

Великая Церковь в пленении

Стивен Рансимен

Аннотация

Аннотация

«Великая Церковь в пленении. История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г.» Рансимена – замечательная книга об истории Греческой Церкви в эпоху Османской империи. Замечательная как по своей обстоятельности, так и изложению: эту книгу совершенно спокойно может прочитать и неспециалист. Первая часть книги описывает время перед завоеванием. Большой интерес представляет вторая часть – история после завоевания. Это не столько история в строгом смысле, а попытка наметить основные линии и акценты. История Православной Греческой Церкви привлекла Рансимена в первую очередь как главная духовная сила, позволившая греческому народу сохранить себя, а затем возродить и свое государство.

Свой труд Рансимен заканчивает такими словами:

«Истинная сила православных лежит в их убеждении, что как скоро они сохранят верность учению Христа, за этой юдолью слез они найдут истинное и вечное счастье. Более, чем любой другой ветви христианской Церкви, православным приходилось думать о том предписании, чтобы воздавать кесарю кесарево. Это дало им возможность подчиниться – слишком легко, как думали критики, – светской власти иноверного или безбожного правительства; но это также дало им возможность сохранять отдельно то, что принадлежит Богу и оставаться верным им в целостности. Может быть, было бы более героическим актом протестовать и становиться мучениками; но если все члены Церкви погибнут мученической смертью, то на земле не останется Церкви вовсе. На протяжении этих столетий были мученики, которые пострадали, защищая свою религиозную чистоту. Но погружаться в суетную политику не есть удел священнослужителей. Правда, патриарх был вынужден принять на себя политическую роль, сделавшись

этнархом православного милета. Но поскольку он выполнял одновременно роль религиозного главы и чиновника Османской империи, его долгом было подавлять политическую активность своей паствы; это создало трудное для него положение во время греческой войны за независимость. Патриархат обвиняют в том, что он не встал во главе движения. Но не в православной традиции было епископам становиться воинствующими политиками. Великие отцы Церкви, такие как Василий Великий, пришли бы в ужас от храбрых пелопоннесских епископов, которые подняли знамя восстания в 1821 г.; не одобрили бы они и политически мыслящих кипрских вождей нашего времени.

Задачей патриарха было следить за тем, чтобы Церковь стойко переносила испытание временем. Свобода богослужения была для него важнее, чем свобода гражданская. На церковном фронте он мог заниматься политикой, чтобы сохранить свою Церковь от поглощения великой и экспансивной Римской церковью и искать себе союзников среди энергичных новых протестантских Церквей, или обеспечивать верность дочерней Русской церкви. Но даже на этом фронте православные оставались в оборонительном положении, стремясь не к наступлению, но к сохранению того, что они считали своими традициями и своими правами. Они были готовы слушать доводы протестантов, но, за исключением случая Кирилла Лукариса и его школы, они рассматривали протестантов как возможных помощников в борьбе с римской агрессией, а также как источник материальной поддержки. Целостность истинной веры не должна была затрагиваться: хотя налицо факт, что переговоры привели к желанию придать догматам веры точную формулировку, в отличие от древней апофатической традиции. Это было временным желанием. В главном – православные были уверены, что истины их веры вечны. Они не собирались изменять их ради земных выгод.

В истории православного патриархата на протяжении долгих веков порабощения Великой Церкви нет героической бравады. Его предводители были людьми, которые считали разумным избегать общественной огласки, пышности и широких

благородных жестов. Если они часто погрязали в интригах и в коррупции, то такова неизбежная судьба граждан второго сорта под властью правительства, в котором процветают интриги и подкуп. Большим достижением патриархата было то, что, несмотря на унижения, бедность и пренебрежение, Церковь оставалась и остается большой духовной силой. Светильник померк и потемнел, как отмечал в начале XVII века англичанин Питер Хейлин, не любивший греков, но Бог не уничтожил его. Свет все еще светит, и светит все ярче. Врата адовы не одолели его».

Классический труд известного английского ученого Стивена Рансимэна (1903–2000) по истории Православной Греческой церкви, касающийся как древней истории, богословия и внутренней организации Византийской церкви (первая часть книги), так и преимущественно положения Константинопольского патриархата («Великой Церкви») после падения Константинополя в 1453 г. до греческого восстания в 1821 г. По мнению автора, сохранить свой дух греческий народ смог только благодаря духовной силе – Православной Церкви. В этой связи С. Рансимэн исследует интереснейший феномен перехода от Средневековья к Новому времени, а именно превращение наднациональной Вселенской церкви Византии в национальную Греческую церковь, каким стал Константинопольский патриархат к началу XIX в. под влиянием светского фанариотского элемента и греческого национализма. В книге также не остается без внимания обычно замалчиваемая в трудах греческих историков тема подавления фанариотским духовенством просвещения и самосознания у славянских народов Балканского полуострова. Особое место уделено непростым отношениям Константинопольского патриархата и Русской церкви.

На русском языке издается впервые.

Для всех интересующихся историческими путями Православия.

Предисловие к русскому изданию

Сэр Стивен Рансимэн (1903–2000) был вторым сыном виконта Рансимэна Доксфордского. Он получил лучшее классическое образование своего времени: по его собственному признанию, начал изучать греческий язык в возрасте пяти, а латынь – шести лет. Учился Рансимэн, подобно многим другим английским аристократам, в Итонской школе, затем в колледже Св. Троицы Кембриджского университета (1927–1938 гг.). В 1932–1938 гг. читал лекции в Кембриджском университете. В 1940 г. назначен пресс-атташе в Британской миссии в Софии, в 1941 г. получил место в посольстве в Каире. В годы войны читал лекции по истории и искусству Византии в Стамбуле (1942–1945). В 1951–1967 гг. был председателем Англо-Греческой лиги в Лондоне, в 1960–1975 гг. – президентом Британского Археологического института в Анкаре. Выступал с лекционными курсами во многих европейских и американских университетах (Фессалоники, Кембридж, Оксфорд, Лондон, Глазго, Нью-Йорк, Чикаго, София) и состоял председателем различных учреждений – Общества друзей Афонской Горы, Международной ассоциации византистов, National Trust Греции и др. Автор целого ряда монографий ¹ и большого количества статей.

Что скрывается за этим весьма внушительным послужным списком? Имя Стивена Рансимэна стало символом в византистике XX столетия. Первые его работы появились в конце 1920-х гг., когда еще были живы многие представители старой школы византийских исследований, последние – практически в наши дни; последний византийский конгресс, в котором он принимал участие, был копенгагенский 1996 г. Рансимэн стоит на грани двух эпох в истории науки: с одной стороны, он является в полном смысле представителем старой школы с ее энциклопедизмом и широким охватом, с ее фундаментальными исследованиями по основным проблемам византийской истории; с другой – он вполне воспринял и новый, послевоенный этап развития исторической науки с его детальным изучением конкретных сюжетов. При этом, в отличие от большинства ученых, он предстает перед нами как настоящий художник, вживающийся в эпоху и дающий нам

рельефный, живой образ событий, действующих лиц, национального и этнографического колорита. Может быть, именно в этом одна из причин необычайной популярности книг Рансимэна – их может с интересом читать не только специалист, но и студент, школьник и просто любознательный человек.

Значительная часть книг Рансимэна являются итогом его преподавательской деятельности; это, по сути, обработанные лекционные курсы. То же самое можно сказать и о том труде, который мы предлагаем русскому читателю. Как пишет сам автор в предисловии к своей книге, она состоит из двух частей – и первая является введением ко второй – это история Византийской церкви и непосредственно продолжающая ее история Церкви поствизантийской, турецкого периода. Рассматривая труд Рансимэна с научной точки зрения, следует иметь в виду, что он к настоящему моменту не только не устарел, но, строго говоря, не потерял и свое научное значение, оставаясь памятником истории науки.² Особенно это касается первой части, охватывающей византийский период, хотя с 1968 г. и появилось огромное количество исследований, освещающих отношения Церкви и государства, Востока и Запада, а также посвященных исихазму.

Значительно больший интерес представляет история Константинопольского патриархата 1453–1821 гг., составляющая вторую часть книги. Этот период истории Греческой церкви на момент написания труда Рансимэна практически не привлекал внимание западных ученых. Если в начале XXI в. можно сказать, что для большинства европейцев византийская цивилизация заканчивается 1453 г., то в 1968 г. так было и для всех западных византинистов; поствизантийская цивилизация рассматривалась как период вырождения и упадка греческого духа Палеологовского времени. Историей греческого народа XV-XIX вв. занимались исключительно греческие ученые, труды которых в то время далеко не всегда были на высоком уровне и зачастую отличались предвзятостью и неоправданным полемическим запалом. Первым, кто попытался привлечь внимание Европы к поствизантийской цивилизации, был знаменитый румынский ученый Николае Йорга, книга которого

«Византия после Византии» появилась в Бухаресте в 1935 г.³ Именно ему европейская наука обязана введением понятия Μεταβυζαντινὰ в программы конференций и конгрессов по византийской истории. Однако и после выхода в свет этой книги поствизантийские исследования оставались уделом преимущественно греческой науки или восточноевропейских греко-славянских исследований. Стивен Рансимэн был первым, кто нарушил целостность представлений европейцев о греках турецкого времени. Будучи искренним, убежденным филэллином в духе английских традиций XIX в., он поставил перед собой задачу не просто представить исторические события соответствующего периода, но проследить развитие греческого духа, показать, почему греки после многовекового рабства оказались способны не только освободить часть своей территории и создать на ней независимое государство, но и сохранить свой национальный дух. Автор приходит к следующему выводу: сохранить свой дух греческий народ смог только благодаря духовной силе – Православной Церкви. В этой связи Рансимэн исследует интереснейший феномен перехода от Средневековья к Новому времени, а именно превращение наднациональной Вселенской церкви Византии в национальную Греческую церковь, каким стал Константинопольский патриархат к началу XIX в. Впрочем, говоря о вселенском характере Византийской церкви, нельзя идеализировать православную ойкумену Палеологовского периода.⁴ На самом деле, византийцы никогда не ставили на один уровень свой народ, «ромеев», с крещеными ими варварами, которые, как бы ни старались достичь их уровня, всегда должны были знать свое место в иерархии культурных народов.⁵ Вопрос о национализме в Православной Церкви, и до сих пор недостаточно разработанный, решается у Рансимэна в духе традиционного филэллинства: порой создается впечатление, что он просто воспринимает взгляд на национальный вопрос в Восточной Европе, господствовавший среди греческой интеллигенции и церковных кругов середины XX в. Однако к чести Рансимэна следует сказать, что он неизменно старается оставаться на научных позициях и не

позволяет себе опуститься в национально-политические спекуляции. Он с сожалением говорит о том, что к концу XVIII в. Константинопольская церковь под влиянием светского, фанариотского элемента становится орудием греческого национализма и полностью теряет свое наднациональное, вселенское назначение. Церковь не должна быть ареной политических интриг, она не может являться выразительницей интересов одного народа в ущерб другому. И все-таки Рансимэн не решается осуждать греческих церковных деятелей того времени и оставляет не до конца разрешенным вопрос о том, была ли у Церкви возможность сохраниться в Османской империи, если бы она не была выразительницей греческого национального духа. Скорее всего, это было невозможно, – к такому выводу склоняется мнение автора. Оставаясь на строго научных позициях, Рансимэн не оставляет без внимания обычно замалчиваемую в трудах греческих историков тему подавления фанариотским духовенством национального просвещения и самосознания у славянских народов Балканского полуострова. Именно неразумная политика греческой аристократии и церковной иерархии привела к тому, что в освободительной борьбе начала XIX в. греки не получили поддержки балканских славян. При этом Рансимэн не впадает и в другую крайность, свойственную историкам из славянских стран (в том числе некоторым русским ученым); для него фанариотское управление не является абсолютным злом; среди фанариотов было немало просвещенных людей, которые много сделали для развития подчиненных им областей.

Вполне естественно, что для Рансимэна как англичанина особый интерес представляли отношения Константинопольского патриархата с Англиканской церковью. Исследования по этой теме были особенно востребованы при Константинопольском патриархе Афинагоре, с которым автора связывали близкие дружеские отношения.⁶ Поскольку на русском языке до сих пор отсутствует обобщающее исследование по англо-константинопольским отношениям, эти страницы в труде Рансимэна представляют для нас значительную ценность.

Пожалуй, наибольший интерес для русского читателя должны вызывать главы, посвященные отношениям Константинополя с Русской церковью. Хотелось бы сказать несколько слов о подходе Рансимэна к данной проблеме. При внимательном прочтении вызывают недоумение некоторые характеристики и эпитеты, усваиваемые автором русским царям и князьям. Так, например, он говорит, что двор русского великого князя после монгольского ига был больше похож на двор жестокого восточного деспота, чем византийского императора; Екатерина II характеризуется как немка и вольнодумка, из корыстных имперских соображений предпринявшая средиземноморские походы и бросившая восставших греков на произвол турок; сведения о Павле I сводятся к тому, что он был сумасшедшим. Русское благочестие допетровского времени вызывает у автора иронию – русские-де были более православными, чем сами православные (разве это слово применимо только к грекам?); вслед за греками он всякий раз подчеркивает дочернее положение Русской церкви по отношению к Константинополю даже в XVIII в.; грекам, считает Рансимэн, не следовало доверять покровительству России, которая всегда много обещала и мало делала для них. Эсхатологическая по своему внутреннему содержанию проблема Третьего Рима представлена автором как чисто политическая. Для того чтобы объяснить эти, казалось бы, странные обвинения, следует вспомнить роль Англии в греческой политике и «восточном вопросе» XIX-XX вв. Великобритания, как известно, приняла самое деятельное участие в освобождении Греции в 1821 г.; британская политика определяла положение Греческого государства на международной арене всего XIX столетия. При этом в «восточном вопросе» Англия была главным противником России; с «Владычицей морей» Россия никогда не могла войти в соглашение или же мериться военно-морскими силами. В силу того, что английская ориентация господствовала в политике Греческого королевства, а Россия склонялась к поддержке борьбы славян за свою независимость, отношения России и греческого правительства оставались неизменно

крайне натянутыми. Это напряжение не смягчилось ни династическим браком (жена короля Георга Ольга была русской княжной), ни симпатиями простого народа к единоверным братьям. Поскольку политическая линия Константинопольского патриархата во многом определялась влиянием афинского кабинета, высшая иерархия Константинополя разделяла негативное отношение греков королевства. Особенно заметно это стало после Крымской войны, когда надежда на мощь России была поколеблена, а после провозглашения болгарской схизмы в 1872 г. антирусские тенденции в патриархате усилились еще больше. Не последнюю роль в обострении этих отношений сыграла британская дипломатия. Следует отдать должное Рансимэну, который однозначно осуждает непримиримую позицию греков в болгарском вопросе конца XIX-XX вв.; однако, недоверие к России у него остается типичным для британского филэллина старого закала. Впрочем, это отношение не сказывается на научном кругозоре автора: он достаточно широко (для европейского ученого) использует русскоязычную литературу не только дореволюционного, но и послереволюционного времени.

В заключение Рансимэн подводит итоги своего исследования и намечает некоторые перспективы. Разрушая сложившееся представление о якобы наступившем конце византийской цивилизации в XV в., ученый заканчивает свое исследование 1821 г. Далее, говорит он, наступает время независимого Греческого государства, которое сосредоточило в себе национальный дух народа. История Константинопольского патриархата после греческой революции, развивавшаяся в борьбе великих держав за сферы влияния, не входит в предмет исследования автора. Между тем византийская цивилизация со своим традиционным идеологическим содержанием закончила свое существование только в 1923 г., когда полтора миллиона греков были выселены из Малой Азии, и эти некогда греческие области стали чисто турецкими. Рансимэн намечает подходы к новому взгляду на историю Константинопольского патриархата, но определенно его не высказывает, предоставляя сделать это историкам следующих поколений.

- Архангельский А. Духовное образование и духовная литература в России при Петре Великом. Казань, 1883;
- Белокуров С. Арсений Суханов. Ч. I-II. М., 1891–1893;
- Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XV – начале XVII вв. Ч. I. Брестская уния 1596 г.: Исторические причины. М., 1996;
- Буланин Д. М. Переводы и послания Максима Грека. Л., 1984;
- Воздвиженский П. Священное коронование и венчание на царство русских государей с древнейших времен и до наших дней. СПб.; М., 1896;
- Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Ч. I-II. Киев, 1883–1898;
- Дьяконов М. Власть московских государей: Очерки из истории политических идей Древней Руси до конца XVI века. СПб., 1889;
- Золотарев В. А., Козлов И. А. Российский военный флот на Черном море и Восточном Средиземноморье. М., 1989;
- Иванов А. И. Литературное наследие Максима Грека. М., 1969;
- Крыловский А. С. Львовское Ставропигийское братство: Опыт церковно-исторического исследования. Киев, 1904;
- Лебедев А. П. История Греко-Восточной церкви под властью турок: От падения Константинополя в 1453 г. до настоящего времени. Изд. 2-е. СПб., 1904; Изд. 3-е. СПб., 2004;
- Его же. Греческие школы – общеобразовательные и духовные в Константинопольском патриархате турецкого периода//Богословский Вестник. 1899. № 1–3;
- Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901;
- Малышевский И. Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской церкви. Т. I-II. Киев, 1872;
- Мейендорф И., прот. Византия и Московская Русь: Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке. Париж, 1990;
- Его же. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. Изд. 2-е, исправленное и дополненное

для русского перевода. СПб., 1997;

Муравьев А. Н. Сношения России с Востоком по делам церковным. Т. I-II. СПб., 1858–1860;

Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). Изд. 2-е, исправленное и дополненное для русского перевода. СПб., 1996;

Россия и христианский Восток. Вып. II-III. М., 2004;

Синицына Н. В. Максим Грек в России. М., 1977;

Ее же. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV-XVI вв.). М., 1998;

Соколов Пл. Русский архиерей из Византии и право его назначения до начала XV века. Киев, 1913;

Соколов И. И. Константинопольская церковь в XIX в. СПб., 1904;

Татарский И. Симеон Полоцкий. (Его жизнь и деятельность). Опыт исследования из истории просвещения и внутренней церковной жизни во вторую половину XVII века. М., 1886;

Терновский Ф. Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в древней Руси. Вып. I-II. Киев, 1875–1876;

Успенский Б. А. Царь и патриарх. Харизма власти в России (византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998;

Флоря Б. Н. Отношения государства и Церкви у восточных и западных славян. (Эпоха средневековья). М., 1992;

ФонкичБ. Л. Греческо-русские культурные связи в XV-XVII вв. М., 1977;

Его же. Греческие рукописи и документы в России. М., 2003;

Цветаев Д. В. Протестантство и протестанты в России до эпохи преобразований: Историческое исследование. М., 1890;

Чистович И. А. Очерк истории Западно-Русской церкви. Ч. I-II. СПб., 1882–1884;

Шпаков А. Я. Государство и Церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве от Флорентийской унии до учреждения патриаршества: Княжение Василия Васильевича Темного. Ч. I. Киев, 1904;

Его же. Государство и Церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве: Царствование Федора Ивановича. Учреждение патриаршества в России. Одесса, 1912;

Шпаковский И. П. Священное коронование и помазание русских государей на царство. Одесса, 1896;

Щапов Я. Н. Византийское и русское правовое наследие на Руси XI-XIII вв. М., 1978;

Его же. Государство и Церковь Древней Руси XI-XIII вв. М., 1989.

Darrouzes J. Notitiae Episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae. Texte critique, introduction et notes. Paris, 1981;

Fuchs F. Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter (Byzantinische Archiv, 8). Berlin; Leipzig, 1926. P. 35–41, 54–62;

Jnalcik H. The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy. London, 1978; Ιστορία του Ελληνικού Έθνους. Αθήνα, 1974–1977; Θέσμοι και Ιδεολογία στη νεοελληνική κοινωνία 15ος–19ος αι. Πρώτος απολογισμός ενός ερευνητικού προγράμματος. Αθήνα, 2000;

Καραθανάσις Α. Ε. Οί Έλληνες λόγιοι στη Βλαχία (1670–1714). Συμβολή στη μελέτη της Ελληνικής πνευματικής κίνησης στις Παραδουνάβιες ηγεμονίες κατά την προφαναριωτική περίοδο. Θεσσαλονίκη, 1982;

Κονόρτας Π. Οθωμανικές θεωρήσεις για τό Οικουμενικό πατριαρχείο. 17ος–αρχές 20ού αιώνα. Αθήνα, 1998;

Κυρκίνη–Κουτούλα Α. Η Οθωμανική διοίκηση στην Ελλάδα. Αθήνα, 1996;

Λέκκας Π. Η εθνικιστική ιδεολογία. Πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία. Αθήνα, 1992;

L idea di Roma a Mosca: secoli XV-XVI. Fonti per la storia del pensiero sociale Russo. Direzione della ricerca Pierangelo Catalano, Vladimir Pasuto/ Идея Рима в Москве XV-XVI века. Источники по истории русской общественной мысли. Отв. редакторы П. Каталано, В. Т. Пашуто. Roma, 1993 (= «Da Roma alia Terza Roma: Documenti e studi». Documenti, I);

Meyendorff J. Byzantium and the Rise of Russia: A Study in Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century. Cambridge;

London; New York, 1981;

Idem. The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. Crestwood, 1982;

Παΐζη–Αποστολοπούλου Μ. Ὁ θεσμός της Πατριαρχικῆς Εξαρχίας, 14ος–19ος αἰώνας. Αθήνα, 1995;

Παπακοάννου Δ. Ἡ πολιτική Επισκόπων στην Τουρκοκρατία. Ιστορικοκανο–νική προσέγγιση. Αθήνα, 1991;

Podskalsky G. Griechische Theologie in der Zeit der T̃rkenherrschaft (1453–1821): Die Orthodoxie im Spannungsfeld der hreformatischen Konfessionen des Westens. Munchen, 1988;

Idem. Theologie und Philosophie in Byzanz: Der Streit um die theologische Methodik in der spatbyzantinischer Geistgeschichte (14/15 Jh.) (Byzantinisches Archiv, 15). Munchen, 1977;

Staniloae D. Viata si Invatatura sfantului Grirorie Palama (Seria teo-logica, 10). Sibiu, 1938;

Idem. Spiritualitatea ortodoxa ascetica si mistica. B̃uresti, 1992;

Σφυρόερα Β. Οἱ δραγομάνοι τοῦ Στόλου. Ὁ θεσμός και οἱ φορεῖς. Αθήνα, 1965;

Tachiaos A. – E. N. The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Rumanians in the XVIIIth century. Texts relating to the life and activity of Paisy Velichkovsky (1722–1794). Thessalonika, 1966;

Ταρναλάδης Ι. Ιστορία της Σερβικῆς Εκκλησίας. Θεσσαλονίκη, 1982;

Thomson F. J. Peter Mogila s Ecclesiastical Reforms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture. A Critique of Georges Florovsky s theory of the pseudomorphosis of Orthodoxy//Slavica Gandensia. 1993. 20. P. 67–119.

Предисловие

В 1960–1961 гг. я имел честь читать лекции Джиффорда в университете Св. Андрея на тему «Константинопольская церковь 1261–1821 гг.», а в 1966 г. – лекции Биркбека в Кембриджском колледже Св. Троицы на тему «Константинопольская церковь и ее отношения с протестантскими Церквами XVI-XVII вв.». Настоящая книга основана на обоих курсах лекций. Здесь я отошел от первоначального плана своих джиффордских лекций, в которых

я уделил равное внимание истории Церкви до и после 1453 г. Церковь последних веков Византийской империи неоднократно становилась предметом ученых разысканий; я сомневаюсь, что смогу добавить что-нибудь существенное к уже написанному. Между тем, история Греческой церкви под властью Османских султанов сравнительно мало известна. Однако, для того чтобы понять, что происходило в Великой Церкви, как обычно называли ее последователи, в течение «темных веков» пленения, нужно представлять себе, чем она была и как функционировала до турецкого завоевания. Поэтому я представил сокращенный вариант джиффордских лекций 1960 г. в качестве введения, которое дает понятие о состоянии Церкви в последние десятилетия Византийской империи, и расширил мой джиффордский курс 1961 г., полагая, что они имеют большую ценность. Содержание биркбекских лекций я решил включить полностью, не нарушая пропорций книги. Поэтому если я, таким образом, уделил больше внимания отношениям Греческой церкви с другими Церквями, чем другим аспектам, я надеюсь, что читатель меня простит ввиду важности в наши дни экуменического движения.

При этом, однако, мне приходилось отбирать материал. Подробное изложение всех известных сведений о Греческой церкви в Новое время заняло бы много томов, и сведения эти не могут быть одинаково интересны. Местные источники, на которых должно основываться такое исследование, скупы и не столь многочисленны, как доступные материалы по последнему периоду византийской истории. Многие документы патриаршей канцелярии погибли во время пожаров в патриархате и в монастырях, а также в результате политических обстоятельств. Турецкие государственные документы о меньшинствах в Империи поверхностны; греческие хроники немногочисленны, и хотя, безусловно, заслуживают доверия, не распространяются на большую часть периода. Несмотря на то, что в течение этих столетий жило немало образованных греков, нам известен только один светский историк – блестящий, хотя и несколько беспорядочный, Димитрий Кантемир, а также один великий церковный историк, его современник, Досифей,

патриарх Иерусалимский. Если бы не свидетельства и донесения иностранных дипломатов, клириков и путешественников, то о целых периодах мы бы так ничего и не узнали. Даже карьера самого выдающегося и наиболее спорного из Константинопольских патриархов данного периода, Кирилла Лукариса, знакома нам главным образом по собранию документов, вышедших из-под пера английского капеллана.

История часто затемняется горечью, предрассудками и игнорированием фактов. Она далеко не всегда поучительна. Даже самый ревностный грекофил не мог бы утверждать, что все греки были безупречного поведения. В самом деле, на протяжении этих столетий было много благородных, мудрых и отважных греков, которыми мы можем только восхищаться, учитывая условия, в которых они жили. Рабство, однако, далеко не всегда возносит лучших представителей нации. Если монархия становится абсолютно продажной, то приходит время всеобщему бессилию. Если греки и проявили себя в интригах и продажности, то нельзя забывать, что они имели дело с хозяевами, которые зачастую тоже были продажными интриганами. Также ошибочным было бы утверждение, что все турецкие правители были поголовно жестокими и своевольными деспотами. Многие турецкие чиновники, в самом деле, проявляли жестокость и презрение к христианским меньшинствам; если они, однако, и дурно обращались с греками, то это объясняется тем, что они не могли рассчитывать на лояльность греков к их власти. Эллинизм выжил при поддержке Церкви, потому что греки непрестанно надеялись и ждали дня обретения свободы. Было бы неправильным всегда возлагать на турок ответственность за то, что подобные устремления провоцировали их на жестокие репрессии. При этом были турки, такие как Сулейман Великолепный, которого его же подданные называли Законодателем, или великие визири из семьи Кюпрюлю, которые были всегда справедливы и дружелюбны по отношению к грекам. Даже сам Мехмед Завоеватель, когда удовлетворил свою свирепую страсть к завоеванию (а он был

не более свирепым, чем многие его современники из Европы времен Возрождения), гордился тем, что может назвать себя императором греков и турок. На более скромном уровне отношения обоих народов были удивительно дружественными. Если мы будем обвинять греков в лживости, а турок – в жестокости, то это ни к чему нас не приведет. Подобным образом наши симпатии и антипатии к великой Римской церкви будут влиять на нашу объективность. У каждого историка есть свои личные вкусы и предпочтения; эрудиция, однако, приведет к пониманию предмета только тогда, когда она окрашена терпимостью и свободна от предрассудков.

Сами греки, как правило, пренебрегают историей своих предков под турецким владычеством. Они в этом ошибаются; конечно, здесь много такого, что греку неприятно вспоминать, однако эта история свидетельствует об отваге и несокрушимой жизненности греческого народа, и о духовной силе Святой Православной Церкви. История эта представляет также интерес в международном плане, ибо она показывает, что может произойти с мужчинами и женщинами, которые насильно обращены в граждан второго сорта. В наши дни, когда до сих пор есть государства, в которых значительная часть населения является гражданами второго сорта, такая история не может быть неуместной.

Слишком долго было бы перечислять всех ученых прошлого и настоящего, которым я обязан появлением этой книги. Я старался поблагодарить их в сносках; многие из них лично помогли мне своими советами. Хочу выразить свою благодарность и уважение моим друзьям, которые вдохновляли меня, и в первую очередь Его Святейшеству Вселенскому патриарху Афинагору, мудрость и доброта которого всегда много значили для меня. Я приношу свою глубокую благодарность братии патриархата и многим другим православным духовным лицам во всех концах мира. Исключительно доброе отношение к себе я испытал со стороны турецких должностных лиц, когда обращался к ним за помощью. В Великобритании я многим обязан главным образом сотрудникам читального зала Британского музея, Лондонской библиотеки и библиотеки

Ламбетского дворца. Как всегда, я благодарен членам Сената Кембриджского университета и сотрудникам Кембриджского университетского издательства за их терпение и оказанную мне помощь. Персональную благодарность я хочу выразить г-ну С. И. Папаставру. Наконец, я бы хотел выразить свою признательность университету Св. Андрея, давшему мне стимул, с которого началась эта книга, а также моему академическому наставнику – колледжу Св. Троицы в Кембридже, вдохновившему меня на более глубокие разыскания.

Примечание. Я не пытался быть последовательным в транслитерации собственных имен, но в каждом конкретном случае давал ту форму, которая казалась мне наиболее употребительной.

С. Р. Элшишилдз, Дамфришер, октябрь 1967 г.

Книга I. Церковь *накануне* *турецкого* завоевания

Глава 1. Историческая перспектива

Из всех дорог, по которым приходилось когда-либо проходить историку, нет более тернистой, чем история религии. Для человека верующего религиозные истины вечны. Вероучение, которое он исповедует и разделяет, создает впечатление, что эти истины будут действовать всегда. Для него историк, пытающийся понять и объяснить, почему доктрина появилась в определенный момент времени, виноват в неоправданном детерминизме. Но религия явленная, т. е. историческая, не может стоять вне рамок времени, ведь само явление ее должно было случиться, в определенный момент. Христианская религия более всех других связана с отношениями времени и вечности. Ее главный догмат, Воплощение, есть не только вечная истина, но и событие истории; это мост от временного к вечному. Учреждения христианства, каким бы божественным ни было их основание, были созданы по воле людей, людьми же управлялись и подвержены воздействию времени, которому подвержен и сам человек. Постулаты же веры, при всей их вневременной значимости, распространялись по свету действиями человека, и их распространение было подвержено изменениям в обстоятельствах и перспективах развития мировой истории. Вполне возможно, что человек постоянно получает силу свыше. Вполне возможно, что есть Божественное предопределение в истории. Но сам историк смертен, ограничен временными пределами; и он должен иметь скромность сознавать свою ограниченность. Его задача – рассказать историю и написать ее как можно лучше для человечества.

Тем не менее, поскольку история является предметом для осмысления, она должна быть более чем изложением обыденных фактов. Многие великие и мудрые мужи говорили нам, что история – это наука и ничего более. Действительно, при собирании исторических свидетельств необходимы аккуратность и объективность, особенно в тех случаях, когда дело касается религии, области, в которой суждения столь часто

находятся под влиянием личных убеждений и предрассудков. Метод историка, однако, не может быть только эмпирическим. Поведение человека отвергает законы науки; природа человека еще не до конца изучена; верования человека не подчиняются логическим доводам. Историк должен пытаться дополнить свое объективное исследование качествами интуитивной симпатии и воображением, без которого он не может понять опасения, устремления и убеждения, которыми руководствовались люди прошлого. Возможно, эти качества являются дарами Св. Духа, дарами, которые можно пережить и почувствовать, но нельзя передать человеческими словами.

Такой дар интуиции, безусловно, необходим для изучения православной веры восточного христианства. Это такая вера, которая всегда подозрительно относилась к попыткам свести религию к околофилософским системам и всегда предпочитала оставаться верной внутреннему устному преданию. Ее основной тезис – апофатический, стремящийся игнорировать личность человека для того, чтобы обратиться к Божеству; все, что мы можем знать о Боге, это то, что мы ничего не знаем; ибо Его атрибуты по своей природе должны быть вне рамок обыденного знания. Богословие восточного христианства и его практика характеризуются противоречиями, которые нелегко разрешить логическим методом. Более того, можно утверждать, что тот, кто не был воспитан в атмосфере Православной Церкви, не в состоянии понять ее до конца, а тем более описать ее. Объективный исследователь, прежде чем начать свое исследование, должен исполниться симпатией к ней и забыть вкус к диалектической точности, с которой можно оценивать западное богословие.

Это требует огромных усилий, потому что большинство западных студентов воспитаны на рассказах о страстных дискуссиях, которые вели восточные отцы ранней Церкви по вопросам деталей вероучения. Восточная церковь нетерпима к явным ошибкам, т. е. к любому учению, которое может повредить существу идеи христианства. Истины, явленные в Священном Писании и истолкованные действием Святого Духа

на Вселенских соборах Церкви, толкования отцов Церкви, Божественное вдохновение которых не может подлежать сомнению, а также традиция, передаваемая с апостольских времен, – все это почитается святым и должно приниматься; при этом возможно, что Дух Святой может просветить нас и далее. Но по этому вопросу Церковь не решается давать догматические определения, а предпочитает основываться на Предании, которое не записывалось до тех пор, пока не появлялась необходимость. Определения Вселенских соборов были приняты для того, чтобы противопоставиться доктринам, которые казались вредными для истинного понимания Св. Троицы или Воплощения. Почти все труды греческих отцов Церкви были написаны как ответы на конкретные вопросы любопытного вопрошателя или как возражения противнику. Старое пристрастие греков к умозрительной философии не было убито. Более того, оно находило благоприятную почву до тех пор, пока держалось вне зависимости от догматов. Никто из мыслителей не рисковал составить полный свод богословия. Греческая церковь не породила и не могла породить Фому Аквинского; в ней до сих пор нет *Summa Fidei*.⁷

Это апофатическое отношение имеет свои сильные и слабые стороны. Оно допускало известную долю терпимости и гибкости. В течение всей греческой церковной истории мы встречаем слово «οἰκονομία» – икономия. Литературное значение этого слова – управление домом. Греческие богословы употребляют иногда это слово для обозначения способа действия; «икonomia Св. Духа» – это тот способ, которым Св. Дух действует в Церкви. Однако чаще всего «икonomia» означает мудрое управление вселенной, миром, населенным людьми; в этом смысле это слово стало более грубым эквивалентом «dispensation» западных богословов. В интересах гармонии и доброй воли Церковь – т. е. Православная Церковь – может пренебречь или мириться с незначительными заблуждениями в вопросах веры или литургической практики и незначительными нарушениями в точности соблюдения канонов; они могут быть покрыты благодатью Св. Духа для большего блага христианства. В отличие от понятия

«dispensation» на Западе, термин не обладает точным смыслом и не руководствуется определенными правилами. Западные богословы, применявшие к вопросу юридический подход, унаследованный ими от схоластиков, напрасно искали точное определение понятия. Даже православные богословы описывали его различным и зачастую противоречивым образом. Некоторым критикам оно кажется излишне гибким; например, когда св. Василий Великий говорит о том, что, хотя со стороны Иакова было безнравственно обмануть своего слепого отца и похитить у брата Исава первородство, мы должны проявить икономию к его греху, ибо это было в итоге сделано для блага человечества. Но в целом икономия была достойна восхищения, и в первую очередь благодаря тому, что она не была связана правилами и предписаниями.⁸

Разногласия в подходе Запада и Востока объясняются прежде всего историческим ходом событий. Когда на Западе пала Римская империя, Римская церковь сохранила в себе не только римские обычаи и римское право в противопоставление тем обычаям, которые принесли новые варварские правители, но также сохранила традиции учености и образованности. В хаосе вторжений, когда все бывшие светские правители спаслись бегством или были лишены прав собственности, часто призывали именно церковных иерархов для управления городами и целыми областями. Более того, даже после того как организованное управление было восстановлено, в течение многих веков вне церковной иерархии трудно было насчитать даже нескольких образованных людей. Из среды Церкви выходили юристы и чиновники, на которых опирались мирские правители. Все эти обстоятельства способствовали тому, что Римская церковь приобрела юридический взгляд на вещи. Папская канцелярия должна была обеспечить себя подготовленными юристами, образ мыслей которых стал преобладать в богословии. Римские богословы любили точно сформулированные определения. Апофатическая традиция, наиболее видным защитником которой был блаж. Августин, должна была уступить схоластике, стремлению превратить богословие в систематическую философию.

В Восточной Римской империи светская жизнь никогда не прерывалась вплоть до турецкого нашествия. Она продолжалась в изгнании даже в течение полувекового латинского владычества в Константинополе. В Константинополе юристы продолжали оставаться светскими людьми; там всегда были высокообразованные миряне, из которых вышло большинство философов и даже многие богословы. Пределы компетенции канонического права были небольшими; Церковь никогда не приобрела юридического взгляда на вещи. Никогда не имела она и преобладающей власти в государстве. На Западе слово «Церковь» в обыденной речи стало означать иерархию и священство; на Востоке же Церковь всегда включала в себя всех христиан прошлого, настоящего и будущего, вплоть до ангелов на небесах. Священство не было отдельным классом. Причастие под обоими видами продолжало преподаваться и мирянам.⁹

Таким образом, на Востоке никогда не было серьезного конфликта между светской и церковной властью. Патриарх был центральной фигурой; он был, так сказать, хранителем совести Империи. Император же был безусловным главой вселенной, живым представителем Бога на земле. Вся Восточная церковь с неодобрением смотрела на стремление Западной церкви в Средние века подчинить всю светскую власть высшему понтифику. Обвинение в цезарепапизме, столь часто выдвигаемое против Византийской церкви, несправедливо, подобно тому, как оно могло бы быть применимо к Церкви в царской России. Православный человек верил в то, что одни предметы относятся к ведению цезаря, а другие – к ведению Бога, хотя он мог спорить по поводу точного разграничения этих понятий.

Такая точка зрения имела свои недостатки. Нежелание превратить богословие в законченную философскую систему привело к отказу сделать религию руководящей силой в жизни. От церковного руководства зависело поддержание нравственности и осуждение греха; но каждодневное управление жизнью предоставлялось светской власти. В результате иерархия на Востоке никогда не могла иметь тот

нравственный авторитет, какой она имела на Западе. Только с этих позиций можно объяснить любопытную двойственность в характере византийца, – с одной стороны, его истовое, ревностное благочестие и убеждение, что жизнь в этом мире есть только подготовка к истинной будущей жизни, а с другой – его практическое, эгоистичное, циничное и часто безнравственное поведение в земных делах.

Слабость усугублялась структурой восточной иерархии. В Западной империи Рим всегда был единственным большим митрополичьим престолом. С ним могли соперничать только африканские города, но епархии Африки, однако, никогда полностью не оправились от донатистского раскола. Натиск варварских нашествий все более убеждал Римский престол настаивать на своем первенстве. Он оставался наследником Римской империи, будучи коронован на ее руинах, но не как призрак, как вообразил себе Гоббс, но как живая реальная сила, будучи стражем не только веры, но и традиций римской цивилизации. Посреди политического распада на Западе было естественным, что люди искали объединения и видели в римском понтифике единственную власть, которая могла достичь этого объединения. На Востоке было много больших городов, каждый из которых имел свою Церковь, не соглашавшуюся уступить свою власть сопернице. Историк Дион Кассий справедливо отмечал, что в греческом языке нет эквивалента латинскому слову *auctoritas*; ¹⁰ и эта нелюбовь к власти над собой была характерна для Церквей греческого мира. Возможно, что если бы не произошло разрушение Иерусалима в 70 г. от Р. Х., Иерусалимская церковь под сильным управлением Иакова, сына Иосифа, и его преемников, могла бы установить гегемонию, хотя нееврейские Церкви, без сомнения, вскоре бы восстали против ее иудаистских тенденций.¹¹ Как бы то ни было, все Церкви на Востоке считались равными. Дух Святой равным образом сошел на всех Апостолов в день Пятидесятницы; их преемники, епископы, таким образом, получали равную благодать. Ни один из них не мог учить другого в вопросах вероучения. Если это становилось необходимым, тогда все епископы, представители всех

Церквей, должны были собраться вместе, и Дух Святой снова сходил на них, как в день Пятидесятницы. Со временем, однако, административная необходимость привела к созданию организованной иерархии. Епископы были объединены под власть митрополитов; каждый из епископов двух величайших городов Востока, Александрии и Антиохии, претендовал на дисциплинарные права над близлежащими областями; каждому из них впоследствии будет дан титул патриарха. При этом наблюдалось отсутствие единообразия в управлении. Отдельные Церкви, такие как Кипрская, Церковь св. ап. Варнавы, были признаны автономными в дисциплинарном отношении подобно тому, как отдельные архиепископии были освобождены от контроля со стороны митрополитов. На Западе было трудно достичь на практике равенства всех епископских кафедр, в то время как римский понтифик вполне очевидно был во главе их всех. Даже на Востоке признавались его права как епископа царствующего города, права быть старейшим иерархом христианского мира, мнения и указы которого пользовались особым уважением. Ситуация усложнилась с основанием новой императорской столицы в Константинополе, епископ которой, естественно, должен был быть возведен в патриаршее достоинство и получить дисциплинарную власть над большой областью. Власть Константинопольского патриарха была, однако, ограничена, с одной стороны, присутствием перевешивающим величием императорской власти, а с другой – демократическим устройством Церкви и требованиями равенства со стороны епископов, так что патриарх никогда не мог достичь того положения, которым пользовался папа на Западе. Эти ограничения в сочетании с более свободным отношением православных к богословию и их определенная неприязнь единой системы ослабляли административную сплоченность и действенность церковного организма.

Сильные и слабые стороны византийской церковной организации и религиозного мировоззрения должны были определенно обнаружиться тогда, когда Церкви пришлось пережить самое жестокое испытание, которое может случиться с

обществом: неожиданное подчинение чужестранному и иноверному владычеству. Цель настоящего исследования – изучить последствия оттоманского завоевания для греческой церковной истории и религиозной жизни. Прежде всего, нужно представить картину жизни Византийской церкви в течение последних веков ее независимости, для того чтобы оценить результаты завоевания и долгих лет рабства.

История Константинопольской церкви до турецкого завоевания может быть приблизительно разделена на четыре периода. Первый период продолжается от основания новой столицы до вторжения арабов в Сирию и Египет. Христианство было по-прежнему неразделенным, и его границы номинально совпадали со старой Римской империей, официальной религией которой оно стало. Однако уже тогда начали проявляться признаки различий. Многие центры, в особенности три больших митрополии – Рим, Александрия и Антиохия – вырабатывали свои собственные богословские взгляды; эти различия усугублялись и осложнялись великими христологическими спорами. Арианство распространилось в христианстве без определенного центра и потому вымерло, за исключением варваров на Западе, где проблема арианства нашла свое богословское развитие. Несторианство, выработанное Антиохийской школой, потерпело неудачу внутри Империи. Несториане вышли за ее пределы и организовали свою замечательную миссионерскую Церковь на чужбине. Монофизитство, выработанное Александрийской школой, пользовалось большим успехом. Благодаря политической неудовлетворенности населения, оно имело результатом основание еретических Церквей в Сирии и Египте, в которые вошла большая часть приходов в этих странах. Его успех, однако, был местным; ни монофизитство, ни несторианство не нашли последователей в западном мире, который мало интересовался поставленными ими проблемами. В официальной Церкви в целом господствовал римский взгляд – по циничному объяснению жителей Востока, – поскольку грубость латинского языка не давала возможности понять самые трудные места обсуждаемых вопросов, то на

Западе и были вынуждены вырабатывать пространственные формулировки. В этих диспутах Константинопольская церковь не играла заметной роли. Это была Церковь-выскачка, основанная на престоле светской власти. Ее иерархи чаще всего должны были выражать взгляды императора в тот или иной момент; в это время еще не было достаточно сильной местной традиции, которая могла бы противопоставиться влиянию императора. Оригинальную школу начали создавать великие каппадокийские отцы IV в. и поколением позже Златоуст. Однако только с появлением преп. Максима Исповедника в конце этого периода мы можем говорить об определенном константинопольском богословии.¹²

Второй период продолжается от арабского нашествия в VII в. до вторжения турок в XI в. Александрия и Антиохия теперь перешли под власть иноверцев и более никогда не будут играть ведущую роль в церковной истории. У Рима свои проблемы, и он только периодически имеет общение с Востоком. Константинополь становится, без сомнения, столицей христианской цивилизации. Границы патриархата в общих чертах совпадают с границами Империи, вселенной, как теперь византийцы, пусть филологически и неточно, называли государства, подчиненные императору. Близость императорского правительства по-прежнему была стеснительной для церковной власти. Длительные и тяжелые споры по вопросу иконоборчества, когда ряд императоров пытались навязать спорное вероучение в массе своей не желающему принимать его народу, должны были разрешиться, чтобы Церковь и государство смогли наконец договориться и продолжать сотрудничество, пусть нарушаемое небольшими разногласиями.¹³ Литургия и церковные обряды были установлены в тех формах, которые лишь незначительно изменились с того момента. Несколько веков не было значительных богословских диспутов. Церковь процветала вместе с Империей и сотрудничала с государством в больших миссионерских делах. Самым значительным достижением этого времени было обращение в православие балканских славян в IX в. и русских в X в.

Следующий, переходный, период был временем упадка. Хотя и сдерживаемое, турецкое нашествие привело к потере для Империи большей части Анатолии, ее главной житницы и источника человеческих ресурсов. Церковь разделяла неудачи государства. Христианская жизнь в Анатолии почти остановилась. Многие христиане устремились к побережью или, для большей безопасности, на другой берег моря. Другие предпочли обращение в господствующую религию завоевателей – ислам. Остальные стали христианами-рабами in partibus infidelium,¹⁴ жили в бедности и почти изолированными. При этом Империя должна была отражать норманнские набеги на Западе, пережила потерю византийской Италии и вызовы реформированного Гильдебрандтова папства. Все эти факторы привели к движению, которое мы называем Крестовыми походами. Византия поначалу получила известную материальную выгоду от него, но оно привело к ухудшению отношений восточного и западного христианства. В начале этого периода произошел сильнейший раздор между Константинопольской и Римской церквами; не успел период закончиться, как политические разногласия в сочетании с религиозным соперничеством привели к вражде и открытому расколу, а пик раздоров пришелся на четвертый Крестовый поход.¹⁵

Хотя латинское завоевание было временным, именно с него начался последний период византийской политической и церковной истории. Религиозная жизнь Византии и вся ее нравственная и интеллектуальная атмосфера в течение последних двух столетий перед падением Константинополя несли на себе печать разрушения в результате латинского завоевания, героического возрождения греческого народа, разлада и упадка, которые, по иронии судьбы, наступили вскоре после освобождения Константинополя. Помнить об этом историческом прошлом совершенно необходимо. Крестоносцам не удалось завоевать всю Империю. Совместно с венецианцами они владели Константинополем в течение полстолетия. Франкское владычество в самой Греции и на островах Архипелага продолжалось около двух веков; венецианцы

завладели некоторыми островами и стратегически важными торговыми портами. Византия, однако, продолжала свое существование, обосновавшись вокруг древнего города Никея. Никейская империя представляет собой один из самых удивительных сюжетов византийской истории. Она находилась под управлением способного Феодора Ласкариса, зятя одного из последних императоров, а затем, в свою очередь, уже его зятя, Иоанна Ватаци, может быть, еще более замечательного человека. Хотя в то же самое время существовали и другие государства-преемники, Эпирский деспотат Ангелов и империя Великих Комнинов в Трапезунде, Никейская империя была вскоре признана большинством греков как законная Империя. Эпирский деспотат угас примерно в конце XIII в.; несмотря на то, что Трапезундской империи было суждено пережить Константинополь и она оставалась важным коммерческим и интеллектуальным центром, ее роль в международной истории очень невелика. Будущее было за действенной Империей никейцев. Сын Иоанна Ватаци, Феодор II, был человеком высоко интеллектуальным, но не политиком. После его смерти в 1258 г. престол был захвачен честолюбивым знатным человеком, Михаилом Палеологом, основателем последней византийской императорской династии. Он не только начал отвоевывать Греческий полуостров, но в 1261 г. его войска захватили Константинополь и положили конец Латинской империи.¹⁶

С точки зрения как религиозной, так и политической, для Византии отвоевание столицы было нравственным триумфом и вопросом престижа Империи. Это, однако, создало новые сложности. Восстановить Константинополь оказалось дорогостоящим предприятием. Чтобы противостоять венецианцам, был заключен договор с генуэзцами; генуэзцам византийцы должны были платить концессии, которые в перспективе давали первым возможность контролировать всю торговлю Империи. Запад пылал жаждой мщения; Михаилу удавалось защищать себя только ценой дорогостоящей внешней политики и обещаниями унии с Римом. Против этого было большинство представителей Церкви, уже заранее настроенных

против императора, учитывая его неразборчивость в средствах при узурпации престола. Богатства, накопленные экономными никейскими императорами, были растрачены. Неразумно было экономить на защите восточных границ. Казалось, что оттуда не грозит непосредственная опасность, в то время как на Балканах Болгарское царство династии Асеновичей представляло потенциальную угрозу, а Сербская империя династии Уроша становилась зловеще могущественной.

Европейская политика Михаила была успешной. Существенных проблем со стороны Запада не было и при его сыне, Андронике II, который при этом сумел добиться примирения с Церковью, отказавшись от церковной политики своего отца. Сербское могущество, однако, росло; ослабленная восточная граница подвергалась опасности со стороны энергичного турецкого эмира по имени Осман, люди которого, известные под именем османы или оттоманы, начали совершать набеги на Империю. У императора не хватало воинов, и он поспешно собрал наемный отряд каталанцев. Каталанская экспедиция обернулась против своего работодателя: каталанцы осаждали Константинополь в течение двух лет, разорили провинции и допустили турок в Европу, а затем отступили и обосновались в Афинах. Правление Андроника II закончилось переворотом: в 1328 г. он был низвергнут своим внуком Андроником III.

Упадок продолжился и при новом императоре. Сербы находились в расцвете при Стефане Душане, и в какой-то момент казалось, что они поглотят всю Византию. Продолжалось оттоманское нашествие. В 1326 г. пала Бруса, в 1329 г. – Никея, в 1337 г. – Никомидия; вскоре почти вся византийская Азия была потеряна. Когда Андроник III умер в 1341 г., его сын, Иоанн V, был ребенком. Ему было суждено править 50 лет, в течение которых он был отстранен от власти сначала своим тестем, Иоанном VI Кантакузиным (1347–1355 гг.), затем своим сыном Андроником IV и, наконец, своим внуком, Иоанном VII. Особенно жестокой и губительной была гражданская война с Иоанном Кантакузиным. При этом использовались как религиозные, так и политические мотивы.

Посреди этой войны случилась пагубная эпидемия чумы, во время которой, похоже, погибло около трети населения Империи. Обе враждующие стороны призывали на помощь османов, в результате чего османский султан прочно укрепился в Европе. К моменту смерти Иоанна V в 1391 г. Османская империя завоевала Болгарию, большую часть Сербии и уже распространилась до Дуная, а столицей ее стал Адрианополь во Фракии. Владения императора теперь включали в себя только окрестности Константинополя и Фессалоники (хотя последние временно переходили в турецкие руки), несколько прибрежных городов Фракии и большую часть Пелопоннеса, которым управлял подвластный императору деспот. Последний преемник Иоанна V, его младший сын Мануил II, был неспособен сдержать падение Империи. Было совершенно очевидно, что она падет в руки турок, если не придет помощь извне, а только страны Западной Европы могли обеспечить помощь. Взамен этого они требовали религиозную унию, цену, которую большинство византийцев не были готовы заплатить. Иоанн V ездил в Италию в поисках союзников и лично заявил о своем подчинении римскому папе. Он, однако, не смог набрать сторонников и закончил свое итальянское путешествие заложником за невыплаченный долг в Венеции. Мануил II в поисках помощи дошел до Парижа и Лондона, однако, лично он в унию не перешел. Один отряд с Запада выступил против турок, но был разгромлен ими близ Никополя в 1396 г. Передышка наступила в следующем году, когда турки, только начавшие осаду Константинополя, были вынуждены отозвать свои войска и отражать нашествие Тимура. Поражение Тимуром турецкой армии привело их к междоусобной войне, в течение которой Мануилу даже удалось отвоевать небольшую территорию. В 1422 г. турки снова подступили к Константинополю, на этот раз вынужденные отступить по причине заговоров внутри правящей оттоманской династии. В 1423 г. губернатор Фессалоники, потеряв надежду на помощь, продал город венецианцам; через семь лет, однако, турки снова отвоевали его.¹⁷

Мануил II умер в 1425 г. Его старший сын, Иоанн VIII, менее осторожный и более безрассудный, чем его отец, предпринял поездку в Италию и вовлек свою Империю в унию с Римом на Флорентийском соборе 1439 г. Уния встретила сильнейшую оппозицию в Константинополе. Если бы она имела результатом действительную помощь Империи, то оппозицию можно было бы заставить замолчать, но единственная последовавшая западная экспедиция была разбита турками близ Варны в 1444 г. Иоанн умер в конце 1448 г., в атмосфере разочарования и уныния. Его наследник, брат Константин XI, был храбрым и способным человеком, но теперь уже ничего нельзя было сделать. В 1451 г. оттоманский престол перешел к блестящему молодому человеку с бесконечным честолюбием, которому было суждено получить имя Завоевателя. В начале апреля 1453 г. он начал осаду Константинополя. После героической обороны, продолжавшейся шесть месяцев, город пал 29 мая 1453 г. В 1460 г. его войска захватили Пелопоннес. В 1461 г. они ликвидировали Трапезундскую империю. Независимости греков был положен конец.¹⁸

Последние два столетия существования Империи византийцы жили в атмосфере собирающихся грозowych туч. Разочарование было тем горше, что период Никейской империи был временем возрождения и надежд, а отвоевание Константинополя, казалось, откроет новую славную эпоху. В Византии всегда присутствовал элемент пессимизма. Даже в годы наивысшего расцвета люди шептались о пророчествах, предрекающих падение Империи. На камнях города и в книгах таких великих пророков и прорицателей, как Аполлоний Тианский и Лев Мудрый, был начертан список всех императоров, и число их имело конец. Естественно, что в обстановке сгущающегося мрака многие византийцы искали прибежище в мистике и в основном заботились о своей загробной участи. Однако, как это ни парадоксально, никогда культурная жизнь Империи не переживала такого расцвета, как в последние два века перед ее падением. Искусство этого периода было, вероятно, самым замечательным и наиболее гуманистическим, какое когда-либо появлялось в

Византии; и оно продолжало развиваться, пока были деньги оплачивать его. Интеллектуальный расцвет продолжался до самого конца, и во главе его стояли ученые, чья энергия и оригинальность были сравнимы с их замечательными предшественниками, и слава их распространялась на другие страны. Многие из этих ученых надеялись, что возрождение наступит снова, хотя оно могло привести к слиянию с Западом и даже к возрождению античных традиций. Другие, однако, верили, что нельзя уйти от грядущего политического рока, и единственная задача состоит в том, чтобы сохранить веру и все, что с ней связано, в будущей катастрофе. Этот конфликт, осложненный текущими событиями, придавал напряженность религиозной жизни умирающей Империи, добавляя к прочим проблемам и церковные неурядицы.¹⁹

Все эти вопросы можно вкратце свести к пяти пунктам. Во-первых, проблема церковной организации; как могла церковная система приспособиться к политическим изменениям в мире? Во-вторых, проблема отношений Церкви и государства, которая требовала урегулирования, поскольку теперь император реально управлял небольшой и постоянно сокращающейся частью православных епархий. В-третьих, вопрос отношений Византийской церкви с другими Церквями, в особенности с Церковью западной, ибо теперь в материальном и культурном отношении Запад занял первое место в христианском мире. В-четвертых, каковы были обязанности Церкви в отношении образования, особенно теперь, в условиях гибели светского государства? В-пятых, возникали новые споры по богословским вопросам, особенно по глубокому и тонкому вопросу мистицизма; отголоски этих споров продолжались и далее. Все эти проблемы были взаимно переплетены, и они не получили разрешения, когда пришли иноверные завоеватели, принесшие с собой другие проблемы, с которыми, быть может, было еще труднее справиться.

Глава 2. Структура Церкви

h9 Иерархия

Для византийцев, как и для современных православных христиан, различие между Церковью и Церквями было ясным и выразительным. Церковь – это Тело Христово, соединенное с Ним узами, которые и делают реальными их различия. Как Тело Христово, Церковь является сферой, в которой действует Св. Дух; это жизнь Св. Духа в человечестве. Однако она не ограничивается только человечеством. Весь сонм ангелов составляет ее часть. Она объединяет мир живых и мир усопших, свод небесный и все тварное. Она началась прежде начала тварного мира и является предвечным итогом создания. В таком своем качестве Церковь невидима. При этом она видимым образом принадлежит к истории. Она достигла полноты своего существования в Боговоплощении, и она проявила свое действие при сошествии Св. Духа на Апостолов в Пятидесятницу. В этом земном смысле у нее есть пределы времени и места. На земле она должна действовать как общество, и в качестве общества она должна иметь земную структуру.

Таким образом, на земле должна быть некая церковная организация; должны быть Церкви, и должны существовать люди, способные выступать в качестве ее служителей и управителей. Апостол Павел писал к Коринфянам: «И иных Бог поставил в Церкви, во-первых, апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями, далее иным дал силы чудодействования, также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки». Таким образом, должна быть какая-то иерархия. Это не должно нарушать основного равенства всех членов Церкви перед Богом. Выше в том же Послании ап. Павел говорит: «Дары различны, но Дух один и тот же. И служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, произволяющий все во всех».²⁰ Согласно православной вере, Христос Сам установил иерархию, призвав 12 Апостолов поименно. Они были свидетелями Слова. Им была вручена власть передавать

дары Св. Духа новокрещенным и рукополагать других для исполнения священнических обязанностей. Они были, если использовать любимое выражение греческих богословов, χαρισματοί, люди Благодати, которые одновременно совершали таинства, пророчествовали и учили. Немного ниже их стояли 70 учеников-апостолов, упоминаемых в Евангелиях и в Деяниях и Посланиях, во главе с апостолом Павлом, а также все те, кто увидели воскресшего Господа. Но даже Павел не может равняться с Двенадцатью, которых Воплотившийся Бог Сам избрал. Эти двенадцать Апостолов с самого начала давали верующим благодать Св. Духа через возложение рук; вскоре, однако, было решено, что эта власть может дароваться только иерархией, которая и была таким образом учреждена. Она получила и до сих пор получает свою власть на протяжении столетий по непосредственному и прямому преемству от Апостолов. Апостольское преемство, таким образом, для православных существенно важно.²¹

Точно не известно, когда были установлены три иерархические ступени: епископ, священник и диакон. К III в. эта структура уже сложилась. Хотя каждый священник обладает благодатью по своему рукоположению, абсолютной благодатью обладает только епископ. Теперь он стал звеном передачи благодати. Теоретически все епископы были равными. Каждый из них был представителем своей местной Церкви; каждый избирался на свою кафедру по воле клира и собора епископов, и ему давалась власть исполнять свои функции после того, как он получал благодать путем возложения рук уже посвященным епископом, согласно апостольскому преемству. Но с ростом христианских Церквей и общин требовалась более строгая организация. Было неизбежным, чтобы епископы больших городов стояли во главе других и даже имели некоторую власть над своими беднейшими собратьями. В Евангелии было оправдание этому. Хотя двенадцать Апостолов были равными, Господь время от времени выделял некоторых из них, особенно Петра, Иакова и Иоанна. Таким образом, была заложена основа для того, чтобы впоследствии воздавать некоторым из епископов специальные почести и возлагать на

них особые обязанности. Это распределение часто применялось в сочетании с теорией, что престолы, основателями которых были Апостолы, пользовались особенным почетом и даже особенной властью. На Западе эта теория затмила собой веру в равенство епископов. Епископ Рима, как наследник Петра, считался обладателем высшей власти, хотя можно усомниться, не основана ли эта власть на том, что Рим был столицей Империи. На Востоке теория, что апостольское происхождение обеспечивало особые права престолу, так и не получила логического завершения, хотя она и пользовалась большой популярностью. На Востоке всегда были готовы предоставить Римскому престолу первенство чести, но причиной этого были размеры города, а не апостольское наследие престола. Епископ Александрии, самого большого города Востока, возвеличивался потому, что город был значительнее соседней Антиохии, хотя Александрийский престол был основан Марком, который не был апостолом, а Антиохийский – ап. Петром. Ефесский престол, основанный Иоанном Богословом, стоял ниже уровнем, чем первые два. Константинопольские епископы достаточно поздно сочли полезным для себя провозгласить, что их престол был основан апостолом Андреем; этот немного антиисторический лозунг никогда не использовался как аргумент для того, чтобы дать престолу власть. В действительности, возвышение отдельных престолов имело практические административные причины; такой же организационной необходимостью объяснялось предоставление епископам больших городов большей власти.²²

Церковная организация до IV в. не была четко сформирована. Когда Империя стала христианской, императоры захотели придать Церкви такую организацию, которая в общих чертах повторяла бы организацию светской власти. Епископы были объединены под властью митрополита провинции; эти митрополиты, в свою очередь, были объединены согласно большим диоцезам, установленным Диоклетианом, во главе с епископом столицы диоцеза. Когда столица Империи была перенесена в Византий, то удобство управления потребовало, чтобы ее митрополит, т. е. митрополит Ираклии Фракийской, был

возведен в высший ранг епископов. Ему была дана власть над диоцезом, соответственно управляемым Ефесским митрополитом вместе с некоторыми епископами Антиохийского диоцеза. Вскоре, несмотря на протесты Рима, он был возведен в достоинство второго после Римского епископа, потому что новая столица официально называлась Новым Римом. Примерно в то же время, скорее по причине почтения, чем практической необходимости, епископ Иерусалима, который был подвластен митрополиту Кесарии, был поставлен главой диоцеза, включавшего в себя всю Палестину и земли по другую сторону Иордана, регионы, ранее входившие в состав Антиохийского диоцеза. Епископам Константинополя и Иерусалима, а также Александрии и Антиохии был дан дополнительный титул патриархов; они были выстроены в почетный ряд: сначала Константинопольский, затем Александрийский, за ним Антиохийский и наконец Иерусалимский, а во главе их стоял епископ Старого Рима. Возведение Константинополя на второе место среди пяти патриархатов было произведено не без протестов со стороны Рима и Александрии.²³

Соперничество патриархатов во время великих христологических споров IV, V и VI вв. выходит за рамки нашей темы. Важно при этом помнить, что православный мир никогда не терял веру в равенство епископов по благодати. Каждый епископ был стражем веры; каждый из них имел равное право высказываться по вопросам вероучения. Но он не был непогрешимым. Если следовало определить положение вероучения, тогда все христианские епископы, как наследники Апостолов, должны были собраться на собор, вдохновленный Св. Духом. Каждый епископ мог высказать свою точку зрения, даже если она отличалась от мнения патриарха. На практике это ставило восточных епископов в невыгодное положение, когда они спорили с более дисциплинированными западными епископами, стремившимися высказывать взгляды, предписанные им их главой, папой.

Епископ присутствовал на таком соборе не только в своем благодатном качестве, но также как представитель своей

паствы. Каждый крещеный христианин имел право присутствовать там, ибо собор должен был выражать мнение всей Церкви на земле. В действительности представители от мирян присутствовали редко; обычно епископу предоставлялась возможность говорить от лица народа, и только он имел право голоса по обсуждаемым вопросам. Когда Империя стала христианской, император, главный правитель после Бога, получил право созыва соборов – от лица всего христианского общества. В целом бытовало мнение, что его присутствие, или присутствие его личных представителей, было достаточным представительством от мирян. Решения собора официально принимались единогласно. На самом деле, единодушие всегда достигалось действенным приемом анафематствования епископов, которые голосовали с меньшинством, лишая их, таким образом, епископского сана и права голоса. Постановления собора издавались высшей иерархией. В случае Вселенского собора до раскола с Западом, это был Римский епископ. Затем они провозглашались императором по всей вселенной, т. е. христианскому миру, и таким образом получали силу закона.²⁴

Только решения Вселенских соборов распространялись на весь христианский мир. Восточные Православные церкви признают традиционные семь соборов, начиная с Первого Никейского 325 г. и заканчивая Седьмым Никейским собором 787 г. Их правила вслед за Священным Писанием признаются важнейшими постановлениями вероучения. Бывали также и поместные соборы, проводившиеся в пределах какого-нибудь одного патриархата, которые рассматривали местные ереси или расколы. Правила некоторых из этих соборов были приняты другими Церквями и приобрели значение правил, следующих после Вселенских соборов. Решения Карфагенского собора 426 г. были приняты повсюду. Константинопольские соборы, проводившиеся в XIV в. по вопросу учения Григория Паламы, были возведены другими восточными патриархатами в разряд вселенских, и их постановления стали вероучительными статьями для православных. Такие соборы, касающиеся всего Константинопольского патриархата, созывались императором.

Были также чисто местные соборы, известные под названием *ἐνδηριούσαν*, собиравшиеся патриархом, в которых принимали участие соседние митрополиты и епископы по вопросам церковных канонов.²⁵

По византийской теории, Церковь управлялась в отношении как ежедневных нужд, так и более широких общественных проблем, большой организацией, во главе которой стояли пять патриархов. Подобно тому, как в Римской империи последних лет ее существования часто признавалось более одного императора, каждый из которых ведал своей областью, и при этом Империя оставалась единой и неделимой, так же и Церковь оставалась одна, хотя она и управлялась пятью независимыми патриархами, положение и чин которых определялись Вселенскими соборами. Теория пентархии не была вполне принята до VIII в.; она, однако, была основой церковного управления на Востоке начиная с IV в. Раскол с Римом теоретически не сократил пентархию до тетрархии. Место Римского престола с того момента и до сих пор свободно, пока его епископ не признает ошибки своих предшественников. Тогда он вернется к своему положению старшего из пяти патриархатов, *prima inter pares*.²⁶ В то же время Константинопольский патриарх является действительно первым.

Со времени арабского завоевания в VII в. и некоторого перераспределения церковных провинций императорами-иконоборцами в VIII в., территория, на деле управляемая императорами, осталась в пределах Константинопольского патриархата. Только те земли, которые принадлежали Империи к западу Адриатического моря и земли, которые она временно отвоевала в Сирии, были за его пределами. Эти территории были окончательно потеряны в XI в. Власть патриарха, однако, распространялась и на некоторые автономные Церкви. В поздневизантийский период ее по-прежнему признавала Кавказская церковь, во главе которой стоял архиепископ Иверии (или Грузии). Похоже, что он назначался на месте, официально своей Церковью, а на деле царем Грузии, и всегда был грузином по национальности, также как и его епископы. Он

был независимым, однако его утверждение проводилось патриархом, пока не стало невозможно поддерживать связь с Константинополем. В целом православное население Кавказа, хотя и использовало свой язык в богослужении, было лояльным к Константинополю, пока позволяли обстоятельства.²⁷

Балканские Церкви были в другом положении. Вскоре после крещения славян им было позволено использовать богослужебные тексты на родном языке, переведенные на славянский Кириллом и Мефодием. В эпоху Первого Болгарского царства болгарский царь настаивал на назначении своего местного патриарха; после византийского завоевания, однако, балканские Церкви, сохраняя национальный язык и священство, были поставлены под власть греческого архиепископа, архиепископа Болгарского, с престолом в Охриде. В XIII в. правители восстановленных Болгарского и Сербского царств провозгласили автономию своих Церквей и поставили своих патриархов. Титул их, однако, не признавался вполне каноническим и лишь по временам и с неудовольствием принимался в Константинополе. Оба патриархата прекратили свое существование с турецким завоеванием Балкан в XIV в.; однако, каждая Церковь осталась автокефальной, под номинальным главенством Константинополя. Позднейшие Церкви Молдавии и Валахии, хотя на протяжении нескольких веков и использовали славянскую литургию, были под непосредственным владычеством Константинополя.²⁸

Иной была судьба Русской церкви. Она восприняла славянское богослужение; большая часть ее клира на первых порах приходила из Болгарии. Но с начала XI до начала XIV вв. глава Церкви, митрополит Киевский и всея Руси, был греком, назначаемым Константинопольским патриархом. С XIV в. иногда назначался русский, иногда грек. Последний обычно ставился патриархом, а первый – русским князем и утверждался Константинополем. Церковь, таким образом, была автокефальной, но поддерживала тесные связи с Константинополем; эта связь была тем теснее, что многочисленные русские паломники посещали этот город, а на Афоне было много русских монахов.²⁹

Кипрская Православная церковь, имевшая своего архиепископа, была всегда признаваема всеми патриархами автокефальной и независимой. В XIII-XIV вв., однако, в результате попыток правительства Лусиньяна подчинить ее Латинской церкви, православные жители острова были вынуждены завязать более тесные связи с Константинопольским патриархатом, который, таким образом, получил полную неофициальную власть над ней. Трапезундский митрополит, назначаемый своим императором, Великим Комнином, был практически независимым, хотя его назначение предполагало согласие Константинопольского патриарха, которого он признавал своим главой по договору 1260 г.³⁰

Эти международные права и привилегии укрепляли авторитет патриарха, который стоял во главе Византийской церкви. В основе своей, по крайней мере теоретически, Церковь была демократичной. Приходской священник назначался местным епископом, официально – по указанию общины; священники епархии официально выбирали епископа. Была, однако, старая традиция, узаконенная Юстинианом I, чтобы в случае вдовства епископской кафедры священники, при помощи ведущих канонистов епархии, собирались и предлагали три имени епископу, который должен был совершить посвящение, т. е. митрополиту провинции, и он совершал выбор из числа этих трех. В отдельных случаях патриарх сам непосредственно избирал кандидата и совершал рукоположение. В случае с митрополитами проводилась та же процедура, поскольку он избирался как простой епископ, хотя обычно он посвящался патриархом, который и выбирал из кандидатов. На практике к IX в. митрополит избирался из трех имен, представленных патриарху епархиальным синодом, т. е. из викарных епископов, и низший клир больше не принимал непосредственного участия в выборах. Во всех случаях избранный утверждался патриархом, который награждал его омофором, а также он утверждался гражданской властью, императором или же его местным представителем. Патриарх, как епископ Константинополя, должен был избираться таким же образом, как и любой другой епископ. Но к VIII в. митрополиты

патриархата, вместе с высшими сановниками патриаршего двора, заседали в синоде Великой Церкви, которые и избирали трех кандидатов; окончательный выбор делал император, порой даже заменяя кандидата своим собственным, если никто из них ему не нравился. Предполагалось, что все митрополиты присутствуют на заседаниях, где выбирают кандидатов, за исключением случаев, когда им разрешалось не прибывать в Константинополь.³¹ По договору 1260 г. Трапезундский митрополит получил постоянное разрешение не присутствовать на выборах; официально это объяснялось тем, что его путешествие было длительным и опасным, но в действительности таким образом была признана его полуавтономия.

Согласно официальной формулировке, патриарх избирался решением св. синода и одобрением императора. Интронизация его проходила в императорском дворце в присутствии высших сановников Церкви и государства. До 1204 г. это происходило в Магнаврском дворце, где император лично провозглашал избрание словами: «Божественная благодать и Наше Величество, Ею установленное, возводит святейшего (имя) на Константинопольский патриарший престол». После 1261 г. интронизация проходила в триклинии Влахернского дворца; к этому времени изменилась и формула. Теперь император говорил: «Св. Троица, силою, которую Она нам дала, возводит тебя (имя) на престол епископа Константинополя, Нового Рима, и Вселенского патриарха». К началу XV в. формула и церемония еще раз изменились. Интронизация теперь происходила в церкви в присутствии императора; на сей раз высший светский сановник произносил слова: «Наш великий и суверенный Государь и св. синод призывают Твое Святейшество на первенствующий Константинопольский патриарший престол». Богослов Симеон Солунский около 1425 г. высказывал сожаление, что в новой формуле нет упоминания Имени Божия, хотя ему и нравилось, что признание происходило со стороны св. синода. Когда избрание таким образом было провозглашено, император вручал патриарху крест, пурпурную мантию и нагрудный крест с мощами, что

являлось символами его власти. После интронизации новоизбранный патриарх ехал верхом в процессии по улицам Константинополя к церкви Св. Софии, где он был посвящаем митрополитом Ираклийским, в память о том времени, когда Византий был викарной кафедрой под властью Ираклии.

