed. Pertusi, p. 243). Соответственно, по логике рассуждений поэта, Ираклий, одержав победу над персами, опустошавшими ромейские (= христианские) земли, стал спасителем мира, т. е., опять же, всей известной тогда христианской ойкумены.

Поэтому, возвращаясь к вопросу об идее Божьего гнева и ее функциях в трудах Георгия, мы можем предположить, что в своей речи в честь мученика Анастасия Георгий имел в виду под фразой «пламя наших грехов» (τῶν ἡμετέρων ἀμαρτιῶν ἡ φλόξ) гнев Божий на ромеев-христиан за мятеж Фоки и убийство Фокой законного императора Маврикия. На наш взгляд, такая текстовая стратегия была совершенно неизбежна для константинопольского поэта: заявляя о гневе Божьем и наказании Божьем в связи с похищением персами Животворящего Креста, панегирист тем самым косвенно подводил читателя, хорошо знакомого с последовательностью событий, к выводу о том, что изначальной причиной похищения реликвии были преступления узурпатора Фоки, вошедшего на трон в 602 г., т. е. до пленения Иерусалима персами в 614 г. В таком случае Георгий вполне удобно для себя смещал внимание осведомленного читателя с самого факта захвата Иерусалима персами в 614 г. на причину этого факта — естественно,

¹² Howard-Johnston, J. Witnesses to a World Crisis... P. 22.

причину, укладывавшуюся в логику повествования поэта и соответствовавшую его идеологическим предпочтениям.

2. Иудео-христианская полемика и варианты Божьего гнева

Следовательно, возникает закономерный вопрос, почему в поэме «О возвращении Честного Креста» Георгий Писида ничего не говорит прямо и открыто о гневе Божьем и не связывает похищение Креста персами с фактором Божьего гнева? Фактически, только один раз в поэме Георгий упоминает о людских грехах, из-за которых Крест оказался в Персии, но примечательно, что константинопольский ритор высказывается по этому случаю крайне уклончиво, без четкого намерения привязать разграбление Иерусалима и захват реликвии персами именно к Божьему гневу как таковому: по словам Писиды, «ведь он (Крест — *Е. М.*) не желал находиться рядом с варваром (т. е. персом — *Е. М.*), пусть даже и карая в то время [наши] грехи, [когда] он отсутствовал [в своей родной земле], устремившись в землю чужую (т. е. в Персию — *Е. М.*)» (τῷ βαρβάρῳ γὰρ οὐ παροικεῖν ἤθελεν / εἰ καὶ κολᾷων τὴν ἁμαρτίαν τότε / ἐκδημος εἰς γῆν ἣν δραπετὼν ἀλλοτρίαν — Georg. Pisid. In Rest. S. Crucis, vv. 32–34, ed. Pertusi, p. 226). Как видим, поэт определенно стремился показать, что даже не столько Сам Бог, сколько Животворящий Крест карает верующих, погрязших в многочисленных грехах, при этом Георгий избегает прямых упоминаний о взятии Иерусалима персами.

На наш взгляд, причина столь сдержанной риторики Георгия в поэме о Честном Кресте заключалась в особенностях ее жанровой и сюжетно-композиционной структуры: обратим внимание, что в данной поэме, в отличие от хвалебной речи в честь мученика Анастасия, Георгий четко и однозначно сравнивал реликвию Креста с древнеизраильским Ковчегом Завета, сопоставляя тем самым христианство с иудаизмом и внушая читателю мысль о победе христианской веры над иудейским вероучением. В самом деле, в речи в честь Анастасия Георгий торжественно называет реликвию Ковчегом Нового Завета, но никак не сравнивает ее с ветхозаветными израильскими святынями.

Как мы полагаем, одна из главных целей Георгия в поэме о Честном Кресте состояла в том, чтобы опровергнуть ряд весьма

полемических идей, распространенных в тот период среди иудейского населения Палестины и с политической точки зрения представлявших собой определенную опасность как для византийской администрации в Палестине, так и для престижа власти самого Ираклия в пределах указанного региона. Прежде всего, отметим, что в 630 г.¹³, т. е. в том же году, когда Ираклий вернул Крест в Иерусалим, произошло еще одно важное событие религиозно-политической истории, непосредственно затронувшее еврейское население Палестины — указом Ираклия евреям было запрещено жить в Иерусалиме, соответственно, они в значительной мере были выселены за черту города. Более того, в период между 630 и маем 632 гг.¹⁴. Ираклий издал второй антииудейский указ, на этот раз ограничивавший права иудеев не только в Палестине, но и по всей империи — император предписал принудительно крестить всех евреев, проживавших в государстве ромеев¹⁵, вне зависимости от их социального статуса и вида деятельности.

К сожалению, указ Ираклия о крещении евреев не сохранился до нашего времени в оригинале, но частично его содержание пересказывает в своем письме, написанном в мае 632 г., знаменитый византийский богослов первой половины VII в. Максим Исповедник (ок. 580–662 гг.). Завершающая часть этого письма, адресованного

¹³ Аргументы в пользу этой датировки см.: *Drijvers, J.W. Heraclius and the Restitutio Crucis. Notes on Symbolism and Ideology*, in: *The Reign of Heraclius (610–641): Crisis and Confrontation* / Ed. by G.J. Reinink, B. Stolte. Leuven, 2002. P. 189; *Dagron, G., Déroche, V. Juifs et chrétiens dans l'Orient du VII^e siècle*, in: *Travaux et mémoires*. 1991. Vol. 11. P. 29.

¹⁴ См.: *Magdalino, P. 'All Israel will be saved? The forced baptism of the Jews and imperial eschatology*, in: *Jews in early Christian Law: Byzantium and the Latin West, 6th – 11th centuries* / Ed. by J. Tolan. Turnhout, 2014. P. 236–237; *Dagron, G., Déroche, V. Juifs et chrétiens...* P. 31.

¹⁵ Тем не менее, указ о принудительном крещении так и не был выполнен полностью по причине арабского вторжения в империю в 634 г.: византийские власти успели крестить, при этом исключительно формально, еврейское население только двух регионов — Палестины и Северной Африки, и даже в указанных регионах принудительная христианизация евреев была проведена лишь частично. См.: *Hächler, N. Anordnungen zu Jüdischen zwangstaufen unter Kaiser Herakleios (610–641) als folgen staatlicher resilienzstrategien*, in: *Byzantion*. 2021. Vol. 91. S. 177–178, 183–184.

некоему пресвитеру Иордану¹⁶, была опубликована по нескольким ватиканским рукописям Р. Деврессом в 1937 г. (ранее исследователям были известны только начальные главы письма), соответственно, именно в том фрагменте, который опубликовал Р. Девресс, цитируется текст указа Ираклия: согласно Максиму Исповеднику, находившемуся в 632 г. в Северной Африке¹⁷, «достойный похвалы раб Божий, всецело благословенный епарх этих мест (т. е. наместник Северной Африки в ранге префекта претория — *Е. М.*), вернувшись из царского города (Константинополя — *Е. М.*), всех иудеев и самаритян, живущих по всей Африке, и местных, и прибывших [из других земель], в соответствии с приказом наших самых благочестивых императоров (Ираклия и его сына-соправителя Константина, наделенного титулом Августа еще в 613 г. — *Е. М.*), сделал христианами вместе с [их] женами, детьми и родственниками... Слышу же я, что это происходит по всей империи ромеев» (Ὁ εὐλογημένος δοῦλος τοῦ Θεοῦ τῶν ἐνταῦθα πανεύφημος ἐπαρχος, ἐπανελθὼν ἀπὸ τῆς βασιλίδος τῶν πόλεων, πάντας τοὺς κατὰ πᾶσαν τὴν Ἀφρικὴν Ἰουδαίους καὶ Σαμαρείτας αὐτόχθονάς τε καὶ ἐπήλυδας κατὰ κέλευσιν τῶν εὐσεβεστάτων ἡμῶν βασιλέων πεποίηκε Χριστιανοὺς σὺν γυναῖξιν καὶ τέκνοις καὶ οἰκέταις... Ἀκούω δὲ τοῦτο γεγενῆσθαι κατὰ πᾶσαν τὴν Ῥωμαίων ἀρχήν)¹⁸.