Как показывает последняя формула, избирательные права св. синода признавались на протяжении всей истории Империи. От синода зависело также низложение патриарха в случае необходимости. Согласно закону, император мог только созвать синод, чтобы обсудить *вопрос* о низложении. Бывали случаи, что синод низлагал патриарха без совета с императором, например, в случае с Афанасием I, который был низложен в 1293 г., так как был слишком строгим; он, однако, пользовался настолько сильной поддержкой низшего клира и народа, что император смог организовать через 11 лет его повторное восхождение на престол. Строго говоря, единственным основанием для низложения была неканоничность первоначального избрания; впрочем, это толковалось весьма свободно.

Кандидат на патриарший престол, как и любой другой кандидат в епископы, должен был быть старше 35 лет – правило, которым императоры иногда пренебрегали, когда хотели поставить своего любимца помимо воли синода. Он не должен быть слугой или сборщиком податей, кроме специальных исключительных случаев. Он мог быть женатым или вдовцом, но при этом мог быть женат только один раз, и его жена также не должна была ранее состоять в других браках. Если она была жива, то должна была согласиться уйти в монастырь. Он мог быть из мирян; монахи, не принявшие священство, также причислялись к мирянам. Если кандидатом был мирянин, он предварительно возводился в священный сан; однако, должно было пройти три месяца до момента интронизации. Если этот срок не соблюдался, как было в случае с великим патриархом Фотием, были основания сомневаться в законности назначения. Согласно канонам IV в., ни один епископ не мог быть перемещен с одной кафедры на другую; официально это правило оставалось в силе до начала XV в. Со

временем епископами становились все больше монахи. В течение последних 250 лет существования Империи, за несколькими исключениями, патриархами становились бывшие монахи, большинство из которых уже были в священном сане. За этот период был избран только один мирянин, ученый по имени Георгий Кипрский (1283 г.).³²

Патриарх пользовался большим авторитетом; однако, независимо от ограничений, которым он подвергался со стороны императора, его власть была ограничена также и св. синодом. Он был ответственным за исправное отправление богослужений и церковную дисциплину по всей Империи, но распоряжаться по этим вопросам он мог исключительно через синод. Важнейшая часть постановлений по религиозным вопросам производилась по инициативе императора, как законодателя. Он действовал по согласованию с патриархом, в задачи которого входило обнародовать в Церкви новые законы и проследить за их выполнением. В случае непорядков внутри Церкви патриарх должен был принимать непосредственные меры. Он мог отстранить провинившегося митрополита, а если митрополит допускал злоупотребления в своей епархии, то он мог вмешаться, чтобы наказать виновных клириков. Но ни один епископ не мог быть отстранен без одобрения св. синода.³³

В дни расцвета Империи патриарх имел колоссальные доходы. Они составлялись частью из ежегодной выдачи из императорской казны, частью от доходов земельной собственности во всех частях Империи, включая особо ценную собственность в самом Константинополе, частью от ренты, которую платили монастыри, основанные самим патриархом. Каждая статья дохода предназначалась на специальную цель. Иностранные вторжения и латинское завоевание расстроили всю эту систему; однако, никейский император снова наделил патриархат угодьями в провинции, а после отвоевания Константинополя ему отводилась треть городских доходов. Кроме того, процент с податей, которые платили рыбаки и охотники, жившие в Константинополе или рядом с ним, вручался патриарху для покрытия расходов на

свечи и масло для освещения церкви Св. Софии. Продвижение турок оставляло все меньше и меньше патриарших земель; он продолжал, однако, получать доходы с тех монастырей, которые сохранились под властью турок. К концу XIV в. доход патриархата так сильно упал, что не было возможности полностью оплачивать расходы по патриаршему подворью.³⁴

Это подворье примыкало к Св. Софии, с которой он был соединен крытыми переходами. В нем были деловые комнаты и приемные залы, среди которых были Большой Секретум и Малый Секретум, в которых собирался синод в зависимости от своего состава, а также несколько часовен и великолепная библиотека, которая, по-видимому, сохранялась неприкосновенной до 1453 г. Во время латинской оккупации венецианцы следили за ней и сохраняли ее. Собственные апартаменты патриарха были весьма скромными; у него были, однако, загородные дома, в которые он мог удаляться; часто он предпочитал жить в каком-нибудь близлежащем монастыре.

Первоначально главным патриаршим чиновником был синкелл, который был его политическим советником и служил связующим звеном между императорским и патриаршим дворами. Эта должность, однако, пришла в упадок к XIII в., может быть потому, что она стала излишней для небольших потребностей маленького двора в Никее. Архидиакон, патриарший помощник в богослужебных делах, исчезает в это же время. На протяжении всего византийского периода неизменными оставались пять главных должностных лиц. Во главе их стоял великий эконо́м, который ведал всеми имуществами и источниками дохода, а также управлял патриархатом в период междупатриаршества. Великий сакелларий, который, несмотря на свое название, не имел ничего общего с казной, но ведал всеми патриаршими монастырями, имея свой собственный двор и представителя, известного под названием архонт монастырей. Великий скевофилакс ведал всеми богослужебными вопросами, а также сокровищницей и святынями, принадлежащими патриархату. Великий хартофилакс поначалу был хранителем патриаршей

библиотеки, а впоследствии, после упразднения должностей синкелла и архидиакона, стал патриаршим секретарем и заведовал личным составом патриархата. Наконец, префект сакеллиона был надсмотрщиком над патриаршей тюрьмой и ответственным за наказания церковных правонарушителей. Эти пять должностных лиц были членами св. синода и стояли рангом выше всех митрополитов. До 1057 г. все они назначались императором; знаменитый патриарх Михаил Керулларий получил право сам назначать их, хотя впоследствии императоры и пытались отнять у патриархов это право. Ниже рангом, чем митрополиты, не будучи членами синода, стояли такие чиновники как референдарий, который доставлял патриаршие письма императору; мандатон, который организовывал ежедневные богослужения; логофет, или главный счетовод; протонотарий, который принимал и представлял прошения; иеромнимон, который организовывал заседания синода и считал голоса на них; ипомимнескон, который был главным личным секретарем, а также помощники секретарей и преподаватели Патриаршей школы. Был также глава церемоний и ряд священников, назначенных помогать патриарху при его богослужениях. Богослужения в Св. Софии, совершавшиеся при участии многих клириков, были составной частью патриаршей организации.³⁵

У митрополитов были подобные организации, только в меньших масштабах. У каждого из них был свой эконоμ, скевофилакс, сакелларий и хартофилакс, которые выполняли те же функции при митрополичьей кафедре. У епископов были подобные, но еще более скромные дворы, хотя могли быть небольшие отличия. Доходы епископов получались от их имуществ в епархии и от податей, выплачиваемых монастырями, которые не были ни императорскими, ни патриаршими. Епископ получал также *κανονικόν*, плату, взимающуюся со священников при их рукоположении. Этот налог не любили светские власти, которые всегда старались освободить клириков от его уплаты. В 1295 г. император Андроник II узаконил его упразднение; на практике, однако, он по-прежнему выплачивался, потому что было трудно

наказывать епископов, которые отказывались посвящать клириков, если не получали за это деньги. Епископ мог также назначать таксу за венчание: жених платил одну золотую номисму, а невеста двенадцать мер полотна.³⁶

Каждый епископ имел свой суд, на котором слушались дела клириков, и по его решениям можно было апеллировать в патриарший суд. Правила первых соборов запрещали священнослужителям представлять перед светскими судами; это запрещение в целом соблюдалось. Предполагалось, что епископ сотрудничает со светскими властями; если же он был личностью сильной, то брал верх над местным правителем. Ему, однако, было запрещено касаться военных дел. Когда Андроник III провел реформу гражданского судопроизводства и назначил судей, объезжавших свои округа в провинции, епископ был поставлен во главе местного суда, который судья посещал время от времени. Это было удобно, так как вражеские нашествия часто делали невозможным для светских чиновников посещать приграничные районы, в то время как епископ должен был оставаться на своем месте даже в случае вражеской оккупации. Завоеватели-турки мало препятствовали этому. Многие епископы, тем не менее, покидали свои кафедры. В течение последних десятилетий существования Империи патриарх должен был постоянно приказывать епископам вернуться в свои епархии. В городах, занятых турками, епископ должен был представляться новым хозяевам как глава христианского населения.³⁷

Для надзора за сельскими областями своей епархии в древности епископ назначал хореепископов, т. е. «сельских епископов» как своих представителей. Позднее он уполномочивал для этого экзарха, или «посещающего». Немного известно об организации приходов. Приходской священник был местным жителем, рекомендованным старейшиной села и назначенным епископом. Он мог быть женатым, если сочетался браком до того, как стал иподиаконом, а также при условии, что он и его жена ранее не состояли в браке. В поздневизантийский период священниками были почти исключительно женатые люди, и считалось, что холостые

пользуются меньшим уважением. При этом местный житель-монах, принявший рукоположение, мог быть временно назначен на приход. Священник жил и содержал свою церковь на десятину, получаемую им от прихожан, и церковной собственности – обычно небольшого участка земли, который он сам и обрабатывал. Как правило, это были люди низкого происхождения и небольшого образования: посвящение епископом, однако, давало им достаточную благодать совершать Таинства. Приход находился под непосредственным контролем епископского экзарха.³⁸

В целом византийская церковная жизнь протекала спокойно. В поздневизантийский период было сравнительно немного церковных споров. Императоры больше не пытались, как прежде, цинично совершать неканонические назначения. Патриаршие послания продолжали порицать непослушание епископов и тех из них, которые предавали справедливость; были, однако, предприняты конкретные шаги к прекращению злоупотреблений. Семейственность всегда имела какое-то место. Епископам разрешалось помогать нуждающимся родственникам из своих доходов, и они широко пользовались этим правом. Главная проблема заключалась в сокращении территории Империи и возрастании числа епархий, перешедших под чужеземное и зачастую иноверное владычество.

В списке епархий Константинопольского престола, приписываемом Епифанию Кипрскому, а в действительности датированном началом VII в., т. е. ранее присоединения провинции Иллирика к патриархату, упоминаются 524 епархии, из которых 371 находились в Азии. В списке под названием *Taxis*, изданном патриархатом в 901 г., общее число епархий – 505, из которых 405 азиатских. Основная часть Балканского полуострова в это время находилась в руках недавно крещенных славян и болгар; их немногочисленные Церкви еще не были организованы. Из 505 архиереев 54 были митрополитами, у каждого из которых были в юрисдикции викарные епископы; при этом было еще 50 самостоятельных архиепископов, которые подчинялись непосредственно патриарху и не имели викарных епископов. Эти

самостоятельные архиерейские кафедры постепенно изжили себя. Митрополичьи кафедры были выстроены в порядке старшинства. Старшая была кафедра Кесарии-Мазаха. За ней следовал Ефес, Ираклия Фракийская, затем Анкира. Фессалоника занимает лишь шестнадцатое место в списке; другие европейские кафедры стояли еще ниже.³⁹

Нашествие турок и их возрастающее завоевание Малой Азии изменили картину. Поначалу в Константинополе не верили, что потеря столь многочисленных азиатских кафедр была необратимой. Но к концу XII в. стало ясно, что турки там обосновались прочно. Многие из епископов с завоеванных территорий перебрались в Константинополь, надеясь вернуться, когда позволят обстоятельства. Некоторые города были разрушены во время войн; в них уже не могло быть возврата. Часть епископов могла бы вернуться, хотя их кафедры и не были освобождены, в то время как небольшая часть других оставались на своих местах и продолжали выполнять свои обязанности. Однако при новом порядке, не приспособленном к городской жизни, число городов быстро сокращалось, в то время как другие были покинуты своими жителями-христианами. Из тех христиан, которые не бежали, многие через два или три поколения перешли в религию своих новых хозяев. Определенное количество христиан все же оставалось на турецкой территории, в основном в больших городах или в отдаленных горных деревнях. В целом им разрешалось беспрепятственно исповедовать свою религию, а их епископам позволялось жить с ними и, за исключением военного времени, поддерживать связь с Константинополем. Старая церковная организация становилась, однако, бессмысленной. Но византийцы с трудом могли поступиться историческими титулами своих архиереев, да это и не всегда было необходимо. Такие города как Кесария и Анкира сохраняли свое значение и большую часть своего христианского населения. Патриаршие списки епархий показывают постоянное уменьшение числа как митрополий, так и викарных кафедр. Использовались различные формы реорганизации. Если митрополичий престол пришел в упадок, он мог быть

преобразован в викарный. Так, например, Сардский митрополит, кафедра которого занимала шестое место в древних списках, в XIII в., когда Сарды стали всего лишь деревней, был подчинен своему бывшему викарию, епископу Филадельфийскому, город которого оставался свободным и продолжал быть важным центром до конца XIV в. Подобным образом, епископ Ираклии Понтийской получил титул митрополита Клавдиопольского. Иногда митрополичья кафедра, потерявшая свою паству или же слишком бедная, чтобы содержать себя, временно предоставлялась какому-нибудь все еще активно действующему соседнему митрополиту. При этом обычно употреблялась фраза «*κατὰ λόγου ἐπιδόσεως*», «в принципе – временно». Временный глава назывался главой кафедры. В некоторых случаях, когда становилось ясно, что кафедра потеряна навсегда, титул сохранялся и давался в качестве дополнительного почетного титула епископу, проживавшему далеко от этого места. Иакинф Критовул, митрополит Угро-Влахийский, к северу от Дуная, живший в конце XIV в., имел также титул митрополита Милитины, города, расположенного на берегах Евфрата. Митрополичьи титулы *in partibus infidelium*⁴⁰ давались высшим клирикам патриаршего двора для того, чтобы возводить их в архиерейский сан; позднее эту практику переняли и в Риме.

Латинское завоевание различных европейских провинций не имело таких последствий, потому что греческие общины оставались в принципе нетронутыми. Иногда греческого епископа заменяли на латинского; в таком случае он уезжал к византийскому двору в ожидании, что его восстановят. Если он умирал там, то ему наследовал титулярный епископ. Иногда греческий епископ продолжал жить бок о бок с латинским; в других случаях, более редких, его оставляли на своем месте. В обоих случаях он подвергался давлению, чтобы признал римскую церковную власть и подчинился высшей латинской иерархии. Часто, однако, он мог сохранять связь с Константинополем, и на практике власть над кафедрами не прерывалась. Многие кафедры были возвращены византийцами; епископы легко и с радостью возвращались в

прежнее подчинение. Если какой-нибудь епископ и бывал изгнан, то его преемник возвращался из ссылки.

Возвращение имперского центра в Константинополь в 1261 г. сопровождалось почти сразу потерей большинства азиатских провинций. Вследствие этого повысилось значение европейских кафедр. Исторические кафедры Азии сохраняли свое старшинство. Хотя Кесария и Ефес находились в чужих владениях, они продолжали занимать первое и второе место. Фессалоника, однако, в начале XIV в. поднялась с шестнадцатого на двенадцатое место, а еще через несколько лет на четвертое, сразу после Ираклии Фракийской. В списках епархий последних веков существования Империи наблюдается дальнейшее сокращение количества и изменение порядка. *Ekthesis* Андроника II, составленный в 1299 г., дает нам 112 митрополитов, что вдвое больше, чем на столетие раньше. Однако, за пределами Европы с трудом можно было найти архиерея, имеющего более одного-двух викариев, а те, епархии которых полностью перешли к захватчикам, за исключением нескольких старейших, числились в приложении и вовсе не имели викариев. *Taxis*, изданный в начале XV в., содержит 78 митрополичьих кафедр, называя их епархиями; 40 из них имеют титулы, по которым можно догадываться, что они все еще действуют. Последний из этих списков содержится в воззвании, адресованном Базельскому Совету в 1437 г. Он дает нам 67 митрополитов, многие из которых не имеют викариев. Восемь из них находились вокруг Константинополя и семь – в Греции; 36 на турецкой территории и 16 в независимых христианских странах – Валахия, Молдавия, Россия, Кавказ и Трапезунд.⁴¹

Одновременно с сокращением числа епархий возрастают их титулы. Митрополиты главных кафедр становятся экзархами, с эпитетами *ὑπερτιμος*, т. е. «почетнейший». Примерно в конце XIV в. митрополит Кесарии стал экзархом Востока, митрополит Ефесский – экзархом Азии, митрополит Ираклийский – экзархом Фракии и Македонии, митрополит Филиппопольский – экзархом Европы. Вскоре после этого титулы экзархов были предоставлены почти всем сохранившимся митрополитам,

например, митрополит Фессалоники стал экзархом Фессалии, митрополит Никомидийский – экзархом Вифинии. Это не было, как полагают некоторые историки, попыткой компенсировать утерянное величие использованием громких, ничего не значащих титулов. Экзархат означал нечто другое. В светской сфере экзарх был управляющим провинцией, находящейся так далеко от столицы, что ему нужно было предоставить дополнительные войска как представителю императора. У епископов были экзархи, которые должны были представлять **их** в тех районах, которые они лично не могли посещать. Награждение служащих митрополитов в XIV-XV вв. было признанием патриархом того положения, что он не может больше управлять областью, находящейся под чужим управлением. Будучи экзархом, местный митрополит был уполномочен действовать как представитель патриарха.⁴²

Ситуация значительно усложнялась в связи с растущим несоответствием между размерами территории патриархата и владениями умирающей Империи. Император был по-прежнему «Священным Императором», главой христианского народа, обязанность которого была давать Церкви опору государства. Такой поддержки он более оказывать не мог. Как показывает список епархий 1437 г., более $\frac{3}{4}$ митрополичьих престолов находились на территориях, управляемых иностранными государями, некоторые из которых были христианами, вовсе не обязательно дружественными Константинополю, а значительно большая часть – под игом иноверного султана. Таким образом, патриарх оказывался вовлеченным в международную политику, и его интересы далеко не всегда совпадали с интересами императора. В турецких землях епископы все больше должны были быть готовыми заботиться как о светской, так и о религиозной стороне жизни своей паствы. Церковь столкнулась с новыми преобразованиями и новыми проблемами, о которых св. отцы никогда и не помышляли. К 1453 г. положение Церкви было столь ужасным и ненормальным, что обязательно должна была произойти какая-нибудь реорганизация. Может быть, турецкое завоевание принесло не лучшее разрешение проблемы, но это уже было какое-то разрешение.

h9 Монастыри

Для отношения византийцев к религии было характерным, что хотя они в высшей степени уважительно относились к патриарху и иерархии, в частной жизни они находились под более сильным влиянием отдельных монахов и святых людей. Они возмущались по поводу каждого наступления на иерархию со стороны светских властей, за исключением тех случаев, когда конкретный иерарх зарекомендовал себя как непопулярный. Но если имел место конфликт между иерархией и монастырями, именно монахи могли рассчитывать на сильнейшую поддержку народа.

Византийское монашество сильно отличалось от монашества западного. Здесь не было определенного управления; не было и монашеских орденов. Каждый монастырь имел свой устав, обычно установленный при основании монастыря. Эти уставы делились на два основных типа. Первый из них вел свое начало строго от древнего египетского монашества, от традиций отцов-пустынников, тех аскетов, которые удалились от мира в дикие места, чтобы проводить жизнь в святом и смиренном созерцании. Поначалу они жили поодиночке, но со временем собирались по несколько человек, чтобы как-то поддерживать друг друга, служить вместе и вместе творить дела милосердия. Такие группы монахов стали называться лаврами. Второй тип происходил от реформ, проведенных св. Василием Великим, пытавшимся упорядочить монашескую жизнь и сделать ее полнее. Он считал, что монахи, «люди уединения», должны всегда быть объединены в сообщества, в которых они должны проводить общую, абсолютно равноправную жизнь под руководством выборного главы, которому должно быть беспрекословное подчинение; они обязаны не только молиться, но и трудиться. Именно следуя его советам, написал свой устав Бенедикт; отсюда выросло все западное монашество.⁴³

При Юстиниане I были приняты законы, чтобы организовать все монашество по той модели, которую предложил Василий

Великий. Все монахи должны были жить в общежитии, и все монастыри должны были иметь общую трапезную и спальню. Отдельные кельи не разрешались, за исключением тюремного помещения внутри монастырского здания или за его пределами.

Монах не должен был иметь частной собственности. Прежде принятия окончательного обета он мог распорядиться своим мирским имуществом по своему усмотрению, хотя в случае, если он был женат, жена и дети имели право на ту часть его имущества, которую они могли бы получить после его смерти. Жена должна была согласиться на его уход из мира; обычно она тоже посвящала себя монашеской жизни. Монах мог наследовать имущество и после ухода в монастырь, но только если он уже заранее распорядился таким наследством. Несмотря на запрещение древних соборов, монахам разрешалось быть опекунами несовершеннолетних и попечителями их имущества. Все мужчины и женщины могли принять монашество, когда бы они ни захотели, кроме беглых рабов и государственных чиновников, у которых не закончился срок должности. Послушничество длилось три года; в течение этого срока послушник мог вернуться в мир, если он хотел, или если был непригоден к монашеской жизни. Когда заканчивался срок послушничества, он принимался игуменом и произносил обеты целомудрия, нестяжательства и послушания. Затем игумен постригал его, вручал ему монашеское одеяние, «ангельскую схиму», и давал ему целование мира.

Согласно законодательству Юстиниана, монастырь находился под абсолютной властью настоятеля, который назывался *игуменом* (т. е. «предводителем»), или *архимандритом* (т. е. «главой паствы»). Он избирался большинством голосов монахов, но не мог вступить в должность до утверждения епархиальным архиереем, который вручал ему игуменский жезл. Епископ также контролировал основание новых монастырей. В этот период почти все монастыри основывались мирянами; но строительство не могло начаться, пока епископ не осмотрел и не благословил место, воздвигнув там крест, и не одобрил план строительства. До времени Юстиниана были монастыри, в которых жили одновременно

мужчины и женщины. Теперь это было строго запрещено. Женские монастыри были организованы по тем же принципам, что и мужские, а игуменья избиралась и имела такую же неограниченную власть, как и игумен. Следующий за игуменом был *эконом*, заведующий имущественными владениями монастыря, *хартофилакс*, или архивариус, и *библиофилакс*, или библиотекарь. Монах не обязательно должен был быть священником, хотя священник мог стать монахом; при этом в каждом монастыре всегда было несколько посвященных в сан монахов для отправления богослужений; если выбираемый игуменом не был священником, он, по обычаю, должен был принять сан. Для женских монастырей епископ назначал священников.

Императорское законодательство не вмешивалось во внутренний распорядок монастырей. Основы жизни монастыря были записаны в двух книгах: *бревионе*, в который записывались пожертвования и распоряжения основателя насчет богослужений, и *типиконе*, который регулировал права и обязанности монахов. Подчиняясь этим правилам, игумен осуществлял полный контроль над дисциплиной. Монахи, не подчинявшиеся правилам или нарушающие порядок как-нибудь иначе, подвергались наказаниям в виде усиленного поста и других мер строгости, в более серьезных случаях – исключению из литургического общения и лишению благословения, а в худшем случае – одиночному заключению. Позднее патриархи издали законодательные акты о наказаниях монахов; игумен мог при этом всегда поступать по своему усмотрению. Он решал также вопрос о числе и длительности церковных служб, согласно с указаниями, записанными в *бревионе*. Службы обычно состояли из псалмопения по порядку семи литургических часов, службой в течение часа или более перед рассветом, за которой следовала служба на рассвете, *орѳрос* (утреня) со всеобщими бдениями накануне великих праздников Церкви и дней памяти великих святых и других подобных дней по выбору ктитора.⁴⁴

Законодательство Юстиниана было повторено и закреплено в 692 г. Пято-Шестым Трулльским собором, который добавил

каноны, запрещавшие покушения на права монастырей и секуляризацию церковной собственности. Он также установил минимальный десятилетний возраст для послушников и добавил год к сроку послушничества, по крайней мере, для добровольно принявших его. В это время уже стало традицией отправлять противников государства в монастыри и сразу постригать их. Насильственное пострижение на протяжении всего византийского периода было обычной судьбой для опальных государственных деятелей и сановников, начиная с самих императоров.⁴⁵

Несмотря на запреты Юстиниана и Пято-Шестого собора, было ясно, что невозможно упразднить лавры, с их свободной довасилиевской организацией. Там, где такие общины существовали и казались хорошо управляемыми, их оставили в покое. Особенно много их было в Сирии и Палестине; а когда эти страны были завоеваны арабами, некоторые из них переместились в Малую Азию и возобновились там.

Иконоборческие императоры VIII в. встретили в монахах сильнейшую оппозицию и потому пытались сократить число монастырей, если не вовсе упразднить их. Но их законы были аннулированы ранее конца столетия, а акты были уничтожены. Результатом их правления было ослабление контроля со стороны епископов; возобновились многие злоупотребления, включая смешанные монастыри. Второй Никейский собор 787 г. восстановил старое законодательство, хотя смешанные монастыри были разрешены только потому, что монахи – мужчины и женщины – жили в разных зданиях. Через несколько лет был издан закон, запрещающий монахам быть опекунами несовершеннолетних, хотя они могли по-прежнему быть попечителями имущества. Более действенные реформы были проведены в это время преп. Феодором Студитом, который вновь ввел строгий устав Василия Великого в нескольких монастырях, которыми он руководил. Похоже, что он организовал некоторое подобие неофициального ордена, напоминающее тот, что был позже создан на Западе клунийцами. Однако за ним пошли только несколько монашеских общин.⁴⁶

Последующий период, вплоть до завоевания Константинополя латинянами, был временем великого расцвета монашества. При этом была очень малая степень единообразия. Новые монастыри создавались постоянно, одни – святыми людьми, собиравшими вокруг себя учеников, другие – богатыми мирянами и мирянками, третьи – епископами, патриархами или императорами. Патриаршьи монастыри, где бы они ни были, находились под прямым контролем патриархата, а именно сакеллария. Императорские монастыри управлялись императорскими чиновниками, без какого-либо церковного посредничества. Несколько больших монастырей были провозглашены специальным императорским указом самоуправляющимися, находящимися вне всякой юрисдикции, как гражданской, так и церковной. Местный епископ продолжал сохранять определенные права в деле создания новой обители. Он по-прежнему должен был утвердить и освятить место, он освящал уже законченное здание, что сопровождалось службой и чтением ктиторских актов. Теперь существовал указ, согласно которому основатель монастыря должен был позаботиться о том, чтобы, по меньшей мере, три монаха жили на этом месте с того момента, как епископ воздвиг крест на нем, и что здание должно быть построено в течение трех лет.⁴⁷

Основание столь многочисленных новых монастырей, каждому из которых жертвовалась собственность, порой весьма значительная, а также пожертвования, делавшиеся благочестивыми людьми уже существующим обителям, – все это начало создавать проблемы. Императорские власти были поражены, когда огромные земельные владения переходили в церковные руки без права отчуждения. Законодательство X в., однако, уже направлено на ограничение пожертвований, которые оказались нерентабельными, и от них следовало отказаться. Сложности возникали и для монахов, ибо многие из их владений оказались в отдаленных от монастырей местностях. Теперь следовало назначать попечителей, известных под названием ἐπίτροποι; эконому порой было нелегко справиться с ними. Иногда императорские или церковные власти ставили над монастырем покровителя-

мирянина, который заведовал его собственностью, оставляя за монастырем доход, достаточный для покрытия его расходов, и забирая себе все возможные дополнительные доходы. Такой монастырь назывался *харистикием*, а покровитель – *харистикарием*. По замыслу властей, такая система предусматривала более эффективное управление имениями; однако, здесь очень легко возникали злоупотребления. Многие ктиторы оговаривали условие, чтобы их монастыри никогда не становились харистикиями.⁴⁸ Почти все монастыри теперь управлялись по уставу св. Василия Великого и были общежительными, т. е. устроенными по принципу общей жизни. В сельских монастырях монахи работали главным образом в полях, хотя каждый из них имел библиотеку, а некоторые монастыри содержались очень хорошо и могли иметь монахов-переписчиков рукописей. В обязанности монахов входила также забота о местных больных и бедняках. В городских монастырях, хотя они обычно имели сады и огороды, было больше интеллектуальной деятельности, а деятельность социальная была шире. Монахи выполняли функции духовников для окрестных семей и учителей для детей. Они содержали гостиницы для паломников, больницы и богадельни, многие из обителей выполняли и общественные обязанности, закрепленные за ними в ктиторских уставах – *типиках*. Монахини наравне с монахами выполняли полезные общественные функции, заботясь о детях-сиротах и ухаживая за больными, причем некоторые из них имели хорошую медицинскую подготовку. То влияние, которое имели монастыри, было обязано, прежде всего, их социальной деятельности. Монахи вращались среди людей и понимали их нужды. Монастыри были тем полезнее, что они были прибежищами для престарелых. В них можно было найти пожилых людей, которые иначе бы были обузой для своих семей, а также большое число вполне состоятельных отставных сановников или вдов, которые пожелали закончить свои дни в атмосфере святости. В них были рабы-вольноотпущенники и раскаявшиеся грешники, и даже некоторое количество преступников, спасающихся от рук

правосудия. Там не было разделения на сословия; отставной сановник мог работать рука об руку с бывшим крестьянином, и теоретически, хотя и не всегда на практике, никто не мог пользоваться особыми привилегиями. Для честолюбивого молодого человека низкого происхождения монашество представляло легчайший путь карьеры, так как высшая иерархия пополнялась все более из способнейших и наиболее подготовленных монахов. Не все монастыри были достойны уважения; некоторые из них представляли собой не более чем удобные места для проживания; другие были населены ленивыми насельниками и насельницами, которые жили попрошайничеством и не стеснялись тайком красть и продавать книги и другие сокровища из библиотек; третьи, наконец, были охвачены узким презрением к умственным занятиям или политическими страстями и предрассудками.⁴⁹

Монастыри были по всей Империи. Их количество невозможно исчислить. Путешественник XII в. Бенджамин из Туделы говорит, что только в Константинополе было столько монастырей, сколько дней в году. Действительно, в это время, по всей видимости, в городе и его предместьях было около 175 обителей, некоторые из которых, как, например, большой Студийский монастырь, имели по несколько сотен монахов, а другие – не более десяти.⁵⁰ В таком большом провинциальном городе, как Фессалоника, вероятно, было не менее двадцати обителей.⁵¹ Кроме того, монастыри для лиц обоего пола были по всей стране, многие из которых группировались вместе. В средневизантийский период самая известная группа монастырей находилась на Вифинском Олимпе. Именно там Феодор Студит начал свою деятельность и задумал проект преобразований.⁵² Другая группа располагалась, главным образом, в пещерах, в горах Каппадокии; в отличие от монахов Олимпа, монахи там предавались более созерцательной жизни, чем ученым занятиям или благотворительности. Когда турки захватили Каппадокию, многие из этих иноков бежали и поселились на горе Латре, на побережье Эгейского моря, к югу от Смирны. Эти обители в XII в. славились своей

строгостью.⁵³ Самое известное монашеское поселение располагалось на полуострове Афонской горы. Святая Гора заселялась монахами с раннего Средневековья, и вскоре там было основано несколько небольших лавр. Они были организованы под началом *прота*, или «главы», когда в 963 г. один монах из Трапезунда по имени Афанасий, который пользовался расположением императора Никифора Фоки, основал там большой монастырь, известный под названием Великая Лавра. Несмотря на свое наименование, это не была лавра в собственном смысле слова, но обитель, живущая по Студийскому общежительному уставу. К концу столетия на Св. Горе было основано еще пять монастырей, и их сообществу императором был дан единый устав. Около 979 г. был основан монастырь для грузинских монахов, в 1169 г. – монастырь для русских, а в 1197 г. – для сербов. В XI в. амалфитяне имели там свою обитель, управляемую по латинскому обычаю, а один из сельджукских князей, обратившись в православие, основал монастырь в начале XII в. Устав Св. Горы гласил, что там должен быть Совет, или синод, состоящий из глав обителей, которые должны избирать прота и быть при нем совещательным органом. По совету с ними прот решал спорные дела монастырей и утверждал избрание игуменов. В 1052 г. устав был пересмотрен, потому что к этому времени многие небольшие лавры уже не существовали. На этот момент в Великой Лавре было 700 монахов, а общая численность населения Св. Горы достигала 10000 человек. Там не было женских монастырей. Действительно, официально ни одно живое существо женского пола не допускалось на Св. Гору, хотя запрет не мог распространяться на птиц, и в какой-то момент, правда, неохотно, были допущены курицы, а позднее кошки, потому что мыши и змеи не подчинялись правилам и размножались слишком быстро. Теоретически запрет существовал не для гарантирования целомудрия, но из уважения к покровительнице Св. Горы – Пресвятой Деве, которая не могла иметь соперниц. От монахов требовалась крайне суровая жизнь; но к концу XI в. они начали приводить туда братий-мирян, которые помогали им в огородах и садах, а

также мальчиков-прислужников. Иногда происходили недоразумения, особенно когда наемные рабочие пытались привести туда своих жен. Каждый монастырь имел лодки для рыбной ловли, для доставки товаров с материка и для вывоза леса на продажу. Большая часть монастырей имела владения на материке, с которыми они обязаны были поддерживать связь. Для управления этими отдаленными имениями должны были назначаться представители; Великая Лавра имела своего представителя в Константинополе, который выполнял там функции дипломатического и коммерческого агента. К концу XII в. монастыри Олимпа пришли в упадок; они так никогда и не оправились от турецкого нашествия предыдущего столетия; гора Латра была в опасной близости от границы, поэтому Афон становился наиболее важным монашеским поселением. История позднейшего греческого монашества – это, по сути, история Афонской Горы.⁵⁴

К тому времени тип лавры практически перестал существовать. Недостатком общежительной системы св. Василия Великого было отсутствие уединения, что делало затруднительным чистое созерцание; в такой обители было нелегко для мистиков. В более ранний период склонный к созерцанию монах мог поселиться отшельником в какой-нибудь уединенной пещере или на вершине горы, где он мог заниматься умерщвлением своей плоти. Если место его жительства было достаточно удаленным, то его могли оставить в покое. Если, однако, оно было доступным, слава о его святости могла распространиться, и к нему устремлялся за советами, как политическими, так и духовными, поток паломников самого разного рода. Такой святой, как преп. Симеон Столпник, был реальной силой в государстве. Но в течение средневизантийского периода такие святые люди стали появляться все реже. Последний известный столпник, по имени Лука, жил в X в. ⁵⁵ Его младший современник, тоже носящий имя Лука, был один из последних отшельников, который имел политическое влияние. Провинциальные правители в Греции приходили в его келью в Стирисе за советом; его слава достигла императорского двора благодаря его сбывшемуся

пророчеству об отвоевании Крита византийцами у сарацинов. Когда он умер, место, в котором он жил, указом императора было обращено в монастырь.⁵⁶ К концу X в. отшельники *обычно* удалялись в такие места, как Св. Гора Афон, где они были вне досягаемости мира и в то же время имели подходящее место для духовной жизни. Происходило это по причине постоянно растущей у византийцев потребности в литургическом общении. Даже святой человек не мог допустить, чтобы он был лишен участия в Таинствах.

Для отшельников и мистиков, которые при этом желали быть частью братии монастыря, существовали правила, разрешающие монаху получить благословение игумена покинуть монастырь и жить в месте, обеспечивающем большее уединение, или даже в отшельнической келье. Такому монаху, однако, обычно выщеляли келью внутри монастыря или рядом с ним и освобождали его от некоторых трудов. Как правило, в монастыре могло быть только пять таких отшельников, или келлиотов. Церковные власти склонялись к мнению, что мистик должен жить в общежитии до того момента, когда он утвердится в своем призвании. Преп. Симеон Новый Богослов, основоположник мистицизма поздневизантийского времени, живший в XI в., провел большую часть жизни в общежительном монастыре в Константинополе и удалился за город только когда был изгнан в результате монастырских интриг; однако, даже в сельской местности он руководил небольшой монашеской общиной.⁵⁷

Латинское завоевание прервало развитие византийской монашеской жизни. На территориях, захваченных латинянами, многие монастыри были разорены и разрушены, особенно при разграблении Константинополя в 1204 г. Другие были заняты латинскими орденами, как, например, Дафни близ Афин, который в течение двух веков принадлежал монахам-цистерцианцам. Те монастыри, которые были оставлены грекам, лишились своих владений. Афонские монастыри потеряли большую часть своих земельных угодий, которые, впрочем, были им вскоре возвращены, когда никейские императоры восстановили контроль над Македонией. Двор в Никее был

слишком экономным, чтобы основывать монастыри. Единственная важная обитель, появившаяся в это время, был монастырь Св. Чудотворца Георгия в Ефесе, основанный ученым монахом Никифором Влеммидом, который организовал там замечательную школу. Несколько монастырей основал деспот Эпирский; монашеская жизнь в Трапезундской империи не потерпела ущерба. Большой монастырь Сумела, основанный в V в., который постоянно получал пожертвования от Великих Комнинов, в позднее Средневековье был одним из богатейших монастырей Востока.⁵⁸

Когда Михаил VIII вновь отвоевал Константинополь, он нашел монастыри города обедневшими и пришедшими в упадок. Некоторые из них уже не существовали, другие потеряли свои имения. С одобрения церковной власти он повелел небольшим и бедным обителям объединиться в более дееспособные. Ни он, ни его преемники не основывали новых монастырей, предпочитая восстанавливать и жертвовать на старые обители. Сам Михаил перестроил и дал новое имя монастырю Св. Димитрия. Его дочь Мария, вдова монгола Ильхана Абаги, восстановила монастырь Богородицы Монгольской. Знатный вельможа Феодор М_етохит восстановил монастырь Хора, и благодаря ему там появились мозаики и фрески, которые до сих пор представляют собой одни из лучших сохранившихся произведений византийского искусства.⁵⁹ Новые обители создавались только в провинции, – в Мистре, столице деспотата Морей, в Мегаспилоне на Пелопоннесе и в далеких северных городах, таких как Кастория.⁶⁰ На удивительных скалах Метеора в Фессалии, с давних пор служивших местом жительства отшельников, в начале XIV в. было построено несколько монастырей, главным образом благодаря благочестивым дарениям сербских кралей. Они образовали монашескую республику, организованную по тем же принципам, что и Афонская.⁶¹

Таким образом, в течение последнего периода византийской истории монастыри были меньше по численности и беднее, чем раньше, хотя, учитывая общее сокращение численности населения и его благосостояния, соотношение монахов и мирян

было, вероятно, то же самое. В известной степени, несчастья для монахов были даже полезными. После периода иконоборчества монастыри уже не играли большой роли в интеллектуальной и даже в духовной жизни общества. За редкими исключениями, такими как Феодор Студит и Симеон Новый Богослов, более значительные религиозные мыслители были из высшей иерархии или даже из мирян. С 1261 г. монастыри принимают живое участие в развитии религиозной мысли. Центром богословских дискуссий становится, в первую очередь, Св. Гора Афон. Были, конечно, определенные неудобства в том, что главный центр монашеской мысли находился на изолированной горе, вдалеке от интеллектуальных центров Константинополя. Монахи не всегда были противниками учености, хотя многие из них были выходцами из бедных семей и не могли иметь образование выше, чем начальное. Во всех больших афонских монастырях были богатые библиотеки, прекрасно подобранные и со вниманием используемые, причем копиисты работали как над религиозными, так и над светскими рукописями. Тенденция подозрительности к мирскому образованию, впрочем, неминуемо присутствовала.

История Св. Горы не обходилась без неурядиц. В 1292 г. император Андроник II перевел монастыри, до тех пор находившиеся под свободным началом императора, в непосредственное подчинение патриарха Афанасия I, сурового блюстителя дисциплины; целью этого как раз и было укрепление дисциплины. Через 20 лет он издал указ, которым устройство Св. Горы становилось еще более строгим.⁶² В 1402 г. Мануил II был потрясен тем, насколько распущенными стали монастыри, и приказал строго следовать старым правилам.⁶³ Часть проблемы заключалась в том, что на Св. Горе появился новый тип монастырей. Они назывались идиоритмическими, т. е. своежительными, в которых каждый монах имел свою собственную келью и удерживал часть своей личной собственности, находясь вместе со своими собратиями только во время церковных служб и трапезы в дни больших праздников. В остальном монахи могли жить сами по себе или в

небольших группах. Эти группы, или «семьи», выбирали себе предстоятеля, который отвечал за дисциплину, но при этом не был игуменом. Предстоятель, срок службы которого был ограничен, выполнял функции представителя монастыря в Киноте Св. Горы. Монах из идиоритма не относился пренебрежительно к любой работе; однако, не было никого, кто бы мог заставить его работать. Дисциплина неизбежно падала, и хотя эта система могла быть полезной для отшельников, которые хотели жить уединенно, она была намного удобнее для людей, которые хотели сочетать святость с ленью. Мануил II собирался упразднить идиоритмию, но было уже слишком поздно.⁶⁴

В этот период монахи также играли большую роль в церковной политике. Они всегда представляли собой потенциальную политическую силу, которая выдвинулась на первый план во времена иконоборчества как главный противник политике императоров; в последующие века, однако, эта сила мало ощущалась. Начиная с XIII в. в Церкви была партия, в целом поддерживаемая монастырями, которая находилась в постоянной оппозиции императорскому двору и высшей иерархии. Разграничительная линия между партиями никогда не была четкой, и ситуация менялась. В общем, монашеская партия была одновременно консервативной и демократической. Она поддерживала традиционные начала в религиозных делах, и потому сильнейшим образом противопоставлялась всем попыткам заключения унии с Западом; она с подозрением относилась к философам, которые пытались вмешиваться в богословие, бросая вызов его апофатическому наследству. В то же самое время она противопоставлялась власти императора и осуждала роскошь двора и высшей иерархии, несмотря на то, что хотела быть в союзе с землевладельческой знатью, экономические интересы которой часто были общими с интересами больших монастырей. Как мы увидим ниже, эта партийная борьба играла важную роль во всех вопросах, возникавших в поздневизантийской Церкви.

В эту церковную борьбу было вовлечено все светское население Византии. Мирской элемент в восточном

христианстве играл намного большую роль, чем на Западе. В раннехристианские времена миряне играли важную роль в церковной организации; эта традиция на Востоке никогда не была утрачена, где миряне никогда не переставали получать причастие под обоими видами. Несмотря на уважение, которым пользовалось священство ввиду того благодатного преемства, которое давало им право совершать Таинства, оно, по восточной теории, не могло совершать священнодействие без собрания людей. В какой-то степени, поэтому, миряне принимали участие в священнодействии. Миряне не были лишены благодати; крещение делало их «народом Божиим, царственным священством». В случае необходимости, каждый крещеный мужчина или женщина могли совершить таинство крещения. Богословие также не было занятием исключительно священства. Каждый мирянин мог в равной мере быть вдохновлен Святым Духом.⁶⁵

Все это имело основание, учитывая высокий уровень образованности среди мирян в Византии. На Западе варварские нашествия сделали Церковь единственным очагом образованности. На Востоке светское образование никогда не прерывалось. Правда, монахов обычно приглашали в качестве домашних учителей, многие монастыри содержали школы, в то время как Патриаршая академия, которая являлась старейшей школой, существующей до сих пор, давала блестящее образование. Образование при этом было в значительной степени достоянием мирян. Университет, хотя его жизнь неоднократно прерывалась, был государственным, а не церковным учреждением.⁶⁶ Даже клирики, которые начинали свое служение в молодые годы, обычно проходили через какое-нибудь светское учебное заведение, а многие из выдающихся богословов начинали служение в пожилом возрасте или оставались мирянами до самой смерти. На Флорентийском соборе в 1439 г. император жаловался, что его советники-миряне намного образованнее, чем его епископы.⁶⁷ Эта старая традиция светского образования мешала Церкви достичь преобладания в религиозной и политической мысли.

В византийских церковных партийных конфликтах существовала естественная тенденция объединения светских ученых с императорским двором и высшей иерархией, в большинстве своем светски образованной, против монахов и представителей иерархии, получивших образование в церковных школах. Однако такие споры, как паламитский, в которых затрагивались основные, но при этом непонятные с очевидностью богословские вопросы, выбивались из обычного русла. Более того, светские ученые, с их собственным взглядом на богословие, не всегда следовали рекомендациям иерархии и двора. Здесь монахи были сильнее, ибо большая часть населения находилась под их влиянием. Не только дела милосердия объединяли их с народом и укрепляли их авторитет, но то обстоятельство, что они были учителями и, более того, духовниками, еще более расширяло их влияние. Для представителя иерархии было редкостью выступать в качестве духовника, хотя мы и видим пример Халкидонского митрополита, который около 1400 г. был духовником знатной женщины по имени Евдокия; письма, адресованные ей, сохранились и вызывают восхищение тем спокойствием, которым веет от них. В целом, однако, даже в самых богатых семьях люди приглашали монахов, и, конечно, не могли не находиться в какой-то степени под влиянием их взглядов.⁶⁸

Влияние Церкви было огромным, но неровным. Византиец был глубоко религиозен, особенно в двух отношениях. Он имел бесконечное почтение ко всему, что считал святыней; он был страстно предан своему богослужению. Участие в церковных службах и было основным выражением его благочестия. Когда он был на богослужении в своей приходской церкви, он чувствовал себя частью Церкви Христовой; он соприкасался с Божественным. Худшее из наказаний было лишиться этого права. Службы же совершались священником, а он мог не допустить человека до причастия. Отстранение от причастия было весьма редким наказанием, но тем более действенным, что оно редко применялось. Более того, без рукоположенного священника не могли совершаться Таинства. Даже в самой захудалой деревне, где священник был таким же крестьянином,

как и его паства и разделял большую часть ее повседневной жизни, он, тем не менее, был священником, т. е. священнодействующим, действия которого были необходимы для благосостояния общины. Он пытался как можно тщательнее выполнять указания своего начальства. Но начальники были далеко, и епископский экзарх не мог часто посещать его; в таком случае он приходил со своими проблемами к игумену ближайшего монастыря. Иногда, как было в Греции под властью франков, иерархи могли быть латинянами или латинизированными греками. В таком случае он старался сохранить неизменными традиции своих отцов, и он становился скромным местным борцом за греческое Православие, роль, которая возросла в период турецкого владычества.

В городах верующий человек мог пойти в какой-нибудь большой соборный храм, богослужения в котором, совершаемые епископами, были более торжественными и как бы более таинственными. Среди них особое место занимали службы в Святой Софии. Но в поздневизантийский период была тенденция строить церкви все меньшего и меньшего размера; они привлекали благодаря тому, что создавали более уютную атмосферу. Византиец уважал великую традицию, представленную императором и патриархом. Славный ритуал императорского дворца и Великой Церкви был частью его наследия, которое он будет страстно защищать против любой атаки извне. Но святость производила на него намного более сильное впечатление, и он видел эту святость в рамках другого мира: в бедности, простоте и самоотвержении. В древние времена он слушался столпника или отшельника более, чем епископа. В позднейшую эпоху это был смиренный приходской священник, или монах, занимающийся благотворительностью, которого он видел в повседневной жизни и который имел на него сильнейшее влияние. Такие люди понимали народ; они разделяли их чувства и руководили их взглядами. Двор, иерархия и ученые могли ссориться; император мог смещать сановников и даже патриархов. Но в каждом восточном городе высшая власть всегда опиралась на толпу, вернее сказать, на демагогов, которые главенствуют в толпе. В Византии

демагогами — это слово не должно толковаться в уничижительном смысле — были беднейшие священники и монахи, люди, большинство из которых хотя и уважали власти и образование, но которые находились под властью эмоциональной и несовершенной веры в Священное Предание, наследниками которого они являлись. Несмотря на все уважение, испытываемое народом к императору и патриарху, никто из них не мог рассчитывать на поддержку народа, если он противопоставлялся его инстинктивному чувству правды и неправды. Если людям казалось, что наверху есть какая-то неправда, они прислушивались к известным им духовным авторитетам, а церковная дисциплина не была достаточно сильна или же достаточно хорошо организована, чтобы подавить оппозицию. Здесь прорывалась вера первых христиан в «религиозную демократию».

Такая гибкость в организации при этом не всегда была вредной для Церкви. Она могла по временам приводить к хаосу и могла быть оскорбительна для государства. Но важно то, что в Византии никогда не было народного антицерковного движения; не было ничего подобного вальденсам или движению Лолларда на Западе, или же протестантизму. На иерархов могли быть нападки, но только как на личности. Низшее духовенство, при всем его отрицании субординации, оставалось преданным идее Церкви. Правда, движение зилотов в Фессалонике XIV в. на первый взгляд кажется антицерковным, ибо зилоты стремились конфисковать епископскую и монашескую собственность. Но они провозглашали, что действуют в интересах нуждающегося низшего духовенства; у них не было озлобления против Церкви, но только против неравномерности распределения ее собственности. Они хотели исправить ее детали, но не саму структуру. И их движение потерпело неудачу более от отсутствия поддержки со стороны священников и монахов, которых они обещали облагодетельствовать, чем от давления извне.

Когда мы сопоставляем Церковь и государство в Византии, мы не должны ограничиваться только рамками императорского правительства и иерархии. Во всех диспутах присутствовала третья партия – народ. И, если верно утверждение, что глас народа – это глас Божий, то в Византии глас Божий был слышен из уст самых смиренных служителей Его Церкви.

Глава 3. Церковь и государство

Главная практическая проблема, с которой сталкивается каждая организованная Церковь, заключается в ее отношениях с государством. Может быть, единственное законченное решение этой проблемы лежит в управлении святыми, в теократии, будь это правительство анабаптистов в Мюнстере или *Plenitudo Potestatis*, провозглашенное папами позднего Средневековья. Но каждая христианская Церковь должна всегда помнить слова Христа, проводящего различие между Божиим и кесаревым. Для христианина до времени Константина ситуация была совершенно ясна. Его обязанностью было быть хорошим гражданином. Ап. Петр велел ему: «Итак, будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли...» и еще: «Бога бойтесь, царя чтите».⁶⁹ Ранние христианские общины были безупречно законопослушными. Трудности возникали только тогда, когда кесарь провозглашал себя богом и требовал видимого почтения к своему божеству. С этим христиане не могли мириться; тогда начинались преследования. Триумф Креста прекратил такие гонения, но он создал другие проблемы. Ибо кесарь теперь не провозглашал себя самого богом, но – представителем Бога на земле, что было труднее опровергнуть.

По крайней мере теоретически, основной закон Римской империи был *lex de imperio*, согласно которому люди переносили свою долю власти на императора. Ко времени Константина другая сторона власти, сенат, в практических вопросах уже потерял свое значение.⁷⁰ Как представитель народа, император был *Pontifex Maximus*; в его обязанности входило руководить жертвоприношениями богам от имени своего народа. Когда народ стал христианской ойкуменой, он по-прежнему был его представителем и верховным понтификом. Он был также законодателем. Если нужно было внести поправки в законы, чтобы включить в них христианские принципы, никто другой не мог этого сделать. Но у Церкви теперь была своя иерархия, призванная обеспечивать ее

нужды и блюсти дисциплину; теперь собор, на который собирались все представители ойкумены, получал Божественное вдохновение по вопросам вероучения. Как мог христианский император участвовать в этом? Ведь его душа была не более драгоценна, чем души других христиан. Он не был ни епископом, ни даже священником; и при этом он был и попечителем ойкумены перед Богом, и ее верховным священником, и ее законодателем. Он был непрекаемым авторитетом.⁷¹ Еще задолго до своего крещения Константин Великий считал своим долгом вмешиваться в дела Церкви и решать вопрос о донатизме, который был в большей степени расколом, чем ересью, а также вопрос об арианстве, где рассматривались основные проблемы вероучения. Его попытка справиться с донатизмом через особую комиссию не удалась; тогда он был вынужден созвать собор епископов в Арле и решить проблему. Вдохновившись этим опытом, он созвал собор епископов со всей ойкумены, чтобы разрешить вопрос с арианством. Созыв такого собора главой государства был новшеством; и Константин заимствовал процедуру проведения собора от аналогичной старой процедуры заседаний сената. Он сам, или его представитель, выступал в качестве принцепса, или консула, перед председателем и судьями, в то время как Римский епископ как старейший, или его представитель, имели право первого голоса, данное им председателем сената. От императора как председателя не требовалось быть беспристрастным. Он мог вмешиваться в споры и не скрывать свою позицию. На Первом Вселенском соборе, Никейском, именно Константин предложил компромиссное слово *ὁμοούσιον* (единосущный) и ввел его против воли не желавших того епископов. Затем, как глава государства, он считал своей обязанностью следить за выполнением решений собора.⁷² Модель, начало которой было положено Константином в Никее, продолжалась на Востоке до падения Византии. Когда имели место разногласия внутри Церкви по основным вопросам догматики, обязанностью императора было созвать собор и председательствовать на нем, чтобы вопрос был решен, а решениям была дана сила

закона. Система эта имела основание, как с теоретической, так и практической точки зрения. Ни один епископ не имел большую власть по благодати, чем его собраты, и поэтому ни один из них не мог быть избран председателем. Очевидный председатель был император как представитель всей ойкумены. Более того, поскольку он был законодателем, правила соборов не могли быть утверждены без его помощи. Действительно, Церковь должна была быть единой в вероучительных вопросах, а государство было опорой ее вероучения, и потому было естественно и практично, чтобы глава государства был в то же время и главой Церкви. Понимал ли он на самом деле это сознательно, или просто выбирал самый эффективный путь для восстановления единства, но именно Константин установил правило, которое работало одиннадцать столетий. Всего за 60 лет до падения Константинополя под турками, когда власть императора свелась к нулю, патриарх Антоний IV написал следующие слова: «Святой император имеет высокое положение в Церкви..., и это объясняется тем, что императоры изначально устанавливали и утверждали правую веру во всей вселенной. Они созывали Вселенские соборы; они утверждали решения божественных и святых правил, касающихся истинного вероучения и христианского управления, и они распоряжались насчет их исполнения».⁷³

При этом патриарх Антоний не разъясняет, что означает «высокое положение». Мог ли император высказывать богословские мнения вне собора? И Зенон, и Ираклий пытались делать так, по самым высоким побуждениям и с одобрения патриарха. Но оба не преуспели в этом.⁷⁴

Позднейшие императоры не шли далее того, чтобы указывать соборам, какими должны быть их решения. Конечно, император пользовался высочайшим авторитетом как глава государства. На Западе власть императора потерпела крушение; тем не менее, блаж. Августин мог противопоставить находящуюся в упадке земную империю Царствию Божию. Но на Востоке люди вслед за Евсеем верили, что христианство очищает и освящает Империю. Это была Священная Империя. Таким образом, император тоже был сопричастен святости.

Когда Диоклетиан учредил церемонию коронации, она производилась высшим светским министром; первый христианский император продолжил его практику. Например, Феодосий II был коронован префектом города Константинополя. На коронации его преемника Маркиана уже присутствовал патриарх; преемник же Маркиана Лев I уже бесспорно был коронован патриархом.⁷⁵ Патриарх до сих пор был сановником с высочайшим после императора положением; его участие в коронации превратило ее в религиозную церемонию. Там император проходил посвящение: он получал власть благодати. В дальнейшем императорский дворец был известен как Священный Дворец. Его церемонии были богослужебными церемониями, в которых он играл одновременно роль представителя Бога на земле и представителя народа перед Богом, символизируя Бога и Божественное Воплощение. Приветствия, которые были обращены к нему, подчеркивали его положение. В канун Рождества к нему обращались с молитвой, в которой просили Христа «собрать все народы по всей вселенной, чтобы воздали они почести Твоему Величеству подобно тому, как волхвы приносили дары Христу». Песнопения Пятидесятницы провозглашают, что Дух Святой сходит огненными языками на главу императора.⁷⁶ В то же время император возносил хвалы Богу от имени всего христианского общества. В словах императора Константина Багрянородного подразумевается, что посредством дворцовых церемоний «власть императора осуществлялась в нужном порядке, и Империя может, таким образом, представлять гармонию и движение вселенной, как она происходит от Создателя».⁷⁷ Византийцы пламенно верили этому толкованию императора. Это не мешало им стремиться низвергнуть императора, которого они считали недостойным или небожественным. В таких случаях его святость могла не спасти его от лютой смерти. Они почитали символ, но не обязательно личность.

Тем не менее, создается впечатление, что власть императора над Церковью была ограниченной, хотя степень этой ограниченности не была определена. Было установлено,

что ему принадлежит последнее слово при выборе патриарха. Но мог ли он при этом осуществлять контроль над Церковью? Юстиниан I утверждал, что «священство и императорская власть», ставя их именно в этом порядке, «есть величайшие дары, полученные человеком от Бога... Священство связано с божественными делами, императорская власть господствует над смертными... Но оба исходят из одного и того же принципа». Хотя его действия опровергали его слова, сказано, что император, пусть он и самодержец, но не может властвовать над священником.⁷⁸ Его друг папа Агапит писал ему, что «император есть владыка над всеми, но он, как и всякий другой, слуга Божий», добавляя, что толковать волю Божию есть дело Церкви.⁷⁹ Иоанн Златоуст, самый почитаемый из всех византийских отцов, ясно высказался, что «область царской власти – это одно, а область священнической власти – другое; и последнее преобладает над первым».⁸⁰ Когда император-иконоборец Лев III начал введение своего краткого свода законов, *Эклоги*, словами: «С тех пор как Бог Своим благопроизволением вручил Нам императорскую власть... и поставил Нас, подобно тому как он поставил святого Петра, главой и первоверховным из апостолов, чтобы пасти Свое верное стадо...»⁸¹, и когда он начал свое законоборческое законодательство, провозглашая себя священником, св. Иоанн Дамаскин, который писал в безопасности, во владениях халифа, ответил протестом, что: «создавать законы Церкви – это не дело императора» и что «я не могу примириться с тем, что Церковь управляется по императорским указам». ⁸² Преп. Феодор Студит отмечал, что вопросы, касающиеся вероучения, должны быть доверены только тем, кому Бог дал власть вязать и решать, т. е. Апостолам и их преемникам, т. е. епископу Римскому и четырем патриархам. «Это, – говорил Феодор, – и есть пентархия Церкви. Это те, кто составляют суд по вопросам святого вероучения. Дело царей и правителей только предоставить помощь в совместном засвидетельствовании вероучения и примирить разногласия по светским вопросам». «Ты должен заниматься политикой и войной», – заявлял он Льву V. – «Оставь церковные дела

священникам и монахам».⁸³ Эпанагога, свод законов, изданный Львом VI, говорит: «Государство, как и человек, состоит из членов, самые главные из которых император и патриарх. Мир и счастье Империи зависят от их согласия». Он заходит так далеко, что утверждает, что поскольку император является законодательной властью, то он может утверждать и устанавливать истинное вероучение, подобно тому, как это узаконено в Писаниях и на семи Вселенских соборах, а патриарх это «живой одухотворенный образ Христа, фиксирующий истину деяниями и словами... и только он может толковать правила». Свод также запрещает императору давать светские обязанности клиру, согласно постановлениям, принятым святыми соборами. Но при этом следует помнить, что Эпанагога была составлена не императором, а знаменитым патриархом Фотием, и она никогда не была приложена на практике, но была предисловием к неизданному своду законов.⁸⁴

Взгляды этих выдающихся церковных деятелей, похоже, были восприняты общественным мнением только тогда, когда, как в иконоборческие времена, религиозная политика императора встречала сильное противодействие. Епископы, собравшиеся на Трулльском соборе, все верноподданнически заявили: «Мы – слуги императора».⁸⁵ Действительно, если бы теория пентархии Феодора Студита была логически приведена в действие, вся основа Вселенских соборов была бы разрушена. К XIII в., когда в течение нескольких столетий в Церкви уже не было обсуждения больших вероучительных вопросов, общепринятой стала точка зрения канониста конца XII в., Феодора Вальсамона. Сравнивая императора с патриархом, он говорит: «Служение императора включает в себя просвещение и просветление одновременно души и тела. Достоинство патриарха ограничено только заботой о душах». Он добавляет также, что хотя клирики не должны заниматься светской службой, император может, исходя из принципа икономии, освобождать их от этого запрещения, и может также, в случае необходимости, вмешиваться в выборы не только патриархов, но и епископов.⁸⁶

Лев III ошибался, провозглашая себя священником. Столетием раньше преп. Максим Исповедник убедительно показал, что император правит не один.⁸⁷ Церемония коронации давала ему определенные священнические привилегии. Он мог входить в алтарь. Он получал причастие под обоими видами не в смешении, как миряне, но так, как причащаются священники. На некоторых праздниках он произносил проповедь в Святой Софии. Он именовался *pontifex*, или *sacerdos*, или ἱερεὺς, титулы, которые должен был давать ему даже папа, если бы он счел его православным. Но он не имел полного преемства благодати как священник. В действительности он и патриарх были независимы друг от друга. Он назначал патриарха; формула поставления признавала его роль Божия представителя. «Здесь на земле я знаю две власти, – говорил Иоанн Цимисхий, назначая Василия Анхорита патриархом в 970 г., – власть священства и власть царскую, первая установлена Богом для заботы о душах людей, вторая связана с управлением телесным, так чтобы ни та, ни другая стороны не были хромыми или увечными, но обе пребывали в целостности и сохранности». Однако, воздав таким образом должное священству, он продолжал: «Поскольку патриарший престол вдовствует, я ставлю туда человека, которого считаю подходящим». Синоду оставалось только утвердить выбор императора.⁸⁸

Но император короновался патриархом: обычно считалось, хотя это никогда не было законодательно закреплено, что именно при коронации он становился императором. Патриарх принимал его исповедание православной веры и мог отказаться от проведения церемонии, если император изменил свою веру или нравственные принципы.⁸⁹ В крайнем случае, патриарх мог отлучить императора от Церкви, хотя в тех редких случаях, когда это происходило, общественное мнение было не на его стороне.⁹⁰ Со своей стороны, император мог и иногда действительно добивался смещения патриарха. Это достигалось либо тем, что патриарха заставляли отречься от престола по собственному желанию, что обычно навязывалось ему, если в Церкви была сильная партия против него, или его

низлагали голосованием св. синода на том основании, что он был поставлен или действовал неканонически; и, опять-таки, если он не пользовался популярностью в Церкви, императору было несложно подобрать новый состав св. синода. Низложение при этом должно было совершаться с осмотрительностью. Оно могло привести к расколу в Церкви, скорее увеличивая, чем решая проблемы императора.⁹¹

Разграничение между гражданскими и церковными законами, как правило, было нечетким. Хотя император был подчинен законам, но в то же время он был единственным источником закона. Он мог и действительно издавал законы по всем вопросам, включая церковные. Он один мог придавать решениям церковных соборов силу закона; и хотя Церковь могла управляться по своим правилам, они не были узаконенными, пока император не утвердил их. Такие канонисты, как Вальсамон и его младший современник Димитрий Хоматиан высказывались именно в этом смысле. Более того, Хоматиан считал, что только император мог вносить нововведения в церковное законодательство.⁹² Как мы видели, император издавал такие законы в форме обращения к патриарху, который уже распространял его содержание в Церкви. На практике патриархи иногда издавали постановления и сами. Трудноразрешимым был вопрос браков. Согласно римскому законодательству, заключение брака было гражданским актом, но для христиан это было также религиозным союзом, Таинством. Хотя император издавал законы о браке, заключение браков совершала Церковь, и она могла лишиться причастия тех, кто заключал их незаконно. Императорские законы определяли правила развода, но бракоразводные дела рассматривались на церковном суде. Перелом наступил при императоре Льве VI. Церковь всегда отрицательно относилась ко вторым бракам и положительно запрещала третьи; император официально закрепил это запрещение. После этого он сам женился не только в третий, но и в четвертый раз. Результатом этого было отлучение императора, свержение патриарха, раскол и возможность компромисса. Патриарх был восстановлен на престоле,

четвертые браки были запрещены, третьи браки были разрешены только по специальному разрешению, но сын императора от четвертого брака, Константин Багрянородный, был узаконен и стал наследником Империи. С тех пор патриархи сами издавали правила о браках и разводах; императоры более не вмешивались.⁹³

Поскольку византийцы не любили, чтобы принимались поспешные и строгие постановления по вопросам доктрины, и не было необходимости в нарушении традиции, потому они избегали точного определения границ отношений Церкви и государства. Эти отношения определялись традицией, народными чувствами и руководящими личностями. Существовала граница, которую ни одна из сторон не должна была переступать. Патриарх не должен был вмешиваться в политику. Ни Николай Мистик, воодушевленный своим успехом по вопросу четвертого брака, ни Михаил Керулларий, вдохновленный своей победой над проримской политикой императора, не преуспели в попытках управления государством. Первый был смещен, когда попытался править в качестве регента; второй, после возведения и низвержения императоров, был лишен престола при попытке проведения чисто светской политики.⁹⁴ Император не мог идти далеко против известных желаний Церкви. Он должен был проявлять интерес к богословию. В его обязанности входило бороться с инославием и назначать наказания неисправимым и опасным для общества еретикам. Его богословские взгляды должны были уважаться. Когда мирянин-придворный попытался спорить по вопросам вероучения с Мануилом Комнином, биограф императора, Иоанн Киннам, был потрясен. Только богословы Церкви и император могли обсуждать богословские вопросы, полагал он. Но другой биограф Мануила, Никита Хониат, был склонен посмеяться над стремлением императора стать новым Соломоном; его епископы иной раз были вынуждены тактично сдерживать его порой бестолковые выступления на богословских диспутах.⁹⁵ Высшим судьей между Церковью и государством было общественное мнение, которое, как правило, шло за монахами и низшим духовенством.

Императоры-иконоборцы на какой-то момент сумели ввести свои правила управления Церковью и выработали тип покорного патриарха; на некоторое время они достигли контроля над всей высшей иерархией. В конце концов, они потерпели неудачу, потому что народ не разделял их взглядов. Императоры позднейшего времени столкнулись с подобными трудностями, когда пытались навязать унию с Римом.

После Четвертого Крестового похода отношения Церкви и государства начали меняться. Немедленно возникла проблема в управлении, потому что после падения Константинополя патриарх Иоанн Каматир, сбитый с толку, удалился в Болгарию, где после некоторых колебаний отрекся от престола, не давая никаких указаний по вопросу о своем преемнике. Тогда Феодор Ласкарис, который встал во главе византийцев в изгнании в Никее, созвал епископов в свою столицу. По его указанию они выбрали патриархом Михаила Авториана, и новый патриарх короновал Феодора императором. Но мог ли Феодор назначать патриарха до своего коронавания? И мог ли патриарх Константинопольский пребывать в Никее?⁹⁶ Другие греческие государства-преемники сомневались в этом. Великий Комнин в Трапезунде отказался признать как императора, так и патриарха. Сам он принял титул императора и был коронован своим местным митрополитом, которого он провозгласил независимым. Только в 1260 г., накануне возвращения Константинополя, законность Никейского патриарха была признана Трапезундским митрополитом, который на практике оставался независимым и продолжал совершать коронации Великих Комнинов.⁹⁷ Эпирские деспоты династии Ангелов точно так же не желали согласия. Дело дошло почти до раскола, когда один представитель семьи захватил Фессалонику, и там был коронован Охридским митрополитом, канонистом Хоматианом, который и ранее старался укрепить свой престол сомнительными историческими утверждениями, а теперь провозгласил теорию, что его новокоронованный император может распоряжаться патриархатом по своему усмотрению.⁹⁸ Греки, однако, в целом признали законность Никейского патриархата, особенно когда власть никейского

императора распространилась на Грецию. После 1238 г. патриарх посетил Эпир и был принят там с большими почестями.⁹⁹ Вплоть до возвращения Константинополя он управлял Церквами в Эпире и Греции через экзарха, которым обычно был титулярный митрополит Анкирский: в это время он редко имел возможность посещать свою епархию, находящуюся под властью турок.¹⁰⁰ Это означало, что власть патриарха была уже признана над более широкой территорией, чем та, которая принадлежала императору. Он был главой иерархии, которая сохранилась на турецкой территории и иерархии православных государств, которые не признали власть императора над собой. Скорее он, чем император, стал символом православного единства. Практические последствия этого можно было видеть, когда никейские императоры начали переговоры с Латинской церковью. Патриархи боялись, что любой компромисс с Римом обернется для них потерей православной паствы за пределами никейской территории. На самом деле, хотя патриархи официально сотрудничали с императором, было ясно, что никакого соглашения достичь было нельзя. Интересы Церкви и государства начали расходиться.

Никейские императоры знали об опасности. Они назначали на патриарший престол достойных людей очень высокой духовной жизни. Когда умирающий патриарх Герман II рекомендовал в качестве своего преемника ученого, но честолюбивого Никифора Влеммида, император Иоанн Ватацци предложил ученому возглавить императорскую школу. Влеммид, который уже давно хотел быть патриархом, в гневе отверг более низкое назначение, сославшись на то, что он ищет только уединенной жизни. Эта любовь к уединению не помешала ему снова попытаться своего счастья, когда его бывший ученик Феодор II унаследовал императорский престол. Согласно его собственной интерпретации, принять патриаршее достоинство его упросил Феодор, который предоставил ему большую власть и почести, чем какому бы то ни было патриарху до него. Но он подозрительно относился к молодому императору, потому что тот уже издал указ, по которому вопросы вероучения могли решаться только Общим Советом,

возглавляемым императором с участием представителей от мирян. Поэтому он сказал, что примет патриаршество только в том случае, если сможет поставить на первое место славу Божию. «Не беспокойтесь о славе Божией», – резко ответил император. Влеммид, по его собственным словам, был настолько поражен, что отказался от предложения. Возможно, Феодор и обсуждал возможность назначения со своим брюзгливым и раздражительным старым учителем; но на деле он хотел назначить ученого монаха строгой аскетической жизни, Арсения Авториана из Аполлонии, который был патриархом, когда Михаил VIII Палеолог отвоевал Константинополь.¹⁰¹ Возвращение столицы, по большому счету, было выгоднее патриарху, чем императору, ибо восстанавливало его авторитет как непререкаемого главы иерархии, границы власти которого простирались от Адриатического моря до России и Кавказа, в то время как территория владений императора начала сокращаться. Прогрессирующая бедность Империи угрожала императору больше, чем патриарху. Из соображений экономии дворцовые церемонии были сокращены и упрощены. Император начал терять свою атмосферу таинственности и великолепия. Продолжая старую традицию персов и арабов, турки, должно быть, по-прежнему смотрели на него как на государя православных, включая православные общины в их владениях. Но прежде конца XIV в. он стал вассалом султана, и его авторитет использовался для того, чтобы убедить его же свободных граждан Филадельфии подчиниться султану.¹⁰² В политическом отношении император становился бессильным; его падающий авторитет мог поддерживаться только верноподданнической поддержкой со стороны Церкви.

Отношения между императором и Церковью при этом пережили несколько серьезных потрясений. Император, отвоевавший Константинополь, Михаил Палеолог, был узурпатором, который по очереди добился титула великого дуки и регента малолетнего императора Иоанна IV, затем стал соправителем и, наконец, самодержцем. Патриарх Арсений с недовольством примирялся с каждым его шагом, но только при

условии, что Михаил поклянется блюсти права малолетнего императора. Он настолько подозрительно относился к предприятиям Михаила, что в 1260 г. отрекся от престола; однако, когда его преемник умер через несколько месяцев, Михаил заставил его вернуться, снова пообещав не вредить Иоанну IV. Триумфальное отвоевание Константинополя убедило Михаила, что он пользовался защитой свыше. Тогда он стал отодвигать наследника все дальше и дальше, а в 1262 г. сверг и ослепил его. Арсений, смотревший на это со все возрастающим ужасом, отлучил его от Церкви.