Весьма примечательно, но многие современные исследователи (Н. Хехлер, А. Сиротенко, П. Магдалино, Шт. Эсдерс), оценивая антииудейскую политику Ираклия в 628–632 гг., полагают, что в тот период официальная придворная пропаганда власти Ираклия (в лице Георгия Писиды) настойчиво стремилась представить императора как некоего мессию, не просто победившего врагов-персов и освободившего от них христианскую империю, но и распространившего христианскую веру по всей известной тогда ойкумене. Более того, по мнению указанных исследователей, на Георгия Писиду (а значит, и на самого Ираклия, определявшего содержательную направленность всей государственной пропаганды) повлияли мессианские идеи

¹⁶ *Laga, C.* Judaism and Jews in Maximus Confessor's Works. Theoretical Controversy and Practical Attitude, in: *Byzantinoslavica*. 1990. Vol. 51/2. P. 185.

¹⁷ *Devreesse, R.* La fin inédite d'une lettre de saint Maxime: un baptême forcé de Juifs et de Samaritains à Carthage, en 632, in: *Revue des Sciences Religieuses*. 1937. T. 17. P. 32.

¹⁸ *Devreesse, R.* La fin inédite d'une lettre de saint Maxime... P. 34–35.

иудейского (раввинистического) богословия, активно распространявшиеся в Палестине после 628 г., когда Ираклий разгромил персов¹⁹.

Тем не менее, как мы полагаем, мессианские идеи, популярность которых среди иудейского населения Палестины, действительно, резко возросла после 628 г., сами по себе были причиной не только репрессивных мероприятий Ираклия в отношении евреев, но и сдержанной риторики высказываний Георгия Писиды о Божьем гневе в поэме, посвященной Честному Кресту: на наш взгляд, константинопольский поэт не мог прямо и открыто заявить в этой поэме о Божьем гневе на верующих-ромеев, поскольку в содержательном плане понятие Божьего гнева плохо согласовывалось бы с идеей о победе христианства (точнее — христианского императора Ираклия) над иудаизмом и персидским огнепоклонничеством.

В самом деле, обратимся к последнему в рамках нашей статьи источнику — антииудейскому апокалиптическому трактату «Поучение новокрещенца Иакова», составленному, как доказали его издатели, Ж. Дагрон и В. Дерош, между 634 и 646 гг.²⁰ в Карфагене, т. е. в византийской Северной Африке, иудеем Иосифом, принявшим христианство вследствие указа Ираклия о принудительном крещении евреев. По содержанию трактат представляет

¹⁹ Sirotenko, A. *Erinnern an Herakleios. Zur Darstellung des Kaisers Herakleios...* S. 188, 197; Hächler, N. 1) *Ostrom-Byzanz zwischen Resilienz und Vulnerabilität...* S. 227–228, 302–303, 306–307, 309–311; 2) *Anordnungen zu Jüdischen zwangstauften unter Kaiser Herakleios (610–641)...* S. 185, 187–193; Magdalino, P. *All Israel will be saved? The forced baptism of the Jews...* P. 237–240; Esders, St. *Herakleios, Dagobert und die “beschnittenen Völker”. Die Umwälzungen des Mittelmeerraums im 7. Jahrhundert in der Chronik des sog. Fredegar, in: Jenseits der Grenzen. Beiträge zur spätantiken und frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung* / Hrsg. von A. Goltz, H. Leppin, H. Schlange-Schöningen. Berlin–New York, 2009. S. 268–269, 271–272. Как считает Кл. Людвиг, именно в рамках своих мессианско-эсхатологических представлений Георгий Писиды величественно провозглашал Ираклия новым Давидом, сравнивая императора с царем древнего Израиля и тем самым убеждая читателя в победе христианства над иудаизмом, см.: Ludwig, Cl. 1) *Kaiser Herakleios, Georgios Pisides und die Perserkriege*, in: *Varia*. Bd. III (Poikila Byzantina 11) / Hrsg. von W. Brandes, P. Speck. Bonn, 1991. S. 97–99, 107, 110, 124, 126–127; 2) *David — Christus — Basileus. Erwartungen an einer Herrschergestalt*, in: *König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt* / Hrsg. von W. Dietrich, H. Herkommer. Freiburg–Stuttgart, 2003. S. 373–375, 377–378.