Отлучение императора беспокоило многих даже среди епископов. Такого не случилось с момента отлучения Льва VI за его четвертый брак в 906 г. Протесты Михаила были тщетны; в 1265 г. он, однако, отомстил за себя. В течение предыдущих лет он вмешивался в церковные дела, пытаясь бросить в тюрьму некоторых патриарших чиновников, которые отстранили дворцового священника за неподчинение распоряжению, касающемуся венчаний. Арсений дал убежище своим чиновникам, осуждая императора строже, чем когда-либо. Теперь даже эти чиновники обратились против него, потрясенные его бескомпромиссностью; они были щедро одарены за это императором. Михаил почувствовал себя достаточно сильным, чтобы созвать собор, на котором присутствовали также патриархи Александрийский и Антиохийский, приехавшие к нему за материальной помощью. Арсения обвинили в непоминовении имени императора на церковных службах и в том, что он допустил ссыльного турецкого эмира и его семью к причастию, хотя они и не были христианами. Эмир предлагал засвидетельствовать свое обращение в христианство, даже съесть в присутствии императора целую свинью, чтобы доказать, что он более не мусульманин. Эта шутка оскорбила императора; его даже не позвали в свидетели. Арсений, который действительно не поминал имя императора как логическое следствие его отлучения, объявил собор незаконным и отказался присутствовать на нем. Он в результате был осужден, и только патриарх Александрийский и меньшинство епископов

голосовало за него. Он был низложен и заключен в одном из островных монастырей, где и умер через семь лет. Его преемник, Герман III, митрополит Адрианопольский, был светским клириком, единственная цель которого была убедить императора открыть и обеспечить школы свободных искусств. В качестве патриарха он был настолько неспособным, что св. синод через два года настоял на его низложении под предлогом, что он должен быть переведен на другую кафедру. Хотя такие перемещения случались часто, но они совершались против норм канонического права. Его преемником стал Великий попечитель о милостыне Дворца, Иосиф Галисийский, человек в высшей степени честолубивый, но верный служитель Церкви. Он согласился простить Михаила, но на определенных условиях. Во-первых, Михаил подписал закон, которым патриаршим актам придавалась такая же сила, как и императорским документам. Он, во-вторых, должен был признать себя полностью виновным в своем злодеянии по отношению к Иоанну IV, которому он назначил большое содержание. Затем, на церемонии, на которой он был в покаянных одеждах, он должен был с обнаженной головой на коленях получить у патриарха прощение грехов. Церковь торжествовала.

Унижение императора, однако, не удовлетворило сторонников Арсения. Аскетический элемент в Церкви, опирающийся главным образом на монастыри, всегда подозрительно относившийся ко двору и высшей иерархии, считая их погрязшими в греховной роскоши и чрезмерно интересующимися светскими науками, увидел в Арсеции святого мученика, который осмелился противостоять императору по основному вопросу нравственности; в их партию вступили даже многие из иерархов, которые соблюдали старую студитскую традицию и были противниками контроля императора над Церковью. Арсенисты, как их начали называть, не хотели принять компромисс Иосифа. Они продолжали считать императора отлученным, его иерархию незаконной, а его чиновников – слугами узурпатора. Они никогда не были очень многочисленными, однако их связи с монашеством

обеспечивали им влияние среди людей. Иерархия пыталась освободить монастыри от подобных диссидентов, но в результате они только ушли в подполье. Изгнанные монахи, бедно одетые, часто называемые *саккоφόροι*, т. е. «одетые в рубище», ходили среди людей, призывая к сопротивлению. Трудно оценить силу их влияния. Похоже, что их изгоняли в Константинополе, но они процветали в провинции. Против них написали трактаты два выдающихся церковных деятеля. Иоанн Хила, митрополит Ефесский, осуждал тех, кто не повиновался церковным соборам; монах Мефодий написал интересное рассуждение по вопросу икономии в Церкви, чтобы объяснить, в каких случаях правила могут быть изменены для пользы всего общества.¹⁰³

Задача императора Михаила в подавлении арсенитов была бы легче исполнима, если бы он вскоре еще более не разделил Церковь своей политикой, направленной на унию с Римом. Эта история будет рассказана в следующей главе; здесь мы лишь заметим, что он смог найти только небольшую партию незаметных клириков, во главе с дискредитировавшим себя бывшим патриархом Германом, который и представлял их на Лионском соборе. Он подписал Лионскую унию и использовал всю силу государства, чтобы легализовать ее, низвергая патриархов, преследуя и заточая в тюрьмы священников, монахов и мирян, которые сопротивлялись ему. Хотя он не смог заставить людей принять унию, однако мог подчеркивать политическую необходимость в ней.¹⁰⁴ Когда он умер, вся его политика провалилась в атмосфере всеобщего воодушевления. Его преемник, Андроник II, хотя и слабый правитель, был человеком высокообразованным, богословом и миротворцем. Он отстранил сторонников унии, но проявил себя намного менее суровым к своим противникам, чем его отец Михаил. Арсениты были во главе противников унии. После смерти Михаила и окончания политики унии они начали постепенно исчезать и влились в иерархию. Впрочем, они составили партию внутри Церкви, обычно известную под названием *зилоты*, которые проповедовали аскетизм и созерцательную жизнь, не любили императорский

двор и часто посещающих его ученых, как мирян, так и клириков. Их противники, известные под названием *политики*, стремились к сотрудничеству с государством и, в случае необходимости, не отрицали икономию.¹⁰⁵

Эти партии были неизбежно вовлечены в гражданские войны середины XIV в. и в происходивший тогда спор о мистицизме. Грубо говоря, узурпатор Иоанн Кантакузин пользовался поддержкой земельной аристократии, церковных зилотов, монахов и деревни, в то время как законная династия, Палеологи, опирались на высшую иерархию, большинство, но не всех ученых и жителей Константинополя. Население Фессалоники пошло своим путем, образовав партию, известную под названием политических зилотов, которые призывали к образованию демократического города-государства и ненавидели Кантакузина больше, чем Палеологов.¹⁰⁶ В конце концов Палеологи победили; победа их была ограниченная. Император Иоанн V Палеолог хорошо понимал, что от него требуется. Хотя он и призывал к унии с Римом и лично сам принял власть папы во время своего посещения Италии в 1369 г., он проявил осторожность и не вовлек Церковь в свое личное обращение. Его тактичность была вознаграждена. К концу его правления, может быть, в 1380 г. или немного позднее, при неизвестных нам обстоятельствах, он сумел заключить договор с патриархатом, по которому почти полностью восстанавливался контроль императора над Церковью. Договор состоял из восьми пунктов. Император должен был назначать митрополитов из трех кандидатов, имена которых будут ему представлены. Он сам мог перемещать и выдвигать епископов. Он должен был утверждать назначения высших церковных сановников. Только он один мог перераспределять архиерейские кафедры. Ни он сам, ни его старшие сановники, ни члены сената, который был его совещательным органом, не могли быть отлучены от Церкви без его разрешения, «ибо император является защитником Церкви и канонов». Епископы должны были по первому его приказу прибывать в Константинополь или покидать его. Каждый епископ должен был

при назначении поклясться в верности императору. Каждый епископ должен был подписываться под актами синода или Совета. Каждый епископ должен был выполнять такие указы и отказывать в поддержке всякому клирику или кандидату на церковную должность, который противился императорской политике.¹⁰⁷

Как император, Иоанн V был слабым и почти бессильным. Турки совершали набеги на всю его территорию и требовали от него дани. Сам он в течение пятидесяти лет своего правления был трижды отправлен в ссылку, – своим тестем, своим сыном и своим внуком. Несмотря на это, как показывает договор, он все еще пользовался достаточным авторитетом, чтобы вновь подтвердить свою теоретическую власть над Церковью, многие из епархий которой лежали далеко за пределами его политической власти. Вскоре после его смерти патриарх Антоний IV написал письмо, в котором он говорил о высоком положении императора. Письмо было адресовано Великому князю Московскому Василию I, который слегка насмешливо отозвался о действительной слабости императора, намекая на то, что какой-то более сильный православный правитель должен возглавлять ойкумену. «Император, – писал Антоний, – по-прежнему является Священным Императором, наследником древних императоров и освященной главой вселенной. Он, и только он один, является царем, которому св. Петр вверил честь быть во главе верующих».¹⁰⁸

Верноподданнические чувства патриарха были сильнее, чем его реализм. Император, однако, еще имел некоторую власть. Это проявилось примерно через 20 лет, в 1414 или 1415 г., при Мануиле II, который в целом пользовался расположением Церкви, когда в Фессалонике назначили македонского епископа на Молдавскую кафедру и послали его в Константинополь для рукоположения патриархом Евфимием II. Евфимий отказался совершать Таинство, ссылаясь на устаревшее правило, что епископ не может быть перемещен. Наверняка здесь были более глубокие причины, о которых мы можем только догадываться. Следует также помнить, что император в действительности назначал епископа в

христианскую страну, над которой он не имел власти; возможно, что патриарх боялся за свои хорошие отношения с молдавским князем. Он настаивал, чтобы перемещение было одобрено св. синодом. Император, однако, сослался на договор, и патриарх был вынужден уступить.¹⁰⁹

Именно существованием договора можно объяснить тот факт, что Иоанн V смог провести Флорентийский собор с большим успехом, чем Михаил VIII Лионскую унию. Иоанн мог назначать митрополитов, которые были ему полезны, и заставить всю свою делегацию, независимо от их взглядов, подписаться в большинстве своем под документом собора, провозглашающим унию. Ефесскому митрополиту, который единственный отказался, пригрозили низложением и лишением кафедры. Иоанну помогал тот факт, что патриарх Иосиф II был старым, слабым и больным человеком, который скончался до окончания собора. Таким образом, император, бесспорно, мог возглавлять свою партию на соборе, за исключением Ефесского митрополита Марка.¹¹⁰

В конце византийского периода, таким образом, Церковь находилась в полной власти императора. Власть эта, однако, была более теоретической, чем реальной. Император не мог оказывать влияние на епископов, живших на турецкой территории, и еще менее мог оказывать влияние на тех архиереев, которые жили в немногих все еще независимых православных странах. Чем больше была его власть над патриархом, тем менее мог патриарх контролировать Церковь за пределами узких границ умирающей Империи. Несмотря на свою власть над иерархией, император не мог влиять на общественное мнение или на монахов и низшее духовенство, которое было выразителем интересов монашества. Иоанн не смог провести в жизнь Флорентийскую унию. Невзирая на поддержку императора, униатские епископы благоразумно покинули Константинополь; даже назначенный им патриарх-униат предусмотрительно удалился в Италию. Брат и преемник Иоанна, Константин XI, последний император, человек, которого лично все уважали, настоял на формальном провозглашении унии в Святой Софии. Немногие клирики, однако, служили в ее

алтаре. На момент падения Константинополя патриарх и те епископы, которые поддерживали его, находились в добровольной ссылке, а другие кафедры были вакантными, потому что император не мог найти кандидатов, которые бы поддерживали его политику; в то же время в епархиях, находящихся за пределами его политической власти, уния категорически отвергалась.¹¹¹

Часто обвиняют Православную Церковь в цезарепапизме, в полном рабском подчинении светским правителям. В отношении Русской церкви это обвинение необоснованно. Там в период монгольского ига князь находился в полном подчинении, старая знать была устранена от власти, в то время как народ пребывал в пренебрежении и был обычно безгласным. Но даже в России были периоды, когда власть Церкви распространялась на царя.¹¹² В Византии, хотя император, особенно в последние годы существования Империи, имел теоретическую власть над иерархией, его власть была ограничена, отчасти по традиции, но еще больше общественным мнением. В основе своей Византия была демократической страной. Даже император, хотя он являлся законным и принятым представителем людей перед Богом и Верховным Понтификом, даже он не мог силой проводить религиозную политику, которую народ не принимал. Каждый византиец принимал дела религии близко к сердцу. Если он был хорошо образованным, то считал себя вправе иметь собственную точку зрения, невзирая на мнение императора. Если он был простым человеком, то зависел от мнения своего духовника; а духовными руководителями народа были монахи, над которыми ни император, ни патриарх не всегда могли осуществлять полный контроль. Император был августейшей персоной, священные права которого почитались; в борьбе с патриархом он обычно шел своим путем. Но ни он сам, ни патриарх во всем их величии не могли жить спокойно на своем высоком месте служения, если они теряли поддержку христианского населения Византии.

Глава 4. Церковь и Церкви

h9 Восток

Интересы Церкви и государства в Византии начали разделяться именно в области внешней политики. Главной заботой императора было сохранить свою гибнущую Империю, а патриарха – союз и благо Православного мира.

Там, где дело касалось нескольких оставшихся независимыми православных государств Востока, патриарх был готов действовать в союзе с императором. Прошлое показало, что независимые православные правители были способны провозгласить автономию своих Церквей и назначить, пусть и вопреки канонам, своих патриархов. Так произошло с политикой болгарских и сербских царей в период, когда их царства были сильными. Но к концу XIV в. Болгария была полностью покорена турками; а все, что осталось от Сербского королевства, было маленькое Княжество, вассальное туркам и неспособное иметь церковные притязания. Оба новообразованных патриархата исчезли, и их паства охотно сохраняла контакты с Константинополем. Валашские и молдавские князи по ту сторону Дуная были поставлены в такое же положение и так же не хотели проводить самостоятельную церковную политику. Далее, на Востоке, митрополит Трапезунда на практике пользовался автономией и потому был готов признавать своим главой патриарха. Христиане Кавказа, окруженные «неверными», напряженно цеплялись за свою связь с Империей, хотя и очевидно умирающей.¹¹³ Действительно, когда в 1453 г. до грузинского царя дошла новость, что турки собрали свои силы, дабы осадить императорскую столицу, он собирался отправить свою дочь с богатым приданым в невесты императору Константину.¹¹⁴ Несмотря на свою историческую претензию на автономию, Кипрская Православная церковь активно искала помощи от императора и патриарха в своей борьбе против латинских правителей острова.¹¹⁵

Среди православных вызовов авторитету патриарха был брошен только со стороны России. Великий князь Московский,

отстоявший свои права у соперников – русских князей и фактически освободившийся от татарского владычества, проявил естественное, но неудобное для греков желание – самому управлять своей Церковью. Как напомнил великому князю Василию патриарх Антоний, император по-прежнему оставался Священным Императором; он так же оставался представителем Бога на земле. Василий принял упрек. Для русских Константинополь был все еще священным городом, местом паломничества для благочестивых людей и источником их веры и культуры. Сомнительно было, однако, что еще долго Русская церковь и русский правитель будут соглашаться, чтобы их первоиерарх назначался из Константинополя. В прежние времена иметь грека-архиепископа было выгодно. Он мог быть выше ссор и интриг соперничающих русских князей так, как не мог ни один русский; а в мрачные годы татарского владычества он имел возможность сохранять связь со свободным христианским миром и его великими традициями. Такие преимущества теперь явно устарели. Русский князь уже сам принимал решение при избрании по крайней мере каждого спорного архиепископа. Патриарх должен был опираться на древнее таинство Священной Империи, чтобы пресечь дальнейшую дерзость.¹¹⁶

Эта поддержка была бы, однако, излишней, если бы сам император проявлял тактичность. Ссора между патриархом Евфимием и Мануилом II по поводу перемещения македонского епископа на Молдавскую кафедру, хотя формальная причина и была канонической, думается, коренилась в страхе патриарха перед противопоставлением молдаванам.¹¹⁷ Худшая ситуация образовалась, когда император Иоанн VIII, желая иметь сильную поддержку ученых в своих переговорах об унии с Западом, назначил грека Исидора главой Русской церкви. Отношение Исидора к унии однозначно отвергалось русскими, которые настаивали на его низложении как еретика.¹¹⁸ В этом была главная проблема. Если император использовал свою власть над Византийской церковью, чтобы навязать ей политику, которую ненавидели православные в целом и, в частности, православные за пределами его владений, разве можно было

добиться единства патриархата и его власти? Как мы увидим ниже, противление унии с Римом происходило не только из среды фанатиков-монахов, но и со стороны многих мыслящих византийцев, которые понимали, что это будет означать отделение русских и других независимых православных народов. Если верить цифрам, представленным в 1437 г., уния означала, что 16 из 67 митрополичьих кафедр патриархата почти немедленно бы ушли в раскол.¹¹⁹

Такая же опасность существовала и применительно к 36 митрополичьим кафедрам, находящимся на турецкой территории. Даже если бы их паства согласилась на унию, турецкие власти все равно вряд ли одобрили бы такое усиление связей с Западной Европой. Для каждого Константинопольского патриарха, который хотел сохранить свою власть над христианами в пределах султана, было рискованным предприятием следовать такой политике императора, которая не удовлетворяла большинство из этих христиан и которой, конечно бы, воспротивился султан. До тех пор христианам там не приходилось так плохо, как их собратьям на Кипре или в латинской Греции, где хозяева непрестанно пытались вовлечь их в сети латинян. Они страдали из-за отсутствия гражданских прав, но, по крайней мере, им разрешалось сохранять свою собственную религию.

На Востоке традиционно людей объединяли не по национальному признаку в современном смысле слова, но по признаку религиозному; подданные государства, исповедующие религию, отличную от господствующей, рассматривались как самостоятельная община со своим религиозным главой. Так относились персы к евреям во времена Ахеменидов; Сассаниды практиковали эту систему, чтобы включить в свое государство христианские общины. Персидское слово «мелет», или «милет», означающее национальность, употреблялось для обозначения именно такой группы населения. Когда арабы-мусульмане захватывали земли, на которых уже существовали более древние религии, они восприняли эту практику, так же как и слово «милет». Поскольку каждый милет состоял из «людей Библии», т. е. христиан или евреев, верования которых

пророк исправлял, но не осуждал, а также, из снисхождения, последователей зороастризма, то он рассматривался как единое целое, которое управлялось по своим собственным законам, во все детали которых мусульмане не были посвящены. Религиозный глава общины отвечал за ее законопослушность. До тех пор пока члены общины платили налоги, не устраивали мятежей и не занимались какой-либо деятельностью, которая бы причиняла беспокойства, их, по крайней мере теоретически, оставляли в покое. Это правило хорошо работало применительно к тем общинам, которые были полностью включены во владения арабского халифа, таких как монофизитские Церкви, копты и яковиты, или несторианская Церковь, или же евреи-сефарды. Они могли случайно подвергаться преследованиям со стороны какого-нибудь местного правителя-фанатика, иногда их дома могли разграбляться толпой фанатиков-мусульман. В целом, однако, мусульманские правители, хотя и относились к ним свысока и зачастую деспотически, проявляли справедливость и отсутствие враждебности. Православные христиане находились в другом положении. Три патриарха, престолы которых находились на территории халифа, Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский, должны были нести за них административную ответственность; однако, главой всех общин у них был Божий представитель на земле – император в Константинополе. Таким образом, они были потенциальными изменниками и должны были соблюдать осторожность. Император при этом был за них ответственен; в его обязанности входило вмешиваться в дела в их пользу, в случае если они подвергались преследованию. Халиф принимал такое положение вещей до тех пор, пока православные избегали открытой государственной измены. Если они подвергались преследованиям без определенной причины, то протесты императора были законными. Когда халиф Фатимид Хаким сжег церковь Гроба Господня, его преемник принес императору свои извинения; ему было разрешено восстановить святыню и назначить туда своих духовных лиц. В более ранний период мы видим, как св. Иоанн Дамаскин, который был

чиновником в администрации халифа Оммеяда, писал к императору так, как будто он был гражданином Империи, – но таким гражданином, который, к счастью, был вне досягаемости жестокого императора-иконоборца.¹²⁰

Турки восприняли систему милетов. Для них было естественным, что православные в их пределах продолжали рассматривать императора как своего верховного владыку; и они не возражали против этого, пока православный милет не поднимал восстание против них в поддержку императора. Христиане облагались более тяжелой данью, чем мусульмане, на том основании, что они не были обязаны служить в войске султана; при этом в среднем они несли меньшие подати, чем их свободные собратья на территории Империи. В отношении христиан существовали некоторые запрещения касательно их права на земельную собственность. Если христианин был вовлечен в судебное дело против мусульманина, то вряд ли он мог добиться справедливости. Самым неприятным было то, что начиная с конца XIV в. их сыновей могли отобрать и силой обратить в ислам для службы в корпусе янычар; а если дочь христианина понравилась местному вельможе-мусульманину, было трудно предотвратить ее включение в его гарем. Неизбежно часть христиан перешла в веру своих правителей для того, чтобы войти в состав правящего класса; эти ренегаты могли быть, как это часто случается с новообращенными, нетерпимыми фанатиками. Христианские общины, однако, продолжали свою жизнь. Благоразумие учило их самоуничижению; к концу XIV в. уже мало кто из них имел надежду на обретение полной свободы. Константинополь при этом продолжал оставаться для них столицей их государства и их Церкви.¹²¹

Император признавал свою ответственность за них. Если по временам казалось, что он вынужден унижаться перед султаном, зачастую это происходило потому, что подвергались опасности интересы этих христиан. Действительно, когда он ставил себя в вассальные отношения к султану, это иногда упрощало его задачу в смысле христиан; султан легче позволял ему заступаться за них.

Для Церкви они представляли особую проблему. По мере продвижения турок императорская гражданская администрация всякий раз удалялась из каждого завоеванного ими города, предоставляя епископу налаживать отношения с захватчиками. Согласно мусульманскому праву, если город сдавался в руки мусульман, его христианское население могло сохранять свои церкви и продолжать свободно совершать богослужение. Если же его брали приступом, христиане теряли свои права. Иногда было трудно провести четкое различие; кроме того, если была какая-нибудь большая церковь, которой хотели завладеть мусульмане, обычно легко находилось оправдание тому, что ее отбирали. В большинстве случаев, однако, церковные здания и церковная организация не терпели ущерба при завоевании, хотя, как мы видели, последствия завоевания привели к миграциям населения и церковным преобразованиям. Турки не мешали епископам завоеванных территорий сохранять связи с Константинополем. Им лишь изредка запрещалось предпринимать путешествия по ту сторону, если император или патриарх призывали их принять участие в соборе, или когда дела по епархии требовали их присутствия. Дела епархии, однако, меняли свою природу. При отсутствии христианских гражданских правителей им предоставлялось право управлять христианским обществом. Они должны были увеличить свои церковные дворы, чтобы справляться со всеми судебными тяжбами, которые касались их паствы. В качестве администраторов они должны были вступать в переговоры со своими турецкими хозяевами. Все это делалось от случая к случаю и без всяких правил, и наши источники слишком скудны, чтобы понять, как это происходило. Многим из таких христиан с потерей надежды на освобождение начинало казаться, что в их жизни может наступить улучшение, если Константинополь и патриархат перейдут в руки султана.¹²²

Патриарх из всех сил старался сохранять связь с епископами; он призывал их в Константинополь для отчета, но если они пытались избежать возвращения на свои кафедры, то получали выговор, и императора приглашали для оказания на них давления. Но если кафедра сохранялась, патриарх должен

был войти в сношения с султанским двором. При этом возникали сложности, если внешняя политика императора приобретала оборот, нежелательный для султана, в особенности если она склонялась к союзу с Западом.

Следовало считаться также и с христианами в других мусульманских землях. До сих пор патриархи Александрии, Антиохии и Иерусалима не были окончательно отрезаны от Константинополя. Им редко запрещали посылать туда представителей на церковные соборы; каждый из них время от времени мог лично сделать визит императору. Но разве стали бы их хозяева так легко идти им навстречу, если бы император пытался объединиться с воинственным христианским Западом?

Самую животрепещущую проблему представлял вопрос о церковной унии с Римом.

h9 Запад

Вероятно, каждый благочестивый христианин надеется, что придет день, когда, наконец, Церковь Христова объединится и станет подлинной Святой Вселенской Церковью, существование которой есть член Символа веры. Эта надежда очень долго была тщетной. *Почти* с самого начала существования Церкви в ней были расколы и даже ереси. По мере того как Церковь на земле росла количественно, увеличивались и различия внутри нее. Ревнивое соперничество иерархов, вмешательство и негодование мирян и пристрастие богословов указывать на заслуживающие осуждения ошибки, сделанные их собратьями, в сочетании с особенностями исторического развития и духовным темпераментом раскалывали верующих на отдельные группы; даже там, где трещины преодолевались, следы прежнего раскола всегда оставались на виду.

Самое серьезное разногласие в Церкви Средневековья было то, которое разделило ее на два важнейших течения – Великую Церковь Старого Рима и Великую Церковь Нового Рима, т. е. Константинополь и его сестер-патриархатов. Различия во взглядах существовали и ранее. Христологические споры IV-V вв. усилили дух соперничества между патриархатами, который продолжался до того момента, когда в результате арабского завоевания Сирии и Египта Константинополь сделался единственным свободным патриархатом Востока и выразителем интересов Восточного Православия. Между тем гибель Римской империи на Западе сделали Римскую церковь живым воплощением единства и порядка. Западное христианство со множеством своих соперничающих мирских правителей начало смотреть на римского папу как на главу христианского общества, в то время как на Востоке император оставался представителем Бога. Между двумя половинами старой Империи всегда продолжало оставаться различие в языке, а язык имеет тенденцию влиять на человеческую мысль. Греческий язык, со своим богатым

словарем, тонкостью и гибкостью, вырабатывал иной философский взгляд, чем вырабатывала латынь с ее юридической точностью; кроме того, с течением времени людям становилось все труднее понимать и говорить на обоих языках. Неточные переводы увеличивали неправильные толкования. Разными были политические нужды и проблемы. Ссоры, и даже расколы, случались время от времени и в «темные века». Если ни один из них не был окончательным, то только потому, что ни одна из сторон не хотела определенного разрыва и потому что контакты между Востоком и Западом не были столь тесными, а разногласия можно было тактично обходить.¹²³

Для того чтобы из мерцающих искр разгорелся пожар окончательного раскола, потребовался ряд политических событий. Развитие концепции Гильдебрандта о папстве как о высшей силе в христианстве совпало со временем норманнского завоевания византийской Италии, распространением итальянской торговли на Восток и длительной несчастной историей Крестовых походов. Более тесные контакты не только показали, что политические интересы восточных и западных христиан различны, но зачастую и столь противоположны, что приводят к войне; подчеркнули они и различия, сформировавшиеся не только в области обрядов и богослужебной практики, но даже в догматических вопросах обеих великих Церквей. Но и после печально известной ссоры между патриархом Михаилом Керулларием и кардиналом Гумбертом, которая привела к их взаимному отлучению от Церкви в 1054 г., правящие круги обеих сторон хотели избежать раскола.¹²⁴ Папа Урбан II предпринял Первый Крестовый поход, желая помочь восточным христианам. С восточной же стороны в первую очередь императоры были заинтересованы в сохранении хороших отношений. После норманнского завоевания и Крестовых походов они поняли, насколько опасным для них может быть враждебный Запад. Большинство выдающихся византийских церковных деятелей, хотя и не желали признавать, что они в чем-либо ошибаются в своем вероучении или церковной практике, верили, что разумное применение икономии может

смягчить трудности. При этом до конца XII в. обычный византиец считал обычного человека с Запада настоящим собратом-христианином, какими бы неприемлемыми ни были его обычаи.¹²⁵

К сожалению, чем больше узнавали друг о друге восточные и западные христиане, тем менее им нравилось то, что они видели. Простой человек с Запада, ожидавший увидеть восточных христиан такими же, как он сам, нашел вместо того людей, говорящих на странном языке, со странными обычаями и странными церковными службами, людей, которые, более того, не разделяли его горячее желание идти походом на «неверных» и сражаться с ними. Со своей стороны, византийцы, хотя и были знакомы с различными традициями богослужения и языками, имея рядом с собой пример славянских Церквей, восприняли западных людей как грубых, незаконных и невежественных, а их воинственность показалась им несвоевременной и бестактной. Кроме того, их глубоко потрясли сражающиеся в рядах крестоносцев священники. К великому сожалению правителей, неприязнь и недоверие росли. Совместные обсуждения вопросов только ухудшали положение вещей, подчеркивая различия не только в политических взглядах и интересах, но также в церковной практике и богословии.

Невозможность прийти к соглашению привела к Четвертому Крестовому походу, разграблению Константинополя и установлению латинского господства на христианском Востоке. Это было бедствие, от которого Византия никогда вполне не оправилась и которое она никогда не могла простить. Так, почти каждый император, была ли столица в изгнании в Никее, или после отвоевания Константинополя в 1261 г., – равным образом пытался держать двери открытыми для воссоединения, в то время как подавляющее большинство его подданных теперь ни за что не соглашались ни на какой компромисс с Западом. Наиболее сильной была оппозиция со стороны низшего духовенства; ибо где бы латиняне ни установили свое господство, они ставили латинскую высшую иерархию, которая пыталась ввести латинское богослужение и латинское

вероучение в православных приходах. Поддержка унии закончилась. Были, однако, византийцы, которые разделяли с большинством из императоров взгляд, что Империя с политической точки зрения не может допустить Западу быть к себе враждебным, особенно имея в виду угрожающее продвижение турок. Были такие люди, которые чувствовали, что когда Византия отрывает себя от Запада в религиозном отношении, то тем самым она изолирует себя от его интеллектуальной жизни и остается в культурной изоляции.

Для Византии это был трудный выбор. Если бы православные государства Восточной Европы когда-нибудь были бы способны объединиться в реальный союз, они могли бы противостоять как Западу, так и туркам. Однако гражданские войны и скрытая неприязнь балканских славян к грекам не допускали возможности такого союза. Если туркам и можно было дать отпор, то только с помощью Запада. Какую при этом помощь мог предоставить Запад? Движение крестоносцев распалось и привело к разочарованию. Проповедь священной войны часто была слышна из уст папы, когда она объявлялась против его личных или политических врагов, независимо от их вероисповедания, но с единственной целью восстановить свой духовный авторитет. Если бы уния действительно была достигнута, папа мог бы начать проповедь для спасения Византии. Но кто бы откликнулся на его призыв? Венецианцы и генуэзцы, с их большими флотилиями и интересами на Востоке, были бы куда более полезными союзниками. Они, однако, всегда оставались единственными, кто не отвечал на папские призывы; кроме того, они никогда бы не стали сотрудничать друг с другом. Многие византийские государственные деятели сомневались в том, смогут ли политические выгоды унии перевесить ее отрицательные стороны. Византийские богословы, впрочем, не интересовались практической стороной дела. Они рассматривали вопрос *sub speciaie aeternitatis*,¹²⁶ а ведь именно они руководили спорами.

Каждая попытка унии сопровождалась определенным числом богословских споров, и в защиту или против нее писалось множество трактатов и речей. Споры эти были

бесплодными, ибо они никогда не доходили до обсуждения основного вопроса. Действительным препятствием к объединению было то, что на Востоке и Западе чувство религии было различным; о чувствах же спорить трудно. Более того, на какой высший авторитет могли сослаться обе стороны? Решили, что это должны быть Св. Писание, постановления тех соборов, которые обе стороны считали Вселенскими, и творения тех отцов Церкви, которые считались православными и Богодухновенными. Поэтому спорящие стороны проводили время в том, что забрасывали друг друга цитатами из текстов. Тексты эти зачастую цитировались неточно и в плохих переводах и редко были убедительными. В Священном Писании и правилах соборов подчас не было ничего по вопросам, которые дискутировались; и хотя отцы Церкви и были вдохновлены свыше, вдохновение не всегда приводило к согласию. Они часто не были согласны или даже противоречили друг другу. Некоторые из трактатов и речей были более основательными. Но и они, к сожалению, были слишком надуманно политическими. Только если изучать те произведения, которые предназначались для чтения внутри каждой из Церквей, можно понять действительные различия между ними. Весь вопрос о мистицизме и мистической теории, который был столь важен для византийцев и по которому на Западе придерживались другого мнения, оставался за пределами споров. На Флорентийском соборе это было сделано умышленно, ибо вопрос не мог быть решен теми методами, которые применялись при дискуссиях.

Бесплодность споров также обуславливалась тем, что избегали прямого обсуждения существенного практического вопроса, т. е. претензии папы на главенство над всей Церковью. Это настоятельно требовало обсуждения, потому что все знали, что уния на практике означала подчинение Православной Церкви господству Рима. Даже самые крайние сторонники латинства не ожидали, чтобы греки подчинились власти папы без обсуждения на соборе догматических и богослужебных различий. Но, хотя западные богословы и получили большую подготовку на Базельском соборе, реальные отношения с папой

не затрагивались на соборах, созванных по поводу унии. Незатронутой оставалась и дискуссия об отношениях императора и папы. Кроме того, спор о различиях в вероучении и церковной практике был беспредметным, когда одна сторона должна была добиться полного подчинения себе другой. Если средний византиец не доверял авторитету собора касательно унии, то это происходило от того, что он видел в этом посягательство на свою религиозную жизнь со стороны иностранной власти, домогательства которой были неканоничны, догматы ошибочны, а ее последователи проявили себя враждебными и нетерпимыми. Самое большее, на что он мог надеяться, чтобы собор милостиво разрешил ему сохранить часть его богослужебных традиций.¹²⁷

За стенами зала заседаний горячо обсуждались домогательства папы на главенство в Церкви. Для латинян и сторонников унии он основывался на текстах. Они стремились показать, что греческие отцы Церкви, так же как и латинские, много веков назад доказали, что епископ Рима был законным наследником Петра и обладал его властью вязать и решать, т. е. он имел высшую власть во Вселенской Церкви по вопросам вероучения и дисциплины. Многие тексты поддерживали их в этом, хотя некоторые из них использовались лукаво. Но и здесь отцы не были последовательны. Римский престол в древности пользовался особым уважением. Епископ Рима, или его представитель, действовал как *princeps senatus*,¹²⁸ как обладатель высшего по положению престола в христианском мире. За исключением незначительных деталей, его взгляды господствовали над ним. Никто из тех, кто желал объединения христианства, не хотел резко порывать отношения со своим высшим иерархом.

Наоборот, быть в общении с ним в глазах многих было видимым знаком принадлежности к неразделенной Церкви. Клирики, имевшие разногласия со своими местными иерархами, охотно обращались к нему по вопросам дисциплины и вероучения. Но мог ли он в таких случаях сделать что-либо большее, чем увещевать и советовать? Мог ли он на законных основаниях вмешиваться во внутренние дела другого

патриархата? Сардикийский собор 343 г., очевидно, давал ему это право. Но это не был Вселенский собор; а Второй Вселенский собор безоговорочно отрицал это право, по меньшей мере в отношении Константинополя. Опять-таки, были ли его изречения по поводу веры абсолютно непререкаемыми? С ним могли советоваться как с высшим личным нравственным авторитетом; его мнение могло иметь большой вес. Когда Иоанн Дамаскин и Феодор Студит, каждый из них по очереди, находился в оппозиции к императору-иконоборцу, который властвовал над Константинопольским патриархом, то они потребовали обратиться к Риму с протестом против введения иконоборчества без согласия своего епископа. Но в то же самое время, Иоанн считал, что вопрос следует решить посредством Вселенского собора, в то время как Феодор полагал, что Рим должен действовать в союзе с четырьмя другими патриархами; никто другой не выразил более отчетливо теорию пентархии патриархов.¹²⁹ Более того, еще при жизни преп. Феодора, сам папа в глазах византийцев нарушил единство христианства, короновав на Западе соперничающего императора, вмешиваясь, таким образом, в апостольское преемство императоров. Византийский двор сохранил свой авторитет тем, что вскоре провозгласил его со-императором и таким образом признал его законным. Удар, однако, уже был нанесен.¹³⁰ Далее, когда немного позднее обнаружилось, что Рим санкционировал дополнение к Символу веры без разрешения или подтверждения со стороны Вселенского собора, вера в единство христианства не могла предотвратить гневную реакцию Константинополя. Константинопольский патриарх, возможно, высказал свой протест под влиянием ревности и самолюбия, как, по крайней мере, представляли дело в Риме. Естественно, это раздражало епископа столицы восточного христианства, который уже, несмотря на протесты Рима, усвоил себе титул Вселенского, чтобы подчеркнуть этим свое положение. Здесь же он оказывался младшим и подчиненным собратом епископа почитаемого, но находящегося в упадке города в Италии. Без сомнения, он с удовольствием уличил своего старшего собрата в

неканоничности и ереси. Впрочем, негодование патриарха и его Церкви было вполне искренним. Рим утверждал, что дополнение к Символу веры было правомерным, потому что разъясняло уже принятый догмат. Для византийцев же деяния и решения Вселенских соборов были вдохновлены Святым Духом. Изменять их с целью толкования мог только другой Вселенский собор. Более того, в глазах византийских богословов это добавление изменяло весь смысл догмата. Для Византийской церкви вводить изменение односторонне было оскорблением для Вселенских соборов и для Святого Духа, тем более что дополнение и касалось Духа Святого. Речь шла о слове *Filioque*, которое помещалось после слов *ex Patre* при описании исхождения Святого Духа. Западному человеку добавление могло показаться обыкновенным. Для Гиббона, как и для многих других историков, «объяснения, даже и богословские, должны были допустить, что принятие отличия было неизбежным и безвредным». Греческие богословы, однако, придерживались другого мнения. Различие было, в самом деле, выражением двух противоположных точек зрения в религиозной мысли.¹³¹

В то же самое время атмосфера растущей враждебности приводила к тому, что люди стали замечать и жаловаться на различия в обрядовой практике, чему прежде не придавалось никакого значения. Греки обвиняли латинян в приверженности к иудаизму, потому что они постились в субботу, особенно во время Четыредесятницы. Они подчеркивали, что латиняне не служили литургию Преждеосвященных Даров в дни Великого поста. Они были потрясены тем, что латинские священники брили бороды; при этом достойно сожаления, что более образованным греческим богословам такие вещи не казались смешными. Обсуждали они и вопрос брака духовных лиц, который теперь запрещался у латинян, а у греков не только допускался, но и требовался в случае, если ставленник не принимал монашество. Вопрос о разводе, который запрещался у латинян, но допускался при определенных условиях у греков, ибо брак для них был не только Таинством, но и гражданским договором. Обсуждался догматический вопрос о чистилище,

который казался грекам слишком определенным. Слишком дерзко, говорили они, претендовать на знание того, как Бог в Своей премудрости решит поступить с душами усопших. При этом они были готовы поверить, что души, которые не были однозначно приговорены к адским мучениям, могли еще не быть достойными предстать непосредственно перед Богом, и молитва могла помочь таким душам на их пути к Небу. Латиняне, в свою очередь, подвергали сомнению два момента в совершении греками Евхаристии: во-первых, использование греками теплоты, а, во-вторых, что было еще серьезнее, эпиклезу, призывание Святого Духа, без чего, по мнению греков, не могло совершиться пресуществление.

Большая часть различий не была существенна; серьезные богословы были готовы примириться с ними. Было, однако, одно отличие в обрядовой практике, вокруг которого разгорелись жаркие споры. Речь шла о том, какой хлеб следовало употреблять на литургии – квасный или бесквасный. Похоже, что употребление бесквасного хлеба вошло в широкое употребление на Западе только с IX в. Так же как и добавление к Символу веры, оно было сначала принято как регулярная практика к северу от Альп, хотя оба нововведения происходили из других мест. Свидетельством в пользу употребления бесквасного хлеба было то, что Сам Христос несомненно использовал его на Тайной Вечери. Греки соглашались с этим; но они утверждали, что закон Ветхого Завета упразднился со смертью Христа на Кресте и сошествием Святого Духа в Пятидесятницу. Закваска символизирует присутствие Духа Святого. Латинская практика представлялась им, поскольку они к тому же отказывались признать эпиклезу, оскорблением Святого Духа. В ходе спора добавлялись другие аргументы, некоторые из которых были слегка абсурдными, например, когда некоторые греки утверждали, что слово *άρτος* не только обозначало, но и содержало в себе квасной хлеб, приводя неправильную этимологию от слова *άρτιος*, «совершенный». Латиняне могли возразить, что *άρτος* использовалось в Евангелиях для обозначения хлеба, который преломил Христос; ссылая же на то, что закваска запрещалась, поскольку Христос

велел Своим ученикам «остерегаться закваски фарисейской и саддукейской», представлялась малоубедительной. По сути, ни одна из сторон не была готова отказаться от своей любимой традиции. Греки так упорно настаивали на этом моменте, что их уничижительным прозвищем у латинян было *азимиты*, «бесквасные», с подтекстом, что они не были осенены Св. Духом.¹³²

Все эти обрядовые моменты, даже вопрос о хлебах, не должны были служить препятствием к единству. Терпимость, икономия и желание допустить существование другой практики должны были иметь место и привели бы к преодолению трудностей. Икономия, верав то, что должна дароваться особая благодать милости, чтобы примириться с меньшими заблуждениями в интересах благобытия Дома Божия, было догматом, который охотно принимался греками. Но они не могли заставить себя применить его ни к претензиям папы на верховное главенство, ни к богословскому проступку добавления к Символу веры.

Многим благочестивым людям, как на Востоке, так и на Западе, казалось странным, что единство христианства должно быть нарушено из-за какого-либо предлога. Казалось в равной степени возможным проводить святую жизнь в благодати Божией независимо от того, верит ли кто-нибудь, что Дух Святой исходит от Отца и от Сына или от Отца через Сына. Западные богословы не могли понять, почему это различие имеет столь большое значение. Но для богослова восточного здесь затрагивался жизненно важный вопрос: латинское добавление нарушало его понятие о главенстве Бога. Неспособность латинян понять весь подтекст сделанного ими добавления к Символу веры показывает, как далеко ушли друг от друга основные концепции тринитарного богословия Востока и Запада.

Текст Св. Писания, на котором основывается восточная точка зрения об исхождении Св. Духа, это *Ин.* 15, 26: «Когда же приидет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне». Стихи следующей главы (13– 15), где о Св. Духе

говорится: «Он... от Моего возьмет» и затем: «Все, что имеет Отец, есть Мое», по мнению восточных богословов, не касались предыдущего текста, хотя Фотий и его противники потратили много сил на обсуждение слова «Моего», ἐκ τοῦ ἐμοῦ по-гречески, о котором Фотий утверждал, что латиняне трактуют его какта ἐμοῦ; не имели значения и пространные ссылки ап. Павла на «Дух Христов». Отцы Второго Вселенского собора, которые должны были дополнить Никейский Символ веры, удовлетворились тем, что провозгласили, что Дух Святой исходит от Отца, не упоминая о Сыне. Но испанские отцы VI в., которые боролись с арианством у визиготов, понимали, что нужна большая определенность и добавили слово «Filioque». Из Испании добавление проникло на север, ко двору Карла Великого, возможно, при посредничестве ученого испанца Феодульфа, епископа Орлеанского; к концу IX в. оно уже было широко распространено в Германии, и немецкие миссионеры, работавшие в славянских землях, донесли известие о нем до патриарха Фотия. Когда папа Лев III велел написать Символ веры на стенах храма Св. Петра в Риме, он опустил это слово. Его преемники, однако, негодовали против нападков Фотия на Германскую церковь, и к началу XI в. западные императоры немецкого происхождения принесли употребление Filioque в Рим.¹³³

Трудно оценить, насколько различия в богословском подходе были результатом разного темперамента, и в какой степени они развились под влиянием исторических обстоятельств. Действительно, в то время как церковные деятели Востока в IV-VII вв. были заняты борьбой против христологических ересей и потому сосредоточивались на формулировании ипостасей Св. Троицы, их современники на Западе боролись против арианства готов и многобожия других германских народов, и потому концентрировали свое внимание на существенном единстве Божиим. Как бы то ни было, контраст во взглядах нашел свой итог в замечании, что западная богословская мысль имела отправным пунктом единую природу Бога и затем перешла к мысли о трех ипостасях, а греки шли обратным путем, от трех Лиц к одной природе. Св. Василий

Великий предпочитал второй метод. Он считал, что западный подход часто вел к савеллианству; более надежным было отталкиваться от конкретной формулы Отца, Сына и Святого Духа. В каждом подходе не было ничего незаконного. В идеале понятие о Троице и о Единице постигались одновременно. «Как только я пойму Одно, – говорит Григорий Назианзин, – я освящаюсь величием Трех. Как только я различаю Их, привожусь обратно к Одному». Однако немногие богословы достигали такого высокого уровня.¹³⁴

Пристрастие греков к конкретному подходу объяснялось их любовью к апофатическому, негативному богословию, основанному на том, что мы не можем познать Бога в полноте. Три ипостаси Бога являются, так сказать, относительно познаваемой стороной Бога. Его существо просто, непознаваемо и недоступно. Каждая попытка постичь Божество есть и должна быть относительна; только с пониманием реальности неслиянного разделения трех ипостасей Св. Троицы становится понятным, как Бог в Своем непознаваемом существе может творить, сохранять и спасать познаваемый мир. Латиняне не отвергали апофатическое богословие; действительно, нет представителя его лучше, чем Августин. Они, однако, стремились рассматривать существо Бога в более онтологическом свете и подчинять ему Лица Св. Троицы. К различиям в богословской мысли добавлялись языковые проблемы. В то время как *essentia* является самым лучшим возможным переводом слова οὐσία, оба слова не всегда понимались в одном смысле. *Persona* не является абсолютно точным переводом слова ὑπόστασις; при этом если ὑπόστασις переводить как *substantia*, что точнее, а *persona* как πρόσωπον, возникала дальнейшая путаница. Называть Лица Св. Троицы *Substances* имело для западного человека привкус трехбожия, в то время как понятие πρόσωπον у греков относилось скорее к наружности, чем к личности. Перевод всегда приводил к неправильному пониманию. Греки и латиняне честно переводили один и тот же текст различным образом, потому что слова не имели для них одного и того же содержания. Одно и то же место преп. Иоанна Дамаскина, к

примеру, цитировалось каждой из сторон и было предметом для спора, потому что каждая сторона видела в тексте разный смысл.¹³⁵

Православные, со своими апофатическими пристрастиями, предпочитали избегать догматических определений до тех пор, пока опасность ереси не сделала это необходимым. Они были готовы к тому, чтобы оставить вопрос о Св. Духе несформулированным. «Ты спрашиваешь, – говорит Григорий Назианзин, – что такое исхождение Св. Духа. Скажи мне сначала, что означает нерожденность Отца, и затем я тебе объясню природу и рождение Сына и исхождение Святого Духа; и мы оба будем поражены безумием за то, что дерзнули вмешаться в тайну Божию».¹³⁶ Это и была византийская точка зрения. Латиняне, однако, со своим законническим мышлением, настаивали на вмешательстве в тайну и объяснении исхождения Святого Духа; объяснение, которое их удовлетворяло, привело к добавлению к святому и соборно принятому Символу веры. Это не было только искусственным созданием проблемы со стороны патриарха Фотия, хотя он с несомненным пристрастием взялся за дело, когда поставил себе задачей указывать папе на то, что Западная церковь допускает ересь. Для него как грека двойное исхождение Св. Духа было ересью; но, как следствие, ему пришлось сформулировать православный догмат.

Давая свою предпосылку, каждая сторона сталкивалась с вопросом, на который не было ответа. Но в результате подход был различным. Один ученый католический богослов как-то сказал: «Латинская философия сначала рассматривает природу саму по себе и затем переходит к действующей силе; греческая философия сначала изучает действующую силу, а затем переходит к тому, чтобы понять природу».¹³⁷ Латинский мир продвигался к идее *summit ens*. Это идентифицировало сущность Бога с Его существом; Бог – это абсолютное, совершенное и простое Существо. Следовательно, у Св. Троицы одна сущность, одна природа и одна сила. Ипостасные характеристики трех Лиц соединены в сущности Одного; в этой сущности, хотя и различающейся отношениями, остается

принцип единства. Отношения становятся ипостасями вместо того, чтобы быть их характеристиками. Сущность и ипостасные силы Отца не могут быть разделены. Следовательно, Он рождает Сына по существу, и Сын – это существенная ипостась. Поскольку причина и принцип Бытия в Св. Троице это существо, то эти две существенные ипостаси, не имея между собой отличий, вместе, исходя из их общей природы, производят Св. Дух. Единство Бога было бы нарушено, если бы мы усваивали бы только одному Отцу силу производить Св. Духа.

Греческое толкование понятия οὐσία, для которого, к сожалению, *essence* не является единственным переводом, отличается от латинского толкования понятия *essentia*. Для греков *essence* понятие абсолютно простое и непостижимое; это не сама сущность и не причина сущности в других. Это понятие не может войти ни в какую форму отношений внутри себя и ни с кем другим. Причиной и принципом сущности и единства Св. Троицы является, следовательно, ипостась Отца. Различия ипостасей внутри Божества не зависят от сущности; между существом и энергиями есть непостижимое различие. Бог один, потому что есть один Отец, Который через Свои ипостасные энергии вызвал бытие Сына через рождение и Св. Духа через исхождение. Он является πηγαία θεότης, источником всего божественного в Св. Троице. Он «влечет» за собой Сына и Св. Духа, соединяя их вместе в Своей природе, которая остается единой и нераздельной, одинаковой во всех трех ипостасях. Ипостаси означают в одно и то же время различие и единство в отношении к Отцу, Который есть начало и в то же время суммирование – συγκεφαλαίωσις – Св. Троицы. По словам св. Дионисия Александрийского: «Мы распространяем единство нераздельно в Троицу и соединяем Троицу без сокращения в единство». Процитируем еще раз Григория Назианзина: «Мне кажется, мы сохраняем единого Бога, возводя Сына и Св. Духа к единому Началу, не смешивая их», а также: «Все Три имеют одну природу, Бога; единство-ένοχης – это Отец». Ириней идет еще далее и называет Сына и Св. Духа двумя руками Бога; смысл здесь при этом тот же. Через несколько столетий Феофилакт, архиепископ Болгарии, представляет традиционный

византийский взгляд, сравнивая Отца с солнцем, Сына – с солнечными лучами, а Св. Духа – с теплом или светом, исходящим из солнца. Мы можем говорить о свете лучей, но солнце остается основой.¹³⁸

Такое толкование Св. Троицы греками не могло допустить добавление латинян. Хотя икономия позволяла им смотреть сквозь пальцы на различия в обрядах, но она не могла простираться так далеко, чтобы принять изменение Символа веры, который был установлен отцами богодухновенного Вселенского собора и которое противоречило их пониманию Св. Троицы. В свою очередь, латиняне могли провозгласить, что добавление логически происходило из догмата Св. Троицы в их толковании, и, более того, было утверждено высшим догматическим авторитетом папства. Ни одна из сторон не поддавалась убеждениям противника, потому что спор был не столько о самом добавлении, сколько о том, могло ли в принципе иметь место добавление к Символу веры и вообще к пониманию всей природы Св. Троицы. Напрасно латиняне думали, что они добились победы по одному пункту, когда цитировали греческих отцов, начиная с ап. Павла, который употребил выражение «Дух Христов». Выражение это не означало то же самое для греков. Действительно, св. Иоанн Дамаскин употреблял это выражение, на что с радостью указывали латиняне; но сказал он следующее: «Нужно понимать, что мы не говорим об Отце как происшедшем от кого-нибудь; мы говорим о Нем как об Отце Сына. Мы говорим о Сыне не как о причине и не как об Отце; мы говорим о Нем одновременно как о (рожденном) от Отца и как о Сыне Отца. Так же мы говорим о Св. Духе как от Отца (исходящем) и называем Его Духом Отца. Мы не говорим о Св. Духе как об (исходящем) от Сына, хотя мы и называем Его Духом Сына». Его позиция скорее апофатическая и исполнена пристрастия греков к парадоксам. Нелегко было приводить это в доказательство ясно определенного взгляда латинян.¹³⁹

Были, впрочем, и греки, разделяющие точку зрения латинян. Некоторые из них не были богословами; они понимали, что все достоинства догматов не перевесят практических,

культурных и нравственных преимуществ унии. Другие были искренними сторонниками латинского догмата, и среди них были самые блестящие мыслители и философы в истории Византии. Именно то обстоятельство, что они были философами, латинский рационализм был им ближе, чем греческая апофатическая традиция.

Греческие отцы всегда признавали, что Святой Дух действует через Сына. Пришествие Слова дало Св. Духу возможность распространиться в мире. Например, Феофилакт Болгарский говорит, что мы должны верить, что Св. Дух действует через Отца, но дан тварному миру через Сына.¹⁴⁰ Латиняне небезосновательно оспаривали это, утверждая, что фраза, в которой говорится о связи Сына и Св. Духа, была ограничена временем, начиная только с исторического момента Воплощения. Некоторые греки надеялись, что если будет найдено место, проясняющее это затруднение, латинян можно будет заставить опустить ненавистное добавление. Философ-монах Никифор Влеммид полагал, вслед за Августином, что Св. Дух действовал через Отца и Сына как через одно начало, но изначально или главным образом только через Отца. Компромисса не хотел никто. Такое истолкование, однако, предполагало путь к согласию.¹⁴¹

Предложение Влеммида было сделано в такое время, когда никейские императоры давали папе надежду на унию, чтобы убедить его не пытаться поддержать умирающую Латинскую империю в Константинополе. Можно усомниться в их искренности; в любом случае было ясно, что Церковь не пойдет далеко по этому пути. Но после отвоевания Константинополя Михаил VIII Палеолог был сильно встревожен приготовлениями к восстановлению Латинской империи, предпринятыми папским протезе, королем Сицилии Карлом Анжуйским. В противовес Карлу он начал переговоры об унии с папой. В 1273 г., несмотря на протесты патриарха Иосифа, он пытался угрозами заставить синод признать первенство Римского престола, право каждого священнослужителя обращаться к нему и начать поминание имени папы на литургии. На следующий год он послал делегацию, чтобы провозгласить свое послушание Лионскому

собору, проводившемуся папой Григорием X. Делегация не была слишком впечатляющей, особенно после того, как один из кораблей, на котором находились два высоких дворцовых сановника, несколько клириков и секретарей, а также подарки императора для папы, потерпел кораблекрушение с большими убытками и человеческими жертвами близ мыса Малейя на пути в Италию. Самым выдающимся членом делегации был философ-мирянин Георгий Акрополит, который присутствовал как личный представитель императора. Из двух представителей от Церкви один был дискредитированный бывший патриарх Герман, а другой Феофан, митрополит Никейский, человек без определенной позиции. Ни один значительный епископ не пожелал отправиться в составе миссии императора. Богословский спор не состоялся. Делегация только вручила папе письма от императора, его сына и нескольких греческих клириков о признании над собой его власти. Через пять дней состоялась церковная служба с участием всего собора, часть из песнопений на которой пелись по-гречески, а Символ веры читался с добавлением. Отмечалось, что в критический момент митрополит Никейский крепко сжал губы.¹⁴² Сам Михаил оставался верным Лионской унии, несмотря на то, что он не смог силой ввести ее в своей Церкви и даже считал, что нет смысла останавливать деятельность Карла Анжуйского, которая в результате зашла в тупик из-за длительной и дорогостоящей дипломатической интриги, приведшей к резне на Сицилийской вечерне. Секретарь императора, Георгий Акрополит, обратился к Римской церкви искренне. Трактат, в котором рассказывается о его обращении, не сохранился; он был уничтожен по приказу императора Андроника II. Очевидно, Акрополита убедил францисканский монах греческого происхождения Иоанн Парастрон, личное обаяние которого снискало ему добрую славу в Константинополе. Скорее всего, благодаря Парастрону обратился к латинству и ученый Иоанн Векк, который стал первым Константинопольским патриархом, настроенным в пользу унии. Векк написал несколько трактатов, чтобы доказать, что когда греческие отцы, в том числе Афанасий Великий, Златоуст и каппадокийцы, говорили «через Сына», то на самом

деле они подразумевали «от Сына». Он умело аргументировал свою позицию; однако, он предпочел толковать понятие οὐσία как точный эквивалент латинского *essentia*, а также он легко игнорировал много текстов, особенно из трудов каппадокийских отцов, которые ясно противоречат его точке зрения.¹⁴³

Среди его противников был ученый Григорий Кипрский, который в 1283 г. стал патриархом Григорием И. Хотя он не признавал Лионской унии, он искренне искал формулировку, которая могла бы удовлетворить возражения латинян против греческого догмата и подчеркивал связь Сына и Святого Духа. Его аргументы никого не удовлетворили. Они были отвергнуты как арсенитами и их главой Александрийским патриархом Афанасием, так и Иоанном Хилой, который был антиарсенитом и антилатинянином, и Иоанном Векком, который подчеркнул, что они основаны на бессмысленном различении понятий «существующий» и «имеющий существование». Самые крайние взгляды Григория были изложены в книге, написанной одним из его учеников, монахом по имени Марк. Книга эта не сохранилась, и Григорий сам впоследствии отказался от нее. Собор 1285 г., созданный для осуждения Лионской унии, впоследствии считавшийся греками почти как Вселенский, утвердил томос, составленный Григорием, где говорилось о «вечном проявлении» Св. Духа через Сына; далее повторяется сравнение Троицы с солнцем, его лучами и его светом Феофилакта Болгарского, что также предполагает вечные взаимоотношения.¹⁴⁴

Пролатинские взгляды Векка находили поддержку у его друзей, Константина Митилинского и Георгия Метохита, которые оба написали трактаты, содержащие отзвуки его интерпретации греческих св. отцов. Историк Георгий Пахимер, который неодобрительно относился к Лионской унии, в своем трактате старался доказать, что формула «от Отца через Сына» не исключает возможности, чтобы Сын принимал активное участие в исхождении. Подобно Григорию II, за свои труды он подвергся критике с обеих сторон.¹⁴⁵

В XIV в. спор перешел в другую область. Политические выгоды от унии усиливались ввиду растущей турецкой угрозы.

Воспоминания же о Латинской империи с течением времени отчасти потеряли свою горечь; преследование Михаила VIII со стороны его противников, за исключением монашеских кругов, было постепенно забыто. Несмотря на то, что присутствие все большего числа итальянских купцов в Империи и вызывало раздражение и негодование, однако, в то же время создавало близкие интеллектуальные контакты. Открытие Западом греческой философии, хотя это происходило главным образом через посредничество арабов, привело тех итальянцев, которые уже имели некоторое понятие о Византии из личного опыта, к пониманию, какие там имелись сокровища античной учености, и возбудило их интерес к культурной жизни греков, среди которых они жили. Со своей стороны византийцы начали понимать, что итальянцы уже не были варварами. Многие итальянцы научились читать по-гречески и начали посещать и переписываться с греческими учеными. Некоторые византийцы стали изучать латинскую литературу. Поворотный момент наступил, когда один молодой ученый, Димитрий Кидонис, выучил латынь у одного испанского доминиканского монаха, который жил в Пере, в генуэзской колонии по другую сторону Золотого Рога, и затем поставил перед собой задачу перевести на греческий язык труды Фомы Аквинского. Его переводы распространялись среди византийских ученых, и многих из них привлекло столь полное философское истолкование христианского вероучения. Томизм основывается на латинском понимании христианской догматики. Он подчеркивает единство Сущего за счет раздельности Лиц Св. Троицы. Многие греки колебались, отвергнуть ли им традиционную восточную точку зрения; перевод терминов по-прежнему вызывал проблемы. Но интеллектуальные круги Константинополя теперь проявляли большую готовность попытаться понять латинскую позицию.¹⁴⁶

С другой стороны, это совпадало с движением внутри Греческой церкви, которое развивалось и оттачивало греческую точку зрения. Учение Григория Паламы о Божественных энергиях не только обеспечивало догматическую основу греческому взгляду на мистицизм.¹⁴⁷ Это было также

восстановлением традиционного толкования теории греческих отцов Церкви об отношении Бога к человеку. Учение Паламы было принято рядом соборов XIV в. как официальный догмат Греческой церкви. Западным богословам оно казалось чистой ересью. Оно не могло быть согласовано с томизмом, на который многие греки начинали смотреть с симпатией. Это привело к тому, что многие византийские интеллектуалы – противники паламизма – перешли к открытой унии с Римом. Некоторые из них, такие как Мануил Хрисолор, уехали в Италию, где сделали карьеру как преподаватели, в то время как сам Димитрий Кидонис, после активного участия в антипаламитских спорах, закончил свою жизнь как член Римской церкви в монастыре венецианской колонии на Крите. Другие сторонники унии остались в Константинополе защищать свою позицию.¹⁴⁸

Сторонники унии в Византии всегда настаивали на том, что она могла быть достигнута, только если догматические вопросы подвергнутся обсуждению на соборе, который будет иметь уровень Вселенского. Они также надеялись, что такой собор может быть проведен на византийской территории, потому что в противном случае представители Востока будут малочисленны и подвергнутся политическому давлению. Неудача Лионской унии приписывалась несоответствию греческой делегации и тому, что они действовали так далеко от родины. Калабрийский грек Варлаам, с которым мы встретимся в ходе паламитских споров, в 1339 г. послал папе Бенедикту XII хорошо обдуманную ноту по всем этим вопросам. Император Иоанн Кантакузин в 1350 г. выступил с подобным предложением. Папский престол, однако, проявил колебания. В глазах Рима Лионский собор был Вселенским собором, и его решения были обязательны. С теоретической и с практической точки зрения было бы ошибкой снова поднимать вопрос. Более того, собор, проведенный на византийской территории, в свою очередь, мог поставить западную делегацию в неблагоприятное положение. Они могли быть в меньшинстве и столкнуться с преобладающими решениями, которые они не захотят принять.¹⁴⁹

Император Иоанн V Палеолог, сын матери-латинянки и лично расположенный к Западу, после своего триумфа над узурпатором Канта-кузином первым делом начал прямые переговоры с папским престолом. В 1355 г. он написал письмо Иннокентию VI, в котором говорил, что если папа пошлет ему пять галер, 1000 пехотинцев и 500 всадников, он гарантирует обращение в латинство всех своих подданных в течение шести месяцев. Он предложил послать своего второго сына, Мануила, на обучение при папском дворе и дал обещание уступить престол в пользу Мануила, если ему самому не удастся добиться унии.¹⁵⁰ У папы, однако, не было войск, которые он мог бы послать. Посланные благословения и папский легат не могли их заменить. Тогда Иоанн V снова написал ему и сообщил, что ввиду подобных обстоятельств он не может преодолеть сопротивление своих подданных унии. Через несколько лет, однако, в 1369 г., он сам отправляется в поездку в Рим, заверенный своим двоюродным братом Амадеем Савойским, «Зеленым рыцарем», что его личное обращение обеспечит военную помощь. В Риме он публично признал над собой главенство папы. Но его не сопровождал в этом путешествии ни один из его клириков, и ни один из его сановников не последовал его примеру; он же отказался оказывать на них давление. Вероятно, он тщетно надеялся, что папа по крайней мере теперь согласится на собор в Константинополе. Между тем патриарх Филофей Коккин рассылал по всему Востоку гневные письма к православным, предостерегая их против унии.¹⁵¹

Вскоре папство показало себя и вовсе нерасположенным предоставлять военную помощь или даже вести переговоры об унии. В 1378 г. начался великий раскол Запада. Но раскол привел к тому, что Западная церковь сама начала ощущать потребность во Вселенском соборе и пересматривать отношение папы к такому собору. Ибо если бы собор покончил с расколом, его авторитет должен был стать высшим для каждого из пап-соперников. Если бы удалось созвать собор, тогда греки могли и должны были принять в нем участие. Греков упрашивали, и они были готовы, чтобы их упрашивали, если бы

авторитет такого собора был принят. Однако император Мануил, который наследовал престол после Иоанна V в 1390 г., проявлял осторожность. Он сам был хорошим богословом, который лично не был согласен с латинским богословием. Его совет, который он дал в старости своему сыну Иоанну VIII, был не начинать переговоров об унии и самому не склоняться к ней; латинская гордость и греческое упрямство, по его мнению, никогда не доведут дело до унии.¹⁵² Он не был врагом Запада. Он поощрял изучение западной культуры в Константинополе, сам провел несколько лет на Западе, в поисках помощи со стороны светских правителей, и пользовался случаем, чтобы обсуждать богословские вопросы с профессорами Сорбонны, для которых написал трактат против латинского догмата о Св. Духе. Ему предлагали послать представителей на собор в Пизу и Констанцу. Его друг-унионист, Мануил Хрисолор, с двумя вельможами с Пелопоннеса присутствовал на последнем соборе в качестве наблюдателей с его стороны. Хрисолор, который произвел столь сильное впечатление на собрание отцов, что они сочли его возможным кандидатом на папский престол, к сожалению, умер, как только начались заседания. Но византийское посольство, состоящее из дипломатов, прибыло на собор в Констанце, и там они беседовали с новоизбранным папой, Мартином V. Мы не знаем, какие они ему делали предложения, но они были достаточно дружественно настроенными к папе, потому что он отправил делегацию в Константинополь, которую на Западе называли «покорением греков».¹⁵³

Переговоры продвигались медленно, чему причиной были отчасти сложности в отношениях папы с предводителями сторонников собора, а отчасти непростая ситуация на Востоке. Был момент, когда казалось, что собор может быть проведен в Константинополе, но осада города турками в 1422 г. ясно показала, что там не могло быть места международным собраниям. В 1423 г. Мануил II отошел от активной политической жизни и через два года умер. Его сын, Иоанн VIII, был убежден, что спасение Империи зависело от унии, и пытался оказывать давление в пользу проведения

собора; но он с самого начала не хотел, чтобы собор проводился в Италии; при этом папский престол по-прежнему испытывал трудности со своим утверждением на Западе. Промедления продолжались. К началу 1438 г. приготовления были закончены, и император со своей делегацией прибыл на только что открывшийся в Ферраре собор, который в январе 1439 г. переместился во Флоренцию.¹⁵⁴

К счастью, мы располагаем полным текстом протоколов споров на Флорентийском соборе; чтение их, однако, оставляет впечатление нереальности. Латинские делегаты на соборе представляли собой внушительную группу; они были обученными философами, хорошо начитанными в трудах св. отцов. Там было трое ученых доминиканцев, грек по происхождению Андрей Хрисовберг, архиепископ Родосский, Иоанн из Монтенеро, провинции Ломбардии, и представительный Иоанн Торквемада. Во главе их стоял кардинал Цезарини; за ними стоял сам папа Евгений IV, следивший за тем, чтобы их действия были согласованы. Императору Иоанну было труднее образовать делегацию на столь высоком уровне, которая бы согласилась поехать с ним в Италию. Многие из его епископов отказались принимать участие в соборе, а те, которые прибыли, разделяли восточный взгляд, близкий индивидуалистической точке зрения греков, что все епископы имеют равное право высказывать свое мнение. Между ними не было единодушия; император сам неоднократно подчеркивал, что его лучшие богословы были мирянами. На самом деле, три самых активных делегата были монахами, возведенными в епископский сан непосредственно перед собором. Это был Виссарион из Трапезунда, митрополит Никейский, Марк Евгеник, митрополит Ефесский, и Исидор, митрополит Киевский и всея Руси. Их сопровождал патриарх Иосиф II, благородный, болезненный старик без больших умственных способностей, незаконный сын болгарского царя и гречанки. Остальные греческие духовные лица были еще более посредственными. Из светских делегатов, кроме самого императора и его брата Димитрия, самыми выдающимися были четыре философа, все по имени Георгий: Георгий Схоларий,

Георгий Амируцис, Георгий Трапезундский и уже отягощенный годами эксцентричный неоплатоник Георгий Гемист Плифон. По требованию императора патриархи Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский назначили делегатов, которые бы представляли их в числе присутствующего духовенства, но они ясно дали понять, что их делегаты не обязаны присоединяться к тому, что решат остальные члены собора. Со стороны Грузинской церкви присутствовали один епископ и один мирянин.

Георгий Схолярый, который в это время был благоприятно настроен к унии (впоследствии он изменил свою точку зрения), хорошо понимал, что его соотечественники не могли равняться с латинянами по эрудиции и диалектическим способностям. Более того, они имели разногласия друг с другом; император не облегчал их задачу. Несмотря на его желание не повредить достоинству своего императорского величества или Церкви, он должен был добиться унии, но и он был достаточно трезвым богословом, чтобы понимать, что были вопросы, по которым соглашение невозможно. Такими были фундаментальные вопросы, как теория взаимоотношений ипостасей Св. Троицы, специальный догмат об энергиях Божиих, принятых всей Восточной церковью и осужденный как ересь Западом. Он запретил своей делегации касаться этих вопросов. Когда к концу собора латиняне подняли вопрос об энергиях Божиих, греки в смущении должны были отвечать, что они не могут обсуждать его. Трудно было рассчитывать, чтобы собор, уклонившийся от обсуждения главных вопросов, мог надеяться на заключение соглашения.

Вопросов, дозволенных к обсуждению, было четыре: об исхождении Св. Духа, о хлебе для литургии и других литургических различиях, догмат о чистилище и положение папы. Такие вопросы, как о браке священнослужителей и разводе были отложены. Договорились, что дискуссия будет основана на ссылках на Св. Писание, правила Вселенских соборов и трудах тех из отцов Церкви, которые признавались святыми во Вселенской Церкви. После некоторого давления греков заставили признать, что латинские отцы стоят наравне с

греческими. Это сразу поставило их в невыгодное положение, поскольку они были очень плохо знакомы с латинскими отцами. С точки зрения объективного наблюдателя, обмен цитатами из текстов, пусть и святых отцов, вряд ли может быть удовлетворительным способом для постижения вечных истин. Более того, учения св. отцов зачастую не совпадали друг с другом, и правила соборов часто были неточными, а их греческий и латинский варианты сильно отличались друг от друга. Проблема перевода добавляла трудности.

Из всех подлежащих обсуждению вопросов наименее сложным оказался тот, что касался чистилища. В Греческой церкви не было определенного догмата о чистилище; хотя Марк Евгеник и подготовил аргументацию, противопоставляющуюся латинскому догмату, он согласился, что его взгляды носят чисто личный характер. В целом греки считали, что души умерших не получают окончательного определения до Страшного суда, но нам не дано знать, что происходит с ними между смертью и этим судом. У них не было конкретных возражений против латинского догмата, и они были готовы допустить его, хотя и считали слишком конкретным, и им не нравилась фраза в латинской формуле о том, что «благословенные узрят Бога», потому что там не проводилось различие между Его сущностью и Его энергиями; они, однако, не подчеркивали этот момент.

Богослужebные вопросы, после некоторых споров, были разрешены компромиссным образом. Латиняне согласились, чтобы греки употребляли квасной хлеб. Решили, что хлеб для Евхаристии может быть квасным и бесквасным, и обе эти практики правильны. Греки могли продолжать употреблять эпиклезу, но от них требовалось признание, что она не нужна, потому что производят пресуществление слова Господа. Многие греки чувствовали, что их обманули, потому что император представил им это решение как *fait accompli*.¹⁵⁵ Как бы они ни думали об этом, так же как и о разрешении употреблять бесквасный хлеб, им казалось, что нанесено оскорбление Святому Духу.

Больше всего трудностей доставил вопрос о Святом Духе. Споры по нему заняли больше времени, чем все остальные вопросы на соборе; определения по нему заняли больше всего места в окончательном тексте унии. Привлекалось к обсуждению бесконечное количество текстов. Здесь особенно остро встала проблема перевода. Поначалу греки с полным правом не принимали передачу слов *ὑπόστασις* и *πρόσωπον* как *persona*. Когда они согласились по этому пункту, это ослабило их аргументацию. Позднее латиняне согласились переводить *ὑπόστασις* как *subsistentia*; разница, впрочем, была небольшая. Критическое слово *αἰτία* переводилось латинским *causa*. Слово *principium*, которое было ближе по значению, идентифицировалось с *ἀρχή*. Переводы привели к колоссальному непониманию. Довод латинян состоял в том, что добавление к Символу веры было только для разъяснения. Они подчеркивали также, что на Втором Вселенском соборе было сделано точно такое же добавление к Никейскому Символу веры. Затем они показывали, что не только латинские, но и целый ряд греческих отцов высказывались в защиту догмата, а святые должны быть согласны друг с другом. Официальный греческий догмат об исхождении Св. Духа «через Сына» должен, следовательно, означать то же, что и «от Сына». Казалось, что тексты, которые они цитировали – свв. Григория Нисского, Афанасия Великого, Иоанна Златоуста и Симеона Метафраста – будут способствовать спору с латинянами, но по единственной причине, что латиняне не принимали различие, которое делали греки между *οὐσία* и *ὑπόστασις* Св. Троицы; поэтому они пренебрегли текстами свв. Василия Великого, Григория Назианзина и других отцов, которые могли доказать, что, к сожалению, святые не всегда согласовались друг с другом. Они цитировали два текста, один из Епифания, а другой из Василия Великого, которые, казалось, вполне определенно поддерживали идею о двойном исхождении. Действительно, слова Епифания не допускают другого толкования, в то время как слова Василия Великого шире по смыслу, и если сравнивать их с другими его утверждениями, могут быть истолкованы по-разному. Марк Евгеник, поддерживавший крайний греческий

взгляд, заявил, что тексты были фальсифицированы, но не смог доказать свое мнение. Впоследствии, когда он принял тезис о святости и латинских отцов, он должен был предположить, что их труды также были поддельными. В самом деле, сами несообразности в текстах св. отцов могли служить в поддержку латинской точки зрения; предполагалось, что они не проводили четкого различия между словами «через» и «от».

В деле аргументации латиняне были на высоте. Виссарион, самый ученый из греческих духовных лиц, вполне искренно поддался их убеждениям, хотя его стремление к унии происходило прежде всего из желания, чтобы Византия влилась в западную культуру. Его примеру последовал Исидор Киевский, а также философы-миряне, за исключением Плифона, который присутствовал только на нескольких заседаниях, предпочитая проводить время во Флоренции и читать лекции по Платону перед восторженной аудиторией. Престарелый патриарх Иосиф желал унию и был готов принять, что «через» и «от» обозначают одно и то же понятие; но он умер прежде конца собора. Впоследствии Георгий Схоларий насмешливо замечал, что после того, как его предложения были втоптаны в грязь, старику не оставалось ничего другого, как умереть. Сам Схоларий в то время, однако, был готов принять латинский тезис о том, что Лица Св. Троицы были одинаковы по существу и не смущался, когда кто-нибудь говорил «через» или «от» Сына, лишь бы было ясно, что подразумевается одно начало. Один только Марк Ефесский продолжал держаться своей позиции. Однако, стесненный запретами императора, трудностями перевода, пренебрежением к латинскому языку и своим глубоким уважением к апофатическим традициям Церкви, он оказался неудачным полемистом.

Основной вопрос о главенстве папы был пройден весьма быстро. Если бы претензии папы на то, чтобы быть верховным авторитетом в догматических и дисциплинарных вопросах были приняты, тогда его точка зрения по догматическим вопросам была бы поставлена во главе без всяких дальнейших доказательств. Но даже латиняне стыдились зайти так далеко, потому что тогда созвание собора логически было бы излишним;

а сторонники собора на Западе были все еще сильны. Более того, они обещали доказать в спорах, что их богословие было правильным. Грекам было запрещено поднимать вопрос, имел ли папа какое-нибудь право делать добавления к Символу веры. Латиняне требовали, чтобы папе принадлежала абсолютная дисциплинарная власть над всей Церковью, и тогда в отношении догматов он будет иметь власть созывать собор, который бы занимался догматическими вопросами, и его решения будут обязательны для всей Церкви. По мнению императора, такое положение было трудно принять, потому что императору по традиции принадлежало право созыва Вселенского собора. Он так упорно боролся за это свое право, что в конце концов вопрос о созыве собора был оставлен открытым. Напрасно греки пытались ввести какое-нибудь упоминание о своих правах и привилегиях восточных патриархатов.

Окончательная формулировка оставляла многое несказанным. Она присваивала Римскому епископу полную власть править и управлять всей Церковью и всеми христианами, «как постановили Вселенские соборы и святые каноны». Греки протестовали против слова «всеми», но в конце концов были вынуждены принять его. Слово, переведенное здесь как «как», было несколько двусмысленным. Есть основания предполагать, что в первоначальном латинском тексте употреблялись слова *quemadmodum et*, «постольку поскольку», но впоследствии они были заменены на *quemadmodum etiam*, «как раз как». В греческом тексте говорится καθ' ὅσον τούτων, «согласно тому как», что может по желанию читателя рассматриваться или не рассматриваться как ограничительная формула.¹⁵⁶

В конце, усталые от всего, более всего желавшие вернуться домой, а также умышленно поставленные в условия нехватки продуктов и удобств, по приказу своего императора и подчиняясь договору, заключенному с Церковью Иоанном V, греки подписали договор об унии. Исключения составляли Марк Евгеник и, похоже, Плифон, который не любил Римскую церковь еще больше, чем Греческую. Марку угрожали

лишением престола; после возвращения на свою кафедру в Ефес, находящийся на турецкой территории, он уступил давлению и подал в отставку.¹⁵⁷

Почти вся Греческая церковь смотрела на него как на мученика. Вскоре император понял, что легче подписать унию, чем выполнить ее. Лично он остался ей верен, но, под влиянием своей престарелой матери, он не стал применять силу к своим подданным. Ему было трудно найти кандидата на пустующий патриарший престол. Митрофан II, которого он назначил в 1440 г., вскоре умер. Его преемник, Григорий Маммас, искренний защитник унии, счел за благоразумное уехать в мае 1451 г. в Италию. Несмотря на любовь и восхищение, которыми Виссарион лично пользовался, он уехал в Италию, потрясенный враждебностью, с которой были встречены его действия в Константинополе и веря, что он лучше сможет послужить греческому делу, живя среди итальянцев. Приверженность к унии Исидора Киевского встретила сильнейший отпор у русского князя, Церкви и народа, которые свергли его с престола. Он тоже уехал в Италию. Восточные патриархи провозгласили, что они не считают себя связанными чем-либо из того, что подписали их представители и тем самым отвергли унию. Георгий Схоларий, хотя принял унию и увлекался трудами Фомы Аквинского, однако вскоре был убежден Марком Евгеником в том, что был не прав. Он удалился в монастырь, а после смерти Марка в 1444 г. стал вождем противников унии. Низший клир и монахи последовали за ним как один.

Усталый и разочарованный, император Иоанн VIII умер в 1448 г. Его брат и наследник Константин XI считал себя связанным унией; он, однако, не стремился навязывать ее своим подданным до самого кануна последней турецкой осады. Осенью 1452 г. Исидор Киевский, теперь римский кардинал, прибыл в Константинополь с актом об унии, который 12 декабря был торжественно зачитан в кафедральном храме Св. Софии. Исидор, заинтересованный, чтобы все шло гладко, докладывал, что это было воспринято доброжелательно. Но его итальянский помощник, Леонард Хиосский, архиепископ Митилинский, гневно

писал, что всего несколько человек присутствовали при этом, а многие клирики были против этой церемонии. Действительно, хотя в течение нескольких последних месяцев существования Империи в Святой Софии служило латинское и горсть униатского духовенства, ее алтарь был почти пуст. Большинство клириков и приходов города не хотели иметь с ними ничего общего.¹⁵⁸

Если бы папа мог подкрепить унию действенной материальной помощью, возможно, что население Византии приняло бы ее. Действительно, когда Исидор прибыл с сотней солдат, сразу поднялось движение в его пользу, хотя оно тут же пошло на убыль, когда увидели, что это и есть вся помощь со стороны папы. Несколько сановников двора и ученых сохранили верность унии; были другие, согласные примириться с ней, пока не минует кризис, если бы была возможность провести другой собор, на этот раз в Константинополе. Первый министр императора, Лука Нотарий, видимо, придерживался этого взгляда. Но непримиримость латинского духовенства под предводительством Леонарда Хиосского разрушила все его надежды и привела к горькому высказыванию, что он предпочтет султанский тюбан, чем кардинальскую шапку.¹⁵⁹

Именно в такой атмосфере неудачных переговоров началась осада Константинополя турками. Только в последнюю ночь свободы города было какое-то единство духовенства и паствы, независимо от их взглядов, когда они пришли на последнюю литургию в Святую Софию. К этому моменту стало ясно, что уния не спасла и не спасет Византию. Нравилось византийцам или нет, они должны были увидеть у себя турецкий тюбан.

Глава 5. Церковь и философы

Главная сила западной средневековой цивилизации, по крайней мере, в ее идеальной форме, состоит в ее объединении под эгидой Церкви. Именно Церковь сохранила образование и науку в «темные века». Церковь продолжала поддерживать и основывать школы и университеты; службе в Церкви образованные люди посвящали свою ученость. Философия стала «служанкой богословия»; благодаря поощрению философии, Церковь смогла развить свое собственное богословие и сохранять свои позиции в интеллектуальной жизни.

Этого единства в Византии не было. Там традиции светского образования никогда не умирали. Скорее государство, чем Церковь отвечало за обеспечение благоприятных условий для образования и основало замечательный университет в Константинополе. Наиболее выдающиеся философы и ученые были в основном мирянами или людьми, которые приняли сан через много лет после окончания своего образования. Многие даже из самых известных богословов оставались мирянами до конца жизни. В отличие от Запада, в Византии юристами обычно бывали миряне, действовавшие в светских судах. Сфера канонического права на Востоке была намного уже; даже канонисты редко бывали из клириков. Это неизбежно вело к определенной подозрительности в кругах духовенства к светскому образованию и философии, к страху, что эти светские философы могут соблазниться своим восхищением пред античной мыслью, выйти за рамки православия и повести за собой невинных учеников. Церковная организация как институт никогда не осуждала эрудицию и не отрицала пользу учености. Общественное мнение в Византии питало глубокое уважение к образованию и достижениям человеческой мысли, и было очень много служителей Церкви, которые сами были высоко культурны, – потому религиозный обскурантизм никогда не мог победить. Великий мистик XIV в. Николай Кавасила, мирянин, во всеуслышание заявлял, что священник, который получил

светское образование, стоит намного выше того, который этого образования не получил.¹⁶⁰ Даже св. Григорий Палама, теоретик мистицизма, который считал, что истинно верующий человек должен оставить в стороне свое светское образование, признавал благо своей аристотелевской выучки, которая давала ему возможность ясно мыслить. При этом он высказывал опасения, что слишком усердное изучение Аристотеля может привести неосторожного ученика к преувеличению силы интеллекта; сам он был рад, что не соблазнился погружением в платонизм, потому что эта философия столь привлекательна, что часто совращает неопытного человека в язычество.¹⁶¹

Тем не менее, всегда были византийцы, которые подозрительно относились к светскому образованию, включая мирян, таких как автор произведения «Филопатрис» X в., считающий платонизм в высшей степени опасным, или грубый солдафон Кекавмен в начале XI в., который полагал, что знание Библии и элементарное обучение логике – это все, что нужно мальчику.¹⁶² В конце XI в. знаменитый ученый Михаил Пселл столкнулся с подобными же трудностями, и его ученик Иоанн Итал был изгнан из университета за то, что преподавал Платона.¹⁶³ Но это происходило в период, когда иерархия ревностно следила за университетом. Позднейшие иерархи, вплоть до 1453 г., не выказывали такого противления. Врагов светского образования можно было тогда найти среди монахов, особенно арсенитов и в партии зилотов позднейшей Церкви; они относились враждебно не столько к образованию как таковому, сколько к богатству и светскости образованных иерархов. Осуждали они также контроль, который осуществляли светские власти над высшим образованием.

Обучение ребенка, как правило, начиналось дома, если семья могла позволить себе держать частного воспитателя. Воспитателем обычно был монах, который давал начальное религиозное образование с элементами *trivium* и *quadrivium*.¹⁶⁴ Это подразумевало, во-первых, чтение, письмо, грамматику и синтаксис, а также изучение классических авторов, в первую очередь Гомера; этим ребенок занимался примерно от шести до четырнадцати лет.

Затем он переходил к изучению риторики, науки произношения и композиции, а также таким авторам, как Демосфен и Фукидид, и философии, которая на этом этапе означала изучение логики Аристотеля. К этому примыкали четыре «свободных искусства»: арифметика, геометрия, музыка и астрономия. На этом этапе ученик мог посещать школу, которую содержал какой-нибудь светский ученый или монастырь. *Triuium* и *quadriuium* составляли *ἐγκύκλιος παιδεία*, «основное образование», которое полагалось иметь каждому византийцу. Светские и монастырские школы работали согласованно, хотя последние уделяли больше внимания изучению Св. Писания. Для изучения высших наук, т. е. права, медицины, физики и высшей философии, которая включала в себя знакомство с платонизмом и другими философскими системами, нужно было посещать университет, если человек уже не посвятил себя служению Церкви. В последнем случае он, вероятно, обучался в Патриаршей академии, которая принимала мальчиков в сравнительно раннем возрасте и давала им специальное богословское образование.

Такова была обычная система образования на протяжении византийского периода, хотя по временам университет приходил в упадок и даже совсем закрывался, как, например, при последних императорах-иконоборцах или при Василии II. В такие периоды высшее образование обеспечивали отдельные профессора или даже Патриаршая академия. Замечательно, что высшая церковная власть пыталась подчинить себе изучение философии в университете только тогда, когда он процветал, в середине IX и в конце XI вв. В другое время и сами церковные школы были на отличном уровне. В начале XI в. был даже один архиепископ, Иоанн Мавропус из Евхаит, который писал стихи в похвалу Платону.¹⁶⁵

Высшее образование подверглось полной перестройке при императоре Андронике II, которого склонил к этому его ученый – великий логофет Феодор Метохит. Были восстановлены прежние предметы с отдельным преподавателем по каждому из них, но под верховным руководством великого логофета. Жалование преподавателям, как и прежде, платило

государство, но в качестве нововведения родители учеников теперь должны были платить небольшую дополнительную сумму. Похоже, что у университета не было центрального здания; преподаватели вели обучение в различных частях города, причем некоторые из них, как, например, грамматик Максим Плануд, использовали монастырские здания.¹⁶⁶ Возможно, что частные школы, такие, как основанная Никифором Григорой в здании, принадлежащем монастырю Хора, были как-то связаны с университетом. Они могли быть закрыты по приказу великого логофета; такова была судьба школы Григоры.¹⁶⁷ Патриаршая академия подверглась реорганизации немного раньше, при Михаиле VIII. Похоже, что в это время она давала образование такое же, как в университете, но с упором на богословие. Около 1400 г. император Мануил II придал университету его окончательный облик. Должность великого логофета пришла в упадок; высшее образование было подчинено четырем верховным судьям. При Иоанне VIII верховным судьей, который занимал этот пост, был Георгий Схоларий, который был также членом сената, секретарем императора и преподавателем философии. Университет теперь назывался *Catholicon Museion*; Мануил сосредоточил его здания в одном месте, около монастыря Св. Иоанна Крестителя в Петре, где в распоряжении студентов была прекрасная библиотека. Такое перемещение стало, без сомнения, возможным благодаря тому, что число студентов сократилось пропорционально сокращению численности населения города. Примерно в то же время Мануил переместил Патриаршую академию в здания вокруг монастыря Св. Иоанна Крестителя в Студии, где также была хорошая библиотека, и поставил во главе ее монаха-студита, Иосифа Вриенния. Оба учреждения, вероятно, сотрудничали между собой и обменивались преподавателями. Иосиф Вриенний, возглавлявший Патриаршую академию, был ее преподавателем по богословской экзегезе; возможно, он проводил занятия по философии и в университете, и в академии. Оба учреждения пользовались большим уважением даже в Италии; сюда приезжали учиться многие итальянцы. Именно в них получили

образование последние византийские интеллектуалы. Виссарион Никейский и Георгий Схолярый – оба слушали лекции в университете, в то время как Марк Евгений учился в академии.¹⁶⁸ Самая известная школа этого времени находилась, однако, не в Константинополе, но в Мистре, на Пелопоннесе, где Георгий Гемист Плифон преподавал свой собственный курс неоплатонизма, далеко от глаз церковной иерархии, которая не могла легко примириться с такой откровенной пропагандой язычества. Как Виссарион, так и Георгий Схолярый приезжали к нему из Константинополя для обучения.¹⁶⁹

Таким образом, Церковь сотрудничала на равных началах с государством в области образования; в целом это сотрудничество протекало спокойно. Конечно, среди арсенитов и зилотов был элемент антиинтеллектуализма; но хотя их позиция могла отражать по некоторым вопросам общественное мнение, она никогда не угрожала общему уважительному отношению византийцев к образованию. Действительно, Григорий Палама не соглашался с монахами, увлекавшимися высшими науками, но у него не было и стремления подавлять их. Он только считал, что такие занятия не подобают тому, кто стремится проводить созерцательную жизнь, как и вступление во брак или употребление мяса. Разумеется, его взгляды разделялись всеми мистиками. Как мы видели, его друг и поклонник Николай Кавасила имел другой взгляд, так же как и его покровитель, высокообразованный император Иоанн VI Кантакузин. Более того, сам он никогда бы не мог так хорошо выражать свои взгляды, если бы не прошел обучение аристотелевской логике.¹⁷⁰

Проблемы начинались только тогда, когда философы приступали к богословию. Апофатическая традиция в Византии была очень сильной. Ее признанные богословы основывали свою точку зрения на том, что Бог непознаваем. Они полемизировали, избегая, где возможно, догматических определений, за исключением тех случаев, когда речь шла об основах вероучения. В этом случае они спорили активно, защищая буквальную точность определений. До того как Иоанн

Дамаскин написал свой основополагающий труд о вере, не было предпринято попыток систематизировать богословие, но даже он оставил многое недосказанным. Более осторожные из философов держались в стороне от богословских споров. Отец византийской учености XIV в. Феодор Метохит, великий логофет при благочестивом императоре Андронике II, интересовался всеми отраслями гуманитарных и прочих наук. Но и он не претендовал на то, чтобы быть самостоятельным мыслителем, говоря, что великие умы прошлого уже все сказали, и ничего нельзя к этому добавить. Такая точка зрения очень часто встречалась в Византии. На самом деле, Метохит все же дает ей своеобразное толкование, вводя в свои комментарии отражение собственного опыта. Он рекомендует своим ученикам читать всех античных философов, включая скептиков; ибо, как он подчеркивал, всякое человеческое знание, обоснованное эмпирически, может быть оспорено аргументами, основанными на противоположном взгляде. Изучение истории, к которому он активно призывает, показывает, как разнообразен может быть человеческий опыт. Но, хотя его советы могли привести к инакомыслию, с точки зрения Церкви, он тщательно ограничивает свой интерес к философии предметами, основанными именно на человеческом опыте. Когда он касается богословия, то придерживается апофатического метода. Он признает границы человеческого разума и считает, что разум не может быть свободен от ошибок, за исключением тех случаев, когда он вдохновлен Богом. С одобрением цитирует Метохит суждение Платона о том, что трудно постичь Бога и невозможно выразить Его постижение словами, понятными для других.¹⁷¹

Самый известный ученик Метохита, Никифор Григора, не был столь осторожен. Он разделял широкие интересы своего учителя; но, как мы увидим, он позволил себе быть вовлеченным в богословские споры, и тем самым испортил себе карьеру.¹⁷² Немного позднее Димитрий Кидонис переведет Фому Аквинского и познакомит Византию со схоластикой. Были византийские ученые, которых настолько увлекались смешением философии и богословия, что могли войти в противоречие с древней традицией своей Церкви. Большинство

из них, такие как сам Кидонис и его ученик Мануил Хрисолор, в конце концов обрели более удобную жизнь в лоне Римской церкви. Но поскольку они избегали активной полемики, то никогда не подвергались наказанию со стороны византийской церковной власти. Неприятности, которые в своей карьере испытывал Кидонис, имели политические, а не религиозные причины.¹⁷³ Император Мануил II и его ученый современник, Иосиф Вриенний, хотя оба и были не согласны с латинским богословием, но поощряли изучение латинского языка.¹⁷⁴ Георгий Схолярый, который был одним из самых непримиримых противников унии с Римом, был в течение всей своей жизни страстным почитателем Фомы Аквинского. В старости он, правда, находился в несколько затруднительном положении, пытаясь примирить свою любовь к схоластике с традиционным богословием своей Церкви.¹⁷⁵ Его противник Виссарион, с другой стороны, был пылким и знающим платоником, которому все убранство схоластики не казалось слишком привлекательным. Но из уважения к итальянской науке и в интересах культурного объединения он был готов принять римское богословие. Его переход в лоно Римской церкви был очень важным для Запада; ведь его влияние способствовало освобождению Римской церкви от рамок схоластики.¹⁷⁶

Правда, самый выдающийся греческий философ своего времени, Георгий Гемист Плифон, и, возможно, самый оригинальный мыслитель, который когда-нибудь был в Византии, должен был пасть жертвой Церкви, хотя он и обосновался в провинциальной столице Мистре, под просвещенным покровительством образованного правителя Морей.¹⁷⁷ Он был представителем нового движения, связанного с появлением, еще на поколение раньше, слова «эллин» для обозначения гражданина Византии. Это слово в течение тысячи лет находилось в пренебрежении. После победы Креста оно употреблялось для обозначения грека-язычника, главным образом в сборниках законов и комментариях к ним. Употребление его допускалось только в смысле языка. Средний византиец, называя себя ромеем (т. е. римлянином), называл

свой язык ромейским. Но в образованном обществе слово «ромейский» использовалось для названия простонародного языка. Человек образованный должен был, как говорит Анна Комнина, «эллинизировать» свой язык. Собор 1082 г., который осудил неоплатоника Иоанна Итала, признавал, что эллинские занятия составляли значительную долю образования, но предавал анафеме каждого, кто придерживался эллинского учения. Если человек называл себя эллином, он тем самым отрицал свою принадлежность к христианам. Неожиданно в XIV в. византийские интеллектуалы начали говорить о себе как об эллинах. Эта традиция, вероятно, началась не во вселенском центре, Константинополе, но в Фессалонике. Мистик-гуманист Николай Кавасила, будучи еще молодым человеком, около 1345 г., в письме своему отцу в Фессалонику говорил, что не решается послать ему одну из своих бесед, опасаясь, как бы ее стиль не поразил «ваших эллинов» – τοὺς ἐν ὑμῖν Ἑλληνας. В позднейших работах он пишет о «содружестве Эллады». Киприот Лепенфрен, в письме к Никифору Григоре около 1351 г., говорит о «всех здешних эллинах» и, сравнивая Сирию с Византией, добавляет «или где-либо еще, где живут эллины». Димитрий Кидонис в своих позднейших работах употребляет слово «Эллада» как эквивалент Византии. Григора по-прежнему противопоставляет «эллина» «православному», но пишет об Элладе с восхищением. К XV в. большинство византийских интеллектуалов говорят о себе как об эллинах. Иоанн Аргиропул даже называет императора «императором эллинов» и описывает последние войны Византии как борьбу за свободу Эллады. Далеко позади осталось время, когда один западный купец, прибывший с письмами, обращался к «императору греков» и был едва принят при дворе.¹⁷⁸

Для новой точки зрения были разные основания. Империя сократилась до пределов, которые были традиционно греческими, – Пелопоннес, всего несколько островов Эгейского моря и побережье, некогда колонизированное греками. Большая часть грекоязычного мира теперь находилась под властью чужеземцев; хотя император по-прежнему являлся законным наследником кесарей, он более не был наднациональным

государем. Старое название Империи, «ойкумена», «вселенная», и эпитет «ромейский» теперь, когда Новый Рим умирал, а старый Рим восстанавливал свое величие, стали бессмысленными. Кроме того, возрождение интереса к классической культуре привело к переоценке классических авторов. Ими более чем когда-либо восхищались, а они были эллинами. Особенно восторгались ими в Италии; византийские ученые, независимо от отношения к унии с Западом, считали, что их престиж выиграет, так же как и престиж их народа, если они будут подчеркивать свое происхождение от почитаемых древних греков, на языке которых они говорили и чьи труды они никогда не переставали изучать. Как эллины, они были хранителями драгоценного наследства, независимо от того, желали они или нет делиться им с западным миром.

Для традиционалистов было трудно принять новый термин. Раз император более не был ромейским (т. е. римским) императором, для них это означало отказ от вселенской идеи. Как писал патриарх Антоний в письме к великому князю Московскому, «даже теперь, когда варвары стоят вокруг правительства и дворца императора, он по-прежнему помазан св. миром и утвержден как император и самодержец ромеев, т. е. всех христиан».¹⁷⁹ Это гордое заявление, ставившее императора над всеми другими правителями земли, потеряло бы всякий смысл, если бы он являлся только царем эллинов. Более того, благочестивым людям могло показаться, что тем самым дается разрешение на занятия языческой философией. Они не могли забыть прежнее значение слова. Даже Георгий Схоларий, хотя и был гуманистом и часто называл своих соотечественников эллинами, накануне падения Империи на вопрос о своей национальности отвечал: «Я не называю себя эллином, потому что не разделяю веры эллинов. Я бы мог назвать себя византийцем, потому что я родился в Византии. Но я предпочитаю называть себя христианином».¹⁸⁰ Это был голос традиции. Звучало ли это современно? Как практическая концепция, вселенская христианская Империя уже давно перестала быть реальностью. Неужели христианство тоже

должно было потерять свое вселенское значение? Или оно было призвано служить только стражем эллинизма?

Наибольшим защитником эллинизма был Георгий Гемист Плифон. Он родился в Константинополе около 1360 г. В молодости он жил в Адрианополе, который тогда был столицей султана. Там он, по его собственному признанию, получил представление об исламе, иудаизме и зороастризме. По возвращении в Константинополь он вскоре начал распространять свои неоплатонические взгляды, присоединив к своему имени прозвание Плифон, синоним Гемиста, по сходству с именем древнего философа. Это вызвало протест во многих частях города; Мануил II советовал ему покинуть столицу. Вскоре, после 1400 г., он обосновался в Мистре, где пользовался дружбой молодого деспота Морей, второго сына Мануила Феодора, который был слегка невротическим интеллектуалом, а также его очаровательной жены-итальянки, Клеопы Малатесты. Там Плифон жил до самой своей смерти, последовавшей около 1450 г., выехав только для участия в Ферраро-Флорентийском соборе. Мистра устраивала его. Пелопоннес незадолго до того был почти весь вновь отвоеван у франков и теперь представлял собой единственную цельную византийскую территорию. Он был определенно греческим по духу. Плифону казалось, что именно на Пелопоннесе, в деспотате Морей, могла лучше всего быть воссоздана преобразованная Империя его мечтаний. Его мало интересовал Константинополь, «Новый Рим». «Мы эллины по нации и культуре», – писал он.

Свой проект преобразований он выразил в записке, адресованной императору Мануилу. Он стоял за монархию, рядом с которой стоит Совет, не слишком узкий и состоящий из самых образованных людей. Иначе говоря, его конституционная программа подражала программе Платона; подобно Платону, он одобрял рабство, по крайней мере – работающих на земле илотов. Он давал советы по национализации земли, которые казались ему практическими, по набору и организации армии, денежной реформе, контролю над торговлей и реформе наказаний. Однако он понимал, что самым важным вопросом

был вопрос религиозный. Как богослов, Плифон был искренним платоником. Многому он был обязан неоплатонику XI в. Пселлу, хотя самому Пселлу удалось опровергнуть обвинение в ереси. Многие Плифон заимствовал также у александрийских неоплатоников, пифагорейцев и стоиков; Моисея и Зороастра он рассматривал как духовных предшественников Платона. Главные стрелы у него были направлены против Аристотеля.

Согласно взглядам Плифона, христианство пошло по ложному пути, потому что оно восприняло принцип Аристотеля о том, что порождение вследствие причины влечет за собой и порождение во времени, т. е. в реальности. Аристотель был физиком, но не философом; его бог был не метафизическим принципом, но гипотезой, введенной для того, чтобы служить причиной для приведения в движение всемирного механизма, и для рождения и разрушения вещей временных. Если христиане рассматривают Бога не как Перводвигатель, но как Творца *ex nih.* Но, тогда сущность вещей не может быть вмещена существом Божиим, что приводит к недостатку каких-либо онтологических корней, способных сделать сущностную природу Бога множественной. Иначе нужно принять схоластический взгляд, что форма существует только в видимых предметах, взгляд, который, по мнению Плифона, приводил прямо к материализму и атеизму, какие бы ни делались при этом уступки в отношении божественных откровений. Смешивая физический принцип с метафизическим, христианские богословы должны были прийти либо к тонкому различию Троицы внутри Бога, или к различию между сущностью и энергией. Плифон требовал полного возвращения к метафизической традиции, унаследованной и переданной Платоном. Поскольку он отрицал откровение, то пытался найти опору сначала в «общем согласии», «учениях и изречениях мудрейших мужей древности», а затем в разуме. Ему не нужно было апофатическое богословие. Рассудок сам способен исследовать божественное; иначе зачем Бог нам его даровал и вместе с ним стремление изучать Его природу? «Божественные вещи, – отмечал он, – не содержат никакого зла, которое бы вынуждало Бога утаивать их от нас».

Практической целью Плифона было возрождение Греции. Но политический порядок должен быть основан на порядке интеллектуальном. Для достижения порядка все должно быть основано на причине; из этого следует, что высший принцип должен действовать определенным образом. Бог не мог создать мир в какой-то исторический момент, и Он не может вмешиваться в какое-то определенное время с новыми решениями. Бог Плифона – это создатель вечных сущностей, идей, для преходящих вещей. Он Сам выше всякой сущности или идеи. «В сверхсущностном Едином, поскольку Он исключительно единственный, мы не можем различать существо или атрибутировать энергию или силу». Из этого Единого происходит *Nous*, вечный и неизменный принцип интеллектуального мира, по образцу которого создан мир вещественный. В мире Ума сущность может различаться от качеств, но энергия не может быть отделена от силы. Ум производит из себя Душу мира, в которой сущность, сила и энергия могут быть различимы. Платоновская Троица проявляется в нисходящих ступенях, через постигаемые вещи идеального мира, которыми являются ангелы или меньшие божества, затем через нематериальные субстанции и, наконец, в осязаемых предметах. Если суммировать природу этого κόσμος νοητός, то мы имеем перед собой проект κόσμος πολιτικός, правительства, которое должно возродить Грецию.

Плифона нельзя назвать христианином; тем более что он сам противопоставлялся христианским понятиям, часто говоря о Боге как Зевсе и о «богах» во множественном числе. Но его книга «Законы», в которой он излагает свои богословские взгляды, никогда не была известна широкой аудитории; его современники по большей части не понимали, насколько он стал иноверцем. Если бы он остался в Константинополе, то, несомненно, вызвал бы меры против себя. Однако в Мистре он имел возможность руководить своей Платоновской академией без препятствий, и там у него учились многие благочестивые молодые ученые. Когда он отправился на Флорентийский собор, многие из его коллег-делегатов уверяли, что были потрясены его обращением. Последователь Аристотеля Георгий

Трапезундский обвинял его в проповеди абсолютно новой языческой религии. Сам он не одобрял собор, который казался ему торговлей по духовным вопросам для сохранения материальных выгод. Похоже, что в спорах он не сочувствовал ни той, ни другой стороне, хотя немного склонялся к восточной точке зрения. В Италии он, однако, пользовался исключительным успехом. Мануил Хрисолор, который был одним из его учеников, уже успешно читал лекции по Платону во Флоренции. Приезд же самого Учителя и его собственные лекции произвели глубокое впечатление на слушателей. Именно в его честь Козимо ди Медичи основал во Флоренции Платоновскую академию. Он был действительно настоящим основателем изучения Платона на Западе. Через несколько лет он умер и был похоронен в одной церкви в Мистре, а итальянский наемник Сигизмондо Малатеста, который был в Мистре по временным делам, перенес его останки в одну церковь в Римини, где они находятся по сей день.¹⁸¹

В Византии его ожидала другая судьба. Вскоре после его смерти и после падения Константинополя деспот Морей Димитрий обнаружил рукопись «Законов» и послал ее в Константинополь Георгию Схоларию, который теперь стал патриархом. Георгий, который был его учеником и другом, прочел ее с великим восхищением и ужасом и, вероятно, приказал сжечь ее. Если учитывать время, когда у греков мало что осталось, кроме их веры, мы не можем вменить ему это в вину. В результате сохранились только фрагменты этого сочинения, которые были опубликованы в другом месте. По ним вполне можно судить о степени того ужаса, который охватил патриарха. Мы не можем сказать, какие другие беззакония содержались на тех страницах, которые погибли.¹⁸²

Таким образом, сам Плифон оказал довольно слабое влияние на греческую мысль. Несмотря на это, его идеи продолжали жить и снова появились через три столетия, среди мыслителей, которые стремились возродить Грецию путем обращения к классическому прошлому и равным образом создавали проблемы для Церкви.

Сам Георгий Схоларий не производил на своих современников впечатление строго православного человека. Хотя он унаследовал у Марка Евгеника место предводителя партии противников унии, он оставался почитателем Фомы Аквинского и не соглашался с Марком по многим богословским вопросам. Марк принадлежал к школе Николая Кавасилы, гуманиста-паламита, и был привержен апофатической традиции, что было причиной его неуспеха на Флорентийском соборе. Если бы он не принимал участие в соборе, то, вероятно, оставался бы навсегда таким же миролюбивым, как его современник Симеон, любимый митрополит Фессалоники, смерть которого искренне оплакивала даже еврейская община и богословские взгляды которого примыкали к его собственным. Как бы то ни было, неудача на Флорентийском соборе сделала его крайним и фанатичным противником Рима.¹⁸³ Он убедил Схолария изменить свой взгляд по вопросу унии. Схоларий, подобно Плифону, начал смотреть на унию как на недостойную торговлю святыней ради материальных выгод, которые в любом случае не оказывались действенными; он начал понемногу склоняться к мысли, что стабильность веры сохранит Византию намного лучше, чем политическая помощь. Насильственная уния может только ослабить и повредить духовной жизни греческого народа, которая только и способна обеспечить его спасение. Антихрист может прийти в любой момент. Теперь важнее, чем когда-либо, сохранить веру незапятнанной. Поэтому он отказался от своих прежних взглядов и воспринял традиционную православную точку зрения на Св. Троицу. Но хотя он и пошел за Марком так далеко, тем не менее, он по многим вопросам расходился с ним во мнениях. Он никогда не воспринял вполне учение паламитов о Божественных энергиях, но допустил здесь компромисс, который, по его не вполне верному мнению, следовал взглядам Дунса Скота и, следовательно, мог быть принят на Западе. Он отрицал введенное Паламой различие между сущностью и энергиями, или действиями. Последние, по его мнению, ограничены с формальной точки зрения, но на деле не ограничены, потому что они имеют такое же бытие,

как и сущность, которая не ограничена. Контраст между формальностью и реальностью больше никого не привлекал. Православная Церковь продолжала следовать паламитскому учению в чистом виде. Другие его разногласия с Марком касались детерминизма. Марк проводил различие между предвёдением и предопределением Божиим. Первое понятие абсолютно, второе относительно. Только добрые дела предопределены, а также предвидены Богом, потому что они согласованы с Его волей. Марк следует за Кавасилой в утверждении, что только праведник подлинно свободен, потому что его воля есть воля Божия. Схолярый отвечает, что предвёдение предупреждает предопределение, и предопределение делится на истинное предопределение, которое касается выбора, осуждения или лишения милости, и того, что относится к остальному. Тварные существа обладают свободой действий, и инициатива на добро и зло исходит от тварной воли. Но добрые дела совершаются по благодати Божией, и благодать немедленно уходит с совершением дурного дела. В этой полемике скорее Схолярый, чем Марк представляет общий взгляд Православной Церкви, так как ее отношение к предопределению было определено позднее.¹⁸⁴

Только после 1453 г. Схолярый написал свой последний трактат о предопределении. Но полемика была типичной для живой интеллектуальной жизни в течение последних веков Византии и для сложных переплетений судеб – личных, политических, философских и богословских, в которых были задействованы участники диспутов. Невозможно провести четкую разграничительную линию между Церковью и философами. Нельзя утверждать, что гуманисты приветствовали унию с Западом, а противники интеллектуалов противились ей. В паламитском споре, как мы увидим далее, многие гуманисты поддерживали Паламу заодно с партией антиинтеллектуалов в Церкви. В течение гражданских войн между Иоанном V Палеологом и Иоанном VI Кантакузином последний пользовался поддержкой монахов и провинциальной знати, так же как и большинства видных интеллектуалов. Вопрос об унии с Римом прошел насквозь линии всех партий.

Сам Палама был намного более расположен в пользу Рима, чем его противник Никифор Григора, богословие которого по этому вопросу было значительно ближе к римскому. Мануил II и Иосиф Вриенний увлеченно изучали западную культуру, хотя оба они были противниками унии. На последнем этапе борьбы за унию платоник, ученик Плифона Виссарион Никейский, выступал в пользу унии, в то время как последователь Аристотеля схоластик Георгий Схоларий стоял во главе оппозиции. Дебаты были страстными и жаркими, но они были беспредметными.

Многие из обсуждаемых вопросов были эфемерными. Только два из них были по-прежнему актуальны. Первый касался унии с Римом и всех ее возможных последствий. Второй был связан со всем мистическим богословием и с именем св. Григория Паламы.

Глава 6. Мистическое богословие

Разделение христианства на восточное и западное четко проявляется в их отношении к мистицизму. В позднее Средневековье Западная церковь с ее превосходной организацией и пристрастием к философским системам всегда подозрительно относилась к своим мистикам. Судьба Майстера Экхарта или Терезы Авильской показывают тревогу, которую испытывали церковные власти к мужчинам и женщинам, которые избрали кратчайший путь в своих отношениях с Богом. Нужно было убедиться, что их мистический опыт действительно христианский и не выходит за пределы строгих границ догматов. В восточной традиции богословие и мистика обычно дополняли друг друга. За пределами Церкви личный религиозный опыт не имел смысла, но Церковь имела жизненную зависимость от опыта, дарованного в различной степени каждому из верующих. Это не означает, что догма становится ненужной. Догма – это толкование откровения, что именно Бог решил нам даровать. Но в пределах этих рамок каждый человек может выработать свой собственный путь к спасению, что пронизывает все богословие и означает соединение с Богом. «Бог стал Человеком, чтобы человек мог стать Богом».¹⁸⁵

В этом своем устремлении Восток противопоставился Западу. С некоторой долей правды можно сказать, что на Западе мистик стремится познать Бога, а на Востоке он сам стремится стать Богом.¹⁸⁶ В более широком смысле это вопрос семантики. Восточные мистики часто говорят о «познании Бога». Но для них познание включает в себя участие. Желание Терезы (Авильской или Лизье) быть невестой Христовой для православного немного странно, ведь для него единственная невеста Христова – это Церковь. Восточный мистик должен полностью отказаться от своей личности. Поэтому ему сложнее, чем позднему западному мистiku, рассказать о своем опыте. Обожение, «становление Богом», никогда не может быть точно описано человеческими словами.

Но обожение ставит богословские вопросы. С одной стороны, есть традиция апофатического богословия. Бог по Своей природе не может быть познан. Если бы Его сущность могла быть постигнута, то Он бы снизошел до уровня Своих созданий. Человек бы стал Богом по природе. С другой стороны, благодаря Воплощению Бог явился в Иисусе Христе в откровении, которое охватывает всех, и устанавливает настолько близкую связь и союз между Богом и человеком, что человек может стать, по словам апостола Петра, «причастником Божественного естества», $\thetaείας\ κοινωνί\alphaς\ φύσεως$.¹⁸⁷ Православное богословие пышно разрастается на подобных противоречиях, которые богословы предпочитают оставлять антиномиями. Но наступает момент, когда устная традиция начинает оспариваться, и антиномия должна быть разрешена.

Для св. отцов Греческой церкви, так же как и для блаж. Августина на Западе, апофатическое богословие стоит во главе угла. Только оно одно могло освободить людей от взглядов, более удобных для человеческой мысли, и могло шаг за шагом поднять их на ту высоту, с которой они способны созерцать неизменную реальность, которую тварная мысль не может вместить. Это не было богословие экстаза или интеллектуальное стремление к абстракции. Подобно учению неоплатоников, здесь вводилось понятие катарсиса, внутреннего очищения. Но если неоплатоники стремились к интеллектуальному катарсису, к освобождению ума от многообразия, то православный катарсис предусматривал полный отказ от сферы тварных вещей, существенное освобождение. Ум должен научиться отказываться от создания представлений о Боге. Он должен отказаться от всего интеллектуального и абстрактного богословия и попыток приспособить тайны Божии к человеческому мышлению. Согласно св. Григорию Назианзину, всякий человек, желающий познать, что есть Бог, имеет «развращенный дух». Только путем вхождения в Божественную Тьму, в Облако Незнания, человек может надеяться проникнуть в Свет. В одном из своих мистических стихотворений Григорий Богослов пытается

описать, как он сумел уйти от вещей мира сего и Божественным созерцанием был приведен в тайную тьму небесной скинии, чтобы быть ослепленным Троическим светом, светом, который превосходит все предположения человеческого разума.¹⁸⁸

Апофатическое богословие неизбежно поощряет отказ от мира. Оно легко приводит к мысли о превосходстве созерцательной жизни над жизнью деятельной, а последняя рассматривается как нежелательная. Отсюда один шаг до ереси: до отказа от материальных ценностей и вере в то, что они являются творениями дьявола или демиурга. Отцы Церкви хорошо понимали эту опасность. Восхваляя мистическую жизнь, они в то же время настаивали на факте Воплощения. Посылая Своего Сына в мир, непознаваемый Бог вошел в контакт со Своим творением. Они категорически осуждали всякое учение, которое не признавало в Боге Сыне Его абсолютное человечество. Благодаря Воплощению тело человека, а также его душа стали способны воспринимать благодать. Не было ничего зазорного в том, чтобы проводить деятельную жизнь в миру, если она была согласна заповедям Христовым и деятельный человек постоянно обновлялся причастием Св. Христовых Тайн. Мужчины и женщины, получившие благодать крещения, обновляющие ее участием в Таинствах и жившие богоугодно, в конце получали благословение и обожение. Но в то же время самой высокой целью было получение обожения в этой жизни. Для человека Средневековья, как на Востоке, так и на Западе, уход от низменного мира повседневной жизни в жизнь созерцательную был чрезвычайно привлекательным. Однако если на Западе церковные власти старались осуществлять некоторый контроль над отшельниками, то на Востоке воспоминания о пустыне были сильнее. Правда, большинство монахов и монахинь в Византии до своего ухода в монастырь проводили деятельную жизнь. Верно также и то, что быть монахом в буквальном смысле слова, «одним», не поощрялось. Отцы Церкви полагали, что какая-либо форма общественной жизни была предпочтительнее, и келья отшельника должна быть приписана к какому-нибудь монастырю, в котором он мог принимать участие в литургии.

Многие монахи, наконец, жили в миру и занимались благотворительностью, другие были учителями или земледельцами. Но отшельник-созерцатель стоял выше их всех.

Путь к обожению лежал в молитве. Отшельники пустыни не занимались проповедничеством, учительством и добрыми делами; они лишали себя даже регулярного причащения Св. Тайн, – для того чтобы сосредоточиться на молитве. Эти ранние христианские мистики считали, что только через молитву они могут получить плоды крещения и войти в свет Божий.

Их учение было впервые изложено Евагрием с Понта в IV в. Он говорил, что молитва – это разговор разума с Богом. Она приводила к абсолютному очищению; сначала мы должны молиться о даровании слез, т. е. о полном раскаянии и об освобождении от страстей, затем – об избавлении от нерадения и, наконец, – от всех искушений и рассеяния. Молитвенное состояние – это состояние бесстрастия, которое силой любви может привести ум выше всех вершин разума в область мудрости. «Не думай, – говорил он, – о божественном в себе во время молитвы и не допускай свой разум останавливаться на какой-либо форме. Ты должен войти в невещественное как невещественный, и ты поймешь это». От Евагрия к мистикам перешел словарь. Это был словарь неоплатоников, потому что это был действующий словарь религиозной мысли. Но и сам Евагрий был немного неоплатоником. Похоже, что он не признавал Воплощение, принимал неоплатонический взгляд на разум и рассматривал молитву как освобождение интеллекта от плоти и движение его к лучшей деятельности. После смерти Евагрия его труды были подвергнуты осуждению и вышли из употребления. Но его язык продолжал жить.¹⁸⁹

Неоплатонические взгляды Евагрия нуждались в проверке; они были унаследованы им от Оригена, вслед за которым писатели-мистики стали утверждать, что молитва должна состоять только из молитвы Иисусовой. В первоначальной форме это были просто слова *Kyrie eleison*, ¹⁹⁰ повторяемые много раз. Следующий великий писатель-мистик обычно упоминается как Макарий Египетский, хотя он скорее всего и не был историческим Макарием; он говорил, что молитва должна

состоять только из повторения слова «Бог», «Господь» или «Иисус». Макарий Египетский стоял гораздо ближе к стоицизму, чем к неоплатоникам. Он верил, что благодаря Воплощению человек как цельное существо мог войти в соприкосновение с Богом. Сердце, говорил он, является центром тела и вмещилищем разума и души. Когда благодать входит в человека, она действует в его сердце и таким образом преобладает в теле, так же как в разуме и душе. Следовательно, освобожденная от телесной оболочки душа или разум достигает Бога. Макария обвиняли в приверженности к еретической секте мессалиан или евхитов, то есть молитвенников, которые верили, что путем пламенного повторения молитвы Господней они могут войти в соединение со Св. Духом и увидеть Бога или стать Им. Обвинение было несправедливым, ибо мессалианская вера основывалась на дуалистическом восприятии вещей, которые, как полагали, были созданием злой силы, несмотря на то, что они могли быть освящены. Твердая вера Макария в Воплощение предполагает православный взгляд на создание; он, однако, подобно мессалианам, дает несколько материалистический взгляд на непосредственное общение с Богом. В дальнейшем обвинение в мессалианстве периодически возводилось на греческую монашескую традицию в целом.¹⁹¹

Эта традиция была продолжена в V в. Диадокхом Фотийским, который сочетал христоцентрическое учение Макария с практикой катарсиса Евагрия. Приведем типичную цитату из его сочинений. «Разум требует от нас, чтобы мы покрывали все его выходы памятью Божией, и это удовлетворит все его потребности в действии. Следовательно, нужно дать ему Господа Иисуса в качестве единственного занятия, которое полностью отвечает поставленной цели».¹⁹² Еще большее влияние на традицию оказал Иоанн Лествичник, который еще мальчиком поступил в незадолго до того основанный монастырь св. Екатерины на Синае в середине VI в. и вероятно впоследствии был его игуменом. Своим прозвищем он обязан созданной им книге, «Лестнице добродетелей». Его монастырь находился у подножия горы, где Моисей увидел Лик Божий как

огонь пожирающий, и с самого своего основания был центром монашеского мистицизма, где монахи-исихасты, или молчальники, стремились увидеть Свет. Иоанн провел некоторое время в уединении, но решил, что исихаст не должен быть отшельником. Задача отшельника была тем тяжелее, что у него не было собрата, который бы помог и поддержал его, но его награда была больше, ибо если он боролся, то ему помогал ангел. «Лествица» Иоанна представляет собой ряд руководственных правил для отшельника. Он советовал творить молитву Иисусову, которая является кратчайшим и простейшим призыванием имени Божия. Подобно Евагрию, он настаивал на том, чтобы памятование о Боге совершалось без отвлечения. Памятуя о Боге, мы не должны вспоминать о событиях из жизни Христа, ибо это сразу приводит к созданию внешних образов в сознании. Бог должен войти в нас реально и ощутимо, без помощи воображения. Видение Света является высшей целью и не является ни символом, ни результатом воображения, но реальностью, так же как огонь, виденный Моисеем на Синае, и белое сияние, которое апостолы видели на горе Фавор.¹⁹³

В то время как апофатическое богословие естественно ведет к аскетическому мистицизму, попытки Макария и его учеников избежать неоплатонизма, как представляется, противоречат апофатической традиции. Если мы поверим, что человек в своем теле может увидеть Свет Божий, может ли тогда Бог быть непознаваемым? Каппадокийские отцы признавали эту проблему. Св. Григорий Нисский применяет антиномическое выражение «светящаяся тьма» для иллюстрации того, как Непознаваемый может сделать Себя известным, оставаясь непознаваемым. Когда человек взошел по духовной лестнице так высоко, чтобы узреть Бога, он все больше узнает о превосходстве Бога. Поэтому Григорий использует взаимозаменяемые слова «энергии» (ἐνέργεια) или «силы» (δυνάμεις) для описания проявления, которые делают Божество доступным, не нарушая принципа Его недоступности.¹⁹⁴ Василий Великий выражает это в простых словах. «Благодаря энергиям Божиим мы можем сказать, что

мы знаем Бога», – пишет он. «Мы не можем провозгласить, что мы приблизились к самой сущности. Его энергии нисходят к нам, но Его существо остается недостижимым».¹⁹⁵ Более чем через сто лет преп. Максим Исповедник сказал следующее: «Бог познаваем в том, что Он Сам сообщает нам, но Он непознаваем по Своей сущности».¹⁹⁶ Иоанн Дамаскин выражает ту же самую мысль: «Все, что мы можем сказать определенно – катафатически – о Боге, показывает не Его природу, но то, что касается Его природы». Иоанн проявляет осторожность в употреблении слова «энергии», но говорит о «движениях» или об «устремлениях» – εἰσάγωα – Божиих и часто повторяет, вслед за другими отцами, о Божественных лучах, которые проникают в творение.¹⁹⁷

Таким образом, в восточном христианстве получила развитие традиция, в которой сочетались апофатическое богословие и творение молитвы и которая разрешала противоречие между познаваемым и непознаваемым, делая различие между сущностью и энергиями или силами Божиими. Это учение не было определено, потому что оно не подвергалось сомнению. Много веков спустя Марк Евгений должен был защищать Паламу от обвинения в том, что тот создал новое учение, и говорил следующее: «Было несвоевременным раскрывать различия в действиях Божиих перед людьми, которые испытывали трудности даже в определении различия ипостасей». В те древние времена было важным настоять на простоте Божией, но «с мудрым благоразумием Божественные учения находили разъяснение в нужное время».¹⁹⁸ Извинения Марка были излишни; никто не испытывал нужды прояснять вероучение. На Востоке оно существовало как устная традиция, в то время как западные богословы, хотя и изучали труды каппадокийцев, не обращали на нее внимания.

Поиск путей к Свету продолжал в XI в. монах Симеон, известный как Новый Богослов. Возможно, он был одним из величайших византийских мистиков и одним из немногих, кто пытался описать мистический опыт. Некоторое время церковные власти смотрели на него с известным подозрением; он казался

им слишком независимой личностью. Хотя он не внес ничего нового в вероучение, горячая искренность его сочинений имела огромное влияние. Он подчеркивал необходимость в самодисциплине. Человек, избравший созерцательную жизнь, должен очищать себя слезами, т. е. истинным покаянием и деятельным обузданием страстей. Он должен стяжать любовь, ибо любовь есть связующее звено между Богом и человеком, непреходящее богатство, в то время как даже божественное озарение само по себе есть, так сказать, временный опыт. Он был знаком с богословской проблемой. «Неужели вы говорите, – спрашивает он, – что нельзя увидеть или познать Того, Кто невидим и непознаваем?» И он дает ответ: «Как вы можете сомневаться? Он Сам, Кто стоит над всем сущим и прежде всех времен, и не сотворен, воплотился и явился мне, и таинственным образом обожил меня, которого Он принял. Если Бог, Который, как ты не сомневаешься, стал Человеком, принял меня, человека, и обожил меня, тогда я, бог по усыновлению, принимаю Того, Кто является Богом по природе». Во многих образах Симеон стремится представить лестницу христианского опыта, соединения с Несоединяемым, что стало возможным через Воплощение Слова. Конец такого опыта – это Свет, не похожий на огонь, который можно воспринимать органами чувств, но Свет вечный, величие и слава вечного блаженства, тот Свет, который преобразует в свет людей, которых освещает, тот Свет, нетварный и невидимый, без начала и причины, но который присущ благодати, через которую проявляет Себя Бог.¹⁹⁹

Примеру Симеона ревностно последовали на Св. Горе Афон. В монастырях Св. Горы монахи последовательно стремились постичь Свет. В ходе своих поисков они узнали цену телесным упражнениям. Это была древняя традиция. Иоанн Лествичник рекомендовал эти упражнения для дыхания. Память Иисусова, говорил он, должна сочетаться с дыханием, и он говорил так не символически. Через дыхание дух входит в тело, и, владея дыханием, человек может владеть своим телом. Здесь мы подходим близко к психо-физиологической традиции более отдаленных областей Востока, индусской

йоге и мусульманскому дхикру. Возможно, что в византийское монашество проникли влияния из подобных восточных источников. По традиции, родиной монашеского созерцания была Св. Гора Синай, которая в силу своего географического положения была в близком соприкосновении с мусульманским миром; возможно, что мусульманская мистика через Персию была подвержена индийским влияниям. В Византии был также более прямой путь через Анатолию. Величайший персидский мистик Джелал ад-Дин ар-Руми в XIII в. прибыл в Конью, древнюю Иконию, где он писал, преподавал и создал секту мевлевов, крутящихся дервишей, которые вращением в танце достигали экстаза. Средства, используемые посвящающими себя созерцательному образу жизни, а также дыхательные упражнения были известны мусульманам-суфиям. Похоже, что существовал устный неофициальный обмен практиками христианских и мусульманских мистиков. Тем не менее, между ними была существенная разница. Индийская и в меньшей степени мусульманская мистика были нацелены на достижение состояния самогипноза, в котором человек может пассивно воспринимать божество. Византийские учителя подчеркивали, что такие упражнения не должны быть самоцелью, иначе они превратятся в бессмысленную и беспомощную самодисциплину.²⁰⁰

Первый, кто учил этим методам в Византии в своих произведениях, был монах конца XIII в., известный как Никифор Исихаст. По происхождению он был итальянцем, возможно, калабрийским греком, который прибыл в Константинополь при Михаиле VIII, и энергично сопротивлялся его политике в отношении унии. Поэтому он удалился на Афон, где написал небольшую книгу под названием «О рассуждении и хранении сердца». Это несколько свободная компиляция из отцов Церкви с приложением, в котором рекомендуются определенные психофизические упражнения, которые помогают достичь сосредоточения и отгонять рассеянность. Он настаивал, чтобы ревностные мистики следовали советам духовника, но если такового не находилось, существовали физические средства и положения, которые могли им помочь. Он исходил

из того, что тело, душа и дух находятся в единстве, и каждое душевное действие имеет последствия для тела. По его мнению, повторение имени Божия должно сочетаться с ритмическим дыханием. Он утверждал (правда, опасно простым языком), что таким образом Св. Дух может войти через ноздри в сердце.²⁰¹ Ему, вероятно, принадлежит и другой трактат, который позднее ошибочно приписывался Симеону Новому Богослову и описывал наилучшее положение для молитвы. Мистик должен сидеть один в углу своей кельи и наклониться вперед, обратя взор к центру своего тела, в районе пупка, и искать место своего сердца. В этом не было ничего принципиально нового. Дыхательные упражнения наверняка имели уже многовековую практику, и положение сосредоточенного молитвенника, сидящего и склонившегося вперед, восходит к глубокой древности.²⁰² Когда Илия молился на горе Кармил о дожде, «он поверг себя на землю, а лицо его было между коленями».²⁰³ На миниатюре в рукописи «Лестницы» XII в. изображен монах, молящийся в подобной позе, хотя его глаза закрыты и не обращены внутрь.²⁰⁴ С точки зрения догматики, не было существенной разницы между такой позой и воздеянием рук в молитве или определенными передвижениями во время литургии или церемоний в Священном дворце. Но в среде невежественных монахов упражнения могли занять непропорционально большое место.

К концу XIII в. византийскую религиозную жизнь захлестнула сильная волна мистицизма. Монахи жили почти во всех келлиях Афонской горы; были, однако, церковные деятели, такие как патриарх Афанасий I и Феолепт, митрополит Филадельфийский, которые понимали, что созерцательная жизнь, сопровождаемая умеренными физическими упражнениями, может проводиться и без ухода от мира. Афанасий, который был активным и строгим реформатором монашеской жизни, считал, что созерцание может сочетаться с деятельным творением добрых дел и регулярными монастырскими богослужениями.²⁰⁵ Движение охватило даже мирян. Биограф Григория Паламы сообщает, что его отец, Константин Палама, присутствовал на заседании сената, но когда император

Андроник II неожиданно задал ему вопрос, то он не смог сразу ответить, потому что был слишком глубоко погружен в духовное созерцание. Благочестивый император отнесся к этому без малейшего раздражения и только начал его еще более уважать.²⁰⁶ Другие византийцы, однако, сочли такое положение чрезмерным. В то время как Империя распадалась на части, слишком многие граждане занимались только заботами о своей душе. Случилось так, что растущее внимание к мистицизму в Византии совпало с возрождением интереса к приложению философии в религии, интереса, который стимулировался переводами работ Фомы Аквинского, сделанными Димитрием Кидонисом. Многие философы стремились избежать ограничений апофатического богословия и последовать более катафатическому западному пути. Раскол представлялся неизбежным.

Разрыв произошел в известной степени неожиданно. Среди многочисленных калабрийцев в Константинополе был один философ по имени Варлаам, который получил образование в Италии. Он прибыл в столицу около 1330 г. и вскоре приобрел репутацию математика, астронома и логика. Иоанн Кантакузин, который тогда был великим domestikом, восхищался им и предоставил ему кафедру философии в университете. Он стал преданным чадом Православной Церкви. Его назначили представителем от греков в полемике с двумя доминиканцами, прибывшими в Константинополь в 1333–1334 гг. В 1339 г. он стоял во главе делегации в Авиньон, к папе Бенедикту XII, которому он в ясных и понятных выражениях объяснил, почему греки не соглашались на унию. По-видимому, он был восторженным последователем Православия, но, к сожалению, имел свои собственные идеи. Предполагают, что в молодости на Западе он изучал работы Уильяма Оккама и был скорее всего под влиянием этой интеллектуальной атмосферы. Против Латинской церкви он полемизировал в терминах тех же номиналистических обвинений, которые выдвигались Оккамом против томизма. Он сочетал эти обвинения с преданностью апофатическому богословию, берущему начало от работ Дионисия Ареопагита, по которому он читал ряд лекций.

Особенно не любил он томизм. «Фома, – говорил он, – и те, кто следуют его доводам, верят, что не может быть ничего, что бы не было доступно рассудку. Но мы полагаем, что такого мнения может придерживаться только душа, одержимая гордым и злобным бесом, ибо почти все божественные вещи лежат за пределами человеческого знания». Когда латиняне, утверждал он, провозглашают, что Святой Дух исходит от Отца и от Сына, то они повинны в самонадеянной гордости. Если Бог непознаваем, то как могут они претендовать на знание таких вещей? Но Варлаам простирает свои апофатические взгляды слишком далеко. Он заявлял, что греки были почти так же виновны, утверждая, что Св. Дух исходит только от Отца, но в их пользу говорил по меньшей мере Символ веры, принятый Вселенскими соборами.

В результате Варлаам начал чувствовать, что те самые греки, за которых он так ратовал, не ценили его. Он оскорблял философов, таких как Никифор Григора, который на публичном диспуте смог указать на пробелы в его знании Аристотеля; в то же время православным философам казалось, что его взгляды не принимали в расчет Воплощение и вели прямо к агностицизму. О нем говорили, что он бежал от интеллектуального реализма схоластиков Запада для того, чтобы выступить против мистического реализма монахов Востока.²⁰⁷

Монахом, который специально занялся выявлением заблуждений Варлаама, был Григорий Палама. Он родился в 1296 г., был сыном знатного человека, предававшего созерцанию во время заседаний сената, и получил хорошее образование в университете, под руководством Феодора Метохита. Его отец, однако, умер, когда он был еще юношей; вместо того чтобы продолжать свое светское образование, под влиянием Феолепта Филадельфийского он решил принять монашество и убедил всю свою семью последовать тому же. В возрасте около двадцати лет он вместе со своими братьями прибыл на Афонскую Гору, где, скорее всего, поступил в Великую Лавру. Спустя почти десять лет жизни на Афоне он решил посетить Св. Землю и Синайскую гору. Путешествие,

похоже, не было осуществлено. Он провел некоторое время в Фессалонике, где был рукоположен во священники, а затем организовал общину отшельников близ Веррии в Македонии. Нашествие сербов нарушило отшельническую жизнь; около 1331 г. он вернулся на Афон, где поселился в келлии, известной под именем св. Саввы, недалеко от Великой Лавры, куда он ходил каждую неделю для причащения Св. Тайн. В течение нескольких месяцев в 1335–1336 гг. он был игуменом Есфигменского монастыря, однако монахи возмутились против введения им строгой дисциплины, и он с удовольствием вернулся в свою келлию.²⁰⁸ Вскоре после этого в его руки попали работы Варлаама, посланные одним из его учеников по имени Акиндин. Палама был ими шокирован и написал ряд писем Варлааму и Акиндину, в которых кратко высказывал свои возражения.²⁰⁹

Акиндин отвечал в умеренном духе; Варлаам же был в гневе. «Я смирю этого человека», – заявил он.²¹⁰ Он решил бороться против исихастского движения, представителем которого был Палама, и отправился в Фессалонику, где начал обращаться в исихастских кругах. Он познакомился с несколькими малограмотными монахами, которые следовали предписаниям Никифора Исихаста и других подобных ему учителей, но не понимали сути их учения. С очевидным удовольствием Варлаам написал несколько трактатов, показывающих абсурдность той практики, свидетелем которой он явился. «Они сообщили мне, – писал он, – о таинственных отделениях и соединениях души и тела, о пути, который проходят бесы с душой, об различии красного и белого света, о вхождении и выходе разума через ноздри с дыханием, о защитных силах, которые собираются вокруг пупка, и, наконец, о союзе Господа нашего с душой, который происходит при полном ощущении сосредоточении сердца в пупке». Он говорил о том, что они заявляли о своем стремлении увидеть Божественную сущность телесными очами, что является явным мессалианством. Когда он спросил их о свете, который они видели, то получил ответ, что это не была ни сверхсущностная Сущность, ни ангельская сущность, ни сам Дух Святой, но дух

созерцает ее как некую другую ипостась. «Я должен признаться, – комментировал он, – что я не знаю, что это за свет. Я только знаю, что он не существует».²¹¹

Выпад произвел впечатление. В руках неграмотных монахов, таких, как те, с которыми он столкнулся, психофизическое учение исихастов могло привести к опасным и странным результатам. Многие из византийских интеллектуалов, которым не нравилось вызывающе апофатическое учение Варлаама, приветствовали низложение учения, которое, казалось, было еще более потрясающе антиинтеллектуальным. Обвинения, более того, были обращены к сардоническому юмору византийцев. Исихасты получили прозвище омфалоскопов, т. е. наблюдателей пупка; это прозвище закрепилось за ними и придало окраску тону самого последовательного западного сочинения о византийской мистике.²¹² Сам Варлаам, однако, мало выиграл от своего сарказма. Поначалу интеллектуалы могли приветствовать его, но они по-прежнему не доверяли ему; византийское общественное мнение в целом уважало мистицизм, даже когда он бывал непонятен. Более того, в лице Паламы Варлаам встретил противника куда более глубокого, чем он сам.

На обвинения Палама ответил большой работой под названием «Триады в защиту священнобезмолвствующих» и составил краткое ее изложение, подписанное представителями всех монастырей Св. Горы, которое было отправлено в Константинополь.²¹³ Хотя Иоанн Кантакузин и восхищался Варлаамом, он был поражен мнением Св. Горы.²¹⁴ Патриарх Иоанн Калека не испытывал энтузиазма и хотел избежать спора, но был вынужден уступить. В конце 1340 г. Палама с группой афонских монахов прибыл в Константинополь; в начале следующего года состоялся собор, на котором учение Варлаама подверглось всесторонней критике и было осуждено, а манифест паламитов был принят как воплощение православного вероучения. После еще одной попытки возобновить свои нападки Варлаам понял свое поражение и был вынужден удалиться в Италию.²¹⁵ Там он был принят обратно в лоно Римской церкви, предварительно

отказавшись от большей части своего прежнего богословия, и проводил время в тщетных попытках обучить поэта Петрарку греческому языку. За это трудное дело он был удостоен епископской кафедры Герации, где по-прежнему служили по греческому обряду. В 1346 г. он вернулся в Константинополь как посланник папы. Едва ли такой выбор был тактичным шагом: его миссия провалилась. Он вернулся в Герацию, где и умер в 1348 г.²¹⁶

Варлаам был удален со сцены; однако, беды Паламы не закончились. Теперь против него выступил его бывший друг и ученик Акиндин. Акиндин попытался предложить компромиссное решение вопроса, настаивая на том, чтобы старые формулировки не подвергались обсуждению и не ставился акцент на различии между сущностью и энергией. Собор, состоявшийся в августе 1341 г., осудил этот компромисс, хотя из соображений дружбы Палама настоял на том, чтобы имя Акиндина не подвергалось осуждению.²¹⁷ Акиндин, однако, оставался нераскаянным и неблагодарным. Он вернулся к обвинениям, при поддержке ряда интеллектуалов во главе с Никифором Григорой. На помощь ему пришла гражданская война, разразившаяся несколько месяцев спустя. В июне 1341 г. умер император Андроник III, оставив наследником девятилетнего сына Иоанна V и регентом Анну Савойскую. Иоанн Кантакузин оставался у власти как первый министр. Однако в октябре, когда Кантакузин был на войне в Греции, переворот в Константинополе привел к власти его соперника, Алексея Апокавка и его друга, патриарха Иоанна Калеку. Кантакузин ответил открытым восстанием против нового правительства. Палама подверг осуждению переворот, но был в дружественных отношениях с императрицей и старался держаться в стороне от соперничества.

Патриарх, однако, не был к нему расположен. Поначалу он не осмелился трогать столь почитаемого человека, но в начале 1343 г., подстрекаемый Акиндином, он арестовал Паламу и поначалу подверг его домашнему аресту в одном из пригородных монастырей, а затем и в самом Константинополе, в то время как созванный собор в 1344 г. осудил его взгляды.

Акиндин, посвященный патриархом, был назначен митрополитом Фессалоники, хотя по причине восстания зилотов так и не смог посетить свою кафедру. В 1345 г. Апокавк был убит. Вскоре после этого императрица поссорилась с патриархом и низложила его 2 февраля 1347 г. Но их совместное управление было столь кровавым и неудачным, что на следующий день Иоанн Кантакузин смог войти в Константинополь. Он был объявлен со-императором и выдал свою дочь Елену замуж за Иоанна V.²¹⁸

По мере ухудшения отношений императрицы с патриархом она начала проявлять благоволение к Паламе, и когда Калека был низложен, освободила его из тюрьмы. Затем Палама выступил в роли примирителя между ней и Кантакузиным. Теперь его победа была полной. Он был назначен митрополитом Фессалоники на место Акиндина, хотя только в 1350 г., после поражения зилотов, он смог водвориться в городе. Между тем его учение было реабилитировано на нескольких соборах. В июле 1351 г. собор, на котором присутствовали представители всех православных Церквей, и потому в глазах православных рассматривавшийся как Вселенский, издал синодальный томос (вероопределение), одобрявший все его воззрения. Затем различные поместные соборы подтвердили томос, и он был воспроизведен в Синодике Православия, включенном в литургические книги Церкви.²¹⁹

Как Фессалоникийский митрополит, Палама пользовался глубоким уважением. Его усилия к установлению общественной справедливости помогли умиротворить сторонников зилотов и водворить мир в городе. Во время путешествия в Константинополь в 1354 г. он попал в плен к туркам и должен был провести год под арестом при османском дворе. Там к нему относились хорошо. В ходе нескольких откровенных разговоров по религиозным вопросам с членами семьи султана он, как передают, выразил надежду, что скоро наступит время, когда христиане и мусульмане придут к соглашению между собой.²²⁰ Такое же расположение он проявлял и к латинянам, поддерживая дружескую переписку с генуэзцами

Галаты и Великим магистром госпитальеров на Родосе. Действительно, Никифор Григора обвиняет его в расположении к ним.²²¹ Эта проблема встала только в 1355 г., когда папский делегат, Павел, латинский архиепископ Смирнский, прибыл в Константинополь и присутствовал на дискуссии между Паламой и Григорой. Павел, может быть, под влиянием Варлаама, с которым он был знаком в Италии, был с самого начала враждебно настроен к Паламе и неодобрительно высказывался о его учении в Риме. Несмотря на это, Иоанн Кантакузин, теперь экс-император и монах, старался доказать, что в паламитском учении не было ничего противоречащего традиции св. отцов. Но Павел, вероятно, понял, что паламизм и томизм взаимно исключают друг друга. Что касается спора с Григорой, то версия Григоры честно признает, что опускает большую часть речей Паламы как недостойных воспроизведения, тогда как его собственные высказывания представлены столь пространными, что Палама сухо заметил, что если бы его отчет был точным, спор бы длился не один вечер, но много дней и ночей. Официальный протокол, составленный протостратором Георгием Факрасисом, более беспристрастный, хотя он опускает филологическое отступление, в котором, согласно Григоре, Палама допустил несколько ошибок.²²²

Палама умер в Фессалонике 27 ноября 1359 г. Через девять лет он был канонизирован патриархом Константинопольским, своим другом и учеником Филофеем Коккином. После Димитрия, легендарного покровителя города, он остается и по сей день самым любимым святым у фессалоникийцев.²²³

Богословский спор был усугублен гражданской войной. Но религиозные и политические партии не совпадали. Иоанн Кантакузин поддерживал паламитов, но так же поступал его противник Апокавк, в то время как и Анна Савойская оставалась дружественной к Паламе. Никифор Григора и Димитрий Кидонис поддерживали Кантакузина и оба были активными антипаламитами. Кантакузин стремился достичь взаимопонимания с Римом, Кидонис перешел в лоно Римской церкви, Григора оставался латинофобом; и, как мы видели,

только логические доводы Павла Смирнского и его нелюбовь к Паламе привели паламитов в антилатинский лагерь.²²⁴ Сам Палама никогда не считал себя новатором. Он только старался защищать то, что он считал православной традицией; и он защищал это письменно, потому что его обвиняли тоже в письменном виде. Характерно то, что он озаглавил свою работу «Защита». Если кажется, что в своих позднейших работах он развивает свое учение, то это происходит только потому, что он сталкивался с дальнейшими нападениями.²²⁵

Первое обвинение Варлаама было против методов молитвы исихастов. Палама в своем ответе, прежде всего, подчеркивал важность молитвы. Здесь он держался в русле древней восточной традиции. Григорий Нисский называет молитву «ведущей в сонме добродетелей».²²⁶ Согласно Исааку Ниневийскому, который оказал большое влияние на Синайскую школу, молитва является «разговором с Богом, который совершается втайне».²²⁷ «Сила молитвы, – писал Палама, – совершает таинство нашего единения с Богом».²²⁸ В этом совершении достигается совершенство. Но сначала должно иметь место покаяние, затем – очищение. Необходимость «дара слез» была полностью принята в Православии. Очищение – это более трудный процесс. Он включает в себя отказ от земных страстей и рассеяния, но не от тела как такового. Когда мы говорим о человеке, пишет Палама, мы имеем в виду тело, так же как и душу. Когда мы говорим о Воплощении, мы подразумеваем, что Бог Сын стал человеком. Было бы уклонением в манихейство утверждать, что, очищая самих себя, мы должны пытаться убежать от тела. Согласно Священному Писанию, человек создан Богом по Своему образу. Хотя мы не можем точно знать, что это означает, но думаем так, что человек в своей целостности есть создание Божие, точно так же как человек в своей целостности был запятнан грехопадением. В трудном деле самоочищения мы нуждаемся во всевозможной помощи. Здесь смысл того, что Палама и его современники называли «умной молитвой» – греческое слово *επιτηδεύω*. Поскольку тело не является злом по существу, но создано Богом, чтобы служить храмом бессмертной души, мы должны

пользоваться его помощью. Из двух методов, которые рекомендовали исихасты и которые критиковал Варлаам, Палама сначала отмечает связь молитвы с ритмом дыхания. Это помогает всякому человеку, который молится, чтобы удерживать свой ум в себе, в области сердца, которое Палама и его современники считали центром человека. «Небесполезно, – говорит он, – особенно в случае с начинающими, учить их заглядывать в самих себя и направлять свой ум внутрь с помощью дыхания». Его психологические идеи сегодня могут показаться нам немного грубыми. Но не вызывает сомнения тот факт, что ритмическое дыхание помогает созерцанию. Более того, Палама проявлял осторожность и не заходил так далеко. Опыт показывал, что метод был продуктивным, но его достоинство носит чисто дополнительный характер. Им можно пользоваться до тех пор, пока человек «с помощью Божией не усовершенствовал себя в добре и не научился так хранить свой ум неподвижно сосредоточенным в самом себе и огражденным от всего остального, что таким образом может соблазнить его в одно целое». Его мнение похоже на другой метод, который противники исихазма называли омфалоскопией. «Как не может быть полезным, – спрашивает он, – для человека, который пытается хранить свой дух внутри себя, вместо того чтобы позволять своему взору блуждать здесь и там, держать его прикованным к своей груди или к пупку как к твердой опоре?» Здесь он снова показывает свою веру в то, что сердце находится в центре всего человека; именно поэтому особенно полезно вглядываться в место, где находится сердце. Но он снова подчеркивает, что умение молиться придет легко и без сознательного обдумывания к тем, кто уже далеко ушел по этому пути. Для начинающего дорога трудна и утомительна, и ему нужна всевозможная помощь.²²⁹ Палама знал, что были люди столь неразумные, что смешивали средства с целью. Он признает, что были «простые» исихасты, которые впадали в ошибку; от таких людей, говорит он, Варлаам и черпал свою информацию. Действительно, Кантакузин сообщает, что главным источником информации Варлаама был новичок, который подвизался всего шесть

месяцев, известный своей глупостью.²³⁰ Вслед за Никифором Исихастом Палама предпочитает, чтобы новоначальный имел духовного руководителя, для того чтобы избежать подобной опасности. В самом деле, нам сегодня легко смеяться над омфалоскопией, однако в том, чтобы использовать физические упражнения для достижения сосредоточения, нет ничего еретического или нехристианского. Палама и его ученики следовали древней традиции, которая давно зарекомендовала себя с лучшей стороны. Так же несправедливо было бы считать, что исихасты заменили трудный путь соблюдения заповедей простым и механическим способом молитвы. Отцы-исихасты принимали как данность, что если заповеди не соблюдаются, то бесполезно начинать дело молитвы. Только по причине исключительной трудности этого пути могли быть использованы механические методы помощи.