²⁰ См.: Dagron, G., Déroche, V. *Juifs et chrétiens...* P. 230, 234, 240, 247.

собой беседы Иосифа с другим таким же иудеем-новокрещенцем Иаковом, наставлявшим Иосифа в вопросах христианской веры.

Согласно сведениям «Поучения», в феврале 634 г., когда арабы впервые вторглись в Палестину, нанесли поражение и убили в битве при Газе византийского военачальника Сергия, занимавшего к тому времени должность дукса Палестины (PRLE IIIB, p. 1134–1135, sv. Sergius 43)²¹, один из местных иудейских богословов (τινὶ γέροντι γραφικῶ πόνῳ — «[встретившись] с неким стариком, очень сведущим в Писании»), живших в Палестине, прямо заявил своим соотечественникам, активно спрашивавшим его об исламе и арабском пророке Мухаммеде: «Я беспокоюсь о том, не были Христос, пришедший [в мир земной] раньше (т. е. до пророка Мухаммеда — *Е. М.*), [Христос], Которому поклоняются христиане, Тем Самым [Пророком], Кого Бог отправил [в мир земной], и [беспокоюсь о том, что] мы [сейчас] с радостью примем вместо Него опустошителя народа» (φοβοῦμαι μήπως ὁ πρῶτος ἐλθὼν Χριστός, ὃν προσκυνοῦσιν οἱ Χριστιανοί, αὐτὸς ἦν ὁ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ πεμφθεὶς καὶ ἀντὶ αὐτοῦ δεξόμεθα τὸν Ἑρμόλαον — *Doctrina Jacobi* V. 16)²². Под «опустошителем народа» (ὁ Ἑρμόλαος)²³ иудейский богослов как раз и имел в виду основателя ислама пророка Мухаммеда, имя которого в начале 634 г. стало известно населению Палестины, в том числе и евреям, из-за вторжения арабов в византийские владения и их сражения с дуксом Сергием при Газе. Тем самым иудейский священник сообщает об усилившихся к середине 630-х гг. мессианско-эсхатологических настроениях среди евреев Палестины, т. е. об ожиданиях прихода (пришествия) в Палестину некоего мессии,

²¹ *Martindale, J. R. The Prosopography of the Later Roman Empire. Cambridge, 1992. Vol. IIIB.*

²² Здесь и далее цитируем текст по изданию: *Dagron, G., Déroche, V. Juifs et chrétiens... P. 209, l. 9, 12–14.*

²³ По вопросу об этимологии и переводе слова ὁ Ἑρμόλαος следуем позиции Л. Грайзигера, предположившего, что данное слово было образовано автором трактата из сочетания глагола ὀρημῶ («опустошать») с существительным ὁ λαός («народ»), соответственно, негативный эпитет ὁ Ἑρμόλαος может переводиться как «опустошитель народа». См.: *Greisiger, L. Messias — Endkaiser — Antichrist. Politische Apokalyptik unter Juden und Christen des Nahen Ostens am Vorabend der arabischen Eroberung. Wiesbaden, 2014. S. 254–255.*

который, согласно этим представлениям, освободит еврейский народ от власти завоевателей (в данном случае — византийцев, т. е. ромеев; сам же священник, что особенно интересно, разочаровался в иудейских мессианских идеях, как видно из его слов, и не испытывал никаких иллюзий относительно намерений арабов).

Другими словами, в рамках таких мессианско-эсхатологических представлений многие арабы первоначально (т. е. на самом раннем этапе их вторжений) даже воспринимались иудеями как освободители Палестины (Израиля) от власти христиан-ромеев²⁴. Соответственно, как утверждает Иосиф, автор трактата, многие иудеи Карфагена, принявшие по указу Ираклия христианскую веру, публично заявляли о своем обращении в христианство такими словами: «[я] верую в Христа, рожденного от Святой Марии... [верую], что Он Сам..., отправленный Всевышним Богом на землю... есть Спаситель и Царь Израиля» (Καὶ πιστεύω ἐγὼ... εἰς τὸν Χριστὸν τὸν γεννηθέντα ἀπὸ τῆς ἀγίας Μαρίας <...>, ὅτι αὐτός ἐστιν <...> ὁ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου πεμφθεὶς εἰς τὴν γῆν <...>, ὁ σωτὴρ καὶ βασιλεὺς τοῦ Τσραήλ — *Doctrina Jacobi* V. 16)²⁵.

Мы полагаем, что изложенная в тексте «Поучения» богословская формула представляла собой не что иное, как официальный догмат, который каждый иудей-новокрещенец должен был принять и произнести вслух в соответствии с указом Ираклия о принудительном крещении евреев. Соответственно, упоминание в этой формуле Христа как истинного царя Израиля выглядит совершенно неслучайным: тем самым, на наш взгляд, Ираклий требовал от новообращенных иудеев, чтобы они признали над собой не только власть Иисуса Христа как основателя христианской веры, но и власть императора ромеев как наместника Христа на земле. А значит, Ираклий стремился к тому, чтобы иудеи отказались от идеи пришествия своего собственного мессии и полностью подчинились царю (императору) ромеев, т. е., фактически, ему самому.

В этом смысле не вызывает удивления, что в поэме о Честном Кресте Георгий Писида не объявлял открыто о гневе Божьем

²⁴ См. об этом более подробно: *Hoyland, R.G. Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton, 1997. P. 58, 527–528.

²⁵ *Dagron, G., Déroche, V. Juifs et chrétiens...* P. 211, l. 20–22.

на христиан: в соответствии с логикой рассуждений поэта и идеологической программой официальной пропаганды, объектами Божьего гнева в первую очередь стали персы, похитившие Крест, и иудеи, противостоявшие христианской религии, Ираклий же, вернувший Крест в Иерусалим, победил персов и иудеев и триумфально распространил христианскую веру по всей ойкумене именно благодаря покровительству, а не гневу Божьему.

Таким образом, сюжетная и жанровая специфика обоих произведений Георгия Писиды — поэмы в честь Животворящего Креста и речи, прославляющей мученика Анастасия — вполне закономерно определила и характер рассуждений Георгия о Божьем гневе в каждом из текстов. Прославляя мученика Анастасия, перса по рождению, за принятие христианской веры, константинопольский ритор подчеркивал, что Бог разгневался на христиан-ромеев за их предшествующие грехи, главный из которых — убийство законного императора Маврикия узурпатором Фокой. В такой логике повествования персы и сами становились скорее не преступниками-разрушителями, а орудием Божьего гнева: в наказание за грехи ромеев Бог первоначально позволил персам захватить Животворящий Крест, а затем по воле Божьей перс Анастасий с помощью Животворящего Креста обратился в христианскую веру и Бог тем самым простил ромеев за их грехи. Благодаря подобной (агиографической) текстовой стратегии Георгий смещал внимание читателя с пленения Иерусалима персами (весьма неудобный факт с позиций пропаганды имперского величия) на греховность самих ромеев и в то же время — чудодейственную силу Животворящего Креста. И наоборот, в поэме о самом Животворящем Кресте Георгий посчитал неуместным открыто и четко рассуждать о Божьем гневе и Божьем наказании ромеям, поскольку в данной поэме он в первую очередь стремился представить события с позиций религиозной войны, и, соответственно, рассказать о победе одной религии (христианства) над другими (иудаизмом и персидским огнепоклонничеством). А значит, по логике рассуждений поэта, Божий гнев обрушился на иудеев и персов, поскольку они не почитали Крест, сам же Ираклий в поэме о Честном Кресте вполне органично превратился в орудие Божьего гнева, стал, по общему смыслу торжественных заявлений поэта, вершителем Божественного замысла.