Очищение, по мнению Паламы, не являлось конечной целью. В одной из своих гомилий он сказал: «Невозможно соединиться с Богом, пока мы, кроме очищения самих себя, не окажемся вне, или вернее выше самих себя, отметая все, что относится к чувственному миру и возвышаясь над всеми идеями и соображениями и даже выше всего знания и самой причины, пока мы находимся под влиянием смысла разума и не достигли знания того, что находится выше всякого знания и всякого вида любомудрия». Под разумом, или разумением (αἰνοεργία), он не имеет в виду ничего умственного, но духовный образ Божий в человеке, который находится не в уме, но в сердце. Это, так сказать, просветление достигается только низведением человека в сердце. Тогда «разум, очищенный и просвещенный, торжествуя вводит в обладание благодатью Божией и воспринимает ее... не только созерцая свой собственный образ, но ясность, образовавшуюся в образе благодатью Божией... и это дополняет непостижимый союз с Всевышним, через который разум превосходит человеческие возможности и видит Бога в духе». Палама специально добавляет, что «тот, кто участвует в этой благодати, сам становится в некоторой степени Светом. Он соединяется со Светом и через этот Свет он полностью приобретает знание о

том, что остается невидимым для тех, у кого нет этой благодати... Чистые сердцем узрят Бога, Который, будучи Светом, пребывает в них и обнаруживает Себя тем, кто любит Его». ²³¹

Что есть этот Свет? Исихасты отождествляют его с тем светом, который просиял на горе Фавор. Божественная реальность, которая была явлена святым мистикам, идентична тому свету, который явился Апостолам во время Преображения. Есть, однако, разница. «Если Преображение Господа на Фаворе предшествовало видимому проявлению Бога во славе, которое должно прийти, и если Апостолы думали, что они недостойны увидеть его телесными очами, почему те, чьи сердца очищены, не способны созерцать духовными очами предшествование и обещание Его явления в духе? Но поскольку Сын Божий, в Своей несравненной любви к человеку снизошел до того, чтобы соединить Свою божественную ипостась с нашей природой, создав живое тело и душу, наделенную разумом, чтобы явиться на земле и жить среди людей; поскольку также Он соединил Себя с самими человеческими ипостасями, соединяясь с каждым из верующих через приобщение Своего святого Тела, и с тех пор Он стал единым телом с нами и сотворил нас храмами Божества, "ибо в Нем телесно обитает вся полнота Божества», так неужели Он не просветит тех, кто достойно причащается божественного огня, который есть Его Тело в нас, и освещает наши души светом подобно тому, как Он осветил тела учеников на Фаворе? В то время Его тело, источник света и благодати, еще не было соединено с нашими телами. Он осветил снаружи тех, которые приблизились к тому, чтобы быть достойными, и послал свет их душам через их чувственные очи. Но теперь, когда Он вошел в нас и существует в нас, Он естественным образом освещает душу в нас». ²³² Следовательно, Палама считает, что историческое событие Распятия и Пятидесятницы дает реальность Таинству Причащения и, таким образом, позволяет увидеть Свет без помощи внешнего чуда. Но хотя способность человека увидеть Свет, так сказать, зависит от истории, сам Свет трансцендентный и вечный; и ни один человек, который не

испытал этого опыта, не может знать, что это такое, ибо это стоит выше знания. Палама сравнивает его с белым камнем Откровения, «и на камне написанное новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает».²³³

Бог есть Свет. Следовательно, Свет нетварен и вечен, Он есть часть Бога. Был традиционный взгляд, нашедший выражение в иконах Христа в славе через *mandorla*, свет, который исходит из Него. Но Варлааму, Акиндину и другим противникам исихазма это казалось ересью. Как может человек в своем теле увидеть Свет, если Свет – это Бог? Это было чистым мессалианством – сказать, что человек может увидеть божественную сущность телесными очами. Многие позднейшие богословы делали выводы, что Палама и его школа, должно быть, были подвержены влиянию богомилов и их мессалианскому наследству, которое все еще процветало на Балканах и проникло даже на Св. Гору.²³⁴

Паламе такое обвинение казалось абсурдным. Он отвечал, что Варлаам и те, кто его поддерживал, сами подвергаются опасности впасть в ересь своим разделением естества. Кажется, они отождествляли сущность с Богом в Его целостности, или по крайней мере считали, что Бог в Своем существе обладает в единстве и уникальности всеми Своими силами. Но Бог не есть существо. Он есть, по слову Самого Бога, то, что Он есть: «Я есть Тот, Кто Я есть». Тот, Кто есть, не Происходит из Своего существа. Его существо происходит от Него. Палама цитирует слова Ареопагита: «Если мы называем сверхъестественное Таинство "Богом», или "Жизнью», или "Сущностью», или "Словом», мы думаем не более чем об обожествлении сил, которые приходят к нам». Если, следовательно, Варлаам говорит, что только сущность Божия есть безначальная реальность, он подразумевает, что только сила Бога, творящая сущность или субстанцию, вечна. Другие Его силы должны принадлежать к временной области. Это не только ограничивает Бога, но предполагает умственное знание о Нем, Который стоит не только произведен *ex nihilo*,²³⁵ и он определяется общей волей Троического Божества.²³⁶

Бог, непостижимый в Своем существе, вездесущ в Своих энергиях, оставаясь невидимым, хотя Его и можно увидеть. Палама уподобляет это тому, как мы видим наши лица в зеркале, хотя они в то же время для нас невидимы. Энергии есть тварная и обожаящая благодать, которая может стать уделом святых, достигающих при жизни соединения с Богом. Мы не можем понять различие между энергиями и сущностью, и мы не можем постичь их отдельно от Троицы, вечным и общим проявлением Которой они являются. Они сами по себе не являются ипостасями, а также невозможно отождествить каждую отдельную энергию с какой-либо из трех Ипостасей. Варлаам неточно цитирует Паламу, заявляя, что тот зашел так далеко, что называет энергии «меньшим, или нисходящим Божеством» – ὑφεϊμένη θεότης, в то время как сущность называется «великим, или трансцендентным Божеством» – ὑπερεϊμένη θεότης. Сам Палама никогда не использовал слова в этом смысле и с возмущением отрицал последнюю фразу, показывая в то же время, что первая фраза принадлежит Ареопагиту.²³⁷

Следует еще раз повторить, что Палама стремился только истолковать догмат, который скрыт в трудах отцов-каппадокийцев, преп. Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина и других святых Восточной церкви. Удивительно, что это вызвало столько сопротивления в Константинополе. Произошло это из-за живого интереса к философии среди интеллектуалов, получивших образование у Феодора Метохита, интереса, который проявился в восприятии теми трудов Фомы Аквинского, переведенных Кидонисом. Для традиционных восточных мыслителей томизм был революцией, которой не был паламизм. Мнение Фомы, что знание есть высшее, чего может достичь человек, не имеет ничего общего с гнозисом восточных отцов. Традиционное православное восприятие обожения Фома лишает прав на существование своей теорией благодати, которая когда соприкасается с человеком, тварна и вполне «человечна», и в своей полноте может быть достигнута только после смерти, а человеку на земле доступна одна только несовершенная ее форма. Различие, которое он

проводит между активным и пассивным разумом, хотя логически и дает человеку способность познать Божество через переход от абстракции к реальным объектам, не могло хорошо вписаться в православную традицию. Правда, Фома уважает апофатическое богословие Ареопагита. Он вполне сознает пределы человеческого знания. Но для него апофатическое богословие есть только не более чем поправка к богословию катафатическому. Когда Варлаам впервые выступил против Паламы, он не проявлял любви к томизму. Но последующие противники Паламы, такие как Акиндин и Никифор Григора, были более основательными. Им казалось, что учение Паламы разрушает единство Бога. Палама соглашался, что Бог должен быть простым, но для Григоры, как и для большинства западных богословов, простота означала сущность и ничего больше. Свет, которым Бог просвещает верующих, Фаворский свет и свет Божественной славы, не может быть Богом, потому что он не божественной сущности. Поскольку только Бог нетварен, этот свет должен быть тварным. Введением нетварных энергий Палама вводил дополнительных богов. В своем стремлении избежать мессалианства он впал в неоплатонические заблуждения, производя меньшие божества. Согласно общепризнанному западному богословию, Бог есть простая Сущность – *Deus est substantia spiritualis omnino simplex*. Реймский собор, осудивший Жильбера Поррейского, в XII в. провозгласил: «Мы верим и исповедуем единого Бога – Отца, Сына и Святого Духа, вечного, и ничто другое не вечно, даже если они будут названы отношениями, или собственностями, или единствами союзов; ничто другое такого рода не может быть частью Бога, потому что они были изъяты из вечности и не являются Богом». Противники паламизма особенно не могли принять то положение, что благодать нетварна или могла быть приравнена к Божественному свету. Дары Святого Духа, согласно Западу, являются тварными дарами. Западные богословы считают, что если человек сможет увидеть Бога телесными очами, чего достигли немногие католики, за исключением кармелитов, то он видит Бога в Его сущности как некий сверхъестественный дар.²³⁸

Палама не испытывал затруднений, отвечая на вопрос о простоте Бога. «Что такое простота?» – спрашивал он. «Мы исповедуем Бога в Троице, что может с логической точки зрения показаться не согласованным с простотой. Нарушаем ли мы Его простоту, утверждая, что существуют лучи, или сияния, периодически исходящие из Него?»

Некоторые противники паламизма, чувствуя, что догмат должен быть определен, пытались выработать компромисс. Монах Исаак Аргир, например, предположил, что свет был не нетварным, но существовал как изначально созданный свет и благодать, которыми был сотворен первый человек и в которые может вернуться спасенный человек. Однако было трудно найти тексты для подтверждения такого взгляда. Из последователей паламизма Иоанн Кантакузин пытался, тем не менее, ослабить акцент на различии между сущностью и энергией, в тщетной надежде сделать догмат более приемлемым для латинян.²³⁹ Самый выдающийся мистик своего времени, Николай Кавасила, кажется, немного колебался, прежде чем принять учение, но затем полностью воспринял его, хотя его взгляды на мистицизм отличаются от взглядов исихастов. Он был гуманистом и филантропом, он не чувствовал, что мистик обязательно должен удаляться от мира. Для него высший мистический опыт достигался через участие в литургии и св. причастии. Человек, причащаясь, должен обязательно подготовиться покаянием, молитвой и созерцанием. Но, говорит он, нет нужды в том, чтобы потеть и уставать, и не нужно удаляться в уединенное место и изнурять себя непривычным образом жизни. Вы можете жить в своем доме, вы можете сохранять свое мирское имущество; ибо Бог везде вокруг нас и придет к нам, если мы только откроем двери, созерцая Его благодать и используя связующее звено, которое Он предусмотрел между Собой и человеком. Тогда мы можем достичь Его, соразделяя божественную драму Его жизни, смерти и Воскресения, что и есть Божественная Литургия; и мы можем исполниться любви, любви Божией и любви к Его созданиям. Кавасила считал отшельническую жизнь слишком эгоцентрической.

Истинная христоцентрическая жизнь находится в миру, а не в бегстве из него. Из всех византийских богословов Кавасила наиболее привлекателен. Его сочинения, хотя и исполнены изящества и классических реминисценций, присущих всей высокой византийской литературе, в то же время поражают своей свежестью и простотой; его труды, по словам Георгия Схолария, являются «драгоценным камнем в Церкви». В тех немногих случаях, когда он вступал в богословские споры, он проявлял себя противником латинского богословия и латинской схоластики. Запад, считал он, обращал слишком мало внимания на икономию Святого Духа. Но он по природе не был полемистом, хотя его влияние было велико. Он представлял собой связующее звено между мистицизмом и миром, между гуманизмом своего времени и древней православной традицией.²⁴⁰

Самым замечательным из его учеников был Симеон, митрополит Фессалоникийский, который умер в 1429 г. Симеон сам никогда не называл себя мистиком; но, подобно своему учителю, он считал, что высший мистический опыт можно обрести в литургии. Он является автором самого полного символического толкования Церкви и ее Таинств. В спорах он отличался своим примирительным настроением. Хотя он полемизировал с латинянами, но явно хотел достичь взаимопонимания с ними. Вместе с тем он был энергичным и талантливым администратором, которого настолько любили в своей епархии, что когда он умер, за шесть лет до продажи города венецианцам, что его наряду с греками оплакивали не только итальянцы, но и евреи, нация, которая редко имела причины любить византийских иерархов, тоже присоединилась к трауру. Легкость, с которой турки на следующий год овладели Фессалоникой, многими приписывалась чувству отчаяния, которое охватило город после смерти великого митрополита.²⁴¹

Кавасила и Симеон были представителями гуманистической традиции в восточном мистицизме. Но их гуманизм зависел от наличия в Константинополе культурного светского общества, которое существовало там вплоть до 1453 г. В будущем

сильнейшее влияние имела более суровая традиция. Представителем ее самого крайнего направления был Григорий Синаит, который родился в Малой Азии в 1255 г. Он провел свою молодость на Синайской горе, откуда получил свое прозвание, затем переместился на Крит, а с Крита на Афон. Он стремился точно следовать традициям монахов-пустынников. Для него исихазм подразумевал уединение, и отшельнический образ жизни гораздо более достоин похвалы, чем жизнь в общежитии. Для настоящего мистика, подчеркивал он, участие в богослужении не является необходимым и даже может вредить. «Псалмопение», как он называл его, слишком пространно, чтобы привести человека к истинной памяти Божией. Он говорил своим ученикам, что они должны редко бывать на богослужении. «Частое псалмопение, – говорил он, – хорошо для активных людей... а не для исихастов, которые довольствуются тем, что молятся Богу сами в своем сердце и хранят себя от всяких помыслов». Отчасти по причине пиратских набегов, которые делали жизнь на Св. Горе беспокойной, отчасти по причине нелюбви к себе монахов, около 1325 г. Григорий переместился в Болгарию, в келлию в Парории, в горах Странджа, где он умер в 1346 г. в возрасте 91 года.²⁴²

Пример Григория привел к возрождению отшельнической жизни на Св. Горе и по всей Греции; однако его взгляды были слишком крайними, чтобы иметь большое влияние среди греков. Кажется, Палама никогда его не знал и вряд ли одобрил бы его отношение к литургии. Но ученик Григория, Исидор Букхерас, который стал патриархом после Иоанна Калеки, был другом Паламы и мог иметь на него благотворное влияние. У Паламы чувствуются отзвуки предупреждений Григория насчет того, что мистик не должен обманываться легко полученными мистическими видениями.²⁴³ Наследие Григория имело наибольшее развитие среди славян. После его удаления в Болгарию его ученики двинулись к северу, перешли через Дунай и прибыли в Россию. Самым выдающимся из них был Киприан Тырновский, который стал Киевским митрополитом в 1390 г. Он развил взгляды Григория еще далее, проповедуя

против владения монастырями землями, требовал от монахов абсолютной нестяжательноеTM и даже выступал против монашеских общин в целом. По его мнению, отшельники и нищенствующие монахи были ближе к Богу. Его учение, а также учение его последователей на протяжении двух или трех последующих поколений, особенно Нила Сорского (1433–1508), привели к тому, что старцы стали самыми любимыми и глубоко уважаемыми людьми в русском обществе. Старец был отшельником, часто странствующим, и, как правило, одиноким, хотя бывали случаи, что вокруг него могла собраться группа учеников; он редко бывал на церковных службах, но пользовался гораздо большим почетом, чем любой епископ или игумен. Его положение было сходным с положением отшельников ранневизантийского времени, хотя он более сознательно предавался мистическим упражнениям. Можно сомневаться, насколько старцы действительно обогатили духовную жизнь России. Будучи неграмотными людьми, они могли стать колдунами в среде суеверного крестьянства, а также вмешиваться в местную, а иногда и в государственную политику, выступать врагами образования и реформ; наконец, мы находим самого известного из старцев – Григория Распутина. Между тем на протяжении столетий одним из главных событий русской церковной истории была борьба между иерархией, объединившейся с крупными регулярными монастырями, и защитниками религиозного нестяжания.²⁴⁴

Благодаря жестокому факту турецкого завоевания Византия была освобождена от такой борьбы. До самого падения Империи Византия была преисполнена религиозной активности; но в такие беспокойные времена трудно было сохранить созерцательную жизнь, за исключением Св. Горы. Вскоре после захвата турками Фессалоники в 1430 г. Афонская гора была вынуждена признать власть султана. Но он предоставил монахам возможность образовать независимую монашескую республику; они смогли сохранить большую часть своих владений и земельных угодий, а также связь с патриархатом. Практика исихазма там не прекращалась. Спустя много столетий, в 1782 г., один афонский монах, Никодим Святогорец,

издал сборник выдержек из отцов Церкви, как восточных, так и западных, начиная с V в., на тему теории и практики мистицизма. Никодим не был ученым издателем или критиком текстов высокого уровня, но его компиляция, известная под названием «Добротолюбие», является очень важным трудом не только потому, что включает в себя много неизданных и неизвестных из других источников текстов, но и потому что показывает преемственность христианской мистики. Богословы-исихасты, во главе с Григорием Паламой, дали только определение тем догматам, которые долгое время были частью православной традиции и до сих пор существуют в православном мире, хотя и ослаблены ударами современной жизни.²⁴⁵

Мистический опыт лежит в сердце Православия. Многим внешним наблюдателям кажется, что православные Церкви иногда слишком готовы повернуться спиной к материальному миру и бежать в нереальный мир духа, проявляя непомерную готовность подчиниться безбожным правительствам и очень быстро примиряясь с их безбожными делами. Может быть, это и так. Византия получила в наследство от Рима столь глубокое уважение к Закону, что византийцы охотно предоставляли государству наказывать преступников и исправлять общественную несправедливость, возмущаясь только тогда, когда затрагивалась вера или богослужение. Правда, были великие церковные деятели, которые хотели добиться, чтобы божественные законы господствовали в повседневной жизни; но в целом было принято, чтобы божественным делом была забота о душе, а не о теле. Эта позиция, конечно, не помогала благотворительности. Но она придавала также силу Церкви, давая ей возможность пережить унижение и деморализацию, которые принесло политическое завоевание. Христианин на Востоке мог смириться перед Антихристом в повседневной жизни, но его душа оставалась в общении с Богом.

Глава 7. Конец Империи

К середине XV в. всякому беспристрастному наблюдателю стало ясно, что время жизни древней Империи заканчивается. Ее территория теперь состояла только из самого города Константинополя, наполовину лежащего в развалинах, с сокращающимся населением, а также из нескольких городов по берегу Мраморного моря и Черноморскому побережью Фракии и островов Тенедос и Имврос в устье Дарданелл. Вассалом императорского дома оставался деспотат Морей, который теперь включал в себя весь Пелопоннес, за исключением нескольких венецианских крепостей. На востоке Империи влачила жалкое существование Трапезундская империя Великих Комнинов. Было еще несколько несерьезных латинских государств на территории Греции и островах; другие острова, а также несколько портовых городов принадлежали Венеции и Генуе. Повсюду, от Дуная до Таврических гор, все находилось в руках турок-османов. Османская империя управлялась сильными и способными правителями; оттоманская армия была лучшей и самой современной в мире. Когда в 1451 г. Османский престол перешел к блестящему и честолубивому девятнадцатилетнему юноше, Мехмеду II, нельзя было ожидать, чтобы он долго мог мириться с тем, что великий город будет продолжать существовать как чуждый остров в самом центре его владений.

В городе шла напряженная жизнь. Философские и богословские споры, которые велись в Византии в предшествующие века, теперь были подчинены животрепещущему политическому вопросу: сможет ли Империя быть спасена? Но эта проблема с необходимостью приводила к вопросу религиозному. Если Империи было суждено спастись, это могло произойти только с помощью извне; а помощь извне означала помощь с Запада, ценой которой была уния Церквей под владычеством Рима.

В этот последний момент агонии Империи Константинопольская церковь мало могла помочь своему

народу. Ее провинциальное управление было расстроено наступлением турок. В самом же Константинополе официальная политика в пользу унии произвела хаос. Патриарха не было. Последний, кто занимал престол, Григорий Маммас, уехал в Италию. Поскольку епископские кафедры оказались вакантными, император не мог найти никого, кто мог бы заместить их и поддержать унию. Клер и общины города сторонились богослужений в Великой церкви – Св. Софии, и вместо нее ходили за советом в монастырь Пантократора, где монах Геннадий, бывший Георгий Схоларий, произносил пламенные проповеди против унии. Имели ли основания византийцы стремиться спасти свои тела ценой гибели своих душ? И могли ли они на самом деле спастись физически? Для Геннадия и его приверженцев было слишком ясно, что помощь, обеспеченная Западом, могла быть трагически неравной по силам. Священное Писание утверждало, что раньше или позже придет Антихрист как предтеча Армагеддона и конца мира. Многим грекам казалось, что этот момент близок. Разве это было подходящим временем предавать чистоту веры?

Несмотря на это, когда наступил критический момент, в Константинополе трудно было найти мужчину или женщину, которые бы не встали на защиту города. Западные союзники были малочисленны. Но независимо от того, кто они были, – венецианские и генуэзские купцы, главным мотивом которых был собственный интерес, или благородные искатели приключений, такие как братья Боччиарди или испанец Дон Франциско из Толедо, или клирики из свиты кардинала Исидора, – все сражались мужественно до последнего момента, пока самый храбрый из них, генуэзец Джустиниани, смертельно раненный, не покинул поле битвы. Греки были подавлены предзнаменованиями и пророчествами, они реально сознавали, что город не сможет держаться долго, и несмотря на то, что некоторые из них были убеждены, что теперь только турецкое завоевание может принести разрешение их проблем, все они единодушно вступили в бой. Старики и женщины ночь за ночью восстанавливали разрушенные укрепления. Даже монахи

дежурили на стенах как часовые и, забывая древние запреты св. отцов, брались за оружие против осаждающих. Между союзниками была зависть и вражда – между венецианцами и генуэзцами, у греков между собой и между греками и латинянами в целом. Но ссоры никогда серьезно не ослабляли защиту. Гордость и преданность императору и христианству были сильнее их противоречий; и в последнюю ночь накануне решительного штурма все, кто мог быть освобожден от охраны стен, независимо от своей принадлежности, пришли на последнюю литургию в Великую церковь, чтобы помолиться об освобождении, которое, как все они знали, могло принести только чудо.

Империя закончила свое существование в славе. И только когда по городу распространилось известие, что император был сражен, а султанское знамя развевается на Священном Дворце, греки прекратили борьбу и постарались приспособиться как можно лучше к жизни под игом.²⁴⁶

Книга II. Церковь под владычеством оттоманских султанов

Глава 1. Новая жизнь

Во вторник 29 мая 1453 г. старая история закончилась. Последний наследник Константина Великого лежал сраженный на поле битвы; в город, основанный Константином как столица христианской Империи, триумфально вошел иноверный султан. Не было больше императора, который бы правил в Священном Дворце, символизируя верующим Востока величие и власть Всемогущего Бога. Константинопольская церковь, которая в течение более тысячи лет была в союзе с православным государством, стала Церковью подвластных людей, зависящих от прихоти хозяина-мусульманина. Вся ее деятельность, взгляды и весь образ жизни должны были претерпеть коренные изменения.

Изменения были основательными; правда, они не были столь кардинальными, как может показаться на первый взгляд. Уже много веков исторические патриархаты Востока – Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский, за исключением недолгих перерывов, находились под политической властью мусульманских правителей. Когда турки завоевали области Малой Азии в XI в., там уже были общины, принадлежавшие Константинопольскому патриархату, которые жили под владычеством мусульман. В течение последних десятилетий быстрое распространение Оттоманской империи в Европе и Азии увеличило их количество, и к 1453 г. основная часть паствы патриарха находилась во владениях султана. Было также много греческих земель, которые с некоторых пор перешли в руки латинян и которым было суждено еще некоторое время находиться под их властью. Хотя генуэзцы и потеряли большую часть своих греческих колоний сразу после 1453 г., они удерживались на о. Хиосе до 1566 г.²⁴⁷ Венецианцы владели крепостями на Пелопоннесе и на некоторых островах Эгейского моря еще в XVI в.; Критом они владели до 1669 г., а Тиносом до 1715 г. Кипр, который при падении Константинополя еще был самостоятельным королевством, находился в руках венецианцев с 1487 г. до 1570

г.²⁴⁸Итальянское герцогство Архипелага продолжало свое существование до 1566 г., когда турки поставили там герцогом своего вассала-еврея. ²⁴⁹ Рыцари Св. Иоанна владели Родосом до 1522 г.²⁵⁰ Ионийские острова вдоль западного берега Греции никогда не перешли под власть турок. Они оставались в руках венецианцев до конца XVIII в., когда были завоеваны французами и затем перешли к англичанам, которые передали их Греческому королевству в 1864 г.²⁵¹ Таким образом, оставалось еще несколько провинций, на которые власть патриарха распространяться могла не всегда. Тем не менее, с некой точки зрения церковное управление и дисциплина патриархата выиграли от турецкого завоевания, потому что широкие границы его территории были снова объединены под одной гражданской властью.

Но эта гражданская власть была иноверной. На всем протяжении существования христианской Империи в Константинополе Церковь и государство были объединены в одну священную область. Император мог на самом деле быть ужасающе слабым, но теоретически он по-прежнему являлся главой христианской вселенной, представителем Бога перед людьми и людей перед Богом. Теперь Церковь была отделена от государства. Она ассоциировалась с гражданами второго сорта. И здесь, в качестве единственной организации этих граждан, ей было разрешено ими руководить, и ее дисциплинарная власть над их общинами возросла. У нее, однако, была отнята высшая санкция свободы.

Султан-завоеватель хорошо знал о всех проблемах, с которыми сталкивалась Церковь, и он не относился враждебно к ее благосостоянию. Он был свирепым врагом до того момента, пока Константинополь не был завоеван, и само завоевание сопровождалось кровавой и разрушительной жестокостью. Но уже после завоевания ему нельзя было отказать в благородстве. В его жилах текла греческая кровь. Он был хорошо начитан и интересовался греческой ученостью. Он гордился тем, что оказался наследником кесарей, и был готов взять на себя религиозные обязательства своих предшественников, настолько, насколько позволяла его

собственная религия. Как благочестивый мусульманин он не мог допустить христиан к участию в высшей власти в Империи. Но он хотел, чтобы они жили в мире и благоденствии и были довольны своим правительством как дополнение к этому.²⁵²

Его первой обязанностью по отношению к христианам было установить для них новую административную систему. Его решение следовало направлениям, традиционным для мусульманских владений. Мусульманские правители издавна относились к религиозным меньшинствам в своих владениях как к *милетам*, или нациям, позволяя им управлять своей внутренней жизнью согласно своим законам и обычаям, а религиозного главу общины делали ответственным за управление ею и за их исправное повиновение господствующей власти. Это было системой, согласно которой управляли христианами в Халифате, в том числе общинами Восточных православных патриархатов. Теперь система была распространена и на Константинопольский патриархат. Из практических соображений ей всегда следовали в епархиях патриархата, находящихся в турецких владениях. Там, где гражданские власти были изгнаны или бежали, христиане естественно ожидали, что их иерархи возьмут на себя переговоры с завоевателями; именно иерархи должны были вести управление своей паствой день за днем и как можно лучше. Но до сих пор у них, как и у православных патриархов Востока, в Константинополе был православный император, которому они сохраняли верность и в обязанности которого входило защищать их, даже когда он больше не мог ими управлять. В последние годы защита, которую он мог обеспечить со стороны своего бессильного и обедневшего государства, была больше номинальной; но, тем не менее, она придавала им авторитет; она возвышала их над еретическими Церквями, такими как коптская и яковитская, у которых не было гражданского защитника и которые были полностью рабами мусульманской монархии. Теперь же, с уходом императора, исчезала даже эта номинальная защита. Православные были приравнены в статусе к еретическим Церквям, по крайней мере теоретически. На практике их положение было лучше, ибо они

образовывали самую многочисленную, богатую и образованную христианскую общину во владениях султана; и султан Мехмед со своим чувством истории был склонен обращать на них особое внимание.

Султан также хорошо понимал, что греки могут быть полезны его Империи. Турки обеспечат его правителями и воинами; но они не имели навыков в торговле и промышленности; мало кто из них были хорошими моряками; и даже в деревне они были скорее скотоводами, чем земледельцами. Для экономики Империи сотрудничество с греками было существенно важным. Султан не видел препятствий к тому, чтобы они жили в его владениях бок о бок с турками, до тех пор, пока их права были гарантированы и они понимали, что он был их верховным владыкой.

Поскольку предстояло организовать греческий *милет*, первоочередной задачей было обеспечить его главой. Султан Мехмед хорошо знал о тех трудностях, которые возникли в Греческой церкви при попытке навязать ей унию с Римом; и вскоре после завоевания он с удовлетворением обнаружил, что средний грек считал патриарший престол вакантным. Было принято считать, что когда патриарх Григорий Маммас уехал в Италию в 1451 г., то он отказался от престола. Нужно было найти нового патриарха. После проведения некоторого расследования Мехмед решил, что им должен стать Георгий Схоларий, теперь известный как монах Геннадий. Геннадий был не только самым выдающимся ученым в Константинополе, жившим там на момент захвата города. Он пользовался всеобщим уважением за безукоризненную честность, и он был вождем партии противников унии и Запада в Церкви. Можно было положиться на него, что он не будет затевать интриг с Западом. Через месяц после завоевания Константинополя султан послал чиновников, которые привели к нему Геннадия. Сначала его не могли найти. Оказалось, что он попал в плен во время падения города и попал в собственность к богатому турку в Адрианополь, который был очарован его ученостью и относился к нему с почетом, которым редко пользовались рабы. Он был выкуплен у своего хозяина и с

почетом препровожден в Константинополь к султану. Мехмед убедил его принять патриаршество; вместе они выработали условия конституции, которая могла быть дарована православным. Основные положения ее, возможно, были приняты до того, как султан уехал из покоренного города в Адрианополь в конце июня, хотя прошло шесть месяцев до того момента, когда Геннадий действительно принял управление патриархатом.²⁵³

Интронизация состоялась в январе 1454 г., когда султан вернулся в Константинополь. Мехмед должен был настолько, насколько ему позволяла его собственная религия, играть ту роль, которая прежде принадлежала христианским императорам. Мы ничего не знаем о необходимом созыве св. синода; но, по-видимому, он был составлен из тех митрополитов, которых можно было собрать, и в их задачи входило объявить патриарший престол вакантным и, по рекомендации султана, избрать на него Геннадия. Затем, 6 января, Геннадий получил аудиенцию у султана, который вручил ему знаки его служения – мантию, пастырский жезл и наперсный крест. Подлинный крест был утерян. Неизвестно, взял ли его с собой Григорий Маммас при своем отъезде в Рим, или он пропал во время штурма города. Так что Мехмед сам даровал ему новый крест, серебряный с позолотой. При поставлении патриарха он произнес следующую формулу: «Будь патриархом, пусть тебе сопутствует удача, и будь уверен в нашем расположении, обладай всеми привилегиями, которыми пользовались патриархи до тебя». Поскольку Святая София была уже обращена в мечеть, Геннадий был препровожден в церковь Св. Апостолов. Там митрополит Ираклийский, традиционной обязанностью которого было посвящать всех новых патриархов, исполнил обряд посвящения и интронизации. Затем патриарх на великолепном белом коне, подаренном ему султаном, проехал с процессией вокруг города и вернулся в свою резиденцию на территории храма Св. Апостолов. Кроме того, он получил от султана дорогой подарок золотом.²⁵⁴

Маловероятно, чтобы новая конституция была когда-либо записана. Общие начала, согласно которым управлялся христианский *милет* на мусульманской территории, были хорошо известны и не нуждались в основательной разработке заново. Императорский *берат*, которым давалось одобрение султана на каждое назначение на епископскую кафедру, обычно устанавливал обязанности, лежащие на кандидате, согласно существующим традициям. Мы только понаслышке знаем о двух специальных документах, изданных султаном-завоевателем. Как сообщает историк Сфранцзи, который был в это время в плену у турок и по своему положению мог знать об этом, Мехмед вручил Геннадию *фирман* за своей подписью, которым он даровал патриарху личную неприкосновенность, освобождение от налогов, свободу передвижения, гарантию, что его не лишат престола и право передать эти привилегии своим преемникам. Нет оснований сомневаться в этом. Действительно возможно, что султан мог даровать патриарху некоторые письменные гарантии, касающиеся его положения. Следует, однако, отметить, что гарантии в отношении сохранения патриарха на престоле, конечно, не подразумевали вмешательство в традиционные права св. синода низлагать патриарха, если его избрание было неканоническим или если он очевидно не подходил занимаемому месту. Летописцы патриархии, которые писали почти на столетие позже, утверждали, что султан подписал другой документ, которым он обещал, что церковные традиции, касающиеся брака и погребения, будут санкционированы законным образом, что Пасха будет праздноваться, христиане будут пользоваться свободой передвижения в три праздничных дня после Пасхи, а церкви больше не будут обращаться в мечети.²⁵⁵ К сожалению, когда последний пункт нарушался последующими султанами, церковные власти не могли представить документ, который, как они с полным правом утверждали, был уничтожен при пожаре в патриархате. Но, как мы увидим далее, они могли иметь основания доказывать законность подобных требований.²⁵⁶

Как бы то ни было, в целом было принято, что патриарх по согласованию со св. синодом, имел полную власть над всей

церковной организацией, епископами и всеми церквами и монастырями, а также их имуществами. Хотя правительство султана должно было утверждать назначение епископов, ни один епископ не мог быть назначен или смещен без санкции патриарха и св. синода. Только патриарший суд имел судебные права в отношении клира; турецкие власти не могли арестовать или судить никого из епископов без разрешения патриарха. Кроме того, он, по согласованию со св. синодом, контролировал все вопросы, связанные с догматами. Его власть над православным народом была почти так же абсолютна. Он был этнархом, правителем *милета*. Патриарший суд имел полную юрисдикцию над всеми делами, касающимися православных в связи с их религией, то есть браками, разводами, опекуном малолетних, завещаниями и наследством. Патриарший суд разбирал все спорные денежные дела, если обе стороны были православными. Хотя христиане облагались тяжелыми налогами, клирики освобождались от уплаты податей, хотя иногда они могли по личному согласию платить особые налоги; и султану было нелегко, находясь под давлением, сохранять это условие. Патриарх мог взимать налоги с православных и, по праву своей власти, собирать деньги на нужды Церкви. Жалобы на патриарха принимались только св. синодом, и только в том случае, если он единодушно соглашался выслушивать их. Патриарх мог обратиться к турецким властям, чтобы быть уверенным, что его распоряжения выполняются его паствой. Взамен патриарх был ответственным за правильное и законопослушное поведение своей паствы по отношению к правящим властям и гарантировал уплату налогов. Сам он не занимался сбором податей. Это входило в обязанности старейшин местных общин, которые отвечали за ведение реестров. Однако если возникали какие-либо сложности по сбору, правительство могло попросить Церковь наказать непокорных отлучением от св. причастия.²⁵⁷

Патриарший суд вершил справедливость на основании византийского канонического права и византийского обычного

права. Обычное право быстро возросло в объеме, благодаря обстоятельствам, которым кодифицированное право не соответствовало и которые изменялись от места к месту. В случаях гражданских дел правосудие вершилось по принципу арбитражного суда. Если какая-то из сторон не была удовлетворена решением, она могла обратиться в турецкий суд; кроме того, если какая-то из сторон настаивала, дело могло быть перенесено в турецкий суд первой инстанции. Так поступали редко, потому что турецкие суды были медлительными, дорогостоящими и часто коррумпированными, а дела слушались в соответствии с Кораном. Патриарший суд был на удивление неподкупен, хотя богатые греки, от финансовой поддержки которых зависела Церковь, могли, без сомнения, оказывать определенное влияние. Характерной чертой суда было то, что свидетельство, данное с клятвой, рассматривалось как действительное; отношение к клятве было столь серьезным, что этим редко злоупотребляли. Уголовные случаи, такие как государственная измена, убийство, воровство или бунт, были предоставлены турецкому суду, кроме ситуаций, когда обвиняемым был священник.²⁵⁸

Теоретически структура Великой Церкви (так греки называли патриархию, хотя сама Великая церковь, Святая София, более не была христианским храмом) не изменилась после завоевания. Патриарх по-прежнему официально избирался св. синодом, состоящим из его митрополитов, а избрание утверждалось султаном. Так же, как и в византийские времена, светский владыка практически неизменно указывал на того кандидата, которого он хотел видеть избранным; формально была принята старая традиция представлять ему три имени, которая в поздней Византии вышла из употребления. Но увеличение административных обязанностей патриарха неизбежно вело к изменениям. Св. синод первоначально состоял только из митрополитов, хотя высшие патриаршие сановники, вероятно, иногда тоже присутствовали на заседаниях. Вскоре после завоевания они официально были добавлены к ним; имело место общее увеличение конституционной важности синода. Он сохранял свое право

низлагать патриарха единогласным решением. Кроме того, патриаршие решения не имели силы, если они не имели поддержки св. синода. Патриарх стал не более чем его председателем. Теоретически это было возрождением демократических принципов Церкви. На практике это означало, что если сильный и популярный патриарх даже и не встречал трудностей, то патриаршее достоинство всегда могло быть подорвано. Хотя турецкие чиновники открыто и не вмешивались во внутренние дела Церкви, они оказывали все возможное влияние путем интриг с конкретными членами синода.²⁵⁹

Высшие сановники Великой Церкви продолжали носить те же названия, что и до завоевания и теоретически исполняли те же обязанности; но на практике их обязанности были расширены. Юристы теперь разделили их на девять групп по пять, известных как пентады. Первая пентада состояла из старших сановников: великий эконо́м, который, как и прежде, управлял финансами патриархии и выступал в случае необходимости как представитель патриарха; великий сакелларий, который заведовал всеми мужскими и женскими монастырями в патриархате; великий скевофилакс, который заведовал всеми литургическими принадлежностями, иконами и святынями; великий хартофилакс, главный секретарь патриархата, занимавшийся всеми записями и архивами; министр сакеллиона, который был отличным от сакеллария, но его функции были немного неопределенными. Прежде он заведовал патриаршей тюрьмой, а теперь отвечал за церковную дисциплину. Незадолго до завоевания к первой пентаде была добавлена шестая должность, протэкдик, который изначально должен был обязан исследовать и высказывать свое суждение по всем просьбам о справедливости и помощи, принесенным к патриаршему суду, а после завоевания он стал главным судьей. Великий эконо́м и великий сакелларий имели немного более высокое положение, чем их собратья в пентаде. В качестве символа своей особой власти каждый из них во время религиозных церемоний нес священную хоругвь.

Во второй пентаде протонотарий и логофет помогали хартофилаксу в качестве его главных секретарей и хранителей

печати; кастринсий действовал как личный помощник патриарха; референдарий осуществлял контакты патриарха со светскими властями; ипомнимограф был секретарем священного синода, записывая его заседания в патриарших регистрах.

Остальные пентады состояли из чиновников, обязанности которых были чисто церковными или чисто литургическими. Было много других чиновников, которым не были предоставлены места в официальных списках пентад, но они, тем не менее, были важными; особенно это относилось к судьям, которые работали в помещении протэкдика и принимали решения второстепенной важности. Все главные юридические решения произносились патриархом на заседаниях св. синода.²⁶⁰

У митрополитов и епископов были свои собственные чиновники по образцу патриаршего суда. В провинции гражданские судебные дела слушались общиной, димогеронтами. Но дела, имеющие религиозное значение, такие как по бракам и наследству, слушались в суде епископа. В любом случае была возможность апелляции к патриаршему суду.²⁶¹

Самое главное отличие, которое внес новый порядок в патриаршие занятия, было то, что он теперь занимался и рядом светских дел. Патриарх как глава православного *милета* был в некоторой степени наследником императора. Он должен был стать политиком, способным защищать своих людей перед Высокой Портой, как теперь называлось султанское правительство. Он должен был использовать свой религиозный авторитет, чтобы убедиться, что православные принимали султанскую власть и воздерживались от беспорядков. Хотя сам он и не занимался сбором налогов, но перед султаном он должен был отвечать за поступление податей. Кроме того, на практике новая система вводила Великую Церковь в юридическую и финансовую деятельность в гораздо большей степени, чем это было ранее. Патриарх не только должен был иметь хороших финансистов, которые бы давали ему советы по вопросам повышения налогов для верующих и по всем

вопросам расходов, но и хороших юристов, сведущих в гражданском праве. Для церковнослужителей было трудно и вряд ли очень правильно глубоко входить в изучение гражданского права. Неизбежно миряне начали занимать административные посты в Церкви. В византийские времена высшие церковные должности занимали только клирики. Теперь стало необходимым назначать светских судей, и им нужно было давать большую власть, потому что оказывалось невозможным получить консультацию светского финансиста, если он не занимал официальный пост. Юристы были включены в низшие пентады и постепенно прокладывали себе путь к высшим должностям. Первый мирянин-великий хартофилак появляется в 1554 г., через 101 год после завоевания, а первый мирянин-великий скевофилак – еще через десять лет. Протэкдик до 1640 г. был обязательно священником, но до тех пор почти вся его канцелярия занималась мирянами. Миряне уже начали занимать и другие отделы; их влияние усиливалось. Канцелярия логофета, которая с 1575 г. часто возглавлялась мирянами наравне со священниками, начала брать на себя многие из обязанностей, прежде выполнявшихся великим экономом; в XVII в. логофет назывался великим логофетом и входил в первую пентаду. Экклесиарх, который был первым ризничим патриаршей церкви и числился только в восьмой пентаде, с начала XVII в. обычно был мирянином и вскоре стал выполнять функции скевофилакса и носил титул великого экклесиарха. Новая высшая должность, также занимаемая мирянами, появилась в начале XVI в., – великий ритор, или официальный представитель Великой Церкви. Эти новые или реформированные должности были обязаны своим существованием тому факту, что они считались «василики», царскими, т. е. императорскими, а помощники патриарха в его роли этнарха (главы народа) наследовали функции, которые выполнял император. Считается, что возрастание роли мирян в Церкви произошло благодаря влиянию семей из Трапезунда, таких как Ипсиланти, которые были переселены султаном-завоевателем в Константинополь, ибо Трапезундская церковь с определенного момента использовала светских юристов. Но,

как показывает именование «василикос», это было неизбежным результатом расширения патриаршей власти. В течение XVIII в. были предприняты меры к тому, чтобы власть митрополитов не стала слабее власти светских старшин.²⁶² Это развилось еще более, когда Османская империя распространилась на юг. В течение XVI в. султан распространил свои владения на Сирию и Египет, таким образом включая в Империю земли православных патриархатов Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского. Высокая Порта хотела, чтобы центр был в Константинополе – и Великая Церковь последовала ее желанию. В результате восточные патриархаты были поставлены в низшее положение по сравнению с Константинополем. Восточные патриархи теоретически не потеряли ни одно из своих церковных прав или автономию, и они продолжали управлять православным населением в пределах своих престолов. Но на практике оказалось, что они могли общаться с Высокой Портой только через посредство своего Константинопольского собрата. Когда случалось, что какой-либо из патриарших престолов оказывался вакантным, именно Константинопольский патриарх обращался к султану за разрешением заместить его; и поскольку султан сам редко проявлял интерес к назначению преемника, Константинопольскому патриарху было легко обеспечить назначение того кандидата, которого он считал подходящим. Восточные патриархаты были сравнительно беднее. Патриарх Иерусалимский, несмотря на то, что его престол был самым маленьким, был самым богатым, потому что слава Святого Города привлекала пожертвования со всего православного мира, а паломничества приносили постоянный доход. Антиохийский патриарх, резиденцией которого со времени Крестовых походов стал Дамаск, был самым бедным и находился в сильной зависимости от православных торговцев-сирийцев, которые не всегда были в хороших отношениях с константинопольскими греками. Александрийский патриарх находился в немного лучшем положении, что объяснялось тем, что определенное число купцов-греков после османского завоевания начало селиться в Египте. Кипрская

церковь сохранила свою историческую автономию, но фактически во время венецианского владычества на острове она зависела от поддержки Константинопольского патриарха, да и после турецкого завоевания константинопольское влияние оставалось первостепенным. Власть автономного Синайского архиепископа распространялась только на монахов его монастыря.²⁶³

Славянские православные Церкви представляли большую проблему. Турецкому правительству обычно было удобно, чтобы они были подчинены Константинополю, хотя они сохраняли свое славянское богослужение и обычаи. Но по временам турецкие министры, занимающиеся балканскими делами, были вынуждены увеличивать их автономию. До XVIII в. патриархат не имел определенной твердой власти над ними, и до тех пор он должен был бороться с возрастающим национализмом. Русская церковь была в особом положении. Она смотрела на Константинополь с большим и более искренним уважением, чем балканские Церкви. Но Россия была далеко и пользовалась самостоятельностью. Было немыслимо, чтобы русский правитель позволил своей Церкви быть реально зависимой от иерарха, который был слугой иноверного султана.²⁶⁴

Структура иерархии внутри патриархата оставалась той же, что и в византийское время; существовали викарные архиепископы, подчиняющиеся непосредственно патриарху, но обычно были митрополии, зависимые от патриарха, и епископы, подчиненные митрополиту. Как и в византийские времена, епископы избирались священниками епархии, митрополит – епископами, а выборы утверждались патриархатом. Подобно византийским временам, нужно было получить одобрение светских властей. Представления теперь делались через патриархат Высокой Порте; султан издавал документ, известный как *берат*, которым избранный кандидат официально назначался на свою кафедру. В случае с епископами эти бераты обычно были простыми документами, которые только объявляли факт избрания; но бераты, которыми назначались патриархи и в некоторых случаях митрополиты, могли содержать не только подтверждение определенных прав

престола, но и дополнительные привилегии или гарантии со стороны светских властей защищать права престола. Например, берат, выданный одному из Александрийских патриархов в XVIII в., обещает помощь против римско-католической пропаганды в провинции. Такие бераты являются определенным историческим свидетельством. К сожалению, их сохранилось немного. Самый ранний из сохранившихся, который может быть датирован, назначает Ларисского митрополита в 1604 г. Нельзя утверждать определенно, что берат обладал такой же преобладающей и долговечной силой, как султанский фирман. Возможно, что права и привилегии, которые упоминаются в нем, относились только *ad personam*, а каждому вновь назначаемому кандидату должен был быть выдан новый берат. Но иерарху давались те же самые привилегии, что и его предшественнику, поскольку он мог основываться на берате, в котором они перечислялись.²⁶⁵

В целом, по крайней мере теоретически, Константинопольская Православная церковь пережила удар османского завоевания лучше, чем можно было ожидать. Христианам не давалась возможность забыть, что они находятся под игом. Они не могли строить новые церкви без специального разрешения, которое давалось с трудом, за исключением тех случаев, когда предполагаемое место строительства находилось в чисто христианской местности. Разрешение нужно было получать и на восстановление церквей; ни одна церковь не могла стоять вблизи мусульманских святынь. Христиане должны были носить одежду, отличающуюся от мусульманской. За исключением патриарха, ни один из них не мог ездить верхом. Никто из христиан официально не имел права служить в войске, хотя на деле их иногда насильно привлекали к службе во флоте, а в христианских районах были образованы местные христианские отряды, известные как арматолы. Христианские семьи должны были поставлять насильственную дань из своих сыновей, которые обращались в ислам и включались в отряды янычар. Христианин, однажды обращенный в ислам, даже если он был ребенком или пленником, приговаривался к смертной казни в

случае, если он возвращался к своей прежней вере. Каждое судебное дело, касающееся одновременно христианина и мусульманина, слушалось в мусульманском суде согласно Корану; немного было мусульманских судей, которые были готовы вынести решение в пользу иноверца. Наконец, все права и привилегии христиан зависели от благоволения султана. Даже фирманы, подписанные султанами, хотя было принято, чтобы они основывались на изданных ранее, могли игнорироваться. Придворные юристы могли объявить, что он противоречит мусульманскому закону и потому становится недействительным.²⁶⁶

Несмотря на все это, несмотря на разрушение и бедность, которыми сопровождалось падение Константинополя, православный *милет* получил конституцию, которая давала ему возможность не только существовать, но и преумножать свое материальное благосостояние. Греки выиграли от возрождения города, которое последовало за его завоеванием. На момент падения Константинополя его греческое население насчитывало не более 50 000 человек. Несколько тысяч погибло во время осады и штурма, несколько тысяч было взято в плен. Но султан-завоеватель не только оставил грекам несколько кварталов, но и поощрял иммиграцию греков в город. Иногда иммиграция была насильственной. Все богатые жители Трапезунда были переселены в Константинополь. Другие были переселены из Адрианополя, третьи – с Лесбоса, после захвата острова в 1462 г.; есть известия о переселении двух тысяч семей из Аргоса. Полагают, что к середине XVI в. в Константинополе жило не менее 30 000 греческих семей. И если мы примем, что в каждой семье было по пять-шесть человек – что может быть очень маленькой цифрой – греческое население города возросло до более 150 000 и продолжало расти; а в этой деловой имперской столице накапливались денежные капиталы.

Многие из деревень в пригородах, особенно на европейских берегах Босфора и Мраморного моря, были вновь заселены греками. Некоторые из них, такие как Терапия или Yedikçu, были почти исключительно христианскими.²⁶⁷

Султан был достаточно мудрым, чтобы понимать, что благосостояние греков будет способствовать благосостоянию Империи. Он хотел предоставить им такое правительство, которое могло бы обеспечить их нужды, не нарушая при этом привилегии правящей турецкой расы.

Конституция, которую он им даровал, действовала до того момента, пока они соглашались отказываться от политических притязаний и вести частную жизнь в дозволенных им рамках. Между тем их *милет* был единым, и им гарантировалась свобода совершения богослужений. Действительно, в одном отношении к ним относились лучше, чем можно было ожидать. По мусульманской традиции, христиане города, взятого штурмом, не имели права восстанавливать свои церкви. Но в захваченном Константинополе они не только по-прежнему владели вторым по величине храмом Св. Апостолов, но также рядом церквей в разных районах города, особенно в Фанаре и Петрионе по Золотому Рогу и в Псаматии на Мраморном море. Похоже, что стремительное вторжение турецкого войска, которое ворвалось в город, рассматривалось как акт добровольной сдачи; потому и церкви не были конфискованы. Султан имел достаточно такта, чтобы понимать, что если его христианские подданные были готовы принять мирным путем его власть над ними, то им следовало оставить места богослужения.²⁶⁸

Целостность православного *милета* была гарантирована новыми правами, дарованными патриарху. В результате мусульманского завоевания Церковь не потеряла своего положения. Наоборот, она приобрела более прочное положение в результате дарованных ей прав юрисдикции, которых у нее никогда не было в византийское время. После завоевания столицы и последующего присоединения остальных районов, практически вся территория патриархата была воссоединена, и, хотя во главе ее стояла иноверная власть, это был их собственный хозяин. Византийские мыслители, отрицавшие помощь Запада, которая на самом деле могла спасти только маленькую часть православной территории и вовлекала Церковь в унию с Римом и последующее углубление

разногласий внутри Церкви, были удовлетворены. Целостность Церкви была сохранена, а вместе с ней и целостность греческого народа.

Но увеличенные права патриархата повлекли за собой новые трудные проблемы. Византийская церковь прежде по существу своему имела дело только с религиозными вопросами. Могла ли ее организация и духовная жизнь противостоять потоку, ворвавшемуся с введением гражданского управления? Были и еще более глубокие вопросы. Могла ли Церковь искренне принять турецкую власть как постоянную? В глубине сознания каждого грека, как бы верно он ни сотрудничал с новыми турецкими хозяевами, теплилась надежда, что в один прекрасный день власть Антихриста сокрушится, и тогда объединенный греческий народ воспрянет и восстановит свою Священную Империю. Как же мог тогда патриарх, который был высоким сановником в османской политике и присягал на верность султану, поощрять такие устремления? Может быть, было бы разумнее предоставить кесарю кесарево; но разве его высший долг был не перед Богом? Мог ли он когда-либо быть всем сердцем предан султану? И мог ли султан когда-либо быть уверен в такой преданности? Более того, его стремления приносили еще одну проблему. Византийская империя, по крайней мере теоретически, была вселенской, Священной Империей всех христиан, независимо от их национальности. В результате упадка она была сведена к Империи греков, а православный *милет*, организованный новой конституцией, был по существу *милетом* греческим. Его задачей в глазах греков было сохранить эллинизм. Но мог ли эллинизм сочетаться со вселенскостью? Мог ли патриарх быть патриархом славян и православных арабов так же, как и греков? Не приведет ли это неизбежно к сужению его кругозора? События последующих столетий показали, какими сложными были эти проблемы.

На тот момент, однако, после того как успокоился первый ужас от завоевания, перспективы православного населения казались менее мрачными, чем опасались. Было хорошо известно, с каким почетом султан относился к патриарху

Геннадию, с которым он вел дружеские беседы по религиозным вопросам; по его просьбе Геннадий составил краткую объективную записку о православной вере для перевода на турецкий язык. Новость о его интересе достигла до Италии. Филэллин Франческо Филельфо, теща которого, итальянка, вдова греческого философа Иоанна Хрисолора, находилась в плену в Константинополе, написал льстивое письмо султану с просьбой об ее освобождении, и высказывал предположение, что его величество был бы даже более достоин восхищения, если бы принял католическую веру.²⁶⁹ Вскоре папа Пий II, опасаясь, что Мехмет может прельститься «схизматическим» греческим вероучением, послал ему замечательно выразительное письмо, выставляя на вид истину и мудрость Святой Католической церкви.²⁷⁰ В Константинополе греческий философ Георгий Амируцис зашел так далеко, что высказал предположение, что христианство и ислам могут быть объединены в одну религию. Он представил султану трактат, в котором показывал, что между ними много общего: можно выработать синтез; или, по крайней мере, каждая религия могла бы признать другую как сестру. Различия между Библией и Кораном всегда бывали преувеличены плохим переводом, подчеркивал он; евреи виноваты в том, что поощряли эти недоразумения. К сожалению, его просвещенные аргументы были безосновательны. Мусульмане не проявили к ним интереса; греки же указывали на двоедушие Амируциса, которое он проявил при турецком завоевании Трапезунда; его поведение в дальнейшем не убедило их в противном.²⁷¹ Но хотя такой оптимизм и был обречен на разочарование, атмосфера при султанском дворе не была нетерпимой. Среди его министров были фанатики, такие как Заган-паша и Махмуд-паша, оба обращенные в ислам христиане; но их влияние было уравновешено такими людьми, как адмирал Хам-за-бей, друг греческого историка Критувула. Султан питал глубокое уважение к своей мачехе-христианке, Марии, дочери Георгия Бранковича, деспота Сербии, и к своей жене-гречанке, Ирине Кантакузине, и к вдове Мурада II. Теперь она жила в уединении в Серрах в Македонии, но каждое ее желание немедленно

исполнялось почтительным пасынком. Не все христиане, принявшие ислам, были фанатиками. Многие из них, обращение которых произошло скорее по политическим, чем по религиозным причинам, были готовы помогать своим бывшим собратям по вере. Даже среди офицеров-янычаров были многие, которые помнили свои христианские дома и семьи и охотно оказывали им услуги. Если бы султан не был терпимым, такие обращенные в ислам люди не давали бы повода усомниться в их искренности. Но похоже, что Мехмет поощрял сотрудничество.

Тем не менее, на горизонте собирались тучи. Сам Геннадий первым ощутил их. Через несколько месяцев после своего водворения он попросил у султана разрешение перенести патриаршую резиденцию из храма Св. Апостолов. Район, в котором он находился, был заселен турками, которые возмущались против присутствия большого православного собора. Однажды утром во дворе церкви было найдено тело турка. Очевидно, его туда подбросили, но это дало соседям-туркам повод выступить против христиан. Если бы здание церкви было в лучшем состоянии, Геннадий мог бы попытаться отвести бурю, но оно было основательно прогнившим. Его восстановление стоило дорого; да и со стороны турок могли быть возражения, если бы он попросил разрешение на ремонт. Он собрал все сокровища и святыни из церкви и переместился в район Фанара, населенный греками. Там он поселился в монастыре Паммакаристос, переместив монахинь в ближайший монастырь св. Иоанна в Трулле; и небольшая, но изысканная церковь Паммакаристос стала патриаршей церковью. Именно в ее боковой придел приходил султан, когда хотел посетить патриарха и обсудить с ним политические или богословские вопросы. Он отказывался войти в сам храм, опасаясь, что его преемники сочтут это поводом для обращения здания церкви в мечеть. Его предосторожности были напрасными.²⁷²

Несмотря на то, что Геннадий пользовался большим почетом, его задача не была легкой. Его действия вызывали осуждение со стороны религиозных пуритан за то, что он, вопреки канонам, применял икономию в случаях заключения

или расторжения браков христиан, попавших в плен во время завоевания Константинополя. Особенно порицали его за венчание мальчиков ранее разрешенного двенадцатилетнего возраста; он допускал эти браки, потому что женатый мальчик не мог быть взят в корпус янычар и обращен в ислам согласно системе, известной под названием *девширм* у турок и *παῖδομάζωμα* у греков. Утомленный такой нетерпимой оппозицией, Геннадий в 1457 г. отрекся от престола и удалился на Афонскую Гору, а затем в монастырь св. Иоанна в Серрах под покровительство сербки Марии, вдовы Мурада II. Его не оставили в покое. Дважды он был снова выбран на патриарший престол. Дата его смерти неизвестна. Можно надеяться, что он не успел стать свидетелем нестроений, разыгравшихся позднее.²⁷³

Глава 2. Церковь и иноверное государство

Соглашение, заключенное между султаном-завоевателем и патриархом Геннадием касательно православного *милета*, как вскоре оказалось, действовало более на бумаге, чем в действительности. Турки не могли забыть, что они были правящим народом, завоевателями христиан; их раздражало, что греки получили привилегии, которыми не обладал ни один из завоеванных народов. Сам Мехмет и его советники выросли в такое время, когда Константинополь был большим культурным центром, и слава об учености греков распространялась по всему миру. Они не могли не чувствовать некоторое уважение к грекам. Мехмет гордился, что он оказался наследником кесарей, не только султаном, но и ромейским императором; и он хотел, чтобы его подданные-христиане воспринимали его именно так. Следующие поколения турок уже не разделяли эти чувства. Сыну Мехмета, Баязиту II, было пять лет, когда его отец завоевал Константинополь. К тому времени, когда он стал юношей, все греческие ученые, которые составляли славу Константинополя, были рассеяны: одни уехали в Италию и на Запад, другие жили в безопасном уединении монашеской кельи. Все греки, с которыми он сталкивался, были либо купцами, либо писарями и ремесленниками, или же священниками, избранными за свое тактичное, но зачастую и раболепное поведение. В отличие от отца, у него не было особенных интеллектуальных интересов; для него греческая культура ничего не значила.²⁷⁴ Его сын, Селим I, активно не любил христиан. Триумфом его правления было завершение завоевания Сирии, Египта и Аравии; его высшая мечта осуществилась, когда он принял титул халифа, т. е. военачальника правоверных.²⁷⁵ Сулейман Великолепный был еще одним султаном, который интересовался интеллектуальными веяниями в мире; но греки, его подданные, к тому времени уже не были в состоянии внести существенный вклад в них. Сам он пытался быть справедливым по отношению

к ним, но для него и для среднего турка они стали раболепным народом, который можно было иногда использовать в качестве финансистов, секретарей или даже дипломатов, но, естественно, без всякого доверия, с интригами, и они не заслуживали уважения.²⁷⁶ С восшествием на престол сына Сулеймана, Селима II, пьяницы, верхушку османской администрации охватил кризис. Высокая Порта находилась во власти министров, которые, за несколькими исключениями, были корыстолюбивыми и беспринципными; в то же время обычно Султана Валиде, мать султана, негласно управляла делами из-за занавеса гарема.²⁷⁷

Судьба Османского султаната может служить примером коррумпированности абсолютной власти. Но система подкупа начала касаться и греков. Поскольку оказывалось, что они уже не могли рассчитывать на хорошее отношение со стороны властей, и их конкретные права соблюдались все меньше и меньше, они неизбежно должны были прибегать к интригам. В своей безнадежности они начали забывать о взаимной поддержке друг друга. Каждый из них начал заботиться о своей собственной выгоде. Поощрять же зависть, интриги и деморализацию *милета* было в интересах турок.

Внешним симптомом ухудшения положения греков было постоянное отбирание их церквей и обращение их в мечети. Султан-завоеватель был удивительно снисходительным в этом отношении. Единственная церковь, которая была официально отобрана у христиан, была Святая София. Это было закономерно: ведь Великая церковь была более, чем церковь; она была символом старой христианской Империи. Ее превращение в мечеть стало печатью нового порядка. Тем не менее, в течение долгих лет делалось не много попыток изменить старое христианское убранство, за исключением прикрытия или уничтожения мозаических образов Христа и святых.²⁷⁸ Другие церкви, такие как Новая базилика и Богородицы Светоносной в районе старого императорского дворца были настолько повреждены во время штурма города, что они были заброшены, вовсе снесены или разрушились сами по себе. Иные храмы, такие как монастыри

Пантократора или Спасителя Хора были разграблены и осквернены; греки не предпринимали попыток восстановить их. Поскольку они в основе своей были прочными, то неудивительно, что их вскоре обратили в мечети. Некоторые церкви были заняты турками сразу и использовались в светских целях. Святая Ирина, рядом со Святой Софией, стала арсеналом. В церкви св. Иоанна в Диппионе, недалеко от ипподрома, был помещен зверинец.²⁷⁹ В этих случаях церкви располагались в районах, населенных турками, и христиане были достаточно благоразумными, чтобы не протестовать. Храм св. Апостолов, хотя и сохранялся христианами во время падения города, как мы видели, был покинут ими через несколько месяцев; ввиду его ветхого состояния, султан не имел ничего против, чтобы он был разрушен и вместо него была сооружена большая мечеть, носящая его имя. Но многие другие церкви были оставлены в руках христиан.²⁸⁰

На эти церкви не посягали при жизни Мехмета II. Его сын Баязит II придерживался других взглядов. В 1490 г. он потребовал передачи патриаршей церкви Богородицы Паммакаристос. Но патриарх Дионисий I сумел доказать, что Мехмет II определенно даровал эту церковь патриархату. Султан согласился, потребовав только снятие креста с купола. В то же время он запретил своим сановникам занимать другие церкви, как они предлагали.²⁸¹ Его запрет был, однако, вскоре нарушен, несомненно при его потворстве. Ранее 1494 г. была захвачена церковь Панахрантос и около 1500 г. – св. Иоанна в Студионе. Именно в это время турецкие чиновники превратили покинутые церкви Хора и Пантократора в мечети; несомненно, они хотели распространить свои действия на все еще действующие церкви.²⁸²

Около 1520 г. султан Селим I, который не любил христианство, к ужасу своего великого визиря предложил насильно обратить всех христиан в ислам. Когда ему сказали, что это невозможно, он потребовал, чтобы по крайней мере все их церкви были отобраны. Визирь предупредил патриарха Феолепта I, который привлек к делу ученого юриста по имени Ксенакис. Феолепт понимал, что у него нет фирмана в защиту

церквей. Он сгорел при пожаре в патриархате, говорил патриарх. Но Ксенакис смог представить трех престарелых янычаров, которые присутствовали при взятии Константинополя султаном-завоевателем. Они поклялись на Коране, что видели нескольких знатных граждан, которые пришли к султану, готовящемуся войти в город, и поднесли ему ключи от своих районов. Взамен этого он обещал им сохранение храмов. Султан Селим принял это свидетельство и даже позволил христианам снова открыть некоторые свои церкви, которые были закрыты его чиновниками. При этом еще больше церквей было захвачено во время его правления.²⁸³ В 1537 г., при султане Сулеймане Великолепном, этот вопрос был снова поднят. Патриарх Иеремия I сослался на решение султана Селима. Тогда Сулейман посоветовался с шейхуль-исламом, высшим мусульманским авторитетом в области юриспруденции. Исследовав предмет, шейх объявил, что «как известно, Константинополь был взят силой; но тот факт, что многие церкви сохранились, должен означать, что город сдался». Сулейман принял это решение.²⁸⁴ До конца его правления церкви больше не закрывались. Последующие султаны были менее терпимыми. При Селиме II еще больше церквей было превращено в мечети. В 1586 г., вернувшись после удачного похода на Азербайджан, Мурад III провозгласил, что намеревается преобразовать патриаршую церковь Паммакаристос в мечеть победы – Фетие джами. Если бы патриарх Иеремия II, которого любил Мурад, был еще на престоле, можно было бы предотвратить закрытие церкви. Но Иеремия незадолго до того был отстранен от власти в результате интриги св. синода; а возведенный в данный момент Феолепт II был ничтожеством. Мурад, без сомнения, был рад представить изъятие как наказание интриганам. Александрийский патриарх временно предоставил небольшую церковь св. Димитрия Канаву, которая принадлежала ему, в распоряжение Иеремии II, когда тот вернулся через несколько месяцев к патриаршеству. Наконец, патриархату позволили восстановить церковь св. Георгия, находящуюся в центре квартала Фанара. Новая церковь была построена в следующем

столетии, также как и здания вокруг нее для патриаршей резиденции и канцелярий. Подобно всем церквям, которые разрешалось строить грекам вместо утраченных, новый храм был совершенно невзрачен снаружи, а сооружение заметного извне купола было запрещено.²⁸⁵

К XVIII в. в Константинополе было около сорока греческих церквей; но только три из них были построены до завоевания города: св. Георгия Кипрского в Псаматии, разрушенная землетрясением в начале столетия; св. Димитрия Канаву, уничтоженная пожаром несколькими годами позже; и св. Марии Монгольской. Эта церковь сохранилась благодаря тому, что Мехмет II призвал грека-архитектора для строительства мечети на месте храма Святых Апостолов; этот архитектор, Христодул, получил в дар улицу, на которой стояла церковь, глубоко почитаемая матерью султана. Он распространил акты, гарантировавшие как целостность церкви, так и самого церковного здания. В конце XVII в. мусульмане пытались конфисковать здание. Димитрий Кантемир, который был юрисконсультом патриарха, смог показать им оригинальный фирман султана визирю Али Кюпрюлю, который благоговейно поцеловал его и распорядился, чтобы церковь оставалась нетронутой. Она до сих пор остается действующей церковью, хотя была сильно повреждена во время антигреческого восстания 1955 г.²⁸⁶

Четвертая церковь, Перивлептос, находилась в руках христиан, хотя и не греков. Она была отдана армянам султаном Ибрагимом по просьбе его фаворитки, дамы необъятных прелестей, известной как Шекерпарче, т. е. «кусочек сахара», о которой говорили, что она весит более 300 фунтов.²⁸⁷

Тот же процесс происходил в провинциальных городах. В Фессалонике в середине XVI в. были превращены в мечети большой храм св. Димитрия и церкви Св. Софии и св. Георгия.²⁸⁸ В Афинах церковь, в древности известная как Парфенон, стала мечетью примерно в то же время, а рядом с ней бесечно возвышался минарет. Когда Парфенон был разрушен в 1687 г. венецианским ядром, попавшим в склад боеприпасов, находившийся на его территории, то на руинах

была построена небольшая мечеть.²⁸⁹ В каждом городе, завоеванном турками, повторялась та же история. Только в районах с чисто христианским населением церкви оставались неповрежденными. Закрывание церквей было не только унижительным, но создавало серьезные юридические и экономические проблемы. Многие из отобранных церквей владели значительной собственностью, передача которой приводила к бесконечным судебным процессам и интригам. Не меньшие трудности встречали греки, чтобы добиться разрешения на строительство церквей взамен тех, которые они потеряли. Если они не сталкивались с открыто враждебным отношением, то должны были встретиться с глухой стеной турецкой бюрократии. Обычно взятки были единственным методом для получения быстрого ответа на каждый запрос. Очень быстро греки поняли, что подход к их новым хозяевам лежит через подарки и деньги.