Информация о статье

Мехмадиев, Е. А. Новый Ковчег, спаситель мира (ὁ κοσμορῦτης) и гнев Божий: придворная пропаганда власти византийского императора Ираклия I (610–641 гг.) в первой половине 630-х гг., В кн.: *Proslogion: Проблемы социальной истории и культуры Средних веков и раннего нового времени*. 2026. Вып. 9(1). С. 11–31.

Мехмадиев Евгений Александрович, д-р. ист. наук, доцент кафедры истории средних веков Санкт-Петербургского государственного университета (199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская набережная, д. 7/9)

e.mehamadiiev@spbu.ru

УДК 94(495).05 + 929

Данная статья посвящена роли и функциям понятия Божьего гнева (ὁ θεομῆνις) в двух трудах Георгия Писиды — придворного поэта-панегириста византийского императора Ираклия (610–641 гг.). В поэме «О возвращении Честного Креста», написанной в 630 г., и в речи в честь мученика Анастасия Перса, составленной после 630–631 гг., Георгий демонстрирует совершенно разные способы применения и осмысления идеи Божьего гнева при объяснении событий военно-политической истории. Оба произведения константинопольского ратора так или иначе прославляют возвращение реликвии Животворящего Креста, на котором, по библейской легенде, был распят Иисус Христос, в Иерусалим в марте 630 г., но фактор Божьего гнева как причины религиозно-политических событий (войны Ираклия с персами, захват персами Иерусалима и похищение ими реликвии в 614 г.) объясняется Георгием с принципиально разных позиций. В поэме Георгий внушает читателю мысль, что Божий гнев обрушился на персов и еще одного религиозно-политического противника византийцев (ромеев) — иудеев, поскольку и те, и другие не почитали реликвию Креста, т. е. в поэме о Честном Кресте Божий гнев скорее представлен как следствие, а не как причина похищения Креста — Божий гнев карает противников ромеев за их нечестивые действия в отношении христианской веры и церкви. И наоборот, в речи в честь мученика Анастасия Георгий прямо и четко обвиняет самих ромеев за похищение персами Креста — в этом тексте константинопольский ритор настаивает, что похищение произошло по причине Божьего гнева на ромеев за их многочисленные грехи. Соответственно, автор статьи доказывает, что различия в трактовке роли Божьего гнева в двух указанных выше произведениях Георгия были связаны с жанровыми особенностями самих произведений — в поэме панегирист рассказывал о событиях с позиций религиозной войны во имя торжества христианской религии, а в речи о мученике Анастасии выстраивал свой рассказ с позиций агиографической текстовой стратегии.

Ключевые слова: Животворящий Крест, гнев Божий, персы, Иерусалим, император Ираклий, панегирики, агиография, Георгий Писиды

Information on the article

Mekhamadiev, E. A. The New Ark, the Deliverer of the World (ὁ κοσμορύστης) and God's wrath: the Court Propaganda of Byzantine Emperor Heraclius I (610–641 A. D.) during the First Half of the 630th A. D., in: *Proslogion: Studies in Medieval and Early Modern Social History and Culture*, 2026. Vol. 9(1). P. 11–31.

Mekhamadiev Evgenii Aleksandrovich, Doctor of History, Associated Professor of the Medieval History Department at St. Petersburg State University (199034, Russia, St. Petersburg, St. Petersburg State University, Universitetskaya emb., 7/9)

e.mekhamadiev@spbu.ru

The present paper deals with the role and functions of God's wrath concept (ἡ θεομηνία) in two works of George of Pisidia — the court poet-panegyrist of Byzantine Emperor Heraclius I (610–641 A. D.). In the poem «Restoration of the Cross», written in 630, and in a speech in honor of St. Anastasius the Persian, composed after 630–631, George demonstrates absolutely different ways of employment and understanding of God's wrath concept in explaining of military-political events. Both works of the Constantinopolitan rhetor in any way praise a return of the relics of the Holy Cross, on which, according to Biblical stories, Jesus Christ was crucified, in Jerusalem in March 630, but the factor of God's wrath as the reason of military-political events (the wars of Heraclius with the Persians, the capture of Jerusalem and the theft of the relics by them in 614) is explained by George from entirely different points of views. In the poem George conveys to the reader an idea that God's wrath fell upon the Persians and one another religion-political enemy of the Byzantines (the Romans, the *Romaioi*) — the Jews, because both didn't respect the relics of the Cross, i.e. in the poem about the Holy Cross God's wrath is shown as a consequence rather than as a cause of the theft of the Cross — as George claims, God's wrath punishes the enemies of the Romans for their impious acts towards the Christian faith and Church. And contrary, in the speech in honor of St. Anastasius George directly and openly accuses the Byzantines themselves for the theft of the Cross by the Persians — from this perspective the Constantinopolitan rhetor insists that the theft was happened because of God's wrath upon the Romans for their numerous sins. As a result, the author of the present paper argues that the differences in the interpretation of the role and functions of God's wrath across George's two works reflected the genre peculiarities of these works itself — in the poem the panegyrist narrated about the events from the perspective of a religious war waged for the triumph of Christian faith, whereas in the speech about St. Anastasius he composed his story from the hagiographical point of view.

Keywords: the Holy Cross, God's wrath, the Persians, Jerusalem, Emperor Heraclius, panegyrics, hagiography, George of Pisidia

Список источников и литературы / References

Booth, Ph. The Ghost of Maurice at the Court of Heraclius, in: *Byzantinische Zeitschrift*. 2019. Bd. 112/3. P. 781–826.

Dagron, G., Déroche, V. Juifs et chrétiens dans l'Orient du VII^e siècle, in: *Travaux et mémoires*. 1991. Vol. 11. P. 17–274.

Danker, Fr.W. (Ed.). A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature. Third Edition. Chicago; London, 2000.

Devreesse, R. La fin inédite d'une lettre de saint Maxime: un baptême forcé de Juifs et de Samaritains à Carthage, en 632, in: *Revue des Sciences Religieuses*. 1937. T. 17. P. 25–35.

Drijvers, J. W. Heraclius and the Restitutio Crucis. Notes on Symbolism and Ideology, in: Reinink G.J., Stolte B. (Eds.). *The Reign of Heraclius (610–641): Crisis and Confrontation*. Leuven, 2002. P. 175–190.

Esders, St. Herakleios, Dagobert und die "beschnittenen Völker". Die Umwälzungen des Mittelmeerraums im 7. Jahrhundert in der Chronik des sog. Fredegar, in: Goltz A., Leppin H., Schlange-Schöningen H. (Eds.). *Jenseits der Grenzen. Beiträge zur spätantiken und frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung*. Berlin; New York, 2009. S. 239–312.

Flusin, B. Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII^e siècle. Paris, 1992. T. II: Commentaire.

Flusin, B. Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII^e siècle. Paris, 1992. T. I: Les Textes.

Foss, C. The Persians in the Roman Near East (602–630), in: *Journal of the Royal Asiatic Society. Third Series*. 2003. Vol. 13/2. P. 149–170.

Greisiger, L. Messias — Endkaiser — Antichrist. Politische Apokalyptik unter Juden und Christen des Nahen Ostens am Vorabend der arabischen Eroberung. Wiesbaden, 2014.

Hächler, N. Anordnungen zu Jüdischen zwangstaufen unter Kaiser Herakleios (610–641) als folgen staatlicher resilienzstrategien, in: *Byzantion*. 2021. Vol. 91. S. 155–195.