Такая практика не была бы столь вредной, если бы сама церковная организация оставалась неподкупной. Там греки сами навлекали на себя неприятности. Они не могли преодолеть свое пристрастие к политике, а поскольку открытый доступ к власти теперь был для них закрыт, то они упивались тайными интригами. Геннадий был фигурой, которая вызывала всеобщее уважение. В своем отчаянии после завоевания греки были рады следовать за вождем, который был готов и мог действовать в их пользу. Но вскоре начались раздоры, и после его удаления не было ни одного человека, равного ему по значению, который мог бы стать его преемником. Об его преемнике Исидоре II мы не знаем практически ничего, кроме его имени. Он умер 31 марта 1462 г. При следующем патриархе, Иоасафе I, в 1463 г. случилось событие, которое продемонстрировало опасности нового режима. Ученый Георгий Амируцис, который жил в Константинополе и пользовался благоволением султана за свою ученость, захотел заключить брак с вдовой герцога Афинского, хотя его собственная жена была еще жива. Согласно другой версии, будущий двоеженец был знатным человеком из Трапезунда по имени Кавазитис, в пользу которого агитировал Амируцис. Кто бы ни был проситель, Иоасаф

отказался благословить двоеженство. Амиручис тогда пытался оказать давление на св. синод и угрожал его членам от имени своего могущественного двоюродного брата, принявшего ислам, Махмуда-паши, и добивался низложения Иоасафа. Иоасаф тщетно попытался покончить жизнь самоубийством. Вероятно, Геннадий Схоларий вновь был призван, чтобы водворить порядок.²⁹⁰ О следующем патриархе, Софронии I, ничего не известно; его правление, вероятно, было между Исидором II и Иоасафом I. Определенно то, что Геннадий вернулся на престол ненадолго в 1464 г. При его преемнике, Марке Ксилокарависе, начались еще худшие неприятности. Марк был избран в начале 1465 г.; но у него были враги, во главе которых стоял Симеон, митрополит Трапезундский, который домогался патриаршего престола. В начале 1466 г. Симеон собрал сумму в 2000 золотых, 1000 из своих средств и 1000 от своих друзей, и преподнес ее министрам султана, которые приказали св. синоду в обязательном порядке низложить Марка и поставить Симеона. Новость об этом акте симонии достигла до вдовы Мурада, христианки Марии. Она поспешила из Серр ко двору султана, благоразумно принесла с собой другие 2000 золотых. Султан встретил ее словами: «Что это, мать моя?» Она просила его разрешить вопрос, низложив и Марка, и Симеона в пользу ее кандидата, праведника Дионисия, родом из Пелопоннеса, который был митрополитом Филиппопольским. Ее просьба была удовлетворена. Но Симеон не был сломлен. В 1471 г. он обвинил Дионисия перед св. синодом в том, будто тот в детстве, находясь в плену, был обращен в мусульманство. Хотя Дионисий и смог представить очевидные доказательства ложности обвинения, св. синод его низложил, а уплата еще 2000 золотых Высокой Порте обеспечила вторичное возведение на престол Симеона. Наверное, султан Мехмет смотрел на все это с циничным удивлением, в то время как Мария была слишком разочарована, чтобы вмешиваться, хотя она и предоставила Дионисию убежище близ своей резиденции в Серрах.²⁹¹ Симеон, однако, через три года был смещен в пользу кандидата-серба, Рафаила, который предложил вносить

каждый год Высокой Порте сумму в 2000 золотых. Ираклийский митрополит отказался посвятить его; и хотя Анкирский митрополит был более расположен, существовали сомнения в законности интронизации, и многие члены синода отказались иметь с ним общение. Более того, он столкнулся с необходимостью увеличить сумму, которую он обещал выплачивать. Вероятно, в начале 1477 г. султан, снова под влиянием своей мачехи, вмешался в дело, водворил порядок и обеспечил выбор Максима III Манассиса. Максим, которого на самом деле звали Мануил Христонимос, был великим епископом и поссорился с Геннадием по поводу применения икономии, а позднее противопоставился султану, поддерживая Иоасафа I против Амируциса. Теперь он завоевал уважение султана и умер на престоле через несколько месяцев после смерти самого Мехмета. Тогда Симеон снова выкупил свое возвращение на престол и теперь был в целом принят.²⁹² Собор, созванный в 1484 г. для официальной отмены Флорентийской унии и закрепления чина принятия униатов в Церковь, состоялся с участием представителей всех православных общин.²⁹³

В дальнейшем редкий патриарх не являлся представителем какой-нибудь партии или фракции. Влияние на выборы осуществлялось с разных сторон. Мария умерла около 1480 г., но такую же роль теперь исполняла ее племянница, княгиня Валахии, которая обеспечила назначение преемника Симеона, Нифонта II. С этого момента началось появление правителей дунайских провинций на патриаршей сцене. Валашские и молдавские господа добровольно подчинились султану и тем самым обеспечили свою автономию; а они были богаты. Их подданные, предки нынешних румын, не были славянами, хотя их Церковь составляла часть Сербской церкви и служила славянскую литургию. Высшие классы чувствовали себя намного ближе к грекам, чем к славянам. Как самые высокопоставленные миряне в Османской империи, дунайские господа постоянно стремились поставить своих кандидатов на патриарший престол.²⁹⁴ Грузинский царь, который за исключением далекого русского князя был

единственным независимым правителем в пределах патриархата, также пытался время от времени вмешиваться в дела. Но Грузинская церковь была полуавтономной, со своей литургией и своим родным языком; кроме того, у Грузии были свои политические трудности. Однако если грузинский монарх хотел оказывать воздействие, оно могло быть серьезным.²⁹⁵ Более постоянным и эффективным было влияние, оказываемое монахами Афонской Горы. Св. Гора была по-прежнему полна богатыми монастырями, а также являлась центром интеллектуальной и духовной деятельности. Ее автономия соблюдалась турками, хотя позднее турецкий чиновник, осужденный на временное безбрачие, выполнял там роль представителя султана. До упадка, который переживали монастыри в конце XVII в., кандидат на патриарший престол, имевший афонскую поддержку, пользовался большим уважением.²⁹⁶ Но господа Дунайских княжеств, царь Грузии и даже монахи Св. Горы жили далеко от Константинополя. Намного большее значение имело давление, оказываемое греческими купцами султанской столицы.

Одно из самых непредвиденных последствий османского завоевания было возрождение греческой торговой жизни. В течение последних нескольких столетий итальянцы доминировали в средиземноморской торговле, пользуясь привилегиями, которыми не обладали даже местные купцы. Теперь они лишились своих привилегий, и их колонии постепенно выродились. Немногие из турок имели склонность или вкус к торговле; и торговля в огромных и растущих владениях султана перешла в руки подневольных народов, евреев, армян и, прежде всего, греков. Греческий коммерческий гений всегда процветал в местностях, где греки были лишены политической власти, и, таким образом, их честолюбие и энергия направлялись на коммерцию. Вскоре после падения Константинополя там появились греческие торговые династии. Некоторые из них вели свое происхождение от известных византийских семей; и хотя их претензии удовлетворялись редко, некоторым представителям старых семей, которые сохранились по мужской линии, это помогало приобрести

известность в торговле при условии, что они носили звучные имперские фамилии, такие как Ласкарис, Аргир или Дука. Знатные семьи, насильно водворенные в Константинополе султаном-завоевателем из Трапезунда, имели больше претензий на древнее происхождение, например, Ипсиланти, родственники императорской фамилии Комнинов. Немного позднее, когда турки завоевали Хиос, в Константинополь прибыли хиосские семьи, проявившие особые способности к торговле. В их среде считалось престижным иметь высокое итальянское, желательно римское, происхождение.²⁹⁷ В XVI в. ведущей греческой семьей были Кантакузины, возможно, единственные, чьи претензии на прямое происхождение от византийских императоров были подлинными. К середине столетия глава семьи, Михаил Кантакузин, которого турки называли Шайтаноглу, или «сын дьявола», был одним из богатейших людей всего Востока. Он имел 60 000 дукатов годового дохода от контроля над торговлей русским мехом; монополия в этой торговле была дарована ему султаном. Он мог оплатить снаряжение 60 галер для султанского флота. Жена Михаила была дочерью валашского господаря и внучкой молдавского господаря. Сам он редко приезжал в Константинополь, предпочитая жить в Анхиале на Черноморском побережье, в городе, населенном почти исключительно греками, где вид его богатства не мог задевать турок. Но даже там он стал предметом зависти. В конце 1578 г. турки арестовали его по формальному обвинению и казнили. Его имущество было конфисковано и определено к продаже. Великолепие его удивило всех. Большая часть его драгоценных рукописей была куплена Афонскими монастырями.²⁹⁸

Такие магнаты, которых современники-греки называли *архонтами*, т. е. правителями, неизбежно приобретали господствующее влияние в патриархате. Они были важным источником; у них всегда были наготове деньги для пополнения церковной казны или для подкупа турецких чиновников. Когда патриархат нуждался в юристах для заполнения своих административных должностей, то эти чиновники всегда происходили из их класса. Ярким

проявлением власти архонта было низложение Михаилом Кантакузиным Иоасафа II, одного из самых выдающихся и ученых патриархов, пользующегося большой личной популярностью среди православных и поддержкой афонских монахов, успешно занимавшего престол в течение 10 лет, по той причине, что он отказался благословить один из семейных брачных планов Михаила как противоречащий каноническому праву.²⁹⁹

Эти интриги осложнялись присутствием на горизонте турецких чиновников, всегда готовых нажать как можно больше на затруднения патриархата. Теперь уже стало постоянной традицией, что патриарх должен был заплатить Высокой Порте сумму для утверждения своего избрания, а также ежегодный взнос. Когда патриарх Симеон умер без завещания и без единого близкого родственника, турецкое правительство конфисковало его имущество, несмотря на то, что оно было ему необходимо только для жизни и должно было перейти к его преемнику. Нифонт, который унаследовал престол после него, неуклюже попытался восстановить отобранное, представив какого-то заведомо никому не известного «племянника» Симеона; но обман был обнаружен и наказан дальнейшими конфискациями. Вместе с тем Нифонт оказался глупым и неудовлетворительным патриархом и, несмотря на поддержку со стороны валашского господаря и афонских монастырей, общественное мнение настояло на его низложении и замещении Дионисием I, человеком святой жизни, который возвратился из своего уединения в Серрах. Афонские монахи были раздражены, и через два года добились его низложения и выбора своего кандидата, Максима IV, который правил с 1491 по 1497 гг. Максим был достойным человеком; его главные усилия сосредоточивались на обеспечении, и небезуспешном, лучших условий жизни для православных на венецианской территории. После его смерти Нифонт II на год вернулся к власти, но вскоре был смещен и заменен на молодого Иоакима I, пользовавшегося поддержкой грузинского царя. Его правление прерывалось попыткой восстановить Нифонта и временным возведением на

престол Пахомия I, к которому благоволили в Валахии. Иоаким умер в Валахии в 1504 г., при попытке примирения с господарем; после этого Пахомий занимал престол в течение девяти лет.³⁰⁰

После его смерти султан Селим сам вмешался в дело и приказал избрать критянина, к которому он благоволил, Феолепта I. К счастью, именно в правление Феолепта Селим предпринял свою попытку конфискации христианских церквей, к счастью, ибо султан испытывал к нему уважение. Однако попытка патриарха справиться со сложным вопросом Арсения Монеувасийского восстановила против него его врагов, которые после смерти Селима, в 1522 г., обвинили его в ужасной безнравственности. Он умер прежде, чем дело было рассмотрено в синоде.³⁰¹ Его преемник, Иеремия I, в момент избрания находился на Кипре, где ему удалось достичь конкордата в пользу православных с венецианскими властями. Его 21-летнее управление было самым длительным в истории патриархов, хотя он едва не лишился престола в 1526 г., когда отправился в паломничество в Иерусалим; некий Иоанникий убедил св. синод низложить его в свою пользу, но решение не было утверждено, вследствие того, что друзья Иеремии I были вынуждены заплатить Высокой Порте 500 золотых. В целом Иеремия пользовался поддержкой султана Сулеймана Великолепного, уравновешенного человека, который был рад видеть, что его христианские подданные обрели некоторую стабильность.³⁰² После смерти Иеремии под влиянием Иерусалимского патриарха Германа было постановлено, что только полный состав св. синода мог выбирать патриарха. Однако Дионисий II, назначенный Иеремией своим преемником, был избран вопреки желанию св. синода, который дал свое согласие только после народных демонстраций в его пользу. Он правил девять лет, а его преемник, Иоасаф II, десять, после чего он был низложен интригами Михаила Кантакузина. Следующие два патриарха, Митрофан III и Иеремия II, правили по семь лет. Митрофан был низложен в 1572 г. по подозрению в симпатиях Риму и обещал никогда не пытаться вернуться на патриарший престол.³⁰³ Иеремия II, подобно Дионисию II,

обязан своим избранием бурным демонстрациям греков, и был, может быть, самым способным из всех патриархов турецкого времени. Он заявил себя серьезным богословом, горячим реформатором и яростным врагом симонии. Его добродетели раздражали св. синод, который низложил его в 1579 г. и возвратил престол Митрофану III, невзирая на обещания последнего. Иеремия, однако, по-прежнему пользовался популярностью в народе. Через девять месяцев синод был вынужден снова избрать его. Через три с половиной года он опять был низложен; а еще через два года его популярность, подкрепляемая благоволением султана, принесла ему возвращение на престол на девять лет вплоть до его смерти в 1595 г.³⁰⁴

Последующий период был хаотическим. С тех пор как Симеон Трапезундский ввел практику, чтобы выбор каждого патриарха сопровождался уплатой денег Высокой Порте, эта сумма постоянно росла. Кроме того, ожидался и ежегодный взнос. Дионисий II заплатил *пештеш* в размере 3000 золотых для утверждения своего избрания, но добился сокращения ежегодного взноса до 2000 золотых. Взамен патриарх получил разрешение расширить патриаршие покои и служебные помещения. Иоасафу II удалось добиться сокращения *пештеша* до 2000 золотых, но его успех был кратковременным. Избирательная кампания ввела практику публичных торгов, и Высокая Порта, естественно, благоприветствовала тому кандидату, который мог больше заплатить. А такой патриарх как Иеремия II, который был избран по желанию общин, находился, таким образом, в менее выгодном положении по сравнению с кандидатом, поддерживаемым богатыми господами Дунайских княжеств или богатыми семьями константинопольских торговцев. Неудивительно, что турецкие власти благоволили частым сменам на патриаршем престоле. Некоторые турецкие государственные деятели, такие как Сулейман Великолепный, пытались добиться большей стабильности в греческой среде. Но ссоры и интриги, в которых погрязли не только св. синод,

но и все греческое общество, представляли собой слишком заманчивую возможность для турецкой жадности.³⁰⁵

За сто лет с 1595 по 1695 гг., после окончания последнего срока правления Иеремии II, патриарх менялся 61 раз, но поскольку многих патриархов после низложения снова восстанавливали на престоле, всего патриархов было 31. Некоторые из них занимали престол короткое время. Матфей II в 1595 г. правил всего двадцать дней, а затем почти четыре года, с 1598 по 1602 гг., и, наконец, семнадцать дней в 1603 г. Кирилл I Лукарис, самый знаменитый из всех патриархов XVII в., занимал престол семь раз. Один из его соперников, Кирилл II, правил один раз всего неделю, а затем двадцать месяцев. Риск, связанный с патриаршеством, был очень высок: четыре патриарха, Кирилл I, Парфений II, Парфений III и Гавриил II, были казнены турками по подозрению в государственной измене. Отдельные кандидаты могли иметь таких могущественных друзей среди властей, что они достигали искомого места без специальных денежных взносов; но такие люди бывали редко.³⁰⁶ К концу XVII в. обычная сумма, уплачиваемая патриархом при его поставлении, была в районе 20000 пиастров – примерно 3000 фунтов золотом. В то же время патриархат платил Порте с начала этого столетия ежегодный взнос в 20 000 пиастров, а также различные более мелкие суммы, включая обязательство обеспечивать ежедневную порцию баранины для дворцовой стражи, людей с ненасытным аппетитом.³⁰⁷

Пик был достигнут в начале XVIII в., в 1726 г., когда патриарх Каллиник III заплатил за свое избрание не менее 36 400 пиастров – примерно 5600 золотых фунтов. Поскольку на следующий день он умер от радости в результате внезапного сердечного приступа, то дело оказалось слишком дорогим для Церкви.³⁰⁸ Подобные скандалы в конце концов привели к стабилизации. Греческая община начала понимать, что Церковь, которую греки должны были субсидировать во все возрастающих размерах, попросту не могла позволить себе такие частые смены; а турки понимали, что ситуация зашла слишком далеко. В течение ста лет, с 1695 по 1795 гг., было 31

патриаршее правление и 23 патриарха. Это было достаточно плохо, если сравнивать со столетием с 1495 по 1595 гг., когда было всего девять правлений, но все же лучше, чем в XVII в.³⁰⁹ Тем не менее, долги патриархата постоянно росли. В 1730 г. они составляли 10 769 пиастров, то есть более 15 000 золотых фунтов, в то время как патриаршие доходы, о которых мы не имеем определенных цифр, редко могли покрывать даже регулярные расходы.³¹⁰ Неизбежно вся Церковь становилась зависимой от состоятельных мирян, полунезависимых православных господарей и константинопольских купцов.

Между тем появился другой разрушающий фактор. Османская империя вступила в регулярные дипломатические отношения с Западной Европой; западные посланники при Высокой Порте стали стремиться к влиянию на дела Империи. Они понимали, что этого легче было достигнуть, если иметь за собой симпатию и поддержку христианских общин. Таким образом, посольства затевали новые интриги. Франция и Австрия, хотя и не объединяли свои усилия, посылали католических миссионеров для работы среди местных христиан, имея в виду более политические, чем религиозные цели. В то же время Англия и Голландия, обычно тоже по отдельности, стремились противодействовать католикам и пытались организовать союз Православной и Протестантской церквей. Западные агенты участвовали в каждой предвыборной борьбе за патриарший престол; в то время как деньги, доставляемые западными посольствами, были большим подспорьем, турецкие власти вряд ли смотрели на такую смену патриархов благоприятно. Казнь четырех патриархов по обвинению в государственной измене была прямым результатом этих посольских интриг. Здесь ситуация опять-таки улучшилась в XVIII в., когда западные державы начали понимать, что такие интриги не давали существенных результатов. Но их практика была перенята державой, на которую турки вскоре стали смотреть со все возрастающим недоверием и страхом – это была возрожденная и растущая Российская империя.³¹¹

При такой обстановке в патриархате Церкви было трудно сохранять свои конституционные права по отношению к турецким хозяевам. Отдельные султаны или визири могли быть дружественными к ней. Мать султана Мурада III была гречанкой; о нем говорили, что он тайно купил и почитал икону Богоматери.³¹² Визирь Сулеймана Великолепного, Соколлу, был обращенным в мусульманство боснийцем и иногда присутствовал на православных богослужениях в сопровождении двух своих племянников; несмотря на это, он противопоставился грекам и настоял на восстановлении Печского патриархата в 1557 г., в угоду одному из своих родственников-христиан. Однако Печский патриарх был подчинен своему Константинопольскому собрату: турки не желали поощрять местный сепаратизм.³¹³ Великая албанская семья Кюпрюлю, из которой вышли четыре великих визири XVII в., постоянно благоволила к христианам.³¹⁴ Но средний турок, будь то султан, военачальник, чиновник или даже работник, рассматривал христиан как народ для эксплуатации. Сэр Пол Рико, англичанин испанского происхождения, который много путешествовал по Востоку, написал по просьбе короля Чарльза II книгу под названием «Настоящее состояние Греческой и Армянской церквей, года от Р. Х. 1678». В ней он констатирует, что избрание патриарха находилось «скорее в руках турок, чем епископов». Его глубоко тронуло положение греков. «Трагично, – писал он, – ниспровержение святынь, царственное священство изгнано из церквей, а последние обращены в мечети; таинства алтаря совершаются в тайне в темных местах. Я их видел в городах и селах, по которым путешествовал, они более похожи на подвалы и склепы, чем на церкви, а их крыши находятся почти вровень с поверхностью земли, чтобы естественное выступание конструкции не было принято за триумф религии и не могло состязаться с величественными минаретами мусульманских мечетей». Рико хорошо понимал сложности, с которыми сталкивалась Греческая церковь. Действительно, зная все это, он был потрясен тем, что она смогла выжить. «Неудивительно, – писал он, – для человеческого понимания, что это завоевания

подвергало добрых христиан различным испытаниям, и небрежение в их церквях происходило как результат бедности клира, и многие люди отрекались от веры; однако чудо и истинное воплощение слов Христа о том, что «врата адовы не одолеют Церковь», что она сохраняется при таком мощном противодействии, и вопреки всей тирании и ухищрениях, предпринятых против нее, мы видим открытое и общенародное исповедание христианской веры».³¹⁵

Сэр Пол был хорошо информирован. Священники были действительно бедны; патриархия, при ее долгах, не могла позволить себе поддерживать своих служителей. Вместо этого она часто забирала у них и их общин все наличные деньги. Как мы увидим, она не могла дать им и необходимое образование. Случаи обращения в ислам, которые отмечает сэр Пол, были чаще всего результатом небрежения со стороны этого обедневшего духовенства. Кроме того, они происходили от естественного желания избежать унижительного положения быть раз и навсегда гражданином второго сорта. Движение в этом направлении было односторонним. Ни один мусульманин не стал бы ронять свое достоинство принятием религии, которая стояла ниже в политическом и социальном отношении; а если бы он и поступил так, то был бы осужден на смерть. В 1780-х гг. мальчик-грек, усыновленный мусульманами и воспитанный в их вере, был повешен в Янине за возвращение к вере своих отцов. Сэр Пол был достаточно тактичен, чтобы не подчеркивать слишком резко слабость самого патриархата. Он хорошо знал эти обстоятельства, но понимал и то, откуда они произошли; осуждение у него смягчено подлинной симпатией. Однако он был почти единственным среди западных писателей XVII-XVIII вв., кто выказывал такую симпатию. Большинство из них, вслед за Робертом Бэртоном, считали, что греки «скорее полухристиане, чем как-то иначе», или вслед за госпожой Мэри Вортлей Монтегю говорили об их священниках, что «никакое сословие не было более невежественным».³¹⁶

Как ни странно, слабость патриархата могла обеспечить ему некоторую защиту. Турки привыкли относиться ко всему церковному организму с добродушным снисхождением. Они

могли подвергать Церковь мелочному преследованию, вымогательствам и притеснениям, но в другое время оставляли ее в покое. Они никогда не были настолько встревожены, чтобы принять меры, которые могли бы угрожать ее существованию. Ее тайный дух мог выжить.

Прежде чем мы начнем критиковать Греческую церковь под турецким игом за то, что она не внесла более значительный вклад в религиозную жизнь и религиозную мысль, мы обязаны иметь в виду ее политическое прошлое. Церковь была весьма жизнеспособной вплоть до последних дней независимой Византии. Среди ее епископов были многие выдающиеся мыслители того времени. Даже в XV в. она все еще выдавала богословские работы наисерьезнейшего уровня. Высшее духовенство могло сосредоточивать свои усилия на божественных предметах, потому что в стране был христианский кесарь, который занимался кесаревым. Турецкое завоевание изменило весь этот порядок.

Патриарх должен был стать гражданским правителем, но правителем государства, в котором не было высшей санкции власти, государства в государстве, существование которого зависело от ненадежной доброй воли чужестранного и иноверного хозяина. На него ложились многие новые и сложные заботы. Двор патриарха должен был заниматься проблемами налогов и юриспруденции, которые в прежние времена были в руках мирян. У Церкви не было собственных традиций, чтобы помочь себе в этом деле; она должна была заимствовать все то, что могла вспомнить из имперских традиций. И при всем этом она была в зависимости от своего требовательного господина. Даже великая папская монархия на Западе решила, что сочетание светской и религиозной власти является неприемлемым злоупотреблением. Патриархату было намного сложнее нести бремя, так неожиданно возложенное на него, без всякой подготовки в прошлом и отсутствия свободы действий в настоящем. Неудивительно, что только некоторые греческие церковные деятели теперь имели возможность посвящать свое время богословским дискуссиям или духовной жизни. Тем более удивительно, что Церковь по-прежнему могла в течение двух

веков давать живых богословов, которые могли соперничать с богословами других областей Европы. Эти ученые, однако, представляли небольшую интеллектуальную аристократию. Среди широких слоев духовенства и в общинах уровень образованности быстро падал. Не было возможности более обеспечивать людей необходимым образованием.

Глава 3. Церковь и образование

Ни одна Церковь, за исключением, может быть, евангельских времен, не может процветать без определенного уровня культуры в среде клира и мирян. Именно в сфере образования Греческая церковь должна была почувствовать результаты рабского положения наиболее явным и бедственным образом.

На момент турецкого завоевания Константинополя университет все еще существовал. Многие из лучших его преподавателей уже эмигрировали в более спокойную Италию, где их ученость была оценена по достоинству, и жалование им платилось регулярно. Главой университета в 1453 г. был молодой ученый, Михаил Апостолис, который благосклонно относился к унии с Римом, но его взгляды, похоже, не сказались на числе его учеников. Когда город пал, он был взят в плен, но затем бежал в Италию, где сделал выдающуюся карьеру.³¹⁷ В Фессалонике, Мистре и Трапезунде, похоже, были академии, которые поддерживались государством. Когда каждый из этих городов был в свою очередь взят турками, все эти центры высшего образования неизбежно были обречены на исчезновение.³¹⁸

Единственное, что избежало крушения в Константинополе, была Патриаршая академия. Она работала в сотрудничестве с университетом, и они обменивались преподавателями. При этом академия набирала мальчиков меньшего возраста и сосредоточивала свое внимание скорее на богословских науках, чем на светских. Теперь более, чем когда-либо ей требовалось посвящать себя воспитанию священнослужителей. Были упразднены высшие светские науки, за исключением основ философии. Мартин Краус, или Крузиус, который стал преподавателем греческого языка в Тюбингене около 1555 г. и был почти единственным западным ученым, который был связан с греками того времени и поддерживал активную переписку с греческим духовенством Константинополя, был глубоко поражен, когда узнал о недостатке школ у них. «По всей

Греции науки нигде не процветают, – писал он. – У них нет общественных академий и профессоров, кроме самых начальных школ, в которых мальчики учатся читать Часослов, Октоих, Псалтирь и другие богослужебные книги. Но среди священников и монахов люди, которые действительно понимают эти книги, поистине немногочисленны».³¹⁹

Крузий был несправедлив в отношении Патриаршей академии, которая из всех сил старалась поддерживать свой уровень, хотя это и плохо удавалось, и несомненно нуждалась в преобразовании. В целом высшее образование, которое сохранилось у греков в греческих землях, обеспечивалось частными учителями. Немногие преподаватели, которые получили образование до 1453 г., сумели сохранить живые традиции обучения учеников. Но результаты и этого были незначительные. Нам не известен ни один грек-интеллектуал в пределах Османской империи в конце XV – начале XVI в. В это время были выдающиеся греки, но они жили на Западе, главным образом в Венеции. В самом деле, мы можем сказать только, что традиция не была утрачена, потому что появляется определенное число греческих ученых, которые никогда не ездили за границу. Мануил Коринфский, оратор и хартофилак Великой церкви, который умер в 1551 г. и написал ряд работ против латинян и неоплатонизма Плифона и Виссариона, был человеком широкой эрудиции, хорошо владеющим латинским языком, и он никогда не выезжал за пределы Оттоманской империи. Должно быть, он получил образование либо в родном городе Коринфе, или где-нибудь еще на Пелопоннесе – его иногда называют Пелопоннесцем, либо в Константинополе.³²⁰

Дамаскин Студит, который написал гомилии, до сих пор вызывающие восхищение в Греческой церкви, родился в Фессалонике и умер митрополитом Артским, причем никогда не выезжал за границу. Вероятно, он учился на Афонской Горе.³²¹ Его современник, Мануил Малаксос, который написал «Историю патриархов», переведенную Крузием, вероятно, провел всю жизнь в Константинополе, где он руководил небольшой школой, располагавшейся в лачуге, увешанной вяленой рыбой.³²² Патриарх Иеремия II, который родился в

Анхиаде и учился в Константинополе, вероятно, в Патриаршей академии, к которой он всегда проявлял глубокий интерес, был философом и историком, а также действительно выдающимся богословом.³²³ Богатый мирянин Михаил Кантакузин, должно быть, был в известной степени ученым, если судить по его исключительной библиотеке.³²⁴ Но такие люди бывали редко; и мы не знаем, кто были их учителя.

По счастливой иронии судьбы, Венеция, страна, которая приняла участие в Четвертом Крестовом походе и более других сделала для разрушения Византии, теперь пришла на спасение греческой культуры. Незадолго до этого в Венеции была греческая колония, изначально состоявшая из купцов и ремесленников. Впоследствии она была наводнена беженцами из Константинополя, среди которых были образованные аристократы, такие как Анна Нотара, дочь Луки Нотария, первого министра последнего императора,³²⁵ другие ученые, такие как Апостолис, последний ректор университета.³²⁶ Кроме того, энергичные юноши из греческих земель в венецианских владениях, особенно с Крита, собирались там, чтобы получить образование и сделать карьеру. К концу XV в. Венеция стала оживленным центром греческой культуры. Там нашли себе прибежище выдающиеся философы и учителя греческого происхождения, такие как Марк Мусурос, Иоанн Ласкарис, Георгий Трапезундский и Андроник Каллист.³²⁷ Кардинал Виссарион завещал городу свое уникальное собрание греческих рукописей.³²⁸ Студенты с Крита занимались там переписыванием подобных рукописей; именно там, в дружески соперничающих типографиях Альда Мануция и грека Каллиергиса впервые началось широкомасштабное печатание греческих книг.³²⁹ В Венецию совершил путешествие Эразм, когда хотел усовершенствовать свои познания в греческом языке.³³⁰

Для каждого честолобивого молодого грека из Константинополя, обладающего интеллектуальными склонностями, поездка в Венецию была крайне желательной. Не так трудно было осуществить такое путешествие. Турки редко препятствовали молодым грекам ездить за границу; если

студент мог скопить достаточно денег, чтобы добраться до Венеции, там он мог найти немало гостеприимных соотечественников, которые бы обеспечивали его во время обучения или снабдили бы деньгами в случае нужды. Его вероисповедание не должно было создавать ему затруднений. Хотя все ведущие греческие ученые в Венеции перешли в лоно Римской церкви, и Венеция в прошлом не проявляла дружелюбия к православным, теперь там было намного менее нетерпимости, отчасти потому что венецианцы поняли, что они не могут позволить себе оскорблять своих подданных-греков, отчасти потому что в их войске было большое число греков-вольнонаемников, а частью исходя из их общего духа просвещения и независимости, благодаря которому они запретили инквизиции действовать на своей территории без разрешения правительства.³³¹ Патриарх Максим IV сумел отстоять свободу богослужения на Ионийских островах, и вскоре после этого в Венеции была основана Греческая церковь. Поначалу предполагали сделать ее униатской под властью Венецианского патриарха. В 1577 г. венецианское правительство дало разрешение на подчинение ее православному Константинопольскому патриарху. Он назначил ее епископом митрополита Филадельфийского, кафедра которого в Малой Азии сейчас представляла собой полуразрушенную деревню.³³²

Венеция предоставляла и другое преимущество. Близко от нее находился Падуанский университет. Он был основан в 1222 г. и с самого начала славился своими медицинскими и философскими науками. Венецианцы захватили Падую в 1405 г., и венецианский сенат сразу подтвердил независимость и привилегии университета. Эта автономия, гарантированная государством, которое не допускало вмешательства папского престола и инквизиции, дала университету возможность развивать религиозные теории в таких масштабах, которые были невозможны где-либо в другом месте Западной Европы. Падуанский университет был одним из первых, где было введено изучение греческого языка; там особенно ценились греки, которые могли читать лекции по греческим текстам.

Кафедра греческого языка была основана в 1463 г., и ее возглавил афинянин Димитрий Халкокондил.³³³ Один из его последователей, Николай Лаоник Томей, родом из Эпира, в 1497 г. читал курс лекций по Аристотелю, используя только греческий текст и несколько комментариев александрийцев. Его курс будущий кардинал Бембо отметил как начало новой эры в философских знаниях.³³⁴ С помощью венецианских типографий, которые сделали греческие тексты доступными, изучение греческого языка в Падуе приобрело широкую популярность.

Неудивительно, что студенты-греки стремились туда отправиться. Молодые люди, которые готовили себя к церковному служению и находили образование, даваемое в Патриаршей академии, недостаточным, могли изучать там современную философию и таким образом готовить себя к борьбе с вражеской пропагандой, с которой сталкивалась Церковь; а если они были образованными, то их с радостью принимали в качестве преподавателей-носителей греческого языка. Юноши, не чувствовавшие специального богословского призвания, приезжали в знаменитые медицинские школы. Медицина обещала хорошую карьеру в Османской империи, ведь немногие турки обрекали себя на тяжелый труд по обучению медицине и потому зависели от своих врачей – греков и евреев; греки же вскоре обнаружили, какое большое влияние может иметь семейный врач. Изучали они и философию; таким образом сформировался класс врачей-философов, о которых говорили, что если им не удавалось вылечить тело пациента, то они, по крайней мере, могли обеспечить ему философские утешения.

Одним из первых греков, родившихся на Османской территории и отправившихся для обучения на Запад, был Максим из Эпира, позднее известный как Святогорец. Он родился в Арте в 1480 г. и юношей отправился в поисках образования в Париж, затем прибыл во Флоренцию и, наконец, в Венецию и Падую. Возвратившись на Восток, он стал монахом Афонской Горы, монастыря Ватопед; вероятно, под его влиянием сохранилась традиция образования на Св. Горе. Он особенно ценил хорошие библиотеки и приобрел славу как

библиотекарь. Впоследствии, когда московский великий князь Василий III отправил в 1518 г. посольство к патриарху Феолепту I с просьбой прислать ему хорошего библиотекаря и переводчика, именно Максима избрали на это место. Остальная часть его карьеры относится к русской истории.³³⁵

Большинство ученых греков его поколения и младше, получившие образование на Западе, имели то начальное преимущество, что они родились на территории, подвластной Венеции, так что им было нетрудно отправиться туда. Таким был Пахомий Руссанский с Занта, точные даты жизни которого нам неизвестны. Он учился в Падуе и других итальянских городах и был хорошим грамматиком и богословом. Главные его богословские труды направлены против латинян и еретика по имени Иоанникий Картанос, который проповедовал придуманное им неоплатоническое учение о Боге и ангелах.³³⁶ В следующем поколении был критянин Мелетий Пигас, который умер в 1601 г., сделав выдающуюся карьеру в православной церковной политике.³³⁷ Был и другой критянин, Максим Маргуний, который умер в 1602 г. Он также получил образование в Падуе. Позднее, уже будучи епископом Кифиры, он пытался найти компромисс между Востоком и Западом по спорному вопросу о Filioque и был обвинен главой Греческой церкви в Венеции, митрополитом Филадельфийским, в приверженности к латинству. Он был принужден послать в Константинополь апологию, в которой был вынужден более определенно высказать свои мысли по поводу исхождения Св. Духа; он написал ряд трактатов, до сих пор не изданных, против иезуитов и францисканцев. В результате инквизиция дважды пыталась обвинить его, но всякий раз его защищало венецианское правительство. Сохранилось его завещание; интересно отметить, как заботился он о лучшем размещении своих книг, большая часть которых была на латыни. Основная часть его греческой библиотеки должна была отправиться в монастырь на Крите, где он учился в детские годы, но одна книга, которая когда-то была взята из монастыря св. Екатерины на Синае, должна была быть возвращена туда. В

результате его библиотека рассеялась.³³⁸ Его рукописная копия древнегреческих трагедий сейчас хранится в Иверском монастыре на Афоне, так же как и основная масса его латинских книг.³³⁹ Его бывший критик, Гавриил Север, митрополит Филадельфийский, родился в Монемавасии в 1541 г., сразу после завоевания города турками. Он также был выпускником Падуанского университета. Большую часть своей жизни он провел в г. Лесине в Далмации, где была греческая колония, а затем стал во главе греческой колонии в Венеции. Он писал работы одновременно против католиков и лютеран. Умер он в 1616 г.³⁴⁰ Его друг, афинянин Феодор Карикис, который стал митрополитом Афинским, а в 1596 г. был избран патриархом при весьма двусмысленных обстоятельствах, под именем Феофана I, вероятно, тоже учился в Падуе.³⁴¹

Почти все эти богословы, независимо от того, родились они на венецианской или оттоманской территории и учились ли они в Италии, придерживались твердой антилатинской ориентации. Только в конце XVI в. Римская церковь приняла контрмеры. В 1577 г. папа Григорий XIII основал в Риме коллегий св. Афанасия для образования греков в «правильной вере». Ученики этого заведения происходили почти исключительно с островов, которые были на тот момент или незадолго до этого под итальянским владычеством, – с Корфу, Крита, Кипра и особенно с Хиоса. Коллегий давал превосходное образование: среди его выпускников был великий ученый, родом с Хиоса, Лев Алляций. Туда принимали мальчиков и из православных семей в надежде обратить их в католичество, надежде, которая не всегда осуществлялась.³⁴²

В то же самое время стало легче получить хорошее образование в Константинополе. Начиная примерно с 1550 г., благодаря влиянию ученых, получивших образование в Падуе, предпринимались попытки преобразовать Патриаршую академию. Туда были введены высшие науки, особенно изучение философии. В 1593 г. ученый патриарх Иеремия II собрал синод, который утвердил новый устав академии. Были учреждены различные отделения, включая высшую философию и такие отдельные науки, как богословие и

литература, каждое из которых возглавлялось схолархом, назначенным патриархом. Кажется, все схолархи на первых порах были выпускниками Падуанского университета.³⁴³

Таким образом, к концу XVI в. для умных и предприимчивых греческих юношей существовало несколько вариантов для получения высшего образования. Но для молодого человека, жившего вне Константинополя и у которого не было возможности поехать в Италию, дела обстояли не так просто; даже места в Патриаршей академии не были столь многочисленны. В 1593 г. синод, реформируя Патриаршую академию, также рекомендовал митрополитам основывать академии в своих городах. Сомнительно, чтобы многие архиереи последовали этому совету. Организовать и поддерживать академию было дорогостоящим мероприятием; число хороших учителей было ограничено. Вероятно, в течение следующих десятилетий были организованы академии в таких больших городах, как Фессалоника, Трапезунд и Смирна, и находились они преимущественно под покровительством местных митрополитов, но сведения о них очень скудны.³⁴⁴ Единственная академия, которая получила какую-то известность и из которой вышли знаменитые ученики, была основана не митрополитом, а эпирским священником, Епифанием Игуменом, который подчинялся Греческой церкви в Венеции. Он собрал сумму денег, преимущественно у более состоятельных членов своей общины, которую поместил в казну св. Марка с целью выплачивать жалование учителям основанной в Афинах академии. В первые годы XVII в. в Афинской академии преподавали последователь Аристотеля Феофил Коридаллевс, его ученик Никодим Ферреас, Димитрий Ангел Венизелос.³⁴⁵ Среди ее учеников был Нафанаил Хикас, который получил некоторую известность как писатель-полемист. Но поскольку после Афин Хикас отправился в коллегий св. Афанасия в Риме, возможно, что он обязан своим образованием католическим отцам. Они обратили его в католичество, но он переехал в Венецию и Падую и вернулся к вере своих отцов. По словам Досифея Иерусалимского, который впоследствии издал один его антилатинский трактат, «в Риме он

испил мутной воды раскола и ереси, но, отправившись позднее в Венецию, был наставлен на путь истинный Гавриилом Севером, митрополитом Филадельфийским».³⁴⁶ Но пожертвование Епифания было слишком маленьким, а подозрения турок слишком сильны, и академия не смогла выжить. Один юноша с Пелопоннеса, Христофор Ангел, поступил туда в 1607 г. только для того, чтобы быть почти сразу арестованным по обвинению в том, будто он испанский шпион. У него были конфискованы книги и деньги, и с большим трудом ему удалось спасти свою жизнь. Дальнейшая судьба его была связана с Англией. Вскоре после этого академия была закрыта.³⁴⁷

В Малой Азии за пределами больших городов, вероятно, вообще не было греческих школ. В конце XVII в. Томас Смит писал, что турецкие чиновники в азиатских провинциях намного менее терпимы, чем в Европе.³⁴⁸ На европейской территории школа была основана Епифанием Игуменом в Янине, еще до того, как он отправился в Афины. Другая школа была создана в Арте в XVII в., несколько школ в Македонии, а немного позднее на островах Миконос, Наксос и Патмос. В Димитсани на Пелопоннесе в конце XVII в. была известная академия, в которой получили образование не менее шести патриархов следующего столетия. Школа была также в Навплионе.³⁴⁹ Афинская школа была возобновлена в 1717 г. монахом Григорием Сотирисом и получила новое пожертвование от жителя Афин Георгия Антония Мелоса, который сделал карьеру в Испании; оно было дополнено Стефаном Рулисом, афинянином, жившим в Венеции. Самый известный ее директор был критянин, Афанасий Бутсопулос из Димитсаны, среди учеников которого был будущий патриарх Григорий V. Но, вероятно, эта школа считалась устаревшей. Более современная школа была основана в 1750 г. другим венецианским греком, Иоанном Декой.³⁵⁰

Хотя Высокая Порта никогда не вмешивалась в дела Патриаршей академии в Константинополе, провинциальные правители могли притеснять школы сколько им было угодно; а

многие из них смотрели на образование для меньшинств как на в высшей степени нежелательное явление.

Самые замечательные академии XVIII в. находились в районах, находящихся вне непосредственного турецкого контроля, в двух столицах Дунайских княжеств, Бухаресте и Яссах, а также на острове Хиос, у которого было ограниченное самоуправление. На Хиосе хорошие школьные традиции существовали еще со времени генуэзского владычества, когда греко-итальянец Гермодор Лестарх стоял во главе известного учреждения, в котором учились как католики, так и православные.³⁵¹

На Ионических островах, находящихся под венецианским управлением, греческие школы были разрешены с 1550 г.; их уровень был выше, чем в школах на материке, потому что многие из учителей получили образование в Венеции и Падуе. На Крите, который также был в руках венецианцев, но имел репутацию мятежного, школы не поощрялись.³⁵²

Таким образом, средний греческий юноша из провинции не был хорошо образован, особенно если он происходил из низших классов, откуда были большинство монахов и сельских священников. Многие дети оставались безграмотными и необученными. Юноша, который хотел стать священником, должен был отправиться в местный монастырь, чтобы научиться читать, писать и заучить религиозные книги, которые ему потом будут нужны. Этим его образование и ограничивалось. В монастырях были библиотеки; но только некоторые из монастырей имели достаточно средств, чтобы пополнять библиотеки новыми книгами, а в беднейших монастырях монахи начали терять вкус к чтению. Только несколько засаленных Евангелий, Псалтирей и литургических книг, Часослов и Октоих, о которых упоминает Крузий, были всегда в употреблении. Будущий священник один раз выучивал последование литургии, и на этом его образование заканчивалось. Он затмевал своих прихожан, потому что умел читать и мог совершать Таинства. Но высшее образование было вне досягаемости для него, и он относился к нему подозрительно. Неграмотность среди женщин была еще более распространена.

Немногие девочки могли посещать уроки в местном монастыре, а многие монахини с трудом могли читать. Богатый землевладелец или купец мог пригласить грамотного монаха, чтобы тот давал уроки его детям, как мальчикам, так и девочкам, т. е. некое подобие образования, но оно не распространялось очень далеко.

Упадок образованности чувствовался даже в таких монастырях, как афонские. В XVI в. они в достаточной мере заботились об этом, о чем свидетельствует покупка библиотеки Михаила Кантакузина; каталоги их книг говорят о том, что они все еще покупали книги, как печатные, так и рукописи, как светского, так и религиозного содержания; это продолжалось и в XVII в. Упадок наступает в XVIII в. В 1753 г. патриарх Кирилл V предпринял попытку восстановить Св. Гору в лучшем виде как центр религиозной культуры. Он основал там академию для монахов и назначил туда преподавателем одного из выдающихся философов того времени, выходца с Корфу Евгения Вулгариса. Но Вулгарис был модернистом, который получил образование в Германии; его философские теории привели монахов в такой ужас, что через несколько лет он был переведен главой академии в Константинополь. Даже там его модернизм был сочтен крайним. В 1765 г. он уехал в Германию, где его высоко оценили, а затем закончил жизнь в России под покровительством Екатерины Великой.³⁵³

История Афонской академии показала, насколько мало соответствовали новые центры образования жизни Церкви в целом. Существовала громадная культурная пропасть между образованными иерархами Константинополя и богатыми мирянами, среди которых они жили, с одной стороны, и простым священником и монахом – с другой, который даже если и был хорошо начитан в традиционном богословии Церкви, считал новое направление в академиях непривычным и шокирующим, а чаще всего был слишком мало образован, чтобы понимать его. В самом деле, философия, обычная для среды греческих интеллектуалов XVII-XVIII вв., плохо согласовывалась с традициями Церкви. Греческие ученые, которые побывали в Падуде и изучали там у профессоров древних философов на их

родном языке, способствовали рождению новой школы философии, неоаристотелевской, главным идеологом которой был Пьетро Помпонацци, преподаватель в Падуе и Болонье в начале XVI в., и Чезаре Кремонини, преподаватель философии в Падуе на столетие позднее. Учение, которое они проповедовали, было разновидностью философского материализма. Материя есть постоянная основа всего. Она содержит в себе зародыш всех форм как потенциальное или активное основание. Формы, или идеи (в платоновском смысле), заранее существуют в материи и исходят из нее, видоизменяясь во множестве осязаемых объектов. Таким образом возникает чисто естественная и органическая причинная связь. Существование Бога не отрицается; но, согласно Помпонацци, Бог не вмешивается и не может вмешиваться в естественный порядок вещей. Его природа заключается во всеведении, но невмешательстве в естественные законы. Душа абсолютно смертна, она является частью формы тела, душа не бесплотна и не бессмертна. Кремонини развивает это учение, но он не проявлял никакой заинтересованности в душе. Под его влиянием неоаристотелианство сосредоточивалось на внешних явлениях природы и опытным знании. Такая философия имела практические преимущества. Она подготавливала путь к понятиям эволюции и прогресса. Она являлась коррективом к средневековой трактовке вещей *sub specie aeternitatis*, взгляду, который в политическом отношении мог привести к пораженчеству, а в интеллектуальном – к застою. Но для членов Церкви, сила которых была в верности древней традиции и преимущественном внимании к мистической стороне, она была непригодной. Греческие интеллектуалы, которые попали под обаяние этой философии, должны были либо развиваться в сторону «естественной религии», либо провести условную границу между религией и философией.³⁵⁴

Когда патриарх Иеремия II проводил преобразование Патриаршей академии, он, вероятно, сознавал это. Хотя он поощрял изучение таких наук, как физиология и химия, новую философию он не включил в программу.³⁵⁵ Следующее

поколение пошло еще дальше. Выдающийся критянин, Кирилл Лукарис, который был патриархом с некоторыми краткими перерывами с 1620 г. до своей казни в 1638 г., был страстным покровителем современной мысли. Его судьба будет рассмотрена ниже. Здесь прежде всего отметим, что он устроил в патриархате греческую типографию, приобретенную в Англии, что обеспечило широкий размах греческой образованности за краткий период ее существования. Во-вторых, он продолжил реформу Патриаршей академии. В 1624 г. он поставил во главе ее своего друга Феофила Коридаллевса, тогдашнего ректора Афинской академии. Коридаллевс попал под влияние Кремонини из Падуи и проявлял глубокий интерес к неоаристотелианству. Он ввел курс по его изучению и, что еще более ценно, курс по физике, развитию и разложению. Следовательно, студенты академии могли получить такое же хорошее научное образование, какое обеспечивали большинство западных университетов. В 1639 г. Коридаллевс был смещен со своего поста, так как поддерживал учение Кирилла Лукариса, осужденного как еретика. Позже он был реабилитирован и на некоторое время стал митрополитом Арты. Но порядок, введенный им, сохранился, а курсы были возобновлены его учеником Иоанном Кариофилисом, назначенным ректором в 1642 г. Кариофилис был, в свою очередь, смещен по обвинению в ереси и из-за грубости; но курсы были теперь прочно закреплены и не были прекращены.³⁵⁶ Их поддерживали последующие ректоры, прежде всего Александр Маврокордато, о замечательной судьбе которого пойдет речь ниже. Он встал во главе академии в молодом возрасте 24 лет в 1666 г. и сам читал лекции по философии, медицине и классическому греческому языку. Поскольку он был в то же время по своей должности великим ритором патриархата и принадлежал к одной из самых богатых семей Константинополя, от которой патриархат находился в зависимости, никто бы не осмелился обвинять его в ереси. Он учился как в коллегии св. Афанасия, так и в Падуе, и обучение юношеских лет сделало его расположенным к поиску взаимопонимания с Римом, которого он надеялся достичь на

основе новой философии.³⁵⁷ Когда он удалился из академии, то стал великим драгоманом Высокой Порты; его преемником был Севаст Кименит, родом из Кимены близ Трапезунда. Он также был выпускником Падуанского университета, но был представителем старой традиции. Действительно, он написал трактат в защиту учения Паламы. Однако, вероятно, ему не понравилась жизнь в Константинополе, и вскоре он вернулся обратно в Трапезунд, где возглавил местную академию. В 1702 г. он умер преподавателем в Бухаресте.³⁵⁸

Преподавание этих новомодных наук в Константинополе и академиях Бухареста и Яссы было небесполезным. Оно дало возможность образованным грекам быть в курсе текущих направлений философской мысли Запада. Но образованных греков до сих пор можно было встретить только в больших городах, в среде торговых династий и, прежде всего, в тех семьях Константинополя, которые известны под названием фанариоты, потому что их дома группировались в квартале Фанар. Фанариоты одобряли образование и были готовы тратить на него деньги. Именно благодаря им, более чем кому-либо еще, эллинизм смог выжить. Но они не были заинтересованы в образовании духовенства. Их деньги позволяли им иметь власть в патриархате. Им нравилось поддерживать избрание такого патриарха, который бы сочувствовал их идеям и который бы назначал их сыновей на посты при своем дворе. Церковь в провинции не входила в их интересы. Патриарх, который имел ревность к преобразованиям и пытался решить проблемы образования духовенства, лишался их поддержки, в которой он нуждался как по финансовым причинам, так и ввиду того влияния, которое они имели при Высокой Порте. В результате патриархат начал терять свою связь с Церковью в провинции. Среди образованных епископов трудно было найти такого, который бы удалился на провинциальную кафедру и посвятил бы себя решению ее проблем. Провинциальная иерархия состояла главным образом из людей малообразованных, назначенных туда, потому что они были на месте и хотели там остаться. Они зачастую были ревностными пастырями, но нередко при этом

узкими и невежественными людьми, не нуждавшимися в ученых кругах патриархата и его придворных фанариотов. Монастыри, со своим неприятием нового учения, были склонны вооружиться против всякой образованности. Даже на Афонской Горе, за небольшими исключениями, монастырские библиотеки были оставлены в небрежении, а монахи беспечно использовали листы из старых рукописей в качестве оберток для продуктов, или с удовольствием продавали их посетителям, которые были готовы платить за подобные вещи. Сельский священник не имел стимула интересоваться умственными занятиями. Западные путешественники в XVIII – начале XIX в. были потрясены низким уровнем образования греческого духовенства. Степень упадка, однако, не следует преувеличивать. По-прежнему существовали некоторые центры, в которых сохранялись старые традиции, такие как монастырь св. Иоанна на Патмосе и Великая лавра на Афоне. По-прежнему были провинциальные епископы, которые могли обсуждать богословские вопросы на соответствующем интеллектуальном уровне. Но в целом картина была тусклой и удручающей.

Наибольшей ошибкой Православной Церкви турецкого периода было то, что она не сумела обеспечить хорошее образование для своей паствы и, в особенности, для своего духовенства. Впрочем, этой ошибки было трудно избежать. Школы требуют денег, а патриархат всегда в них нуждался. Даже если бы сами патриархи не начали традицию уплаты больших сумм туркам за свое личное продвижение, нельзя предполагать, чтобы турки когда-либо позволили Церкви сосредоточить у себя достаточные средства для содержания большого количества школ. И даже если бы эти деньги поступали, крайне сомнительно, чтобы турецкие власти в провинции позволили греческим школам работать в широких масштабах. Официального запрета на них никогда не было. Но школьные здания могли быть конфискованы, а частные ученики разогнаны, так что в конце концов было лучше не держать открытых школ. Более того, чем дольше образование находилось в небрежении, тем труднее было возродить его; ибо становилось невозможно найти достаточно квалифицированных

учителей. Даже если и находились учителя, было нелегко убедить их покинуть большие города и работать в отдаленных провинциях.

Только на Ионических островах уровень образования не упал. Острова были сравнительно богаты; особенно на Корфу и Занте были богатые общины, а венецианское правительство, однажды постановившее в 1550 г. разрешить существование греческих школ, уже не налагало на них запретов. Венеция спасла греческую интеллектуальную жизнь, принимая греческих студентов в свои библиотеки и в Падуанский университет. Она сыграла, может быть, даже еще большую роль в поддержании греческого провинциального образования на островах. Повсюду в других местах неспособность Церкви обеспечить школьное образование для всех, за исключением денежной аристократии, привела к потере доверия и взаимопонимания между иерархией в Константинополе и Церквями в провинциях, что имело серьезные последствия, когда пришел момент освобождения.

Глава 4. Церковь и Церкви: Константинополь и Рим

Турецкое завоевание создало в Греческой церкви ощущение отчаяния и изолированности. В борьбе за выживание, практических трудностях в области образования, у нее не было времени и сил для богословских изысканий. Правда, патриарх Геннадий Схоларий продолжал писать богословские труды в течение всех последних лет своей жизни. Но уже в следующем поколении Церковь начала замыкаться внутри самой себя. Уже не стало образованных мирян, которых философы и ученые вызывали на дискуссии. Православные с их апофатической традицией никогда не искали новых путей развития вероучения. Их вероучение и традиции воплощали в себе вечные истины. Только когда им бросали вызов, появлялась потребность вырабатывать новые формулы. Но теперь, при их изолированности, этого не требовалось. В течение ста лет после падения Константинополя ученое духовенство просто повторяло мнения и доводы, которые были уже явлены миру великими богословами прошлого.

Единственный вызов, который продолжал иметь место еще с прошлых времен, бросала Римская церковь. Рим по-прежнему ревностно стремился привести Восточные церкви в свое лоно. Флорентийская уния, независимо от того, могла она быть осуществлена или нет, закончила свое существование с падением Константинополя. Но по-прежнему многие греческие земли находились под латинским владычеством – Наксос и графства Архипелага, генуэзский остров Хиос, Родос под властью рыцарей св. Иоанна, Кипрское королевство, которое вскоре перешло к венецианцам, а также их владения – Крит, Ионические острова, порты по берегам Греции. В свое время Османская империя поглотит все эти владения, за исключением Ионийских островов, и они вернутся под власть патриархата. Но до того момента, когда они обрели религиозную свободу, перейдя во владения иноверных хозяев, православное население этих регионов подвергалось различным преследованиям. В большинстве мест православные общины

были обязаны признать главенство римской иерархии, но имели возможность сохранять свой обряд и традиции без изменения. Трудности возникали на больших островах, где была установленная православная иерархия. На Кипре, где православные пережили много неприятностей, ситуация улучшилась в XV в. благодаря покровительству ревностной православной, жены Иоанна II, Елены Палеолог; но после венецианской оккупации острова в 1489 г. происходили постоянные конфликты между властями и греческим духовенством. Подобная же ситуация была на Крите, где венецианские власти решили, что греческое духовенство организовывало сопротивление, и потому наложили на него тяжелый налоговый гнет и конфисковали большую часть его собственности. Отношения между греческой и латинской иерархией генуэзского Хиоса были всегда крайне натянутыми. В то же время на Ионийских островах венецианская политика была намного более снисходительной, а к концу XV в. греческая колония в Венеции получила разрешение на полную свободу действий. На Ионийских островах греческое и латинское духовенство были в замечательно дружественных отношениях. Иерархически они продолжали оставаться отдельными, но случаи смешанных браков и даже литургического общения не были редкостью.³⁵⁹

Константинопольский патриархат, столь многие из паствы которого находились под латинским владычеством, никогда не мог забыть о соперничестве с Римом. Через 45 лет после Флорентийской унии она была официально отвергнута в Константинополе. Антилатинское движение в те годы получило большое распространение. Горькие воспоминания о спорах и неспособность Запада послать помощь в нужный момент не были забыты. Многие практически мыслящие греки также боялись, что каждое проявление дружбы по отношению к Западу может ухудшить их отношения с новыми хозяевами. Но церковные власти, имея перед собой куда более насущные проблемы, не заботились о легализации ситуации, которую и так все принимали. Только в 1484 г. патриарх Симеон, в свое третье и наиболее стабильное патриаршество, созвал собор в

патриаршей церкви Паммакаристос с участием представителей патриархов Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского. Если судить по сохранившимся актам этого собора, непосредственным предметом его деятельности была выработка решения насчет правильного чина принятия в Православную Церковь обращенных из Римской церкви. Турецкое завоевание территорий, которые были под латинским владычеством, означало, что многие греки, которые были выуждены признать власть Рима, теперь могли вернуться к вере своих отцов и соотечественников. Похоже, что произошел спор по поводу правильной формы чина принятия и по вопросу, следует ли рассматривать греков, которые признали владычество папы, но сохранили свой обряд, наравне с греками, которые приняли латинский обряд. Но поскольку это был первый собор со статусом Вселенского после Флорентийского, первым его делом было провозгласить, что Флорентийский собор не был канонически правильно созван и проведен, и потому его постановления были недействительными. После этого присутствующие епископы стали обсуждать вопрос об обряде. Было решено, что во всех случаях будет достаточно миропомазания и формального отречения от латинской ереси. На этот раз не была признана необходимость вторичного крещения.³⁶⁰

В XVI в. острота противоречий смягчилась. Отчасти это произошло потому, что студенты-греки отправлялись в Венецию; многие из них путешествовали в другие города Италии, и если вели себя тактично, то чувствовали, как хорошо их принимают в католических кругах. Отчасти этому способствовало обаяние пусть и не совсем романтической личности императора Карла V, который считался одним из потенциальных вождей будущего крестового похода за освобождение греков. Православные греки Венеции, такие как Антоний Экзарх, считали, что ничто не сможет охладить Карла, о котором было известно, что он твердый католик.³⁶¹ Ученый с Пелопоннеса, Арсений Апостолис, или Аристовул, как его звали до принятия священных обетов (сын Михаила Апостолиса, после учебы в Венеции возвел себя

в архиепископа Монеувасийского с помощью двух сомнительных священников, а затем пытался наладить отношения с патриархатом, чтобы тот признал его во главе этой греческой кафедры), писал пламенные и бранные письма иерархам обеих Церквей и стал главным сторонником похода Габсбургов. Он изложил свой план в длинном письме к Карлу, а в конце подписался следующим образом: «Собака Вашего Величества», добавив, что он лает, прося ужин. Но Карл никогда не хотел начинать войны с турками.³⁶²

К тому времени греки уже не были столь изолированными. На протяжении XVI в. правители Западной Европы начали понимать, что Османская империя не может восприниматься как временное явление. Она должна была быть признана как европейская держава, с которой следовало наладить дипломатические отношения. Начали появляться книги, в которых описывались турки и организация их государства. Христианские меньшинства в Империи были многочисленными; следовало использовать их расположение. Началась торговля между Западом и оттоманскими правителями; западные купцы требовали защиты со стороны своих правительств. В то же время, поскольку правящие классы в Турции лично мало интересовались торговлей, западные купцы имели дело с торговцами христианами и евреями, в первую очередь греками, которые главенствовали в экспорте. Наступало возрождение интереса к греческому вопросу.

Общество Иисуса было основано в 1540 г. Через несколько лет иезуиты уже действовали на оттоманской территории. Эти хорошо подготовленные, образованные и обходительные люди, принимая заинтересованное участие в разрешении нужд меньшинств, не могли не встретить гостеприимного приема во многих греческих домах и даже завязать дружеские отношения с членами иерархии. Скоро они нашли поддержку у ученого и благочестивого Митрофана, митрополита Кесарии; через него они завязали отношения с патриархом Дионисием II (1546–1555), который, кажется, хотел возобновить переговоры с папским престолом. Тогда это не имело последствий, но когда Митрофан сам был избран патриархом в 1565 г., он начал

искать подходы к Риму. Митрофан пользовался всеобщим восхищением и любовью; никто не хотел выступить против него. Но в конце концов в 1572 г. св. синод почувствовал, что он зашел слишком далеко на пути к объединению. Он был официально низложен и отлучен, с обещанием больше никогда не пытаться восстановить себя на патриаршем престоле. Своего обещания он не сдержал. В 1579 г., через семь лет после низложения, под давлением народа он был снова возведен на престол. Но он извлек урок из прошлого. На протяжении девяти месяцев до своей кончины он не возвращался к дальнейшим переговорам. Иерархия была в смятении. Хотя его преемник Иеремия II и принимал подарки от папы Григория XIII и сердечно благодарил его, но каждый церковный деятель, которого подозревали в проримских наклонностях, имел мощную оппозицию.³⁶³ Когда обнаружили, что ученый Максим Маргуний, епископ Кифиры, колеблется по вопросу исхождения Св. Духа, его духовный начальник Гавриил Север, глава Православной Церкви в Венеции, посоветовал ему отправить в Константинополь письменное заверение в том, что он не уклонился от православия.³⁶⁴

Иезуитское влияние, однако, продолжалось. Ему способствовало основание в 1577 г. коллегия св. Афанасия в Риме папой Григорием XIII для греческих юношей.³⁶⁵ Хотя большинство учащихся было из католических семей Эгейских островов, иезуиты в Константинополе сумели убедить некоторых православных родителей послать туда своих сыновей. Не все они были обращены в католичество за годы обучения; но почти все вернулись с добрым отношением к Риму и готовностью выработать какую-нибудь форму унии. Вскоре иезуиты основали школы и на территории Османской империи. Задолго до конца столетия их центр в Пере руководил школами, в которых мальчики могли получать превосходное образование при почти номинальной плате; подобные школы были открыты в Фессалонике и Смирне. Не все эти учреждения были удачными. Школа, основанная в Афинах в 1645 г., встретила мало сочувствия там и была вскоре перемещена в более дружественную атмосферу на Халку.³⁶⁶ К концу XVIII в. в

Афинах функционировала католическая школа, школа францисканцев на маяке Демосфена, где в 1810 г. обосновался Байрон.³⁶⁷

В самом Константинополе эти школы пользовались большим успехом. Многие из православных мальчиков, посещавшие их, становились католиками, а в некоторых случаях имели место обращения целых семей. Это дало тот полезный результат, что православные власти подвигались предпринимать усилия в области образования.³⁶⁸

Благодаря своей дружбе с иезуитами два патриарха начала XVII в., Рафаил II и Неофит II, проявили интерес к унии и даже начали переписку с папским престолом. Рафаил держал переписку в тайне; но в 1611 г. его преемник Неофит, став патриархом во второй раз, решил, что пришло время спросить общественное мнение. Весной 1611г. один греческий священник из Южной Италии под покровительством патриарха прочитал проповедь в Великий пост, в которой открыто призывал к унии с Римом. Будущий патриарх Кирилл Лукарис в тот момент был в Константинополе, и разъяренные члены св. синода попросили его выступить с опровергающей проповедью. Сам Неофит, кажется, изгнал слишком ревностного итальянца. Но синод стал в высшей степени подозрительным; атмосфера продолжала быть крайне напряженной на протяжении нескольких месяцев, до самой смерти Неофита в январе следующего года. Его преемник, Тимофей II, также питал дружеские чувства к Риму и в 1615 г. написал письмо папе Павлу V, признавая его своим главой; но он никогда не делал открытых заявлений о своем подчинении. Судьба Кирилла Лукариса показала, что внутри иерархии была сильная партия, которая была готова принять главенство Рима. Противники Кирилла, патриархи Григорий IV, Кирилл II и Афанасий III заявили себя сторонниками Рима. Из их преемников Парфений II, тогда митрополит Хиоса, написал папе Урбану VIII, что хранит ему послушание, хотя он, кажется, не продолжал своей корреспонденции после восшествия на патриарший престол. Иоанникий II также поддерживал переписку с Римом, но благоразумно избегал всяких заявлений о подчинении.³⁶⁹

Римские миссионеры пользовались большим успехом в провинции. В 1628 г. Игнатий, игумен Ватопедского монастыря на Афоне, посетил Рим, и там было принято решение, что следует послать священника для основания школы для афонских монахов. В ответ на этот запрос бывший студент коллегия св. Афанасия Николай Росси прибыл на Св. Гору в конце 1635 г. и открыл школу в Карее. Однако турецким властям не понравилось, что западные влияния проникают на Св. Гору. В 1641 г. они вынудили Росси перевести свою школу в Фессалонику. Через год после его смерти школа прекратила свое существование. Но в 1643 г. Кинот Афонской Горы обратился в Рим с вопросом, может ли быть там открыта церковь, которая была бы передана афонским монахам во время их пребывания в Риме. Взамен они предлагали предоставить скит или келлию для базилианских монахов из Италии.³⁷⁰

Некоторые выдающиеся провинциальные епископы XVII в. провозгласили о своем подчинении Риму, включая трех Охридских митрополитов, одного Родосского и одного Лакедемонского. Обращения продолжались и в XVIII в. Большой монастырь св. Иоанна на Патмосе дважды провозглашал свое подчинение Риму, в 1681 и 1725 гг.; другие монастыри поступали подобным образом, хотя зачастую причины были скорее дипломатическим маневром, чем духовными.³⁷¹ Но в самом Константинополе римский прозелетизм имел меньший успех. Англиканский капеллан Джон Ковел рассказывает о том, что вскоре после его прибытия в Константинополь к нему пришел молодой греческий священник из Венеции, который, полагая, что Ковел католик, открыл ему проект, задуманный французским посольством вместе с иезуитами, сместить патриарха, вероятно Мефодия III, и заменить его на более желательного митрополита Пароса. Похоже, из этого ничего не получилось.³⁷² Выдающегося знатока музыки Афанасия V, который был патриархом с 1709 по 1711 г., подозревали в сочувствии Риму; такие же подозрения возникали в адрес одного или двух его преемников.³⁷³ Растущее влияние России привело к тому, что православное население стало менее

охотно искать себе друзей на Западе. Даже труды такого значительного греческого католического ученого как Лев Аллаций имели почти незаметное влияние на православных читателей в Константинополе.

Наибольшего успеха римский прозелетизм имел в Антиохийском патриархате. В то время как Александрийский и Иерусалимский патриархи в XVI-XVII вв. успешно сотрудничали со своими Константинопольскими собратями, Антиохийские патриархи, вероятно, чувствовали какую-то ревность и предпочитали идти своим путем. В этой области католические миссионеры работали еще со времен Крестовых походов, и там они прочно обосновались. В 1631 г. Антиохийский патриарх Игнатий II неофициально объявил о своем подчинении Риму. Его преемники, Евфимий II и Евфимий III, оба были в самых дружеских отношениях с римскими миссионерами; преемник Евфимия III, Макарий III (1647–1672), не только отправил в 1662 г. признание своего тайного подчинения Риму, но в следующем году публично приветствовал папу как своего святого отца на обеде во французском консульстве Дамаска. О патриархе Афанасии III говорили, будто он послал около 1687 г. тайное согласие на подчинение Риму; но даже если он это и делал, то позднее отказался от него, вероятно, под влиянием своего могущественного Иерусалимского собрата Досифея, антилатинской деятельности которого он подражал. Кирилл V подобным образом подчинился Риму в 1716 г. После смерти в 1724 г. возвратившегося на престол Афанасия III, проримски настроенные иерархи Дамаска поспешно возвели некоего Серафима Танаса, получившего образование в Риме, в качестве патриарха Кирилла VI, в то время как антиримская партия с одобрения Константинопольского св. синода избрала молодого греческого монаха Сильвестра. В течение последующих трех десятилетий в Антиохии было два соперничающих патриарха, ни один из которых не имел власти над всем патриархатом и даже не мог долгое время находиться в патриаршем дворце в Дамаске. Кирилл VI умер раньше Сильвестра, который, таким образом, оказался победителем, но

только после того как большая часть его паствы покинула его и образовала отдельную униатскую Церковь.³⁷⁴ Подобные действия были предприняты около 1750 г. в Египте, где один арабский священник по имени Иосиф Бабилас, был посвящен Серафимом Танасом с помощью римских миссионеров в епископа Александрии. На некоторое время он привлек определенное число последователей, но его движение сошло на нет, главным образом благодаря энергии православного патриарха Матфея Псалтиса и его друга, богослова-мирянина Евстратия Аргенти.³⁷⁵

Православные по-прежнему писали книги и трактаты, осуждающие учение и обычаи Рима. Но полемисты просто повторяли аргументы, которые часто приводились и до них. Немного они добавили по вопросу об исхождении Св. Духа к тому, что высказал в IX в. Фотий и часто использовалось после него. Обвинения против использования бесквасного хлеба на литургии следовали традиционному направлению. Вместе с тем греческие богословы теперь были более категоричны, чем их предшественники, по вопросу о чистилище. Даже св. Марк Ефесский на Флорентийском соборе не хотел совершенно осуждать это учение, хотя он утверждал, что человек не может знать, что намеревается делать Бог с душами усопших. Но Максиму Святогорцу и Мелетию Пигасу казалось беззаконием и вызовом утверждать существование чистилища. Мелетий же ввел нечто новое, когда он осудил отказ латинского духовенства преподавать причастие мирянам под обоими видами. Этот отказ, хотя он абсолютно противоречил православной традиции, был удивительным образом игнорирован его предшественниками. Может быть, именно Мелетий, большая часть полемических сочинений которого были написаны для русских, чувствовал необходимость пролить свет на предмет, который более ревностные православные принимали как данность. Главным камнем преткновения оставался вопрос о претензии папы на главенство. Но и здесь к прежним аргументам не было добавлено ничего нового.³⁷⁶

Вероятно, главной причиной плохих отношений между Церквями в XVIII в. был вопрос о владении св. местами в

Палестине. Эта длинная и запутанная история выходит за рамки нашего исследования; но о ней следует помнить, ибо со времен Крестовых походов и даже еще раньше начались ожесточенные диспуты по вопросу о хранителях св. мест, вопросу, в котором принимали участие не только греки и латиняне, но также монофизитские Церкви – армяне, копты и яковиты; их споры и продолжались до описываемого момента. Со стороны православных во главе греков стоял скорее Иерусалимский патриарх, чем его Константинопольский собрат. Но после завоевания Палестины Османским султаном решения принимались в Константинополе. Это стало источником бесконечных интриг в Высокой Порте и постоянно создавало напряженность между Церквями. До конца XVII в. греки получали от султана указы, которые обеспечивали им главенствующее положение как в Иерусалиме, так и в Вифлееме. Их победа была достигнута благодаря действиям великого Иерусалимского патриарха Досифея и его племянника и помощника Хрисанфа, которому в Порте помогал великий драгоман, фанариот Александр Маврокордато. Маврокордато был учеником иезуитов в коллегии св. Афанасия и, по крайней мере теоретически, не был врагом воссоединения Церквей. Но когда обсуждался вопрос о св. местах, взыграла его греческая кровь, и он добился наименее благоприятного для его католических друзей решения. Борьба за св. места постоянно играла неблагоприятную роль, разрушая атмосферу, в которой могла существовать идея унии или даже взаимной терпимости и понимания.³⁷⁷

Несмотря на все попытки иезуитов, было трудно усмотреть возможность единения с Римом. Различия в догме и обычаях были во многих случаях незначительными и даже непонятными для простого народа. Но даже если бы они могли быть преодолены в духе взаимной терпимости, то не они были показателем различия в религиозных взглядах. Даже если бы Константинопольский патриарх смог смирить себя и признать Римского понтифика не только как своего старшего собрата, но и как своего главу, поступая так, он бы стал предателем традиций своей Церкви. Теория пентархии патриархов, может

быть, не была столь древней, как полагали многие из православных, но теория равенства епископов по благодати и право только Вселенского собора произносить суждение по вопросам вероучения восходила к раннехристианскому времени. Греки могли проделать большой путь навстречу компромиссу с рассудительным использованием икономии, но они не могли принять идею верховной власти папы. В свою очередь, Рим, как бы он ни желал преодолеть различий в вероучении и обрядах, никогда бы не уступил в этом пункте. Более того, несмотря на то, что многие патриархи, как и некоторые императоры до них, могли вполне искренне думать, что уния с Римом необходима для благополучия православного мира, в более простых кругах, где общественное мнение определялось монахами, ниже уровня высшей иерархии, по-прежнему было сильное противление. Продолжали бытовать воспоминания о Латинской империи, которые находили постоянное подкрепление в преследовании православных в тех районах, где управляли латиняне. Для этих общин, особенно в провинции, Рим казался врагом. По их мнению, султанский турбан был менее враждебным, чем кардинальская шапка. Была и Русская церковь, дочь, выросшая богаче своей матери, у которой престарелая мать искала поддержки. У русских были свои причины не любить католический Запад. Они были более строгими православными, чем греки. Они бы решительно воспротивились всякой попытке унии, подобно тому, как отвергли Флорентийскую унию. Уния привела бы к расколу внутри Православия. В любом случае, разве султан бы позволил своим греческим подданным связать себя так тесно с Западом? Он бы видел в каждом греке предателя; и результаты были бы губительны для православного *милета*.

При этом на Западе были другие Церкви, которые уже отвергли верховную власть Рима. Может быть, с ними можно было установить какое-то взаимное общение?

Глава 5. Церковь и Церкви: лютеранский подход

Протестантские церкви, выступившие против римского владычества, неизбежно стали искать какую-нибудь Церковь, которая еще ранее бы выступала с подобным протестом. Еще до великого движения Реформации гуситы обращали свои взоры к православию. В 1451 г. некий богемец, которого греки называли Константин Платрис, по прозвищу Англичанин (вероятно, он был сыном беглеца-лолларда, поселившегося в Богемии), прибыл в Константинополь с письмами к православным властям. В тот момент в городе не было патриарха, ибо Григорий Маммас за несколько месяцев до того удалился в Рим, по той причине, что его епископы не поддерживали его унионистскую политику. Англичанина встретили епископы из оппозиции, которые образовали так называемый синаксис, потому что в отсутствие патриарха они не могли называть себя синодом. Обе стороны обменялись дружескими посланиями с выражением осуждения претензий Рима. Но падение города через год с небольшим прервало дальнейшие переговоры.³⁷⁸

Интерес Мартина Лютера к восточному вопросу исходил главным образом из предположения, которое разделяли многие из его современников-евангелистов и самих греков перед падением Константинополя, что конец света близок и что «Великий турок» и есть Антихрист; впрочем, у него был другой кандидат в лице папы. Турки были наказанием, посланным с неба, христианскому миру за его грехи и отклонения от истинной веры. Следовательно, хотя Лютер искренне боялся их продвижения, у него не было угрызений совести, что он создает политические затруднения императору Карлу V, который единственный в Европе, если бы ему позволили, мог выступить против этой кары. Не чувствовал он никакой симпатии и к грекам, которые со своим упадком и идолопоклоннической Церковью уже погибали и были наказаны. При всей своей ненависти к Риму, он не считал, что Константинополь имел какое-то преимущественное право на главенство в церковной

иерархии. Истинная Мать-Церковь была Иерусалимская, город, епископом которого был Сам Христос. Только он один мог призывать к всемирному объединению. Божественное воздаяние, услужливо обеспеченное дьяволом, было явлено в наказании Константинополя, павшего в руки мусульман; осада Рима в 1527 г. станет предупреждением для папства. Но личность Лютера была двоякой. Когда он находился под влиянием своего могучего разума, а не своих захлестывающих эмоций, то проявлял большее расположение к грекам. Он усердно изучал ранних греческих отцов; кроме того, греческий был языком Нового Завета. В диспуте с Экком, когда Экк провозгласил, что Греческая церковь схизматическая, потому что она отвергла авторитет Рима и стала рассадником таких еретиков, как Несторий, Евтихий и Акакий, Лютер определенно отвечал, что греки не схизматики, потому что они с самого начала не признавали верховенство Рима, а Западная церковь сама явилась источником ересей, таких как пелагианство, манихейство и иовинианство. На него не произвела впечатление ссылка Экка на Флорентийскую унию, нереальность которой он ясно видел. Греческая церковь, заключил он, намного лучше представляла истинную традицию раннего христианства, чем богословы Рима.³⁷⁹

Сам Лютер придерживался реакционных взглядов и не любил духа Возрождения. Но его наиболее выдающиеся ученики были детьми Возрождения. Самый видный из них, Филипп Меланхтон, был преподавателем греческого языка в Виттенберге и испытывал глубокий интерес к греческой культуре. Его интерес распространялся на современных греков; и он полагал, что было бы полезно установить дружеские отношения с Греческой церковью.³⁸⁰

Трудно было найти способ войти в контакт с греками. Все европейские державы, которые имели дипломатические отношения с Османской империей, были католическими: Венеция, Франция, империя Габсбургов. Меланхтон полагал, что сближения можно легче всего добиться через Венецию, с ее колонией греческих ученых, ее греческими владениями и религиозной терпимостью, особенно если найдется греческий

ученый, который бы имел связь с Востоком и не присоединился к римской вере.

Среди венецианских интеллектуалов Венеции был человек, известный под именем Антоний Эпарх. Он происходил из хорошей семьи с острова Корфу и прибыл в Венецию еще мальчиком, когда турецкие набеги на Корфу сделали жизнь там затруднительной. Получил он образование в школе, организованной Римской церковью для беженцев-греков под руководством Арсения Апостолиса. Некоторое время Антоний преподавал греческий язык в Милане. Но, хотя он вращался в католических кругах, вероятно, никогда не переходил в лоно католической Церкви. Именно с ним решил Меланхтон завязать отношения. Около 1542 г. Меланхтон написал ему, или передал ему послание через какого-нибудь своего друга, и поинтересовался его отношением к движению Реформации. Мы не знаем, что писал Меланхтон. Письмо Антония показывает, что он проявлял мало интереса к богословию, но был горячо предан идее освобождения греков. По богословским вопросам он просто указал на то, что считал некоторые из лютеранских догматов ошибочными. Его интересовала прежде всего политическая сторона Реформации; он находил движение опасным и губительным. Лютеране организовывали интриги и даже восстание против власти Карла V, который, как он полагал, был единственным человеком, который мог изгнать турок из Европы. Письмо, пространное и витиеватое, в стиле Возрождения, с цитатами из Гесиода, Софокла, Аристофана, Гиппократы, Платона, Демосфена и греческой антологии, обвиняло деятелей Реформации в том, что они причиняли беды в такой момент, когда Церкви жизненно необходим мир для победы над силами Антихриста. Меланхтону в вежливой форме, но твердо советовали ознакомиться с уроками истории.³⁸¹

Меланхтон был разочарован. Он поручил одному из своих учеников, Матфею Иринею Франку, попросить своего друга Иоакима Камерариуса, преподавателя греческого языка в Лейпциге, составить ответ. Позднее, в 1543 г., Камерариус отправил Иринею проект письма к Антонию. В нем Камерариус

подчеркивал с таким же многословием, но меньшим количеством цитат, что никто более не желает согласия, чем Меланхтон и его последователи, но паписты сделали соглашение невозможным продажностью своей иерархии и добавлениями, которые они ввели в истинную веру, а также своим пренебрежением к Св. Писанию и неправильным его толкованием. Вероятно, Камерарий пошел еще дальше и указал на главный недостаток аргументации Антония. Ибо когда католические державы – Франция, Венеция и сам папский престол – объединились в наступательный союз против Карла, что случилось в 1543 г., вряд ли было честно возлагать на лютеран всю вину за то, что Карл оказался неспособным предпринять активные действия против турок.³⁸²

На самом деле, вероятно, Антонию Эпарху не был послан никакой ответ. В конце концов, он был только представителем греков в Венеции. Реформаторы Виттенберга в действительности хотели завязать сношения с Константинопольским патриархом. Им пришлось ждать более десяти лет, пока появилась такая возможность.

В 1555 г. Меланхтон подружился с искателем приключений, греком по происхождению, Иаковом Василием Марчетти, который сам себя называл Ираклидом. Иаков Василий был замечательной личностью даже для того времени. Над его жизнью много задумывались, и его биография была написана сопровождавшим его поэтом Иоанном Sommerом, злобным папским легатом в Польше Антонио Марией Грациани, и вкратце – венгерским епископом Генрихом Форгахом. Родился он около 1515 г. Согласно его собственной версии, он был сыном князя Самоса и Пароса и принадлежал к древней семье Ираклидов, ведущей свое происхождение от эпирских владетелей и самого Геракла. Его родители и брат были казнены по приказу султана Селима 1, но няня спасла его и отвезла на Крит. Там он учился в школе под руководством Гермодора Лестарха: по крайней мере, так он сообщил Меланхтону. Его биограф Sommer говорит, что он учился на Хиосе, что звучит более убедительно, ибо Лестарх никогда не возглавлял там академию. Для юноши не было будущего в

Греции; поэтому он отправился на Запад и поступил в армию Карла V. Биографы-католики говорят о его низком происхождении. Грациани рассказывает, что он был сыном моряка-критянина, служившего у Ираклида, князя Самоса. Хозяину приглянулся его ум и внешняя привлекательность, он дал ему хорошее образование и, вероятно, использовал его в качестве секретаря. Когда Ираклид умер в ссылке в Короне на Пелопоннесе, Иаков Василий настолько овладел домашними делами, что сумел запугать членов семьи, чтобы они записали все права на наследство умершего на него и подписали документ, будто он и есть на самом деле племянник Ираклида. Форгах дает свой вариант истории, рассказывая, что молодой человек скрылся после смерти своего хозяина со всеми фамильными документами. Войска Карла V в тот момент на время заняли Корону, а когда они оставили ее в 1533 г., Иаков Василий ушел с ними. В армии Карла он провел 22 года и служил в Германии под командованием графа Волрада Мансфельдского, а позднее во Франции под командованием графа Понтера из Шварцбурга, и заслужил воинские почести. В 1555 г. он появляется при дворе Карла в Брюсселе. Там он представил императорской канцелярии свои бумаги и генеалогическое древо, которое он сам составил. Карл, желая вознаградить его за военные заслуги, был настолько впечатлен, что присудил ему титул графа Палатинского. Вместе с титулом он получил право назначать поэта-лауреата; этот пост был дан его будущему биографу Соммеру. Но в католических кругах он не был популярен, потому что занимался черной магией и пророчил с помощью теории чисел беды новому папе Павлу IV. Когда в том же году Карл V отрекся от престола, пришло время ему действовать. Вооружившись рекомендательными письмами от графов Мансфельда и Шварцбурга (оба они были протестанты), а также от своего друга Юстаса Ионаса, которого он встретил во время французского похода и который был сыном одного из ближайших сподвижников Лютера, он появился в Виттенберге. Меланхтон был очарован этим выдающимся образованным греком, который убедил его, что легко можно достичь союза

между лютеранами и Константинопольской церковью. Иаков Василий был мастером находить знаменитых родственников. Теперь он объявил, что патриарх Иоасаф II приходился ему двоюродным братом; и он убедил Меланхтона, что Иоасаф будет в высшей степени к нему расположен, и он сам будет помогать этому всеми возможными способами.

Меланхтон послал его с наилучшей рекомендацией к датскому королю Фредерику II, который принял его дружески и посоветовал посетить различных протестантских владетелей Литвы и Польши. Однако его аппетиты росли. Он узнал, что молдавский господарь, Александр IV Лапучеану, был грубым и легко изменяющим свое настроение человеком, интересовавшимся более стадами и свиньями, чем своими обязанностями, и, следовательно, крайне непопулярным. Исследования Иакова Василия на этот раз подтвердили, что жена Александра Роксандра была одной из его двоюродных сестер. В 1558 г. он прибыл в Молдавию, чтобы нанести ей родственный визит и был принят при ее дворе в Яссах. Но через несколько месяцев Александр обнаружил, что новый двоюродный брат его жены собирается свергнуть его. Иакову Василию пришлось бежать, сначала в Кронштадт в Трансильванию, где он утешился, издав свое замечательное генеалогическое древо, а затем в Польшу, чтобы посетить там своих друзей-протестантов. После своей неудачной попытки в 1560 г., в 1561 г. он вторгся в Молдавию с помощью польских войск. Александр был побежден и бежал в Константинополь; а Иаков Василий встал во главе Молдавского княжества под именем Иоанна I.

Иаков Василий, или Иоанн I, заявил о себе как о просвещенном и прогрессивном правителе. Его правление началось хорошо. Посольство местной знати, недовольной Александром, с дарами заверило молдавского правителя в благоволении повелителя Молдавии, султана, а также подтвердило его титул. Польский король Сигизмунд Август, который ранее не одобрял его действий, теперь послал к нему гонцов с поздравлениями и предложением жениться на знатной польской даме, Кристине Зборовской, дочери губернатора

Кракова. Император Фердинанд предложил ему предпринять совместную кампанию против турок. Но взгляды нового господаря на просвещение не могли нравиться его ревностным православным подданным. По рождению Иаков Василий был православным. Может быть, подобно многим грекам, эмигрировавшим на Запад, в какой-то момент он перешел в Римскую церковь. Но сильнейшее впечатление на него произвели лютеране. Не исключено, что он вполне искренне вдохновлял Меланхтона попытаться организовать единение лютеранской и православной Церквей; но его собственный образ действий в Молдавии состоял в попытке реорганизовать православную молдавскую Церковь по лютеранскому образцу. Не поставив в известность своего двоюродного брата, Константинопольского патриарха, он назначил епископом Молдавии польского протестанта Яна Лусинского, или Иоанна Лусиниуса. Лусинский не только поразил молдаван тем, что у него была жена, которую он привез с собой из Ясс; он начал нападать на Церковь, приказывая изменить практику по разводам. Православная Церковь в целом допускает развод через церковный суд, хотя и смотрит неодобрительно на третий брак. Но в Молдавии и Валахии было легко добиться развода и разрешения на повторный брак. Лусинский же решил искоренить это явление, которое казалось ему чистой полигамией. Кроме того, он намеревался распустить монастыри и убрать иконы из церквей. Но он умер в 1562 г., почти наверняка отравленный ядом. Иаков Василий ненадолго пережил его. Молдаване были недовольны тем, что он опирался на польских протестантов; а когда стало известно, что его будущая невеста, Кристина Зборовская, была дочерью человека, который, будучи губернатором Кракова, также стоял во главе секты антитринитариев, они пришли в ужас. Но падение господаря произошло тогда, когда он начал конфисковывать деньги и драгоценности из монастырей. Его финансовые обстоятельства были плачевными. Бывший господарь Александр бежал с большей частью казны, а годовой доход княжества хотя и был значительным, но не был достаточным, чтобы оплачивать дорогостоящую

администрацию, а также подати и взятки в пользу Высокой Порты. Последним его шагом была попытка конфисковать святыни. Вспыхнули бунты, в ходе которых была убита жена архиепископа Лусинского, потому что она была внебрачной дочерью господаря; поэт Соммер был вынужден, как он сам об этом рассказывает, в течение трех недель прятаться во фруктовых садах и лесах. Князь тщетно искал помощи из-за границы. Его соседи-католики не стали вмешиваться, а польские протестанты были слишком малочисленны. В течение трех месяцев он оборонялся против восставших в одной из крепостей; в 1563 г. он сдался и был казнен. Так закончилась попытка ввести лютеранство в юго-восточной Европе.³⁸³

Позднее в Карпатах, в Трансильвании, достиг некоторого успеха кальвинизм, но это произошло в среде католиков, а не православных, так как обращенные были скорее венграми, чем румынами.

Странная судьба Иакова Василия не способствовала дальнейшему налаживанию отношений между лютеранами и православными. Ни в одном греческом источнике того времени нет упоминания о нем. Но его «двоюродный брат», патриарх Иоасаф, должно быть, знал о его попытках и не мог сочувствовать им. Многочисленные свидетельства говорят о том, что патриархат был обеспокоен миссионерской деятельностью в княжествах, а не все миссионеры были католиками.

Меланхтон не дожидаясь того, чтобы узнать о судьбе своего друга в Молдавии. Он умер в 1560 г. Но за год до этого он принимал в Виттенберге престарелого клирика из Черногории по имени Димитрий, который прибыл с рекомендацией от Иакова Василия. Мы ничего не знаем о предыдущей жизни Димитрия. Когда он встретил Иакова в Молдавии в 1558 г., то был уже в летах. Димитрий произвел исключительно сильное впечатление в лютеранских кругах. Он понравился Меланхтону; Николай Хеммингиус писал в одном из своих писем, что он был стариком исключительного благочестия и высокой нравственности, желание которого служить диаконом было несомненно прекрасным, хотя лютеране не могли проверить это; он,

несомненно, отлично знал свою Церковь. Он был посланцем с неба для установления желанных контактов с Константинополем. Чтобы православные лучше ознакомились с Реформацией, Аугсбургское исповедание, которое являлось выражением лютеранской веры, было поспешно переведено на греческий язык ученым эллинистом Павлом Дольциусом из Плауена; копия была дана Димитрию для передачи патриарху в сопровождении письма от Меланхтона, в котором вопросы вероучения затрагивались вскользь, но высказывалось предположение, что у лютеранской и греческой Церквей было много общего.³⁸⁴

Димитрий отправился в путешествие в конце 1559 г. Меланхтон умер раньше, чем мог прийти ответ, но его собраты ждали много месяцев новостей из Константинополя. Наконец они решили, что Димитрий не передал письмо. В действительности он прибыл в Константинополь в конце 1559 г. и был принят патриархом. Но документы, которые он привез, привели в замешательство Иоасафа и св. синод. Даже поверхностное знакомство с Аугсбургским исповеданием показало, что в значительной части его доктрина была откровенно еретической. Однако портить отношения с потенциальным другом было нежелательно. Патриарх и его советники спаслись излюбленным для восточной дипломатии способом. Они вели себя так, как будто никогда не получали письма, которые они старательно запрятали.³⁸⁵ Димитрий два или три месяца ждал ответа, чтобы доставить его обратно в Виттенберг. Когда ничего не последовало, он не решился возвращаться в Германию. Он перебрался в Трансильванию, где провел три года в попытках ввести лютеранство в деревнях, при содействии Иакова Василия. После падения Иакова он начал пропаганду в славянских областях Габсбургской империи. Дата его смерти неизвестна.³⁸⁶

Последующие события в Молдавии, должно быть, убедили Иоасафа в его подозрениях к лютеранам. Атмосфера несколько улучшилась примерно через 15 лет. У габсбургских императоров появились чиновники-лютеране. В 1570 г. в Константинополь прибыл императорский посол, который был протестантом,

Давид фон Унгнад. В качестве капеллана он привез знаменитого лютеранского ученого, Стефана Герлаха, имевшего тесные контакты с лютеранскими университетами Германии. Вскоре Герлах завязал дружеские отношения с ученым протонотарием Великой церкви, Феодором Зигомалой, который представил его патриарху Иеремии II, в первое его патриаршество. В свою очередь, он свел Зигомалу с ведущим профессором греческого языка в Германии, Мартином Краусом, или Крузием, из Тюбингена, человеком, интересовавшимся не только классическим греческим языком, но и греческим миром своего времени. Через Зигомалу Крузий завязал переписку с патриархом Иеремией, которым он очень восхищался.³⁸⁷

Когда установились столь дружеские отношения, лютеране, естественно, снова стали пытаться установить более тесные церковные контакты с греками. В 1574 г. Унгнад по совету Герлаха написал в Германию с просьбой прислать новые копии Аугсбургского исповедания. В ответ Крузием и Якобом Андреэ, секретарем Тюбингенского университета, были высланы шесть копий. Одна предназначалась для патриарха, другая для Зигомалы, далее для Митрофана, митрополита Веррийского, для ученого Гавриила Севера, и для богатого мирянина Михаила Кантакузина, который обещал перевести его на современный греческий язык. Позднее была выслана копия на грузинском языке для передачи православной Церкви Грузии на Кавказе. К патриаршей копии лютеранские богословы приложили письмо, в котором говорилось, что несмотря на то, что отдаленность их стран вызвала некоторое различие в обрядах, патриарх согласится, что они не ввели ничего нового по принципиальным вопросам, необходимым для спасения; и они приняли и сохранили, по их пониманию, веру, которую им преподали Апостолы, пророки и св. отцы, и которая была вдохновлена Св. Духом, семью Вселенскими соборами и Св. Писанием.³⁸⁸

Неизвестно, что решили об Аугсбургском исповедании грузины, если только копия была им доставлена. Среди греков оно вызвало такое же смущение, как и 15 лет назад. Кантакузин ничего не предпринял для его перевода на разговорный

греческий язык. Но Иеремия не мог игнорировать Исповедание, как до него это сделал Иоасаф. Фон Унгнад и Герлах были рядом и требовали ответа. После некоторых колебаний Иеремия написал вежливое письмо с благодарностью Тюбингену, обещая немного позднее выслать изложение вероучения. Эта уклончивая тактика не помогла; Герлах продолжал спрашивать о его мнении. Наконец, посоветовавшись со св. синодом, патриарх с помощью Зигомалы и его отца Иоанна составил полный ответ на различные пункты Исповедания. Письмо датировалось 15 мая 1576 г.

Аугсбургское исповедание состоит из 21 статьи. Иеремия ответил на каждую в отдельности, отмечая, где он был согласен с вероучением или не соглашался с ним. Его комментарии ценны сами по себе, потому что они являются дополнением к изложению православного богословия на тот момент.

В первой статье утверждается, что Никейский символ является основой истинной веры. Патриарх, естественно, соглашался, но отметил, что Символ должен быть принят в правильной форме, с опущением двойного исхождения Св. Духа, так как это дополнение, как он пространно объясняет, канонически незаконно и догматически ошибочно.

В изначальном тексте Исповедания вторая статья гласит о первородном грехе, третья есть изложение апостольского Символа веры, а четвертая – о том, что человек судится только по своей вере. В греческой версии вторая и третья статьи поменялись местами, что более логично. Следовательно, второй пункт у патриарха касается Символа веры. Одобрив изложение немцев, он присовокупляет для них двенадцать дополнительных статей, в которых, как он говорит, содержится традиционное вероучение Церкви. Три из них касаются Св. Троицы, шесть – Воплощения, Распятия и Искупления, а три – загробной жизни. Кроме того, он дает дальнейшие пояснения и добавляет список семи главных добродетелей – на самом деле, восьми – и семи смертных грехов.

По вопросу о первородном грехе патриарх пользуется возможностью подчеркнуть, что крещение должно совершаться

в три погружения, а не окроплением и должно сопровождаться миропомазанием. Практика крещения у католиков, говорит он, неправильна.

По четвертому пункту, об оправдании от одной веры, патриарх, цитируя св. Василия Великого, указывает на то, что благодать не дается тем, кто не живет добродетельно. Свои взгляды он развивает в шести пунктах. В Исповедании пятая статья гласит, что вера должна питаться Св. Писанием и Таинствами, а шестая, что вера должна приносить плоды в виде добрых дел, хотя оговаривается, что одни добрые дела не принесут спасения. Иеремия принимает, как данное, учение, содержащееся в пятой статье, и использует ее для продолжения своей предыдущей аргументации. Нагорная проповедь перечисляет добродетели, которые принесут спасение безотносительно к вере. Вера без дел не есть истинная вера. В шестом пункте он предупреждает немцев не слишком полагаться на благодать и не отчаиваться в ней. Он ясно показывает, что не одобряет ничего, что может предполагать предопределение.

Седьмая статья Исповедания гласит, что Церковь едина и вечна, а знак ее единства в том, что Евангелие должно быть правильно проповедуемо, а Таинства правильно совершаемы. Если это соблюдается, различия в обряде не должны препятствовать единству. Иеремия соглашается, но он продолжает разговор о Таинствах. Подозревая, что лютеране считали Крещение и Евхаристию единственными Таинствами, он настаивает на том, что Таинств семь. – Евхаристия, Крещение, Миропомазание, Рукоположение, Венчание, Исповедь и Соборование. Их имеет в виду Исая, когда тот говорит о семи дарах Божиих.

Иеремия соглашается с восьмой и девятой статьями Исповедания. Первая из них гласит, что Таинства не теряют своей силы, когда они совершаются недостойными священниками. Вторая рекомендует крещение в детском возрасте, чтобы ребенок мог сразу быть способен к восприятию благодати.

Десятая статья вызвала больше сомнений. В ней говорится, что Тело и Кровь Христа действительно присутствуют на Трапезе Господней (Евхаристии) и раздаются тем, кто участвуют в ней; а те, кто считает иначе, осуждаются. В этом патриарх мог согласиться. Но он должен был знать, что в оригинальной немецкой версии были добавлены слова «unter der Gestalt des Brods und Weins» – «в виде хлеба и вина» – слова, опущенные в латинской и греческой версиях. Он спрашивал и о других деталях, говоря: «Поскольку мы слышали некоторые вещи о ваших взглядах, которые нам невозможно принять». Догмат о Святой Церкви, подчеркивает он, состоит в том, что на Трапезе Господней хлеб пресуществляется в самое Тело Христово, а вино в саму Его Кровь. Он добавляет, что хлеб должен быть квасным, а не бесквасным. Он подчеркивает, что Христос не сказал «это Хлеб», или даже «это символ Тела Моего», но «это Тело Мое». Действительно, было бы святотатством сказать, что Господь дал Своим ученикам есть плоть, которую Он имел, или пить кровь из Своих вен, или что Он физически нисходит с небес в момент совершения Таинства. Происходит это, говорит патриарх, благодатью и призыванием Святого Духа, которая действует и осуществляет пресуществление, по нашим молитвам и самим словам Господа, что хлеб и вино преобразуются и пресуществляются в саму Плоть и Кровь Христову.

Иеремия отмечает здесь три момента. По двум из них он считает, что лютеране повторяют заблуждения латинян. Греки, верные традициям ранней Церкви, долго не соглашались с использованием латинянами бесквасного хлеба, что, как им казалось, вредило символизму Таинства, ибо закваска символизирует новый закон. Затем Иеремия деликатно касается эпиклезы, призывания Св. Духа, что, по мнению греков, совершало пресуществление элементов. Неприемлемо соглашаться с опущением эпиклезы, как то делают латиняне. По актуальному вопросу пресуществления элементов Иеремия проявил осторожность. Он избегает слова μετασώσις, что является точным греческим переводом «transubstantiation». Слова, которые он употребляет, μεταβολή и μεταποίησις, не обязательно

означают материальное изменение. Он не объясняет точной природы изменения, оставляя его как тайну Божию. Но лютеранский взгляд, что хотя Тело и Кровь Христовы присутствуют при Таинстве, но вещество остается без изменения, был для него неприемлем.

Одиннадцатая статья Исповедания говорит о необходимости частной исповеди, хотя это и не признается абсолютно обязательным, ведь никто не может перечислить все свои мелкие грехи. Патриарх соглашается, но думает, что следует сказать больше об исповеди как духовном лекарстве, ведущем к подлинному покаянию. Следует помнить, что для него акт покаяния стоял в ряду Таинств.

Двенадцатая статья учит, что грешники, которые отпали от благодати, могут снова ее обрести, если они раскаются. Она отмежевывается одновременно и от точки зрения анабаптистов, что спасенный никогда не может отпасть от благодати, и от взгляда новациан, что падший никогда не может вновь получить благодать. Патриарх соглашается, но добавляет, что раскаяние должно быть доказано делами.

Тринадцатая статья гласит, что Таинства являются доказательствами Божественной любви к людям и должны быть использованы для усиления и закрепления веры. Это показалось Иеремии немного грубым, и он подчеркивает необходимость в литургии, которая создает некую рамку для Таинства, восстановление всей Божественной драмы, которая придает им духовное значение.

С четырнадцатой статьей, которая устанавливает, что только рукоположенные священники могут проповедовать или совершать Таинства, патриарх соглашается, если, конечно, посвящение было совершено правильно, и иерархия была канонической. Ясно, что он сомневался, так ли обстояло дело с лютеранской Церковью.

Пятнадцатая статья нравилась ему меньше. Она одобряет такие обычаи и праздники, которые благоприятствуют миру и порядку в Церкви, но отрицает, что какой-либо из них необходим для спасения или обеспечивает средства для достижения благодати. Для Греческой церкви, с ее полным

календарем праздников и постов, такое учение было потрясением. Пространными цитатами из ранних отцов Церкви патриарх подчеркивает, что эти святые дни и приуроченные к ним церемонии являются постоянным напоминанием о жизни Христа на земле и о свидетельстве святых. Отрицать их духовную ценность неправильно и говорит об узости.

Соглашается он и с шестнадцатой статьей, где говорится, что повиноваться гражданским властям и участвовать в войне, если они приказывают, не противно Евангелию. Он добавляет, что следует при этом помнить, что повиновение законам Божиим и Его служителям является более высокой обязанностью, и истинный христианин не должен искать мирской власти.

Он соглашается и с семнадцатой статьей, в которой говорится о втором пришествии Христа, чтобы судить мир и вознаградить верных вечной жизнью, а грешников покарать вечными мучениями. Его, по-видимому, не смутило подразумевавшееся отрицание догмата о чистилище.

В восемнадцатой статье речь шла о свободной воле. Лютеране отмечали, что в то время как человек может через свою свободную волю проводить добродетельную жизнь, это будет для него бесполезно, если Бог не дарует ему благодать. Для патриарха это было близко к догмату о полном предопределении, и он подчеркивает, приводя длинные цитаты из Иоанна Златоуста, что только те люди будут спасены, которые направляют на это свою свободную волю. Добрые дела сообразовываются с благодатью Божией, но благодать немедленно удаляется при совершении дурного дела.

Девятнадцатая статья гласит, что Бог не является виновником зла в этом мире, и была абсолютно приемлема. Двадцатая возвращается к проблеме веры и дел и повторяет, что хотя добрые дела необходимы и обязательны, и было бы клеветой утверждать, что лютеране игнорируют их, хотя они не могут приобрести забвение грехов без веры и сопровождающей ее благодати. Патриарх соглашается в вопросе необходимости веры и дел; но почему, спрашивает он, если лютеране действительно ценят добрые дела, они отрицают

посты и праздники, братства и монастыри? Разве это не добрые дела, созданные в честь Бога и подчинения Его заповедям? Разве пост это не действие для самодисциплины? Разве монастырское братство не есть выражение общинного духа? Более того, разве принятие монашеских обетов не есть попытка выполнить заповедь Христову об отвержении самого себя и наших мирских привязанностей?

Особенно поражен был патриарх двадцать первой статьей, в которой говорится, что хотя общины должны изучать жития святых как примеры для подражания, считать святых посредниками перед Богом – это противоречит Св. Писанию. Иеремия цитирует место о благословении Христом специальных дарований ученикам, отвечает, что истинное поклонение должно быть оказываемо только Богу, а к святым, и превыше всех Матери Божией, которые своей святостью были вознесены на небо, вполне законно следует обращаться за помощью. Мы можем просить Матерь Божию, имея в виду Ее особую близость к Богу, о заступничестве, а архангелов и ангелов о молитве за нас; всех святых можно просить о посредничестве. Это есть знак смирения, что мы, грешные, стыдимся напрямую иметь доступ к Богу и ищем помощи смертных мужей и жен, которые удостоились спасения.

Иеремия заканчивает свое письмо дополнительной статьей, подчеркивая пять пунктов. Во-первых, он снова настаивает на использовании квасного хлеба при Евхаристии. Во-вторых, хотя он и одобряет браки белого духовенства, черное духовенство должно приносить обеты безбрачия и хранить их. В-третьих, он еще раз подчеркивает важность литургии. В-четвертых, он повторяет, что прощение греха не может быть получено вне исповеди и акта покаяния, которым он придает священное значение. Наконец, он пространно доказывает необходимость существования монастырей и принятия монашеских обетов. Многие смертные, говорит он, неспособны связать себя с аскетической жизнью; и если они ведут добродетельную жизнь по своим способностям, они тоже могут быть спасены. Однако, как он полагает, лучше быть готовым отречься от мира и

посвятить свою жизнь строгому служению Богу, а для этого монашество предоставляет лучшие возможности.

Последний параграф написан в тоне смирения и самоуничижения. «Итак, ученейшие германцы, – пишет он, – возлюбленные во Христе сыны нашей мерности, поскольку вы хотите с мудростью и советом всей душой объединиться с нашей святейшей Церковью Христовой, мы, говоря как чадолюбивые родители, с радостью принимаем ваше милосердие и человеколюбие в объятия нашей мерности, если вы вместе с нами хотите следовать апостольской и соборной традиции и подчинить себя ей... так из двух Церквей Божие благоволение сделает одну, и будем жить вместе до отшествия в небесное отечество».³⁸⁹

Этот ответ пришел в Германию летом 1576 г. Немецкие богословы усмотрели в нем недостаток энтузиазма. Крузий устроил встречу с богословом Луцием Осиандером; вместе они составили ответ, в котором пункты, по которым, казалось, патриарх представлял возражения, были дополнительно освещены и аргументированы. Они ограничились догматами, содержащимися в Аугсбургском исповедании, и потому не касались таких вопросов, как квасной хлеб, литургия и даже монашество. Они попытались показать, что их взгляд на оправдание верой, по сути, не так сильно отличается от точки зрения патриарха; и они пространно повторили лютеранский взгляд на то, что хотя Тело и Кровь Христова присутствуют на Трапезе Господней, материального изменения элементов не происходит. Кроме того, они разъяснили, что верят только в два Таинства и не могут признать правильным призывание святых.³⁹⁰

Это письмо было написано в июне 1577 г., но, вероятно, оно пришло в Константинополь только в следующем году. Иеремия еще раз попытался избежать отправки ответа. Но Герлах все еще был в Константинополе и настаивал на этом. Герлах вернулся в Германию весной 1579 г. В мае Иеремия, наконец, посылает следующее изложение своих взглядов. Теперь его тон немного менее примирительный. Он четко и пространно

указывает на догматы, которые Православная Церковь не может принять. Она не может согласиться с двойным исхождением Св.

Духа. Несмотря на заявления лютеран, их взгляды на оправдание верой не были православными и были, по мнению патриарха, слишком грубыми. Признавая, что таинства Крещения и Евхаристии стоят выше других, патриарх настаивал на том, что всего Таинств было семь. Он повторял, что призывание святых является правильным и добавил, что следует почитать также святые изображения и мощи.³⁹¹

В Виттенберге собрались лютеранские богословы, в том числе Крузий, Андреэ, Осиандер и Герлах, которые составили очередной ответ, отправленный в июне 1580 г. Его тон был в высшей степени примирительным. Хотя он и не уступал по всем пунктам, но пытался высказать мнение, что догматические различия между Церквами по вопросам оправдания верой, свободной воли и пресуществления элементов на Трапезе Господней были только терминологическими, а другие различия могут рассматриваться как различия обрядов и обычаев.

Немцам пришлось долго ждать ответа. В ноябре 1579 г. Иеремия был низложен и не вернулся на престол до сентября 1580 г. Прошло еще несколько месяцев, пока он написал ответ. Вероятно, он был отправлен летом 1581 г. Иеремия вкратце повторяет пункты разногласий, а затем просит прекратить переписку. «Идите своим путем, – писал он, – и не посылайте нам больше писем по догматическим вопросам, но только ради поддержания дружбы». Лютеране, однако, послали еще одно письмо, почти повторяющее предыдущее. Патриарх на него не ответил.³⁹²

В 1584 г. вся переписка была опубликована в Виттенберге. Лютеране, вероятно, предпочитали молчать о своей неудаче в достижении унии. Но один польский иезуит, Станислав Соколовский, достал копию с письма патриарха от 1576 г., которое он перевел на латынь и издал в 1582 г. Кроме того, он добавил примечания, исправляющие греческие догматы в тех местах, где они разнились с римскими.³⁹³ Лютеране, таким образом, почувствовали, что они должны представить полную историю.³⁹⁴

Тем не менее, дружеские отношения продолжались. Иеремия и Феодор Зигомала продолжали переписку с Крузием по таким вопросам, как лингвистическое словоупотребление и современное состояние древних греческих городов. В 1581 г. Зигомала выслал Крузию большую часть материалов, включая экземпляр «Хроники» Малаксы, что дало возможность немецкому ученому написать свою большую книгу *Turco-Graecia* – наш основной источник о греческом мире XVI в.³⁹⁵ Но преемник Герлаха в качестве капеллана императорского посольства, Саломон Швайггер, не проявлял симпатий к грекам. По возвращении домой он написал дневник своих путешествий, в котором православные обвиняются в идолопоклонстве и невежестве, хотя он признает, что патриарх принимал его с гостеприимством и кормил изысканными блюдами.³⁹⁶ С греческой стороны Гавриил Север во время своего пребывания в Венеции опубликовал работу, критикующую лютеран за их учение о Таинствах: хотя, подобно Антонию Эпарху на несколько десятилетий раньше, он в действительности больше порицал их политическую деятельность, чем догматы.³⁹⁷

Трудно понять, как могла быть достигнута уния между православной и лютеранской Церквями. Лютеране не для того освободились от власти Рима, чтобы объединиться с Церковью, чье почитание святых, икон и монашеские обеты казались им совершенным идолопоклонством. Православным же представлялось, что лютеране сочетают некоторые римские заблуждения с нездоровым евангелизмом и предосудительным пристрастием к иконоборчеству. Объединяла их общая нелюбовь к папству; но этого было явно недостаточно.

Тем не менее, греческих студентов-богословов всегда с радостью принимали в лютеранской Германии. В начале XVIII в. для них был организован небольшой богословский семинар в Галле, в Саксонии, который пользовался большим успехом.³⁹⁸ Митрофан Критопул читал в Германии лекции в 1629 г. на обратном пути из Англии; среди первых студентов, которые остались в Германии, был Захарий Герганос. О нем мы знаем только то, что он прибыл в Германию в 1619 г. по

приглашению саксонского курфюрста и опубликовал в 1622 г. трактат, посвященный своему покровителю; идеей трактата было объединение Церквей. Он был скорее лютеранином, чем православным. Св. Писание, говорил он, содержит все, что необходимо для определения веры; его легко можно читать и толковать. Он отрицал догмат о чистилище и страстно порицал притязания Рима на главенство. Но, в отличие от православных и строгих лютеран, он говорил, что грешный священник лишается благодати и потому не может совершать Таинства. Его книга не произвела большого впечатления в Германии, хотя она, вероятно, была известна на Востоке. Мы вряд ли узнали бы о ней, если бы она не вызвала яростный ответ одного грека, получившего образование в Риме, в Коллегии св. Афанасия, Иоанна Матфея Кариофилиса, в работе, изданной в Риме в 1631 г.³⁹⁹ Но у Иоанна Матфея были семейные причины проявлять такую инициативу; ибо у него был двоюродный брат в Константинополе, Иоанн Кариофилис, взгляды которого по вопросам пресуществления и благодати обнаруживали несомненное протестантское влияние.

Этот двоюродный брат находился под обаянием одного из самых выдающихся греческих церковных деятелей, Кирилла Лукариса.

Глава 6. Церковь и Церкви: кальвинистский патриарх

13 ноября 1572 г. в Кандии на Крите жена преуспевающего мясника Стефана Лукариса родила сына, которому родители дали имя Константин.⁴⁰⁰ Он был блестящим, рано развившимся мальчиком, и отец решил дать ему хорошее образование. Венецианская полиция на Крите враждебно относилась к Православной Церкви, которая, на ее взгляд, была склонна к мятежу.⁴⁰¹ В результате там было всего несколько греческих школ. Но мальчикам с Крита легко давалось разрешение ехать в Венецию. Потому отец Константина отправил его в возрасте двенадцати лет именно в Венецию, в школу при греческой церкви. Наставником его был Максим Маргуний, человек независимого образа мыслей, который уже имел неприятности с православными властями за подозрение в пролатинских симпатиях, а позже встретил трудности с инквизицией за антилатинскую позицию. Незадолго до этого он был назначен епископом Кифиры, но прошло много лет, прежде чем венецианские власти позволили ему отправиться на свою кафедру; и это время он продолжал преподавать в школе.⁴⁰² Константин произвел на него большое впечатление, и он проявил к нему особое внимание. Через четыре года Стефан Лукарис забрал своего сына обратно на Крит, возможно, по причине денежных затруднений. Там мальчик провел год, посещая занятия ученого монаха Мелетия Властоса в монастыре св. Екатерины, в предместье Кандии; оттуда он написал много писем Маргунию. Ему было трудно доставать книги, за исключением тех, которые Маргуний оставил в своем старом доме – труды Плутарха, одну книгу Аристотеля (мы не знаем, какую именно), речи Демосфена, два тома «Истории» Евсевия, две книги Цицерона, «Логику» Фламиния и латинский словарь.⁴⁰³ Местные источники добавляют, что по причине кризиса семейных финансов его мать работала прачкой, а сам он был определен к одному рыбаку и должен был время от времени отправляться на ловлю

рыбы. Одно из этих плаваний привело его в Александрию, где он зашел к своему родственнику, Мелетию Пигасу, секретарю Александрийского патриарха. Традиция здесь расходится; вероятнее, что он встретил Мелетия, когда тот гостил у его семьи на Крите.⁴⁰⁴

В 1589 г. Константин Лукарис вернулся в Италию и был зачислен студентом в Падуанский университет, возможно, благодаря Маргуню, который по-отечески заботился о нем, бранил его, когда тот пренебрегал занятиями или купил себе дорогую шпагу, чтобы носить ее. Падуя теперь стала родиной неоаристотелианства. Чтобы уравновесить влияние этой материалистической философии, Маргуний посылал Константину темы для сочинений по более духовным аспектам греческой мысли и готовил его к экзаменам.⁴⁰⁵ Вероятно, во время каникул юноша путешествовал. Говорят, что он побывал в Германии; возможно, что он посетил также Женеву, где была маленькая греческая колония, основанная профессором с Крита итальянского происхождения, Франциском Портусом, который стал кальвинистом.⁴⁰⁶

В 1595 г. он блестяще сдал экзамены и получил степень лауреата. Тогда он уже, должно быть, решил принять духовный сан, потому что это обеспечивало самую лучшую карьеру для молодого человека, не чувствовавшего склонности к торговле или медицине. Такое решение было одобрено поощряющим письмом его двоюродного брата Мелетия Пигаса, который в 1590 г. был избран на Александрийский патриарший престол.⁴⁰⁷

Обязанности Александрийского патриарха не были обременительными. Большинство египетских христиан принадлежали к Коптской церкви; его паства состояла главным образом из приезжих греческих купцов. Патриарх Мелетий, таким образом, проводил большую часть своего времени в Константинополе, где у него был непосредственный доступ в Высокую Порту. Он мог помогать своему заваленному работой собрату-патриарху, посещая православные общины, находящиеся за пределами Османской империи. В 1595 г., когда Лукарис уехал из Падуи, Мелетий жил в Константинополе, выполняя функцию местоблюстителя патриарха, так как в то

время престол был свободным. Именно в Константинополь отправился Лукарис для того, чтобы получить диаконскую и священническую хиротонию от своего двоюродного брата. Одновременно со своим посвящением, имевшим место, вероятно, в конце 1595 г., он принял постриг с именем Кирилл.⁴⁰⁸

Церковные власти Константинополя в это время были заняты судьбой православия в Польше. Польское королевство в последние годы распространилось на восток, и теперь в его руках находились западнорусские земли: большая часть Украины, где население было исключительно православным; в Галиции и Литве, которые были официально присоединены к Польше в 1569 г., долгое время существовали православные общины. В Польше, кроме того, было много лютеран и кальвинистов. Король Стефан Баторий, благодаря которому совершились эти завоевания, был терпимым католиком; и хотя он поощрял иезуитов в их работе в среде православного населения, но предоставил православным и лютеранским епископам те же права, которыми пользовались католики – заседать в польском сенате. Преемник Стефана, Сигизмунд III, избранный в 1587 г., принадлежал к католической ветви шведской династии Ваза. Его мать, литовская наследница Катерина Ягеллонская, была ревностной католичкой; и сам Сигизмунд потерял шведский престол из-за своей религиозной принадлежности. Вскоре Сигизмунд принял меры как против протестантов, так и против православных. Он издал указ, чтобы все общественные должности были оставлены за католиками; а их у него было около 20000. Он лишил не католических епископов их мест в сенате. Особенное раздражение у него вызвала поездка патриарха Иеремии II через Украину на обратном пути из Москвы в 1588 г., и он приказал иезуитам усилить свою пропаганду среди всех православных подданных. Они переманили в свои ряды Михаила, митрополита Вильны, и Игнатия, епископа Владимира, с помощью которых король смог в 1595 г. созвать собор польских православных епископов в Брест-Литовске для обсуждения их подчинения Риму, согласно направлению, заданному Флорентийской унией. Немногие

епископы присутствовали на соборе, и лишь чуть больше половины их проголосовало в поддержку главенства папы при условии сохранения православными своего богослужения, причастия под обоими видами для мирян, браков белого духовенства и юлианского календаря. Когда условия были представлены Риму, они были приняты папой Климентом VIII, и 23 декабря 1595 г. было провозглашено создание Польской униатской православной церкви. Затем был созван второй собор в Брест-Литовске в 1596 г., который утвердил это постановление.⁴⁰⁹

Когда эта новость была получена в Константинополе, то решили отправить на собор своих представителей. Константинопольский патриарх назначил некоего Никифора Кантакузина экзархом, или патриаршим представителем, а Мелетий – Кирилла Лукариса. Оба молодых священника отправились в Польшу, имея с собой три письма по догматическим вопросам, составленные Мелетием в защиту верных.

Православные поляки пришли в ужас от первого собора. Их епископы поспешили в Брест, чтобы выразить свой протест, а вместе с ними и определенное число выдающихся мирян, во главе которых был князь Константин Васильевич Острожский, воевода Киевский, человек в возрасте более ста лет, который за много лет до того устроил первую славянскую типографию для печатания богослужебных книг.⁴¹⁰ Оппозиция под его руководством была весьма солидной, как оказалось через несколько лет, когда во время войн Сигизмунда с турками почитавшие его украинские казаки отказались воевать за короля. Но Сигизмунд упрямо стоял на своем. Его представитель, князь Радзивилл, отказался допустить епископов из оппозиции в церковь Богоматери, где проходил собор и читалось изящное послание папы в сопровождении Те Деум. Неприсоединившиеся архиереи были вынуждены собраться в частном доме неподалеку. Только там могли быть зачитаны письма Пигаса по догматическим вопросам.⁴¹¹

За этим последовал ряд мер против православных, которые отказались присоединиться к униатской Церкви.

Епископами назначались только униаты, в том числе Киевский митрополит, хотя униатские кандидаты никогда не рисковали жить там. Доходы неприсоединившихся кафедр были конфискованы, а возглавлявшие их архиереи были лишены своих привилегий: хотя при этом не было активного преследования рядового духовенства. Кирилл со своим товарищем решили остаться в Польше. Он видел, что православные, как священники, так и миряне, находились в невыгодном положении из-за недостатка образования. Он отправился в Вильну, где была православная школа, преобразовал ее и сам жил там двадцать месяцев. Затем он перебрался во Львов по просьбе галицийского православного священника Гавриила Дорофеидиса и основал там школу по тем же принципам. Однако тем временем агенты короля наблюдали за его действиями с подозрительностью. В начале 1598 г. Кирилл и Никифор Кантакузин были объявлены турецкими шпионами. Никифор был арестован полицией Сигизмунда и немедленно казнен. У Кирилла была возможность бежать в Острог, где князь предоставил ему убежище до тех пор, пока он не уйдет из страны. К августу 1598 г. он был уже в Константинополе; Рождество он провел со своей семьей на Крите.⁴¹²

Во время своего пребывания в Вильне Кирилл встретил много лютеранских богословов; они обсуждали возможность объединения Церквей. Лютеране предложили несколько формулировок, на основании которых могло иметь место взаимное общение, и Кирилл со своими православными друзьями обещал, не без колебаний, принять их, при условии, что они будут одобрены патриархами Константинопольским и Александрийским. Ни Матфей II Константинопольский, ни Мелетий не были в восторге от предложений, и не дали бы хода делу. Но в 1599 г. Сигизмунд издал указ, запрещающий иностранцам въезд и выезд из страны без его разрешения, и написал Мелетию письмо, в котором настоятельно советовал прекратить свое упорство и подчиниться Риму. В ответ Мелетий составил послание, весьма вежливо испрашивая разрешения посылать в Польшу столько

духовных руководителей, сколько может понадобиться православным; письмо он вручил Кириллу с сопроводительной бумагой, поручая его милосердию короля. В то же самое время он вручил Кириллу письмо, адресованное лютеранским богословам, в котором предлагал обсудить вопросы взаимных политических интересов; богословские пункты в нем избегались. Когда Кирилл прибыл в Польшу, Сигизмунд принял его холодно, но позволил ему оставаться в стране. Кирилл, однако, не передал лютеранам письмо, опасаясь обвинения в тайных контактах с ними.⁴¹³

Во второй свой визит Кирилл провел в Польше целый год, главным образом в основанной им во Львове школе. Через 17 лет в одном из своих писем иезуит Петр Скарга говорит, что в январе 1601 г. Кирилл написал католическому епископу Львова, Димитрию Соколовскому, где выразил глубокое уважение к престолу св. Петра, а также надежду, что Церкви вскоре объединятся. Это письмо, которое использовалось иезуитами для того, чтобы подорвать его положение среди православных, даже если и было подлинным, послужило иезуитам для их целей. Действительно, не исключено, что Кирилл пытался достичь некоторого взаимопонимания с католическими властями ради пользы своей школы, и он мог высказывать тот абсолютно православный взгляд, что объединение Церквей желательно, а епископ Рима будет при этом удостоен высших почестей, если только он откажется от своих заблуждений. Но предположение, будто он купил личную безопасность тем, что стал тайным католиком, совершенно исключается, если иметь в виду его весьма упорный и прямой характер.⁴¹⁴

Весной 1601 г. Кирилл получил письмо от Мелетия Пигаса, который вернулся в Египет, и предлагал настоятельство в одном из египетских монастырей и фактически обещал ему передать по наследству Александрийский патриарший престол.⁴¹⁵ Поэтому он уехал из Польши и после краткого пребывания в Молдавии, где патриархату принадлежали большие имения, 11 сентября прибыл в Александрию. Через два дня Пигас умер, и Александрийский синод избрал Кирилла патриархом. Грек-католик Лев Алляций позднее напечатал слух

о том, что Кирилл купил патриаршество на деньги, собранные в Молдавии, подкупив епископов, которые собирались избрать некоего Герасима Спарталиота. Вряд ли это так, потому что Спарталиот в дальнейшем был одним из самых преданных друзей Кирилла.⁴¹⁶

Кирилл был деятельным патриархом Александрии. Он переместил патриаршую кафедру из находившегося в упадке морского порта в Каир, который был административным центром провинции. Он реорганизовал финансы патриархата и реформировал школьное дело. Он уладил распрю в Кипрской церкви; также ездил в Иерусалим на интронизацию своего друга Феофана.⁴¹⁷ Но жизнь в Египте, где ему приходилось общаться только с греками-купцами и провинциальными чиновниками, была слишком уединенной для человека с его энергией и интеллектом. Он слишком мало времени проводил среди своих братьев-греков. Обучение в Падуе и контакты с протестантами в Польше обусловили его интерес к новым тенденциям западной религиозной мысли.

Этот интерес усилился в результате дружбы с одним голландцем, Корнелием ван Хаагом, которого он, вероятно, впервые встретил во время путешествия ван Хаага по Средиземному морю в 1598 г. В 1602 г. ван Хааг был назначен первым посланником от Генеральных Штатов при Высокой Порте. С тех пор всякий раз, когда Кирилл бывал по делам в Константинополе, он посещал нидерландское посольство. По его просьбе ван Хааг выписал для него несколько богословских книг из Голландии и связал его с богословом Яном Витенбогертом, учеником Арминия. С ним Кирилл в течение многих лет находился в переписке. Его контакты с голландцами усилились в результате поездки по Средиземноморью в 1611–1619 гг. голландского богослова, Давида де Люде Вильгельма, с которым у него тоже завязалась переписка.⁴¹⁸ В письмах к голландским друзьям он начал высказывать растущее сочувствие протестантскому учению. В 1613 г. Кирилл писал Витенбогерту, что он верит только в два Таинства, и они не могут приносить благодать без веры, хотя вера без Таинств равным образом не имеет ценности. Он добавил, что Греческая

церковь сохраняет много ошибочных обрядов, хотя она всегда допускала возможность ошибки.⁴¹⁹ В ряде писем к де Вильгельму он подчеркивал необходимость заменить греческое избыточное разнообразие «евангельской простотой» и руководствоваться только авторитетом Св. Писания и Св. Духом. Он говорит о своих страданиях от того, что он увидел в Иерусалиме, где поведение верующих показалось ему в высшей степени языческим. Он рад тому, что его взгляды полностью совпадают с мнениями де Вильгельма по всем богословским вопросам.⁴²⁰ В письме от 1618 г. к итальянцу Марко Антонио де Доминису, который оставил католическую архиепископскую кафедру, чтобы стать протестантом, он высказывается еще более откровенно. Кирилл говорит, что он находит реформатское учение более соответствующим Св. Писанию, чем учение Греческой и Латинской церквей. Он ставит под сомнение авторитет отцов Церкви. «Я более не могу терпеть, что люди говорят, будто толкования человеческой традиции имеют равную цену со Св. Писанием», – пишет он. Он добавляет, что на его взгляд поклонение иконам губительно, и ему даже стыдно сознаться, что созерцание Распятия помогает его молитве. Призывание святых, добавляет он, это оскорбление нашего Господа.⁴²¹

Вряд ли Кирилл делился этими взглядами с греками. Они знали его только как способного и энергичного патриарха, у которого были друзья-иностранцы, а также его твердое противостояние Риму.

Именно в эти годы Константинопольский патриарший престол занимали Неофит II и Рафаил II, которые благосклонно смотрели на унию с Римом. Когда Неофит разрешил итальянскому греку произнести речь, которая открыто призывала к унии, Кирилла попросили сказать проповедь против нее и остаться в Константинополе для руководства действиями против латинян.⁴²² Он все еще находился там, когда в январе 1612 г. умер Неофит. Большинством св. синода Кирилл был избран патриархом. Но он не мог или не хотел платить Высокой Порте определенную сумму за утверждение его избрания. Противники Кирилла в синоде тогда поставили

другого кандидата, Тимофея, епископа Мармары, который обещал султану и его министрам сумму большую, чем обычно; и синоду было приказано избрать его.⁴²³

Тимофей, избранный только из-за своего богатства, из ревности пытался доставить Кириллу неприятности в Египте. Кириллу даже пришлось на некоторое время удалиться на Афон, а затем он посетил Валахию, господарь которой, Михаил Бассараб, учился вместе с ним в Падуе.

Ранее 1617 г. он вернулся в Каир, сохраняя свои голландские связи. Благодаря этим связям его репутация в протестантском мире была очень хорошей. Около 1618 г. он получил письмо от Георгия Аббота, архиепископа Кентерберийского (кальвиниста по убеждениям), в котором содержалось предложение послать несколько молодых греков изучать богословие в Англии за счет короля Иакова I. В ответ Кирилл отправил в Англию македонского юношу Митрофана Критопула. Результат, однако, как оказалось позднее, не был благополучным. Тем не менее, Аббот продолжал переписку с Кириллом.⁴²⁴ Патриарх Тимофей пытался опорочить доброе имя Кирилла, обвинив его в лютеранстве. Кирилл отвечал, что поскольку Тимофей ничего не знает о Лютере и его учении, то не может судить, насколько оно может совпадать с его собственным; поэтому ему лучше хранить молчание.⁴²⁵

Вероятно, после примирения с Тимофеем Кирилл снова посетил Константинополь осенью 1620 г. Когда он был там, Тимофей внезапно умер, причем вскоре после обеда у голландского посланника, друга Кирилла. Иезуиты немедленно распустили слух, что ван Хааг его отравил, чтобы освободить престол для Кирилла. Даже если бы это и было так, св. синод, скорее всего, не возражал. Вскоре Кирилл был единогласно избран патриархом. На этот раз он уплатил требуемую Высокой Портой сумму.⁴²⁶

Греки, должно быть, не знали о богословских наклонностях Кирилла; зато о них хорошо знали жившие в Константинополе иностранцы. «Что касается самого патриарха, – писал архиепископ Аббот английскому посланнику, сэру Томасу Роз, вскоре после избрания Кирилла, – я не сомневаюсь, что в

отношении религии он является, как нам кажется, чистым кальвинистом; так же оценивают его иезуиты в тех краях».⁴²⁷

Иезуиты, со своими связями по всей Европе, были, конечно, в курсе его отношений с голландскими богословами; и они вскоре стали уверять, что греки слышали о них.

Тем не менее, патриаршество началось хорошо. Когда сэр Томас Роэ, выдающийся дипломат, который уже служил при дворе Великого Монгола, в декабре 1621 г. прибыл в Константинополь, то вскоре подружился с патриархом и был его главной опорой до своего возвращения в Англию в 1628 г. Продолжалась и дружба с голландским послом; хотя иезуиты пользовались поддержкой французского посланника, графа Сеси, даже они затруднялись нападать на архиерея, имеющего столь могущественных покровителей. В то же время и на греков производили впечатление близкие отношения их патриарха с такими выдающимися иностранцами.

Беды Кирилла начались, когда иезуиты, пользуясь подозрительностью консервативных членов св. синода, убедили Григория, архиепископа Амасийского, выставить свою кандидатуру на патриарший престол. В ответ Григорий дал им частное обещание признать над собой главенство Рима. Интрига стала известна Кириллу; Григорий был отлучен. Нисколько не уstraшившись, иезуиты отправились к великому визирю, Хусейн-паше, и сообщили ему, что Кирилл был в переписке с русским царем. Это было правдой. По просьбе предыдущего визиря он писал в Москву, чтобы добиться русской поддержки Турции в войне против Польши. Тогда они добавили, что меньше соответствовало истине, будто Кирилл убеждал жителей греческих островов благоприятно отнестись к флорентийскому вторжению. Визирь был потрясен. Не дожидаясь объяснений Кирилла, он приказал синоду низложить его, сослал на Родос, а на его место избрал Григория Амасийского, который обещал Порте 20 000 талеров. Но правление Григория длилось всего два месяца. Он был бедным человеком; и греческие общины отказались внести обещанные деньги. Он обратился к иезуитам; однако ожидавшиеся из Рима суммы не были получены. Чтобы избежать ареста как банкрот,

он отрекся от престола и уехал из Константинополя. Иезуиты убедили Порту требовать возведения вместо него Анфима, митрополита Адрианопольского. Он был богатым и мог уплатить 10000 из своих средств, а путем подкупа турецкой полиции собрал другие 10000 у константинопольских греков. Рим торжествовал. Папа Урбан отправил графу Сеси послание, в котором благодарил его за низложение «сына тьмы и пособника дьявола», как он называл Кирилла. Но в то время как он писал, обстановка уже изменилась. Сэр Томас Роэ обеспечил возвращение Кирилла из ссылки. Тогда Анфим, человек слабый и добродушный, стал мучиться угрызениями совести. Он написал Кириллу письмо, в котором просил прощения за узурпацию. Несмотря на расположение со стороны французского посланника и получение субсидии из Рима, он настаивал на своей отставке. В октябре 1623 г. Кирилл был снова на патриаршем престоле.⁴²⁸

Первой задачей Кирилла было улучшить систему образования. Он преобразовал Патриаршую академию, поставив во главе ее своего однокурсника по Падуанскому университету Феофила Коридаллевса. Материалистическая и научная программа, которую ввел Коридаллевс, могла показаться греческим церковным деятелям не подходящей для церковной школы и создала патриарху врагов в традиционалистских кругах. Но теперь греческие юноши, желавшие получить современное образование, меньше чем ранее зависели от иезуитских учебных заведений. Кирилл понимал также, что нельзя дать людям образование при отсутствии хороших учителей и достаточного количества книг. Чтобы обеспечить это, он воспользовался своими связями с Западом, чтобы посылать перспективных учеников для окончания образования в Голландию, Германию и Англию. Чтобы доставить книги, он не только использовал агентов, закупающих их за границей, но и организовал свою типографию.⁴²⁹

В 1627 г. это желание исполнилось. Молодой грек из Кефаллонии, по имени Никодим Метаксас, поехал к своему брату, который был торговцем в Лондоне, и там основал

небольшую типографию для лондонских греков. Он понимал, что типография будет полезнее в Константинополе. Он прибыл туда в июне 1627 г. вместе со своим оборудованием и ценным собранием книг. Узнав о его прибытии, патриарх попросил содействия сэра Томаса Роз, чтобы провезти ящики через турецкую таможню. С помощью голландского посланника сэр Томас добился нужного разрешения от великого визиря. Кирилл хотел, чтобы типография была установлена на надежной территории английского посольства; но сэр Томас не мог согласиться на это. В результате она расположилась в небольшом здании неподалеку. Под руководством Кирилла Метаксас немедленно начал печатать богословские книги на греческом языке, большинство из которых были антилатинскими трактатами.

Католикам это не понравилось. Папа Урбан VIII, греческая типография которого была основана только на год раньше, собрал Конгрегацию Пропаганды веры, чтобы обсудить вопрос. Конгрегация уже пыталась предпринимать действия против Кирилла. Греко-католик Каначчио Росси был послан в Константинополь, чтобы склонить Кирилла к более дружественным отношениям. Когда это не привело к успеху, Росси получил указание организовать усилия иезуитов для низвержения Кирилла. На собрании в ноябре 1627 г. Конгрегация приняла решение любой ценой разрушить типографию. Среди книг, опубликованных Метаксасом, был небольшой иронический трактат о евреях, написанный самим Кириллом. Он содержал, между прочим, пассаж, где перечислялись догматы мусульманства, которые христиане не могли принять. Иезуиты раздобыли копию, которая была доставлена через французского посланника великому визирю; этот пассаж был подчеркнут. Посол добавил от себя, что типография использовалась для печатания фальшивых султанских указов. Визирь был возмущен и легко согласился на арест Метаксаса и обыск в его конторе, чтобы найти доказательства непочтения и государственной измены. Посол предполагал, что лучше всего было бы сделать это вечером на Богоявление, 6 января 1628 г., когда в английском посольстве

будет обед в честь патриарха. «Это, – сказал граф де Сеси, – добавит соуса в блюда».

В назначенный вечер янычары визиря ворвались в здание, чтобы арестовать Метаксаса. Его там не оказалось; и когда через несколько минут он прошел по улице в сопровождении секретаря английского посольства, они не могли поверить, что этот элегантный джентльмен в английском костюме был тот, кого они искали. Свое разочарование они выразили тем, что разрушили типографию и вытащили оттуда на всеобщее обозрение обрывки рукописей и обломки машин.

Типография была выведена из строя. Тем не менее, план провалился. Великий муфтий, которому визирь послал трактат Кирилла, объявил его безвредным. Христианам разрешалось утверждать свои взгляды, говорил он, даже если они противоречили исламу. Едва только визирь получил это решение, как сэр Томас Роэ потребовал аудиенции, обрушился на него за оскорбление дружеской державы и напомнил ему, что он сам дал разрешение на ввоз типографии. Под влиянием решения великого муфтия и зная, что сэр Томас находился в дружбе с султаном, визирь изменил свою политику. Люди, обманувшие его, должны были быть наказаны. Трое братьев-иезуитов и Каначчио Росси были брошены в тюрьму. Когда граф де Сеси пришел, чтобы выразить протест, он был принят не визирем, а его заместителем, великим каймакамом, который заявил ему, что если он не будет вести себя, как подобает послу, то пусть лучше уедет из страны. Через два месяца все иезуиты были изгнаны из владений султана. «Они готовы умереть от досады из-за того, что их выслали, – писал сэр Томас Роэ. – Я надеюсь, что они будут как можно меньше беспокоить несчастную Греческую церковь; их действия стоили им двенадцать тысяч талеров, не говоря уже о последнем покушении на жизнь и власть патриарха и на мою честь».⁴³⁰

В том же году сэр Томас Роэ уехал из Константинополя, увезя с собой в знак благодарности патриарха рукопись Библии, известную как *Codex Alexandrinus*, которую Кирилл привез с собой из Александрии и послал в качестве дара королю Карлу I.⁴³¹ Граф де Сеси уехал через три года. Его преемник, граф де

Маршевиль, получил разрешение снова водворить иезуитов в качестве своих капелланов. Но престиж французского посольства был невысок. В Риме приняли решение в дальнейшем доверить действия против Кирилла послу австрийского императора, Рудольфу Шмиду-Шварценхорн, который прибыл в начале 1629 г. Кюефштейн, его предшественник, был протестантом, но сам он был ревностным католиком. Между тем задачи иезуитов были переданы капуцинам. Знаменитый отец Жозеф, «серый кардинал» Ришелье, получил назначение в Константинополь для организации кампании; Ришелье, однако, запретил ему выезжать из Франции. Между тем Конгрегация обсуждала, в какой степени могут быть использованы в законных рамках подкуп и интриги для уничтожения такого опасного еретика.⁴³²

Кирилл Лукарис должен был сыграть им на руку. Отъезд сэра Томаса Роэ был ударом для него. Он быстро завязал дружеские отношения с преемником сэра Томаса, сэром Питером Вичем. В 1635 г. он стал крестным отцом сына сэра Питера, будущего президента Королевского общества; он был в хороших отношениях и с Эдвардом Пококом, капелланом в Алеппо в 1630–1638 гг., который время от времени посещал Константинополь. Но его давний корреспондент – архиепископ Аббот – с 1627 г. был в опале и умер в 1633 г. Хотя его преемник, архиепископ Лауд, интересовался Греческой церковью, но ни он, ни король Карл I, не могли относиться сочувственно к архиерею, известному в качестве кальвиниста. Кириллу приходилось все больше и больше опираться на своих голландских друзей. Осенью 1628 г. в голландское посольство прибыл новый капеллан. Он был савойским гугенотом, по имени Антуан Леже, получил образование в Женеве и общался с кальвинистами. Вскоре он стал близким другом патриарха, укрепляя Кирилла в его богословских взглядах и, вероятно, убеждая его открыто выразить их. Типография в Константинополе была разрушена; но Леже договорился, что женевская типография напечатает любую работу, которую Кирилл предложит.⁴³³

Первой книгой, изданной Кириллом, был перевод Нового Завета на современный греческий язык, сделанный ученым монахом Максимом Каллиполитом. Многим православным сама мысль о том, чтобы изменять текст Св. Писания, казалась возмутительной, каким бы непонятным ни был он для современного читателя. Чтобы успокоить их, Кирилл опубликовал оригинальный и современный тексты в параллельных столбцах, и добавил только несколько бесспорных замечаний и ссылок. Поскольку Каллиполит умер вскоре после доставки рукописи, Кирилл сам читал корректуры. Книга вышла в свет в 1630 г. Несмотря на предосторожности Кирилла, она вызвала бурю неодобрения со стороны многих из его епископов.⁴³⁴

Еще больше были поражены епископы, когда стало известно, что патриарх написал одну в высшей степени спорную книгу. «Исповедание веры» Кирилла Лукариса было издано в Женеве в марте 1629 г. с посвящением ван Хаагу. Рукопись греческого текста, написанная рукой Кирилла и датированная 1631 г., хранится в Женеве. Этот текст был опубликован с латинским переводом в Женеве в том же году и был воспроизведен в 1633 г. Он содержал добавление, отсутствовавшее в первом латинском издании. Последовали переводы на различные европейские языки; английский вариант, без добавления, был издан Николаем Бурном в Лондоне в 1629 г. Полный английский перевод вышел в свет в 1671 г. в Абердине, в переводе Вильяма Рэйта.⁴³⁵

Православная Церковь никогда не задавалась целью сводить воедино догматические положения. В «Точном изложении православной веры» св. Иоанна Дамаскина было сказано все, что нужно, хотя позднейшие соборы и могли проливать свет на непонятные или спорные вопросы. Но различные патриархи время от времени издавали краткие изложения по вопросам вероучения, как правило, с практическими целями. Сам Геннадий подготовил такой текст по просьбе султана Мехмеда Завоевателя; ответ Иеремии II лютеранам был такого же рода. Подобные изложения носили совершенно частный характер.⁴³⁶ Они пользовались уважением,

поскольку выходили из патриаршей канцелярии, а также вследствие личной репутации составителей. Но они не могли носить обязательный для Церкви характер, поскольку не были утверждены Вселенскими соборами. Они должны были служить руководством, а не провозглашать догматы. Ясно, что Кирилл издал свое «Исповедание веры» в надежде на то, чтобы укрепить свою паству в антилатинских настроениях и положить основание реформирования современной Православной Церкви, а также создать базу для переговоров с другими Церквями.

За исключением приложения, которое содержит четыре вопроса и ответа, «Исповедание веры» состоит из восемнадцати статей. Первая, о Св. Троице, провозглашает, что Св. Дух исходит от Отца через Сына. Вторая говорит о том, что Св. Писание вдохновлено Богом и его авторитет превышает авторитета Церкви. Третья провозглашает, что Бог еще до начала мира predetermined избрание некоторых к славе независимо от дел, в то время как другие отвергаются, и это имеет своей конечной причиной волю Божию, а непосредственной причиной – праведность Божию. Четвертая статья провозглашает, что Бог является Создателем всего, но не причиной зла; пятая – что Промысел Божий непостижим; шестая – что первородный грех распространяется на всех людей; седьмая гласит, что Иисус Христос есть Бог и Человек, Воздаятель и будущий Судия; восьмая – что Он есть единственный Посредник, Первосвященник и Глава Церкви. Девятая провозглашает, что спасение совершается только через оправдание верой во Христа. В десятой говорится, что Вселенская церковь включает в себя всех, кто умер в вере, а также живущих верующих, и повторяет, что единственной Главой ее является Христос; одиннадцатая – что только те, кто избран для вечной жизни, являются истинными членами Церкви, а другие – это плевелы, смешанные с пшеницей. Двенадцатая статья провозглашает, что Церковь может заблуждаться, принимая ложное за истинное, но свет Св. Духа спасет нас через труды верующих пастырей. Тринадцатая утверждает, что человек оправдывается одной только верой;

добрых дел самих по себе не достаточно для спасения, но ими не следует пренебрегать, поскольку они свидетельствуют о вере. Четырнадцатая статья гласит, что свободная воля в не возрожденном духовно человеке мертва, и такие люди не могут творить добро; возрожденный же творит добро с помощью Св. Духа. В пятнадцатой говорилось, что Христос учредил только два Таинства и вручил их нам как залог Божиих обетований; однако они не могут давать благодать, если отсутствует вера. Шестнадцатая провозглашает, что крещение необходимо для освобождения как от первородного, так и от содеянных грехов. В семнадцатой Кирилл заявляет о своей вере в реальное присутствие Христа в Евхаристии, но только тогда, когда наличествует вера при ее совершении; материального пресуществления не происходит, поскольку Тело Христово не то, которое видно в Таинстве, но то, которое вера понимает духовно. Восемнадцатая статья говорит о том, что после смерти есть только два состояния, рай и ад; человек судится в том состоянии, в котором его застала смерть; после окончания этой жизни у него нет ни сил, ни возможности покаяния. Чистилище – это выдумка. Те, кто оправданы в этой жизни, не имеют ни болезни, ни страдания в дальнейшей, но нечестивцы переходят прямо в вечное наказание.

Дополнительные ответы на вопросы гласят, во-первых, что Св. Писание должны читать все верующие, и большой вред причиняют христианам, когда лишают их возможности читать его или слушать его чтение; во-вторых, Св. Писание вполне доступно для чтения всеми людьми, которые возрождены и просвещены; в-третьих, канонические книги – это те, которые перечислены на Лаодикийском соборе; в-четвертых, поклонение изображениям осуждено Св. Писанием и должно быть упразднено; но поскольку живопись – искусство благородное, изображения Христа и святых могут создаваться, при условии, что им не будет воздаваться никакое поклонение.⁴³⁷

Следует отметить, что в «Исповедании» нет ни одного догмата, специально осужденного каким-либо Вселенским собором, за исключением ответа об изображениях, который

трудно примирить с правилами Седьмого Вселенского собора. Тем не менее, как нетрудно заметить, оно содержало постановления, которые едва ли вписывались в православную традицию. При том что большинство греков того времени должны были приветствовать появление указаний, которые предохранят их от тенет Рима, взгляды, провозглашенные Кириллом, должны были поразить их.

Многие из статей могли и не вызывать критику. Православные могли без возражений принять первую статью, по вопросу об исхождении Св. Духа; четвертую, о творении; пятую, о непостижимости Промысла Божия; шестую, о первородном грехе; седьмую и восьмую, о том, что Христос есть Глава Церкви и Спаситель; десятую, о сущности Церкви; двенадцатую, о том, что можно заблуждаться без помощи Св. Духа; шестнадцатую, о необходимости крещения. Из ответов те, которые касались чтения Св. Писания и списка канонических книг, могли быть приняты безоговорочно. Другие взгляды Кирилла отражали такие мнения, которые высказывались богословами прошлого и от которых никогда специально не отказывались. До XIII в. два Таинства – крещение и Евхаристия – в целом признавались как существенные, а остальные пять стояли уровнем ниже.⁴³⁸ Но православная вера всегда стояла на том, что эти пять Таинств были безоговорочно установлены записанными словами Христа, даже если их совершение не имело духовного основания. Действительно, было бы трудно доказать веру в апостольское преемство священства, если бы рукоположение не было Таинством; а такая вера устойчиво держалась у православных. Мы не знаем, что думал по этому поводу Кирилл. Опять-таки, мало кому из православных могло понравиться решительное отрицание пресуществления. Церковь, правда, никогда не определяла своей веры в этот догмат. Томас Смит в своем обзоре Греческой церкви, написанном на несколько десятилетий позднее, полагал, что слово *μετουσίᾱσις*, которое в точности означает «пресуществление», впервые было употреблено Гавриилом Севером в конце XVI в. в его книге о семи таинствах. Это не совсем точно. Термин часто употреблялся и раньше; но,

похоже, Север был первым греческим богословом, который принял догмат как данность. Как отмечает Смит, на литургии св. Василия Великого произносятся слова о том, что хлеб и вино становятся «заместителями» Тела и Крови Христа. В своем ответе лютеранам Иеремия II следует древней традиции и избегает употребления слова μετασίσωσις. Слова, которые он использует, μεταβολή и μεταποίησις, а также слово μεταστοιχείωσις, которые часто встречаются у ранних богословов, не обязательно предполагают материальное изменение элементов. Как мы видели, его изложение умышленно неопределенно. Следовательно, Церковь предпочитала рассматривать вопрос как таинство, по которому не может требоваться и невозможно создать определенный догмат. Категорическое отрицание Кириллом пресуществления, являлось, таким образом, вызовом для некоторых его православных собратий, а для других было соблазном.⁴³⁹ Не могло быть безоговорочно принято и его категорическое отрицание чистилища. Некоторые греческие богословы, среди которых был и его двоюродный брат Мелетий Пигас, были против этого догмата; но обычный православный взгляд был тот, что смертный человек не мог претендовать на знание, какие намерения могли быть у Бога касательно душ умерших, ибо Бог не пожелал ничего открыть нам по этому вопросу. Мы не можем сказать, существует ли чистилище, или нет. Мнение Кирилла о преобладающем авторитете Св. Писания могло быть принято всеми православными; но для них было странным не встретить упоминания о Вселенских соборах или отцах Церкви. Они также, хотя и были меньшим авторитетом, обеспечивали отношения, дарованные Св. Духом. Ничуть не лучшим было отсутствие упоминания об устном предании Церкви, хранительницей которого была Церковь, если только не подозревала его в ошибочности.⁴⁴⁰

Вместе с тем, эти упущения вызвали меньшее беспокойство среди православных, чем положительные утверждения «Исповедания». Ответ по вопросу об изображениях был потрясающим почти для каждого грека. Поклонение (λατρεία) изображениям действительно было запрещено отцами Седьмого

Вселенского собора. Они, однако, одобрили почитание (δουλεία), оказываемое им; ибо изображение есть отражение оригинала и причастно его святости. Вероятно, Кирилл не одобрял даже почитания; по его мнению, иконы могли допускаться только в качестве украшения. В этом он определенно шел против традиции Церкви. Но серьезные богословы были гораздо больше обеспокоены его беспрецедентной защитой предопределения и оправдания только верой.