Hächler, N. Ostrom-Byzanz zwischen Resilienz und Vulnerabilität. Bedeutung, Gebrauch und Transformation staatlicher Herrschafts- und Verwaltungsstrukturen unter Kaiser Herakleios (610–641). Berlin; New York, 2025.

Howard-Johnston, J. Witnesses to a World Crisis. Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century. Oxford, 2010.

Hoyland, R.G. Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam. Princeton, 1997.

Kalogeras, N. The Emperor, the Embassy, the Letter and the Recipient: the Byzantine Letter of 615 to Khusrau II and its History, in: *Byzantinische Forschungen*. 2004. Bd. 28. P. 269–296.

Laga, C. Judaism and Jews in Maximus Confessor's Works. Theoretical Controversy and Practical Attitude, in: *Byzantinoslavica*. 1990. Vol. 51/2. P. 177–188.

Ludwig, Cl. David — Christus — Basileus. Erwartungen an einer Herrschergestalt, in: Dietrich W., Herkommer H. (Eds.). *König David — biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt*. Freiburg; Stuttgart, 2003. S. 367–382.

Ludwig, Cl. Kaiser Herakleios, Georgios Pisides und die Perserkriege, in: Brandes W., Speck P. (Eds.). *Varia*. Bonn, 1991 (Poikila Byzantina 11). Bd. III. S. 73–128.

Magdalino, P. 'All Israel will be saved? The forced baptism of the Jews and imperial eschatology, in: Tolan J. (Ed.). *Jews in early Christian Law: Byzantium and the Latin West, 6th – 11th centuries*. Turnhout, 2014. P. 231–242.

Meier, M. Herakles — Herakleios — Christus. Georgios Pisides und der *kosmorrhýstes*, in: Leppin H. (Ed.). *Antike Mythologie in christlichen Kontexten der Spätantike*. Berlin; New York, 2015. S. 167–192.

Meier, M. Kaiser Phokas (602–610) als Erinnerungsproblem, in: *Byzantinische Zeitschrift*. 2014. Bd. 107/1. S. 139–174.

Olster, D. The Politics of Usurpation in the Seventh Century: Rhetoric and Revolution in Byzantium. Amsterdam, 1993.

Pertusi, A. (Ed.). Giorgio di Pisidia. Poemi. Ettal, 1959. Vol. I: Panegirici epici.

Raum, Th. Szenen eines Überlebenskampfes. Akteure und Handlungsspielräume im Imperium Romanum 610–630. Stuttgart, 2021.

Rickelt, L. Herrscherbuße. Schuld und Sühne byzantinischer Kaiser. Münster, 2020.

Rollinger, Chr. Zeremoniell und Herrschaft in der Spätantike. Die Rituale des Kaiserhofs in Konstantinopel. Stuttgart, 2024.

Sirotenko, A. Erinnern an Herakleios. Zur Darstellung des Kaisers Herakleios in mittelalterlichen Quellen. Diss. Ludwig-Maximilians-Universität München, 2020.

Tartaglia, L. (Ed.). Carmi di Giorgio di Pisidia. Torino, 1998.

Treadgold, W. The Early Byzantine Historians. Basingstoke; New York, 2007.

Viermann, N. Herakleios, der schwitzende Kaiser. Die oströmische Monarchie in der ausgehenden Spätantike. Berlin; New York, 2021. 382 S.

Whalin, D. A Note Reconsidering the Message of Heraclius' Silver Hexagram, circa AD 615, in: *Byzantinische Zeitschrift*. 2019. Bd. 112/1. P. 221–232.

Whitby, M. Defender of the Cross: George of Pisidia on the Emperor Heraclius and His Deputies, in: Whitby M. (Ed.). *The Propaganda of Power. The Role of Panegyric in Late Antiquity*. Leiden, 1998. P. 157–174.

Zuckerman, C. Heraclius and the Return of the Holy Cross, in: *Travaux et mémoires*. 2013. Vol. 17. P. 197–218.