Ни то, ни другое учение не было определенно запрещено Церковью; но ни одно из них не согласовывалось с принятой традицией. На предопределение было две традиционные точки зрения. МаркЕвгеник утверждал, что предведение Божие абсолютно, но предопределение относительно; только добрые дела предопределены и заранее известны Богу, потому что только они сообразуются с Его волей. В целом Церковь предпочитала другую, более определенную позицию Георгия-Геннадия Схолария: она, с небольшими отличиями в терминологии, совпадает с учением св. Иоанна Дамаскина. Оно гласит, что предведение предваряет предопределение. Инициатива к творению добра или зла исходит от тварной воли. Предопределение находится во власти Бога, но оно само не властно над Божиим знанием и премудростью. Такой взгляд был кратко представлен в ответе лютеранам Иеремии II.

Мнение Кирилла насчет оправдания одной верой без дел было равным образом неприемлемо. Здесь мы снова можем допустить, что позиция православных этого времени находилась под влиянием того, что отвечал Иеремия II лютеранам: а именно, что вера нуждается в делах, а дела в вере; одно без другого мертво. Православная Церковь никогда не одобряла пелагианства и не любила подсчета заслуг, который вводился римскими догматами об индульгенциях и чистилище. Она могла двигаться дальше в развитии мысли об оправдании верой, чем католики; но при этом она вряд ли могла принять догмат об оправдании одной только верой.⁴⁴¹

В глазах православных учение Кирилла было столь революционным, что до настоящего дня всегда были православные, которые отказывались верить, что Константинопольский патриарх мог написать подобное «Исповедание веры». Сочинение было объявлено подделкой и приписывалось его другу Антуану Леже, причем это сделали как напечатавшие его женеvские богословы, так и некоторые иезуиты, которые, видимо, поставили имя Кирилла, чтобы подорвать его репутацию. Почему, спрашивали они, текст появился сначала на латыни? И почему он был напечатан в Женеве? Но Кирилл сам объявил о своем авторстве в ряде писем и в бурной аудиенции с французским посланником графом де Маршевилем в конце 1631 г.⁴⁴² Он опубликовал книгу в Женеве, потому что типография в Константинополе была разрушена; латинская версия была необходима, так как он хотел сообщить Церквам Запада о своих взглядах. Его письма подтверждают положения, провозглашенные в «Исповедании» и даже идут еще далее. В переписке с Леже и своими голландскими друзьями он не утаивает того восхищения, которое вызывали в нем Кальвин и его учение.⁴⁴³

Кирилл не считал себя революционером. Он, должно быть, понимал, что выступает против принятой традиции; но поскольку эта традиция была устной, кто мог в точности сказать, какой она была? В одном письме к своим польским друзьям он выражает удивление, что его называют инославным. По темпераменту он был интеллектуалом, с логическим мышлением, и не сочувствовал апофатическому направлению, которому по традиции следовали православные богословы. Образование укрепило его естественные вкусы. Студент, обучавшийся под руководством неоаристотелианских профессоров Падуи, не мог довольствоваться отрицательным богословием.⁴⁴⁴

Прошло некоторое время, пока большее число экземпляров «Исповедания» достигло Востока. В 1630 г. патриарх Феофан Иерусалимский писал Киевскому митрополиту заверение в том, что Кирилл не был еретиком. Он писал, что взгляды Кирилла

ему известны, и он считал их достойными уважения. Отношение Кирилла к иконам было вполне почтительным, а его суждение о предопределении не разнилось с традициями Церкви. Но Феофан тогда еще не видел полного текста «Исповедания».⁴⁴⁵ Предвидя те беды, которые могло принести «Исповедание», католики сделали все возможное, чтобы его содержание стало известным в Константинополе. Томас Смит, который черпал сведения у Эдварда Покока, заявил, что оппозиция была искусственно организована иезуитами и капуцинами. Голландский посланник писал, что «едва ли найдется кто-нибудь среди митрополитов, многие из которых проживают в Константинополе, который бы не стал рисковать своим именем, жизнью и личностью, чтобы защитить названного патриарха и его "Исповедание"». Господин ван Хааг был слишком большим оптимистом. Несколько месяцев формировался тайный заговор против патриарха, составлявшийся не менее, чем пятью митрополитами – Адрианопольским, Ларисским, Халкидонским, Кизическим и Навпактским. В результате в октябре 1633 г. был выдвинут кандидатом на патриарший престол Кирилл Контарис, митрополит Веррии (Алеппо). Но для утверждения своего избрания Кирилл Контарис обещал Высокой Порте 50 000 талеров, и не смог собрать деньги. Через несколько дней он отказался от попытки и был сослан на о. Тенедос. Оттуда он написал покаяние Кириллу Лукарису, который восстановил его на кафедре.⁴⁴⁶

Через шесть месяцев оппозиционные митрополиты, некоторые из которых читали «Исповедание» и были до глубины души потрясены им, возобновили свое наступление. Но они понимали, что единственный способ низложить патриарха, за которым стояли протестантские посольства, было обращение к помощи католических посольств. Это означало, что они должны были представить кандидата. Афанасий Паттелар, митрополит Фессалоники, был обязан своим местом Кириллу Лукарису, который предпочел его Кириллу Контарису; но он оказался неблагодарным. Предложив султану 60 000 талеров и уплатив их наличными, причем большая часть суммы была внесена

французским и австрийским посольствами, он добился приказа о низложении Кирилла и своем возведении на престол. Тогда в дело включился голландский посланник, который предоставил сумму в 70 000 талеров, с помощью которой восстановил Кирилла на престоле. Афанасий отправился в Рим, надеясь на получение кардинальской шапки. Но папские власти оценили его как ненадежного и некомпетентного. Они просто дали ему денег на возвращение в Фессалонику.⁴⁴⁷

Кирилл Контарис был более упорным соперником. Австрийский посланник Шмид-Шварценхорн убедил католиков поддержать именно его. Шмид-Шварценхорн лично не любил его. «Патриарх Веррии, – как он называл его в письмах к императору, – хороший и великодушный архиерей, добрый к грешникам и суровый к добрым, щедрый, когда это не нужно, и скупой, когда нужно быть щедрым». Контарис был достаточно умен, чтобы не связаться открыто с Римом, но опирался на оппозицию, вызванную богословием Кирилла I. Эти настроения росли; Контарис в результате смог убедить св. синод низложить Кирилла I в марте 1635 г.

Заплатив Порте 50 000 талеров, собранных с помощью Шмида-Шварценхорна, Контарис стал патриархом во второй раз, под именем Кирилла II. Некоторые из его сторонников считали, что Кирилла Лукариса следует тихонько убить; но Шмид-Шварценхорн, который не хотел, чтобы его посольство заподозрили в поощрении убийства, предложил лучшую идею. Великий визирь согласился сослать Кирилла I на о. Родос. Шмид-Шварценхорн предложил обеспечить судно для этой цели и договорился, что корабль вместо этого поплывет в Италию и доставит Кирилла в Рим, где он будет передан в руки инквизиции. Но нанять корабль стоило 800 талеров и еще 500 талеров стоило подкупить экипаж. Когда Кирилла II попросили доставить деньги, он сказал, что следует найти более дешевое судно. Между тем план стал известен голландскому посланнику. Он послал гонца предупредить губернатора Родоса и сам подкупил капитана корабля, нанятого Контарисом, чтобы тот доставил Лукариса на Хиос. Там бывшего патриарха ждал

губернатор Родоса и сам препроводил его на свой остров, а корабль был с позором отослан обратно в Константинополь.

На Родосе Кирилл Лукарис провел пятнадцать месяцев. В марте 1636 г. Кирилл II созвал в Константинополе собор, который осудил Кирилла I как еретика. Но св. синод подозрительно относился к связям Кирилла II с Римом. В июне 1636 г. он собрался и низложил его. Теперь настала его очередь отправиться на Родос, а кораблю был отдан приказ возвратить Кирилла I. Между тем патриархом был избран Неофит, митрополит Ираклийский. Он был другом Кирилла I и взошел на престол временно, чтобы устроить снятие анафемы. К марту следующего года Кирилл Лукарис снова стал патриархом.⁴⁴⁸

Теперь, однако, он не пользовался таким влиянием. Его взгляды были слишком хорошо известны. Многие православные, которые поддерживали его в борьбе против Рима, были поражены ими. Он более не мог рассчитывать и на поддержку английского посольства. Сэр Питер Вич уехал из Константинополя в 1633 или 1634 гг.; его преемник, сэр Саквилл Кроув, был осведомлен о противостоянии. Господин ван Хааг собирался удалиться. Антуан Леже уехал из Константинополя, а его дружелюбный преемник, Сарторис, умер вскоре после прибытия.⁴⁴⁹ Между тем Шмид-Шварценхорн возобновил свои попытки низложить его, отчасти ради католиков, отчасти чтобы ослабить голландское влияние, а также чтобы доказать, что австрийское посольство более компетентно, чем прежде было французское. Подкуп судей вернул Контариса с Родоса. В мае 1638 г. султан Мурад IV объявил войну Персии; великий визирь, Байрам-паша, поехал впереди него, чтобы подготовить ему путь через Анатолию. Один из священников Кирилла Контариса, по имени Ламерно, поспешил в его лагерь и убедил его с помощью большой взятки, обеспеченной Шмидом-Шварценхорном, обвинить Кирилла Лукариса перед султаном в государственной измене. Визирь выбрал удобный момент. Донские казаки, подстрекаемые персами, напали на османскую территорию в Приазовье. При встрече с султаном визирь заверил его, что это было подготовлено Кириллом Лукарисом. Мурад, который считал Кирилла причиной беспокойств, позволил убедить себя.

Губернатору Константинополя было отправлено послание, и 20 июня 1638 г. Кирилл был арестован и заключен в крепость на Босфоре. Через пять дней ему сообщили, что его следует оттуда вывезти. Его посадили на маленький корабль, и когда судно приплыло в Мраморное море, солдаты задушили его и похоронили тело в прибрежной полосе. На следующий день, согласно традиции, они продали те немногие вещи, которые у него были с собой. Кто-то узнал его наперсный крест; так стала известна его судьба. Разгневанные толпы греков собрались перед воротами дома Кирилла Контариса с криками: «Пилат, отдай нам тело!» Чтобы предотвратить восстание, губернатор велел солдатам выкопать тело. Они сделали это, но выбросили его в море. Там его нашли греки-рыбаки и опознали; он был похоронен в маленьком монастыре св. Андрея на одном из островов около азиатского побережья.⁴⁵⁰

По приказу султана Кирилл Контарис вернулся на патриарший престол. В сентябре 1638 г. он созвал собор, на котором присутствовали патриархи Александрийский (бывший ученик Кирилла – Критопул) и Иерусалимский – его старый друг Феофан, на этом соборе Кирилл и его богословие были осуждены. Но в декабре того же года Кирилл II подписал документ о своей верности папе Урбану VIII. Когда это стало известно, св. синод и султан были в ярости. В июне 1639 г. Кирилл II был низложен, объявленный в свою очередь еретиком, и сослан в Северную Африку, где он и умер. На его место был избран клирик умеренных взглядов, Парфений I. Однако Парфений опрометчиво позволил другу Кирилла Лукариса, Феофилу Коридаллевсу, произнести проповедь по поводу своего восшествия на престол. Коридаллевс произнес похвалу Кириллу и его трудам. Такая лояльность немедленно возродила противостояние в тот момент, когда православный мир желал прекращения раздора. Критянин Мелетий Сиригос для ответа на речь Коридаллевса получил разрешение через несколько месяцев произнести проповедь, в которой осуждалось кальвинистское учение Кирилла, хотя сам Кирилл упоминался вскользь. Сиригоса попросили написать также трактат, в котором он повторил осуждение. Этот труд появился

в 1640 г.; многим православным, однако, показалось, что он зашел слишком далеко в противоположном направлении. Действительно, за исключением отрицания двойного исхождения Св. Духа, он мог быть написан и римским богословом. Раздоры продолжились. В 1641 г. господарь Молдавии Василий Лупул, несговорчивый албанский делец, который пытался восстановить порядок в патриарших финансах, написал умоляющее письмо к епископам с просьбой прекратить свои раздоры. В мае 1642 г. Парфений созвал собор, на котором «Исповедание веры» Кирилла было исследовано статья за статьей, и некоторые статьи были осуждены. Чтобы умиротворить некоторых сторонников Кирилла, Парфений издал документ, поддержанный иезуитом Скаргой, в котором предполагалось, что Кирилл выказывал симпатии Риму. Последующие соборы повторили это обвинение. Самый замечательный из богословов XVII в. был осужден как распространитель ереси.⁴⁵¹

Его ученики рассеялись. Коридаллевс благодаря своей речи был назначен митрополитом Навпакта и Арты; но вскоре он был низложен и вернулся к частной жизни. Его ученик Нафанаил Конопиос поспешно уехал в Англию. Мелетий Пантогалос, которого Кирилл назначил митрополитом Ефесским, был низложен Парфением I и уехал из Константинополя раньше подписания документа об осуждении его друга. Он был близко знаком с ван Хаагом и Антуаном Леже, потому он отправился в Голландию учиться в Лейденском университете. Там он был хорошо принят, особенно после подписания акта в поддержку сочинений Кирилла. В 1645 г. он намеревался вернуться в Константинополь, вооружившись письмами и рекомендацией голландских Генеральных Штатов; во время своего путешествия он, однако, умер. В Лейдене к нему присоединился кефаллонец Иерофей, игумен Сисийский и друг Никодима Метаксаса, который был определен в Кефаллонию после разгрома типографии. Иерофей никогда не встречался с Кириллом, но, вероятно, подружился с ван Хаагом во время посещения Константинополя после смерти Кирилла. В 1643 г. он отправился в Венецию, тщетно пытаясь собрать средства для

восстановления своего монастыря, разрушенного землетрясением. Из Венеции он решил отправиться в Голландию, где оставался до 1651 г., не считая путешествия в Англию. В Голландии он перевел на греческий язык несколько кальвинистских богословских сочинений, с которыми полностью соглашался. Впоследствии он провел несколько лет в Женеве и в 1658 г. вернулся в свой монастырь в Кефаллонию, где и умер ранее 1664 г. Вероятно, он вовсе не пострадал за свои взгляды; но его сочинения совсем не имели распространения на Востоке.⁴⁵²

Кирилл Лукарис потерпел неудачу. Он вовлек свою Церковь в распрю, которая привела ее к изданию постулатов веры, отличных от его собственных, но почти столь же спорных. Он только предпринял попытку привести Православную Церковь в соответствие с более жизнеспособными Церквями Запада. Лютеранский евангелизм мало подходил греческому темпераменту; кроме того, англиканство не могло предложить ничего важного. Лютеранская и англиканская инициативы не встретили никакого отклика. Но тяжелый, логический интеллектуализм кальвинизма привлек к себе реалистическую, рассудочную сторону греческого характера. Если бы Кирилл достиг своей цели, то интеллектуальный уровень Православной Церкви несомненно бы повысился, и многие из ее мрачных черт последующего времени были бы преодолены. Но греческий характер имел и другую сторону, а именно – любовь к таинственному. Грек в равной степени мистик и интеллектуал; Православная Церковь черпала свою силу в прежней мистической традиции. Сила ее выживания в мировых перипетиях лежит в основном в ее восприятии трансцендентного таинства Божества. Этого Кирилл никогда не понимал. Для него и его последователей апофатический подход вел только к невежеству и застою. Он не мог оценить поддерживающую силу традиции. Женевская логика столь же мало подходила для решения проблем православия, как и дисциплинированное законничество Рима.

Глава 7. Церковь и Церкви: англиканский опыт

Несмотря на то, что учение Виттенберга или Женевы не могло быть приемлемым для православия, была на Западе одна Церковь, с которой, казалось, у них было много общего. Церковь в Англии отрицала власть Рима, но сохранила апостольское преемство. Она верила в равенство епископов по благодати. Она следовала обряду, который содержал в себе многое, что было традиционным и знакомым на Востоке. Ее отношение к мирянам, которым разрешалось причастие под двумя видами и участие в соборах Церкви, было сродни восточной традиции, так же как и ее готовность рассматривать монарха как главу христианского общества. Более того, она почти в такой же мере не спешила произносить определенные мнения по вопросам вероучения, как и большинство богословов апофатической школы, хотя их мотивы были иными.

Тем не менее, прошло почти столетие после английской Реформации, прежде чем обе Церкви вступили в контакт. Немногие греки доходили до Англии, за исключением купцов (их называли *estradiots*, эстрадиотами), таких как Никандр Нуций из Корфу, людей, которые, как правило, были склонны к беззаконию, особенно воровству.⁴⁵³ В конце XV в. страну посетили два выдающихся ученых-эмигранта из Константинополя, Иоанн Аргиропул и Андроник Каллист, но им не понравился климат, и они вскоре уехали. Секретарь Вильяма Вэйнфлита, Иммануил Константинопольский, приехал раньше и остался там, помогая своему работодателю составить проект устава для Итона.⁴⁵⁴ Немногие англичане достигали греческих земель, если не считать паломников в Палестину, которые проходили через Кипр. Уильям Вэй включил в свой путеводитель для паломников несколько греческих фраз для таких путешественников, хотя он не советовал им надолго оставаться на этом острове с нездоровым климатом.⁴⁵⁵ Джон Локк, совершивший путешествие в Иерусалим в 1553 г., попутствовал на Кипре на церковной службе; но она показалась ему невразумительной. При этом он, однако,

отметил, что греческие монахи ведут простой и суровый образ жизни, поскольку он не видел среди них ни одного толстяка.⁴⁵⁶ Двое из ученых английского Возрождения отправились изучать греческий язык у греков; это были Уильям Гросин, который учился у Димитрия Халкокондила во Флоренции, и Уильям Лили, который отправился на Родос и жил там в греческой семье. Лидеры английской Реформации, такие как Томас Кранмер, были любителями древнегреческого языка, равно как и сама королева Елизавета I. Они изучали ранних греческих отцов Церкви.⁴⁵⁷ Но современных греков они знали мало. Даже вышедшее в 1614 г. огромное исследование Эдварда Бреревуда по основным языкам и религиям мира в разделах о Греческой церкви основано на источниках, взятых из вторых рук, и эти сведения беспорядочны и не очень точны, хотя и не враждебны.⁴⁵⁸

Роберт Бэртон в своей «Анатомии меланхолии», опубликованной на семь лет позднее, опираясь на подобное недостоверное свидетельство, обвиняет греков в добавлении многого к истинному Символу веры и делает вывод, что они «более кого-либо другого полухристиане».⁴⁵⁹

Бреревуд и Бэртон должны были знать больше, ибо на тот момент была доступна более полная информация. Английское филэллинство, однако, на самом деле коренится в торговом интересе. Английская торговля с османскими владениями быстро росла в течение XVI в. В 1579 г. Уильям Харборн, представитель королевы, получил от султана Мурада III письма, обещающие специальное покровительство английским купцам. Это было подтверждено хартией в следующем году. В 1581 г. королева Елизавета дала лицензию Турецкой компании, которая в 1590 г. была переименована в Левантийскую компанию, согласно возобновленной хартии. В 1583 г. Харборн вернулся в Константинополь как полномочный посланник при Высокой Порте.⁴⁶⁰

Торговцы Левантийской компании работали почти исключительно с греками. Греки выращивали корицу и делали сладкое вино, которое англичане закупали и, в свою очередь, обеспечивали их необходимыми предметами потребления –

драгоценностями, лекарствами, перцем, коврами и узорчатыми тканями. Они обнаружили, что греки предприимчивые и заслуживающие доверия деловые люди. Англичане, которые начали обосновываться на Леванте, чтобы заниматься торговлей, свободно вращались в греческих кругах; к началу XVII в. в Лондоне существовала маленькая, но постоянно увеличивающаяся греческая колония. Взаимная симпатия росла. Сэр Энтони Шерли, который посетил Восток в 1599 г., считал, что было бы справедливо и осуществимо освободить греков от их рабского положения. И его брат, сэр Томас, который был в Константинополе с 1603 по 1607 гг., вел, как он писал, много бесед «с мудрыми и богатыми греками, которые со слезами просили о помощи в этом деле».⁴⁶¹

Торговцы не испытывали особого интереса к Греческой церкви. Но с возрастанием их численности и открытием постоянного посольства в Константинополе и консульств в Смирне и Алеппо появилась необходимость назначить капелланов Английской церкви в каждый из этих центров. Назначения производились Левантийской компанией, с одобрения посла. Эти капелланы не могли не интересоваться разнообразиями христианства, которые существовали вокруг них; в то же время многие из купцов проявляли интерес к богословию. Уильям Биддульф, первый из этих капелланов, был в Константинополе недолго в 1599 г. и не интересовался греками. Он жил там короткий срок;⁴⁶² но с 1611 г. уже были постоянные сменяющие друг друга капелланы, начиная с сотрудника Тринити-колледжа в Кембридже Уильяма Фурда, который прибыл вместе с новым посланником, сэром Питером Пиндаром. Мы знаем немного о нем и его непосредственных преемниках, большинство из которых прибыло из Оксфорда. Капелланом с 1627 по 1638 гг., т. е. в критические годы судьбы Кирилла Лукариса, был некий г-н Хант, о котором мы не знаем ничего, кроме его фамилии. Несомненно, он придерживался старых традиций ввиду прямого интереса, который испытывали к патриархату два его предшественника, сэр Томас Роэ и сэр Питер Вич. Следующий капеллан из Тринити-Колледжа, Уильям Готобед, который был переведен из Смирны в 1642 г., известен

только тем, что он способствовал удалению одного непопулярного посланника, сэра Саквилля Кроува. Гораздо более выдающимся был капеллан, который был с 1630 по 1638 гг. в Алеппо, Эдвард Покок; он часто бывал в Константинополе и находился там, на обратном пути домой, когда был убит Кирилл Лукарис. Он написал волнующий рассказ о судьбе патриарха для архиепископа Лауда. Время, проведенное в Алеппо, он использовал, чтобы усовершенствовать свои знания в арабском языке, и позднее стал первым и, возможно, самым выдающимся английским востоковедом.⁴⁶³

В конце столетия в Константинополе служили два выдающихся богослова, Томас Смит (1668–1670) и Джон Ковел (1670–1676). Смит, сотрудник Магдален-колледжа в Оксфорде, в свою очередь, написал хорошо документированный, внимательный, но не особенно сочувственный очерк о Греческой и Армянской церквях, а также опубликовал собрание документов, касающихся Кирилла Лукариса. Позднее он стал одним из клириков, не принявших присягу.⁴⁶⁴ Ковел, член, а позднее мастер Колледжа Христа в Кембридже, был менее привлекательным. Будучи капелланом, он скопил большое состояние на торговле шелком. Он не любил греков. «Греки все еще греки, – писал он. – В лживости и вероломстве они по-прежнему заслуживают характеристику, данную им Ифигенией у Еврипида: "Доверяй им и вешай их"». Кроме того, позднее он написал книгу о Греческой церкви, исполненную меньшей симпатией, чем сочинение Смита, хотя он считал себя главным авторитетом в Англии по этому вопросу и ожидал, что с ним будут советоваться при посещении Англии греческими священниками.⁴⁶⁵

Такие работы знакомили Англию с Греческой церковью: присутствие же капелланов на Леванте давало и грекам представление об Английской церкви. Вскоре у греческих богословов появилось желание побывать в Англии. Первый из них попал туда наполовину случайно. В начале XVII в. один юноша с Пелопоннеса по имени Христофор Ангел отправился учиться в недавно созданную академию в Афины. Там он

пробыл недолго, и турецкий губернатор выгнал его как испанского шпиона. Он отправился на Запад, вооружившись рекомендательными письмами от двух пелопоннесских епископов. Путь его проходил через Венецию в Германию, где кто-то подсказал ему отправиться в Англию. Там, писал он, «я смогу найти мудрых мужей, среди которых я хочу сохранить свою веру и не потерять своей учености; они сказали мне, что в Англии я найду и то, и другое, потому что англичане любят греков и их ученость». В 1608 г. он прибыл в Ярмут и представил свои рекомендательные письма епископу Норвича, который отправил его в Тринити-колледж, в Кембридж. Процитируем снова его слова: «Доктора Кембриджа встретили меня приветливо и искренне: я провел там почти целый год, как может свидетельствовать характеристика, выданная мне в Кембридже. Тогда я заболел и с трудом мог дышать: врачи и доктора посоветовали мне отправиться в Оксфорд, потому что, как они сказали, воздух Оксфорда лучше, чем в Кембридже». В 1610 г. он поселился в Оксфорде, в Бальоле, и оставался там до самой своей смерти в 1638 г. Он не был великим ученым, но пользовался любовью. Оксфордский историк Энтони Вуд называет его «чистейшим греком и честным и безобидным человеком». Он опубликовал биографический очерк на английском языке под названием «Кристофер Ангел, грек, который испытал много ударов, нанесенных турками за веру», трактат, чрезмерно восхваляющий английские университеты, на греческом и латинском языках называющийся *Encheiridiori*, т. е. краткое руководство, дающее простое и бесхитростное описание организации и обрядов Греческой церкви.⁴⁶⁶

Мы не знаем, кто был вдохновителем архиепископа Аббота, который тоже был выпускником Бальоля, – этот дружелюбный грек, кто-нибудь из левантийских капелланов, или их общие голландские друзья, когда в 1617 г. он отправил Кириллу Лукарису приглашение послать четырех молодых греков изучать богословие в Англии. В ответ Кирилл послал одного молодого македонца, Митрофана Критовула, которого он встретил на Афоне в 1613 г. и ум которого произвел на него впечатление.

Критовул прибыл в Англию около 1621 г. и был отправлен в Оксфорд, в Бальоль. Поначалу все шло хорошо; но к 1625 г. Аббот писал сэру Томасу Роэ с жалобами на молодого человека. Он был склонен к распрям; он наделал долгов, которые платить был вынужден архиепископ; он был интриганом и пытался пробиться в придворные круги, заводя дружбу с врагами архиепископа. Наконец, когда пришло время ему возвращаться на Восток, архиепископ взялся оплатить ему дорогу, но тот отказался плыть на дешевом корабле Левантийской компании, а настаивал на путешествии через Германию, потому что там ему предложили читать лекции. Очевидно, он был хорошим лектором и пользовался успехом как там, так и в Швейцарии; но когда он был в Венеции, то оскорбил власти, пытаясь угрозами заставить издателя опубликовать некоторые его весьма спорные работы. В 1631 г. он вернулся в Константинополь. В 1633 г. Кирилл предоставил ему митрополичью кафедру в Мемфисе в Египте; в следующем году он стал Александрийским патриархом. Но благодарность не была его главной добродетелью, как еще ранее убедился архиепископ Аббот. Он обратился против Кирилла и был одним из архиереев, которые предали его анафеме.⁴⁶⁷

Другой ученик Кирилла был более удовлетворительным. Его протосинкелл, критянин Нафанаил Конопиос, счел за лучшее поспешно удалиться в Англию. Он также учился в Бальоле, с тем отличием, что когда он получил свою степень, архиепископ Лауд назначил его младшим каноником Церкви Христовой. Он был непоследовательным богословом. Во время своего посещения Голландии он заявил о своем намерении перевести «Институции» Кальвина на греческий язык, возможно, в качестве благородного жеста для удовольствия своих голландских хозяев, или как дань памяти Кирилла. Но в 1647 г. пуритане изгнали его из Оксфорда по причине его связей с Лаудом, или, возможно, из-за его привычки петь акафисты по любому поводу. Кажется, он никогда ничего не публиковал, но прославился он другим. Приведем слова Энтони Вуда: «Когда он учился в Бальольском колледже, он приготавливал себе напиток под названием кофе и пил его каждое утро, и был

первым, кто пил его в Оксфорде, как сообщили мне старожилы этого заведения». Коллега-студент в Бальоле, Джон Эвелин, хорошо помнил его. «Он был первым, кого я увидел пьющим кофе, – писал он, – этот обычай пришел в Англию только через тридцать лет». Конопиос закончил свою жизнь, употребляя кофе как архиепископ Смирнский.⁴⁶⁸

Издатель Никодим Метаксас никогда не учился в университете. Он был отправлен в Англию своим дядей, епископом Кефаллонии, но жил в среде торговых кругов своего брата в Лондоне.⁴⁶⁹

Эти студенты не рисковали высказываться по вопросам богословия своей Церкви, по которым у англичан существовали некоторые недоумения. Сэр Томас Роэ открыто писал архиепископу Абботу о кальвинистских взглядах Кирилла Лукариса. Но Эдвард Покок в письмах к архиепископу Лауду едва касался его богословских взглядов, подчеркивая только, что он стал жертвой интриг Рима. Последующие богословские споры в Константинополе не были известны в Англии. Следующий греческий священник, который учился в Оксфорде, Иеремия Герман, находился там в 1668–1669 гг., не имел желания обижать своих хозяев и тактично соглашался с ними по богословским вопросам.⁴⁷⁰ Не были определенными догматические мнения и куда более выдающегося клирика, Иосифа Георгирениса, архиепископа Самосского.

Георгиренис предпринял путешествие в Англию в 1676 г., чтобы напечатать там богослужебную книгу для своей паствы. Книга так никогда и не была опубликована: Георгиренис был слишком занят другим делом. К тому времени в Лондоне образовалась значительная греческая колония, главным образом в Сити, но распространявшаяся также на Сохо, где память о ней сохраняет название Греческой улицы. Многие из этих греков были богатыми и известными, такие как личный врач Карла II, Константин Родоканаки, который умер, сделав карьеру на создании патентованного лекарства под названием «дух соли». ⁴⁷¹ У этих греков был постоянный священник, Даниил Вулгарис, но не было здания церкви. В 1674 г. Вулгарис с еще двумя греками явился в Тайный Совет за разрешением

построить в Сити церковь, очевидно, при условии, что они станут английскими подданными. Вулгарис получил подданство в марте следующего года. Но место для строительства все еще не было найдено. Георгиренис заключил контракт с главным надзирателем за зданиями, Николасом Барбоном, который предложил свое сотрудничество, а затем нашел подход к Лондонскому епископу, Генри Комптону, более всех сочувствовавшему предприятию. Но у Комптона был свой собственный приближенный строитель, Ричард Ферт, который предложил участок земли на Хоглэйн (ныне улица Чарингкросс), который он взял в аренду у пивовара Иосифа Гирла, а тот, в свою очередь, арендовал его у коронованного арендатора, графа Сент-Альбана. Участок находился в приходе св. Мартина в Полях; и Комптон убедил приход арендовать участок Гирла и передать его грекам. Георгиренис, познания которого в английском были, как он сам признавался, недостаточными, ничего не понял, а приходские власти так составили документ, что они могли взять себе землю обратно в любой момент.

Место было официально передано грекам летом 1677 г. Георгиренис уже собрал достаточную сумму для начала работ; Р. Ферт начал строительство. Король Карл II даровал 100 фунтов, а его брат Иаков (Джеймс), герцог Йоркский, хотя и был общеизвестным католиком, проявил особенную щедрость. За несколько месяцев Георгиренис собрал 15 000 фунтов. Несмотря на то, что Ферт был оштрафован за использование плохих кирпичей, поставляемых бывшим владельцем Гирлом, здание было готово к концу 1677 г. Георгиренис затем собрал дополнительную сумму на украшение и ремонт храма, опубликовав в 1678 г. краткую книгу о Самосе и других частях Греции, которые он знал. Она была переведена на английский язык «одним знакомым автора в Константинополе» – на самом деле бывшим капелланом Левантийской компании Генрихом Дентоном. Книга была посвящена герцогу Йоркскому, в благодарности за его щедрость, невзирая на то, что в предисловии говорилось о различиях Римской и Греческой церквей. Была надежда собирать регулярный доход через одного родственника Георгирениса, некоего Лаврентия

Георгирениса, который прибыл в Англию со специальным методом соления макрели. Английское правительство проявляло в этом заинтересованность и было готово дать Лоренсу патент; но план не осуществился.

Церковь не была еще вполне окончена до начала 1680 г. Между тем дела пошли хуже. Один грек, слуга Георгирениса, по имени Доминико Грациано, скрылся с некоторой частью церковного капитала и уехал в Бристоль. Архиепископ завел дело против него, но, по причине своего плохого английского, он произвел слабое впечатление на бристольских судей; Гратиана был оправдан. Затем Гратиана обвинил Георгирениса в том, что тот будто был тайным папистом и похвалялся, что вскоре в бристольском соборе будет служить месса, а когда герцог станет королем, ему будет предоставлена епископская кафедра в Англии. Обвинение пришлось кстати, поскольку воодушевление, вызванное «папским проектом», раскрытым Титом Отсом, достигло апогея, благодаря убийству наперсника Отса, сэра Эдмунда Готфрея. По просьбе Георгирениса обвинения были проверены Палатой лордов, и он был освобожден от них. Но подозрения возникли снова, когда информатор Пранс объявил, что труп Готфрея был перенесен с носилок на лошадь прямо перед греческой церковью. Георгиренис, должно быть, пожалел о своем благодарном посвящении герцогу Йоркскому.

Едва это осложнение было улажено, как архиепископ должен был предупредить общество об одном греческом священнике по имени Сицилиано, который собирал средства якобы для церкви, но на самом деле на свои непристойные нужды. Худшее, однако, было впереди. Епископ Комптон и викарий св. Мартина, оба убежденные протестанты, имели возражения против некоторых обычаев Греческой церкви и обвиняли ее в папистских наклонностях. Вероятно, они были поражены присутствием икон и почитанием, им оказываемым. Предвидя неприятности от этого, патриарх попросил посланника в Константинополе, сэра Джона Финча, чтобы церковь в Лондоне была подчинена непосредственно патриархату, подобно греческой церкви в Венеции. Узнав о

практике службы в лондонской церкви, сэр Джон Финч написал в депеше от февраля 1679 г., что он считает это нежелательным. Комптон, чьи подозрения впервые появились под влиянием клеветы Гратиана и были раздуты, вероятно, викарием св. Мартина, почувствовал себя вправе вмешаться в греческую церковную службу.

Между тем Георгиренис, который, возможно, знал о враждебности викария, решил, что лучше построить церковь в Сити, где жило большинство греков, чем в Сохо. Епископ Комптон дал свое согласие. Но когда греки попытались продать здание, на которое они уже потратили 800 фунтов, то обнаружили, что их владельческие права на него были юридически несостоятельны. Приход поначалу согласился назначить юристов совместно с Георгиренисом. Но когда эти юристы оценили здание в 626 фунтов, викарий пригласил других юристов, которые оценили его в 168 фунтов, даваемых им грекам взамен «прав, на которые они претендовали». Георгиренису, который нашел покупателя, согласного уплатить 230 фунтов, несмотря на недостаточную законность оформления, было отказано. Тогда приход предложил 200 фунтов. После того как и это было отвергнуто, в начале 1682 г. викарий изгнал греков из здания и конфисковал его. Георгиренис не мог добиться никакого удовлетворения. Епископ Комптон поддерживал приход из страха, как он объяснял, что греки могут продать здание сектантам: это было как раз то, что и предпринял приход. Летом 1682 г. здание было сдано в аренду французским гугенотам, которые арендовали его до 1822 г. (Тогда оно стало часовней английских сектантов, но в 1849 г. было возвращено Англиканской церкви и снесено в 1934 г.)⁴⁷²

Греки снова остались без церкви до 1717 г., когда русский царь Петр согласился пожертвовать средства на новую греческую церковь в Лондоне. С 1731 г. в Лондоне появилось постоянное русское представительство; при нем была русская посольская церковь; в определенные недели священниками там были греки и служилась греческая литургия. Даже когда там появились русские священники и была введена славянская

литургия, греческая колония посещала ее до XIX в., когда они смогли построить себе другую церковь.⁴⁷³

Архиепископ Самосский, разочарованный и неудовлетворенный, вскоре покинул страну, скорее всего, ранее 1685 г. Он уже предложил другой план. В недатированном письме, написанном, вероятно, в 1682 г., он адресовал просьбу архиепископу Кентерберийскому, Уильяму Санкрофту, чтобы тот передал ее Лондонскому епископу, о том, чтобы «двенадцать греческих студентов-богословов были здесь постоянно наставляемы и утверждаемы в истинном учении Англиканской церкви, которого учения они стали бы (с благословения Божия) способными распространителями, и так вернулись бы в Грецию, дабы проповедовать в том же духе, в котором, Ваш молитвенник надеется, что и вышеупомянутые люди будут обучаемы». Он просил архиепископа выделить средства на осуществление этого плана.⁴⁷⁴

Ответ Санкрофта не сохранился. Но в 1692 г. выдающийся ученый-классик, д-р Бенджамин Вудрофф, стал начальником Глочестер-холла в Оксфорде, обанкротившегося и пустого учреждения, которое в 1714 г. было реорганизовано как Ворчестер-колледж. Через несколько месяцев после своего назначения, в августе 1692 г., он лично явился перед правлением Левантийской компании в Лондоне с просьбой предоставить греческим студентам, направлявшимся в Англию, свободное право плавания на кораблях компании. Компания не возражала, но поручила д-ру Вудроффу разработать полный проект. Это заняло у него некоторое время. Его трактат «Проект колледжа для образования в университете юношей, принадлежащих Греческой церкви», подлинная рукопись которого хранится в библиотеке Ламбетского дворца, не имеет даты; но только 3 марта 1695 г. д-р Вудрофф смог отправить Константинопольскому патриарху Каллинику II определенное приглашение командировать нескольких юношей.

Согласно проекту, Греческий колледж должен был располагаться в одном из зданий, принадлежащих Глочестер-холлу. Когда оно было готово, то могло принять двадцать студентов, прибывающих ежегодно в группах по четыре

человека для обучения в течение пяти лет. Патриархи Константинопольский и Антиохийский должны были выбирать кандидатов с согласия представителей Левантийской компании в Константинополе, Смирне и Алеппо. Окончательное решение принимала компания; однако не было дано указаний, как отбирать кандидатов-соперников из различных регионов. По прибытии в Оксфорд студенты должны были обучаться древнегреческому языку в первые два года, а затем латинскому. Сначала они должны были изучать Платона, Аристотеля и других классических авторов, а затем ранних греческих отцов Церкви, особенно тех, которые писали толкования к Библии. Что касается одежды, им предписывалось «носить самое серьезное из того, что носят в их стране». О каждом из них должны были посылаться годовые отчеты Лондонскому епископу и управляющему Левантийской компанией. К сожалению, материальное обеспечение осталось неопределенным.

Письмо д-ра Вудроффа к патриарху, в котором содержался экземпляр проекта, было написано на изящном греческом языке. В нем говорилось в теплых и даже подобоострастных тонах о том, как многим обязана Англия классической и христианской греческой образованности в области искусства, наук и богословия. Пытаясь выплатить долг, писал он, «мы организовали в Оксфорде общий колледж, нашу знаменитую академию, подобно тому, как некогда Афины были вашей знаменитой академией».

Патриархат и Левантийская компания были готовы сотрудничать. Патриарх был польщен; а компания, вероятно, надеялась, что даже если студенты не станут священниками, они будут полезны в качестве драгоманов-переводчиков, в которых была нужда. Первые студенты прибыли в октябре 1698 г. Их было, вероятно, только трое, потому что в марте следующего года Левантийская компания выделила сумму в 40 фунтов для перевозки пяти греческих юношей в предстоящее лето. По меньшей мере двое из первого набора хорошо учились. В конце 1702 г. они обратились с просьбой вернуться домой, и им было выделено по двадцать пять талеров каждому

на проезд и перевозку книг. В конце 1703 г. еще троим была субсидирована такая же сумма, а также 27 фунтов, которые были выданы им во время их ареста в Грейвсэнде за деньги, оставшиеся неуплаченными за их проезд из Ливорно. Через несколько дней четвертому студенту было разрешено возвратиться домой.

Но Греческий колледж уже испытывал трудности. Левантийская компания проявляла все меньше интереса. Трудно было также найти подходящих студентов; когда они приезжали в Оксфорд, то вскоре оказывались без денег и входили в долги, платить которые должна была компания. Д-р Вудрофф, который щедро финансировал колледж из своих собственных средств, возможно, решил, что раз они получают бесплатный проезд на корабле, жилье и обучение в Оксфорде, то им не нужны будут другие деньги. Здание, которое он для них построил, было дешевым и малопригодным для проживания людей. В округе оно было известно под названием «Безрассудство д-ра Вудроффа». Многие из студентов были недовольны его неудобствами и утомлялись мрачными обычаями Оксфорда; поэтому они устремлялись в Лондон, чтобы хоть немного скрасить свою жизнь. Они писали домой безрадостные письма; и родители-греки уже не хотели отправлять своих сыновей учиться в Англию. Иезуиты, которые с тревогой смотрели на основание колледжа, предпринимали активные усилия, чтобы отговорить юношей от учебы там. В 1703 г. д-р Вудрофф сообщал о двоих из них, братьях Георгии и Иоанне Аптологах, которым некие таинственные друзья в Лондоне дали денег на возвращение домой, а когда они получили их и сели на корабль, то их похитили и переправили в Антверпен, а оттуда в Рим, а их похитители жалели о том, что они не захватили блестящего ученика колледжа, по имени Гомер, которого Левантийская компания предназначала стать драгоманом. Затем иезуиты убедили Людовика XIV основать Греческий колледж в Париже. Французы всегда были готовы щедро жертвовать средства на культурную пропаганду; парижский колледж был хорошо обеспеченным и удобным. Но хотя

туда и принимались студенты нектолики, и обаяние Парижа привлекало юношей, которые могли бы стать украшением Оксфорда, однако, он должен был обращать в католичество своих учеников. Греческие церковные власти не могли одобрить этого. Они предпочитали квалифицированный и хорошо проводившийся семинар для греческих студентов, который был через несколько лет организован лютеранами в Галле, несмотря на то, что там акцентделался скорее не на богословие, а на философию. Кажется, это было самое удачное из учреждений такого рода. Но на самом деле многие блестящие греческие юноши по-прежнему, если они ехали за границу, предпочитали Италию – Венецию и Падую. Это было ближе к дому, да и финансовые условия были доступнее.

В результате своей авантюры д-р Вудрофф оказался в долгах более чем на 1000 фунтов. Единственным источником доходов у него были соляные копи в Чeshire; но казна отказалась освободить его от долга на основании владения солью. Вскоре после основания колледжа премия королевы Анны обеспечила ему 400 фунтов, но и они были быстро потрачены. Следующие несколько лет он провел в постоянных упрашиваниях казначейства приостановить судебные процессы, возобновляемые против него за долги.

6 июля 1704 г. руководство Левантийской компании написало сэру Роберту Саттону, посланнику в Константинополе, что они больше не намереваются отправлять студентов в Англию. «Те, кто уже были там, – говорили они, – не вдохновляют нас на продолжение бесперспективных опытов подобного рода, ибо опыт свидетельствует о больших проблемах с расходами, связанными с ними, по каковой причине мы приняли решение не иметь больше с ними дела». Такую позицию разделял и Константинопольский патриарх. 2 марта 1705 г. в регистре Великой Церкви была сделана запись от имени патриарха Гавриила III, преемника Каллиника II: «Беспорядочная жизнь некоторых священников и мирян Восточной церкви, живущих в Лондоне, является причиной большого беспокойства со стороны Церкви. Поэтому Церковь запрещает кому-либо ехать для обучения в Оксфорд, дабы

этого впредь не было». Не представляется вероятным, чтобы Оксфорду приписывали недостатки Лондона; но ясно, что все студенты устремлялись в Лондон и там вели себя не лучшим образом.

Мы не знаем, как воспринял д-р Вудрофф неудачу своего проекта. Он был слишком самонадеянным. Оксфордское образование, каким бы оно ни было прекрасным, вряд ли было подходящим для подготовки священника, который должен был провести свою жизнь, служа христианскому меньшинству в Османской империи. И вряд ли можно было ожидать, чтобы греческие юноши, приезжающие из восточных домов, так легко приспособились к академической жизни в Оксфорде. Ни один из студентов Греческого колледжа не оставил следа в истории. Кроме жертв иезуитов, сохранилось имя только одного, Фрэнсиса Проссаленоса, который через несколько лет опубликовал дружескую книжку, в которой описывал причуды и слабости д-ра Вудроффа.⁴⁷⁵

Но и у д-ра Вудроффа был свой час славы, именно когда в 1701 г. Неофит, митрополит Филиппопольский и экзарх всей Фракии и Драговии, прибыл со своей свитой в Англию и удостоился почетной степени доктора богословия на специальном юбилейном праздновании в Оксфорде. Сопровождавшие его архидиакон Афанасий, архимандрит Неофит и протосинкелл Григорий получили степени магистра искусств, а его врач, имя которого неизвестно, получил степень доктора медицины. Присутствовавший при этом г-н Эдвард Твейтс отмечал, что митрополит «произнес нам замечательную речь, полностью на правильном эллинском языке» и что «д-р Вудрофф сделал над собой усилие и показал нам, что он понимает по-гречески». Далее митрополит последовал в Кембридж, где по представлению архиепископа Кентерберийского Тенисона он был принят д-ром Ковелом, теперь магистром Колледжа Христа. Но Кембридж не удостоил маститого гостя специальной награды, несомненно, благодаря влиянию д-ра Ковела, который питал меньше иллюзий по отношению к Греции, чем д-р Вудрофф. Кроме того, д-р Ковел не собирался развивать идеи взаимных контактов, с тех пор как

он изучил некоторые догматы, которых придерживалась Греческая церковь. Он также стал недоумевать, чем, собственно, занимались некоторые из этих приезжих архиереев.⁴⁷⁶

В сентябре 1689 г., исполняя постановления, принятые после Славной революции, была создана королевская комиссия для ревизии молитвенника. Д-р Джордж Вильяме, который писал в 1868 г., заявляет, что он видел в Ламбете молитвенник в лист, издания 1683–1686 гг., который использовали члены комиссии со вшитыми листами для их отметок. Напротив слов Никейского символа о Св. Духе, «Который исходит от Отца и от Сына», стоит помета, гласящая: «Собранию смиренно предложено, не следует ли здесь добавить заметку, касающуюся Греческой церкви, для того чтобы достичь нашего единения с католиками». Помета говорит о том, что были такие члены Англиканской церкви, которые были готовы посмеяться над неодобрением греками формулы *Filioque* в Символе веры. Несомненно, они придерживались того мнения, отвергнутого греками, что добавление просто разъясняло смысл и потому могло быть опущено.⁴⁷⁷ Но у греков были и другие догматы, которые вызывали удивление и могли служить препятствием к взаимному общению.

Англикане сочувственно относились к Кириллу Лукарису и сожалели о его мученической кончине. Но они не вникали глубоко в его учение. Вероятно, он уже не был в живых и его кальвинистское учение было отвергнуто, прежде чем кто-либо из них начал серьезно изучать православное богословие.

Первым англиканином, который производил непосредственные разыскания, был священник французского происхождения, д-р Исаак Бэсир. Он был одним из капелланов Карла I; когда республика отправила его в ссылку, он скитался по Востоку как апостол англиканства, «насаждая Английскую церковь в разных частях Леванта и Азии», как сообщает Эвелин. У греков он пользовался популярностью. Его дважды приглашал Ахейский митрополит произносить проповеди на соборе епископов; и он стал близким другом Иерусалимского патриарха, которого считал готовым к унии. «Моей постоянной

целью, – писал он, – было расположить и склонить Греческую церковь к общению с церковью Английской, предприняв в то же время исправление самых значительных заблуждений». Когда он вернулся в Англию, его приветствовали как специалиста по Востоку. Эвелин слушал его проповеди в Вестминстерском аббатстве в 1661 г., и они произвели на него большое впечатление. Но в итоге д-р Бэсир никогда не вернулся на Восток. Самые значительные заблуждения остались неисправленными.⁴⁷⁸

Что это были за заблуждения? Несомненно, что Базира поразило множество икон и, возможно, монахов. Он не говорит, обсуждал ли он когда-либо вопрос об исхождении Св. Духа. Но он наверняка интересовался этим вопросом, который беспокоил многих богословов Западной Европы. Каков был и греческий догмат о реальном присутствии Господа в Евхаристии?

Внимание к этому вопросу было привлечено около 1660 г., в связи с полемикой между французскими гугенотами во главе с Жаном Клодом и школой Пор-Рояля, возглавляемой Антуаном Арнольдом. Они спорили о природе Евхаристии; каждая партия надеялась найти поддержку в восточной христианской традиции. Каждый человек, знакомый с общим отношением православных к тонкостям догмы, должен был понять, как нелегко было бы найти четкий ответ. Мнение по этому вопросу Иеремии II было весьма неопределенным. Он верил в изменение элементов, совершающееся призыванием Св. Духа, но избегал употребления слова «пресуществление». Кирилл Лукарис пресуществление решительно отвергал. Но еще раньше Гавриил Север принимал его; и в качестве реакции против Лукариса Константинопольская церковь незадолго до того приняла «Исповедание веры» Петра Могилы, который с уверенностью утверждал пресуществление. Когда впоследствии участники французского спора переслали вопрос французскому посланнику при Высокой Порте, маркизу де Нуантелю, его превосходительство ответил, после некоторых колебаний, что изучение недавно изданных «Исповеданий» склоняет его к мысли, что греки принимают догмат о пресуществлении. Вероятно, в 1671 г. он получил подтверждение от патриарха

Парфения IV, что это действительно было официальным учением Церкви.⁴⁷⁹

Англикане надеялись, что они встретят согласие у православных со своим учением о консубстанции; т. е., утверждали они, хотя Тело и Кровь Христа реально присутствуют в Таинстве, материального изменения элементов не происходит. Англиканским капелланам в Константинополе было поручено провести дальнейшие разыскания. Томас Смит, который был там с 1668 по 1670 г., говорил, что слово *μετουσίωσις* было введено лишь недавно и что догмат был утвержден на соборе, состоявшемся в 1643 г. в Малороссии. Вероятно, он имел в виду Киевский (1640 г.) и Ясский (1642 г.) соборы, ни один из которых не имел статуса Вселенского, хотя постановления Ясского собора и были утверждены св. синодом при Парфении II.⁴⁸⁰ Ковел, который был преемником Смита, отмечал, что Иеремия Герман при своем посещении Оксфорда заверил всех, что «греки верят в это». Но Герман ошибался; ибо Ковел сам получил от патриарха, по просьбе честерских и чичестерских епископов, а также будущего архиепископа Санкрофта, документ под названием «Соборный ответ на вопрос: как мыслит Греческая Восточная Православная Церковь, – направленный почитателям Греческой Церкви в Британии в 1672 г. от Рождества нашего Господа». Он был подписан 10 января 1672 г. патриархом Дионисием IV, четырьмя бывшими Константинопольскими патриархами, Иерусалимским патриархом и тридцатью одним митрополитом; в нем содержалось четкое изложение веры в реальное присутствие Христа в полном материальном смысле, а также настаивалось на непогрешимости Церкви, посредничестве святых и семи Таинствах.⁴⁸¹

Сэр Пол Рико, секретарь константинопольского посольства с 1661 по 1668 г., а затем консул в Смирне, не был столь положительно настроен. В легко воспринимающейся и сочувственной книге о Греческой церкви, которую он опубликовал в 1676 г. по просьбе Карла II, он соглашается со Смитом в том, что слово *μετουσίωσις* сравнительно новое. «Вопрос о пресуществлении, – писал он, – не обсуждался с

давних пор в Греческой церкви, но, подобно другим трудным для понимания понятиям, не подлежал обязательному определению и оставался в стороне и объяснялся неудовлетворительно, разворачиваясь из своей собственной сути, до тех пор, пока раздоры, и злоба, и школы не запутали и не закрутили нитку до такой степени, что концов не найти никогда». Это было беспристрастное изложение ситуации; Рико точно уловил преобладание догмата в его время над влиянием тех, «которые получили образование в Италии».⁴⁸² Благочестивый сэр Джордж Велер, который много путешествовал по греческим землям в 1670-х гг. и опубликовал описание своих путешествий в 1682 г., считал, что средний грек не придерживался догматов. Это мнение поддерживали такие люди, как Анфим, образованный митрополит Афинский, библиотекой которого восхищался товарищ Велера по путешествиям, француз Спон. Анфим сказал Велеру, что он присутствовал при подписании патриархом Парфеином декларации для маркиза де Нуантеля и добавил, что он полностью разделяет положения веручения. Но епископ Салоны, которого Велер встретил в монастыре св. Луки в Стирисе, заявил, что греческий взгляд точно совпадает с тем, что говорил Велер; Велер обнаружил, что многие другие греческие священники соглашались с этим. Сам он придерживался того мнения, что догмат преобладал только среди греков, живущих в местах, где имела некоторое влияние Римская церковь, особенно в самом Константинополе и на островах, находящихся под венецианским владычеством.⁴⁸³

Все эти ученые мужи были правы. Не подлежит сомнению, что в это время церковные власти Константинополя, в полемике с Лукарисом и под влиянием итальянских идей, приняли догматическое определение; но оно не было принято повсюду в Церкви. Возможно, Велер был ближе всего к истине. Средний грек предпочитал трактовать вопрос как таинство; и по большому счету, такой взгляд был преобладающим. Сегодня Греческая церковь избегает слова *μετουσίωσις*. Катехизисы XIX в. гласят, что хлеб и вино становятся Телом и Кровью Христовыми, но, по словам одного современного историка

восточного христианства, православные «неохотно определяют и характер изменений, и точный момент, когда они произошли».⁴⁸⁴

Так что греческие священнослужители, которые приехали в Англию и отрицали, что их Церковь верит в пресуществление, не говорили неправды в угоду своим хозяевам. Скорее всего, они считали, что догмат необязателен. Отрицание Германа, быть может, было слишком категорическим. Но Иосиф Георгиренис, вероятно, вполне искренне заявлял в предисловии к своей книге о Греции: «В таинстве Евхаристии Греческая церковь не согласуется с Римской, как пытаются навязать ей сторонники папства».⁴⁸⁵

Несмотря на это, у англикан осталось неприятное подозрение, что греки на самом деле признают пресуществление. Когда Филиппопольский митрополит в 1701 г. в Кембридже сказал д-ру Ковелу, что греки не держатся этого учения, Ковел искренне не поверил ему. В таких условиях было трудно ожидать, чтобы англиканская иерархия продолжала дискуссии по вопросу взаимного общения.⁴⁸⁶

Тем не менее, в Англиканской церкви были люди, которые по-прежнему считали, что единение с древней Восточной церковью было бы выгодно и в духовном, и в политическом плане. Неприсягнувшее духовенство никогда не было очень многочисленным, но у него были энергичные и предприимчивые предводители. Им не нравился тот путь, которым пошла Церковь Англии после революции 1688–1689 гг. Хотя они отвергали папство, но не примыкали и к протестантизму. Сами себя они считали «старокатолической» Церковью. Томас Кен, бывший епископ Бата и Уэльса и последний из неприсягнувших епископов XVII в. (он умер в 1711 г.), писал в своем завещании: «Я умираю в святой и апостольской вере, исповедовавшейся всей Церковью до разделения Востока и Запада». Следовательно, для его последователей было священным долгом пытаться достичь единства с православными.⁴⁸⁷

Возможность им предоставилась в 1716 г. Александрийский патриархат испытывал материальные трудности. Косьма, архиепископ Синайский, обещал большую взятку губернатору

Египта и великому визирю в Константинополе, чтобы обеспечить себе патриарший престол; правящий же патриарх, Самуил Капасулис, занял еще большую сумму, чтобы превзойти его. Теперь он был должен 30 000 талеров. Считая, что англичане богаты и щедры, он послал в Англию Арсения, митрополита Фиваидского, и старейшего игумена патриархата, архимандрита Геннадия, родом киприота. Они отправились в путь, согласно обычаю, с четырьмя диаконами, чтецом и поваром, и прибыли в Англию летом 1714 г., снабженные письмами к королеве Анне. Хотя в какой-то момент там были смущены слухом, пущенным, как они утверждали, иезуитами, тем не менее, приняли их хорошо. Они завязали дружеские отношения с антикваром Хэмфри Вэнли, который незадолго до того покинул пост секретаря Общества содействия христианскому просвещению. Как он сам, так и люди его круга встретили их гостеприимно. Арсений радостно писал своему другу, Хрисанфу, патриарху Иерусалимскому, с просьбой передать, с каким почетом встречали его и Геннадия. Он рассказывал об обедах, данных в его честь, и похвалялся замечательным впечатлением, произведенным ими на английскую публику тем, что они всегда носили среди них свои одежды.⁴⁸⁸

В 1715г. Арсений опубликовал трогательный трактат под заглавием «*Lacrymae et Suspiria Ecclesiae Graecae*, или Отчаянное положение Греческой церкви, смиренно представленное в письме к Ее Величеству, королеве Анне». В ответ Лондонский епископ Джон Робинсон через несколько месяцев послал им 200 фунтов от фонда королевы Анны и 100 от короля Георга I, но при этом выражалась надежда, что они скоро покинут страну. Он приготовил для них еще 100 фунтов, но удерживал их до тех пор, пока они не объявят о своем отъезде. Они же чувствовали себя слишком хорошо, чтобы понять этот ясный намек, что они уже злоупотребили гостеприимством. Вэнли по-прежнему принимал их, хотя д-р Ковел отправил ему из Кембриджа строгое письмо с предупреждением, что на этих людей можно в богословском отношении полагаться ничуть не более, чем на греков, приезжавших ранее; нельзя с уверенностью сказать, что они не

верят в пресуществление. Арсений избежал этой западни. Вэнли ответил Ковелу, что греческие иерархи скромно заявили, что «они верят, что свв. Василий и Златоуст считали, что не следует вмешиваться в то, что их не касается». Этот ответ удовлетворил Вэнли, который через несколько дней, 24 декабря 1715 г., написал своему другу, д-ру Тэдвею, с просьбой сообщить д-ру Ковелу о том, что греки собираются посетить его. Мы не знаем, как их там встретили.⁴⁸⁹

Между тем они нашли себе и других друзей. Арсений сообщал Хрисанфу Иерусалимскому, что не только два члена Парламента предложили помощь строительству греческой церкви в Лондоне, но также многие англичане выражали желание быть принятыми в православную общину. Это удивительное замечание следует объяснить тем, что греки начали платить за гостеприимство своим хозяевам интригами с неприягнувшими.

Согласно Томасу Бретту, который незадолго до того был посвящен в епископы неприягнувших и позже вел протоколы, в июле 1716 г. шотландец из неприягнувших, Арчибальд Кэмпбелл, случайно встретил Арсения и обсуждал с ним возможности более тесного общения. По словам историка Скиннера, «тщательно обдумав все пути, которые, как он полагал, могут быть полезны для Церкви, (Кэмпбелл) использовал переговоры, чтобы намекнуть на что-нибудь в этом роде». Арсений отнесся благосклонно. Так Кэмпбелл и Иеремия Коллиер, глава английских неприягнувших, вместе с Томасом Бреттом, Нафанаилом Спинксом, Джеймсом Гаддерером и некоторыми другими, собрались, чтобы подготовить предложения для передачи Восточным патриархам.⁴⁹⁰

Вероятно, в начале 1717 г. экземпляр предложений был вручен Арсению, который передал его в Константинополь. Это был пространный документ, переведенный на изысканный греческий язык Спинксом с помощью г-на Томаса Рэтрея из Крэйг-холла. Предложений было двенадцать; к ним было добавлено двенадцать пунктов, по которым неприягнувшие считали, что они полностью согласны с православными, и пять

пунктов, по которым они не соглашались, и потому было необходимо обсуждение.

Двенадцать предложений были следующие. Во-первых, Иерусалим должен считаться Матерью-Церковью; во-вторых, этому патриархату должно быть дано преимущество над всеми другими Церквами. В-третьих, будут признаны канонические права Александрийского, Антиохийского и Константинопольского патриархатов; в-четвертых, будет признано равенство по чести Константинополя и Рима. В-пятых и в-шестых, остатки «кафоликов» в Британской церкви (так неприягнувшие именовали себя) признают, что они получили христианство из Иерусалима и вернутся к этому «древнему божественному порядку». В-седьмых, согласованность в богослужении между Церквами должна быть достигнута как можно более тесная. В-восьмых, британцы должны восстановить древнее английское богослужение. В-девятых, гомилии Иоанна Златоуста, Григория Богослова и другие труды св. отцов должны быть переведены на английский язык. В-десятых, Иерусалимский епископ будет особо поминаться в молитвах за патриархов объединенной Церкви. В-одиннадцатых, за британские Церкви также будет возноситься молитва. Наконец, предстоит обменяться письмами для утверждения актов, представляющих взаимный интерес.

Двенадцать пунктов взаимного соглашения предполагались следующие. Во-первых, двенадцать членов Символа веры принимаются как данные первыми двумя Вселенскими соборами. Во-вторых, Св. Троица единосущна, а Отец признается Источником, из Которого исходит Св. Дух. В-третьих, исхождение Св. Духа «от Отца чрез Сына» означает это и только это. В-четвертых, Св. Дух говорил через пророков и Апостолов и является единственным истинным автором Св. Писания; в-пятых, Он присутствовал на Вселенских соборах. В-шестых, обе стороны разделяют веру в число и природу дарований Св. Духа. В-седьмых и в-восьмых, Христос есть единственный Основатель и единственный Глава Церкви. В-девятых, все христиане должны подчиняться Церкви, которая может контролировать и наказывать своих служителей. В-десятых, причастие должно преподаваться под обоими видами

всем верующим. В-одиннадцатых, крещение необходимо, а другие св. Таинства не столь обязательны, но должны исполняться всеми. Наконец, догмат о чистилище есть заблуждение.

Несогласие обнаружилось по пяти пунктам. Неприсягнувшие не могли принять, чтобы правила Вселенских соборов пользовались таким же авторитетом, как и Св. Писание. Хотя и они признавали почитание Богородицы, Ей, однако, как сотворенной, не может воздаваться такая же слава, как Богу. Нельзя использовать святых как посредников, даже нельзя обращаться за посредничеством к Богородице, потому что это будет умалять посредничество Христа. Они могли согласиться на возглашение епиклезы как части объединенной службы, но настаивали на том, что изменение элементов происходит «несмотря на образ действий, которым не могут получиться Плоть и Кровь». Они также хотели, чтобы девятое правило Седьмого Вселенского собора было истолковано в том смысле, что изображениям не может оказываться никакого поклонения.⁴⁹¹

Неприсягнувшим пришлось долго ждать ответа. Константинопольский патриарх Иеремия III, вероятно, получил предложения в конце 1717 г. Затем он должен был посоветоваться с другими патриархами, и только после этого мог отправить ответ. Патриарший ответ датируется 12 апреля 1718 г. Но прошло еще три года, пока он дошел до Англии. В это время Арсений, наконец, уехал из Англии, чтобы попытаться собрать еще больше денег в России. Дата его отбытия – следует полагать, на деньги, удержанные епископом Робинсоном, – неизвестна. Русский царь уже послал ему в Англию 500 рублей; в 1717 г. он был в Голландии, чтобы встретиться с царем Петром на его обратном пути из официального посещения Парижа. Именно тогда была достигнута договоренность о строительстве новой греческой церкви в Лондоне. Вероятно, Арсений сказал патриархам послать их ответ в Россию, чтобы там он мог получить его; задержка объяснялась тем, что он откладывал свою поездку. К 1721 г. он был уже в Санкт-Петербурге. Между тем, несомненно

по его предложению, неприсягнувшие решили заинтересовать царя своим проектом. Ему было отправлено письмо от 8 октября 1717 г., которое приписывало Его императорскому величеству всем известный интерес к движениям за объединение и испрашивалась помощь с его стороны. Всякий, кто действительно знал Петра Великого, мог усомниться, был ли интерес с его стороны вызван чем-либо другим, кроме чисто политических расчетов: Но похоже, что он направил благосклонный ответ.⁴⁹²

Письмо не присягнувших к царю было, вероятно, доставлено одним из диаконов Арсения, протосинкеллом Иаковом, который присоединился к свите царя в Голландии. Осенью 1721 г. Иаков вернулся в Лондон с ответом патриарха и сопроводительным письмом от Арсения, датированным 18 августа. Комментарии патриарха были дружелюбными, но не очень вдохновляющими. По первым пяти пунктам из предложений неприсягнувших патриарх спрашивал, почему порядок первенства патриархов, утвержденный Вселенскими соборами, нуждается в каком-либо изменении. Если британцы хотят перейти в подчинение Иерусалимскому патриарху, пусть они так и сделают; но что означает их ссылка на «древний порядок»? Их пожелание единства богослужения было бы прекрасным, хотя и неясным, но патриархи не могли дать свое одобрение «древней английской литургии», потому что они никогда не видели ее. Естественно, они похвалили предложение перевести труды св. отцов на английский язык. Что касается желания взаимного поминовения и советов, это было прекрасным, «если, таким образом, вопросы будут согласовываться с божественными и святыми положениями нашей чистой веры».

Патриархи сошлись во мнениях по тем вопросам, по которым неприсягнувшие заявляли, что они согласны с православными. Но они заметили, что по вопросу об исхождении Св. Духа не было необходимости ничего добавлять в Символ веры и что предлоги $\epsilon\kappa$ и $\delta\acute{\iota}\alpha$ (второй предлог употреблялся св. Иоанном Дамаскиным) означают не одно и то же. Они также отметили, что хотя Христос действительно

является единственным Главой Церкви, из практических и земных соображений царь (prince) может рассматриваться как действующий глава – эта мысль сама по себе не привлекала неприсягнувших. Наконец, хотя они не допускали существование чистилища, но верили в действенность молитв за умерших.

По пяти пунктам разногласий патриархи не уступали. Вселенские соборы должны рассматриваться как вполне боговдохновенные, говорили они. Они были рады услышать, что британцы хотели включить эпиклезу в объединенную службу, но они настаивали на догмате о полном пресуществлении. Что касается почестей, воздаваемых Богоматери и святым, они процитировали псалмопевца: «Они были в большом страхе, когда не было никакого страха». Слава, воздаваемая Богоматери, это *ὑπερδούλια* (преклонение), а не *λατρεία* (поклонение), которое воздается одному только Богу. Кроме того, и царей мы должны почитать и преклоняться перед ними. Что касается посредничества, разве мы не просим верующих молиться за себя? Даже св. Павел делал так. Разве не лучше просить о молитвах святых? Далее, почитание икон не является идолослужением, но поклонением подобию. Как говорит св. Василий Великий, почести, оказываемые иконе, восходят к тому, кто на ней изображен.

Затем патриархи отсылали неприсягнувших к ответу синода, данному патриархом Дионисием IV д-ру Ковелу. Они добавили краткое окружное послание, подписанное в 1691 г. Константинопольским патриархом Каллиником II и Досифеем Иерусалимским, в котором объясняется, что элементы Евхаристии – это «истинно само Тело и Кровь Христовы под видом символов-хлеба и вина»; материальное изменение там происходило; это и подразумевается под пресуществлением.⁴⁹³

Неприсягнувшие были разочарованы этим ответом. Более умеренные из них, во главе с Нафанаилом Спинксом, отказались продолжать переговоры. Но Кэмпбелл, Гаддерер, Коллиер и Бретт собрались, чтобы составить ответ. В нем они изменили свои первоначальные предложения. Они уже не просили вводить изменения в порядок первенства патриархов,

а только говорили о том, что британцы не будут подчиняться ни одному из них, за исключением того, что дисциплинарная власть будет дана Иерусалиму. Они принимали решения православных касательно других предложений. По вопросам согласий и разногласий они попросили, чтобы были добавлены некоторые подробности (впрочем, не сформулированные) относительно исхождения Св. Духа, и чувствовали, что по-прежнему оставалось некоторое несогласие в трактовке Его роли. Хотя и с оговорками, они согласились с богодухновенностью Вселенских соборов; но они не могли принять никакую форму почитания святых и икон. Они рискнули напомнить патриархам, что не существовало такого понятия, как «восходящая» религия. Вера с самого начала была совершенной. Поэтому ранние традиции были самыми лучшими. Они еще могли согласиться с решениями, принятыми в первые четыре века христианства; но почему они должны считать себя связанными решением, принятым в VIII в.? Также они не могли принять пресуществление; для обоснования своих взглядов они добавили ряд подходящих к месту цитат из Иоанна Златоуста, Кирилла Иерусалимского, Епифания и Феодорита, а также из Тертуллиана и Августина, показывая, что ранние отцы Церкви не верили в материальное изменение элементов. Следует отметить, что хотя их аргументы насчет того, что древнее вероучение было самым правильным, вряд ли убедило православных, которые верили, что Св. Дух может в любое время открыть Божественные истины, но на свидетельства из св. отцов, которые они приводили по учению о Таинствах, православные не могли так легко ответить.⁴⁹⁴

Этот документ был составлен 29 мая 1722 г. Он был отправлен Арсению, который теперь находился в Москве, вместе с письмом от 30 мая, с просьбой передать копии с писем патриархам, царю и русскому Св. Синоду. В то же время были отправлены письма с просьбой о содействии непосредственно русскому Синоду и императорскому великому канцлеру, графу Головкину (которого они называли Галовскин, от 31 мая). Письма были вручены протосинкеллу Иакову, который 9 сентября сообщил о своем благополучном прибытии в Россию.

Арсений написал 9 декабря письмо, в котором говорил, что документы переданы по назначению, и в России все идет благополучно. Кроме того, он выслал несколько богослужебных книг, за которые неприягнувшие благодарили его письмом от 28 января 1723 г., воздавая должное архимандриту Геннадию, оставшемуся в Лондоне, очевидно, в качестве священника новой православной церкви. В феврале Феодосий, архиепископ Новгородский, от лица русского Св. Синода обратился к неприягнувшим с просьбой прислать двоих из своей среды в Россию для обсуждения вопроса в Синоде. Тогда неприягнувшие обратились к Арсению с просьбой позволить его родственнику Варфоломею Кассано, который находился в Англии, сопровождать делегатов в качестве переводчика.

Затем дела пошли хуже. Оказалось нелегко найти делегатов, желающих и могущих поехать в Россию, особенно ввиду того, что переговоры должны были проводиться в тайне от Британского правительства. В июле 1724 г. они были вынуждены извиняться перед Арсением и русскими за задержку. Между тем они получили из Константинополя копию с «Исповедания веры» Досифея с сопроводительным письмом, подписанным каждым из восточных патриархов, в котором говорилось, что там содержатся начала их веры и уже нечего больше добавить. В «Исповедании» были четко изложены положения касательно почитания святых и икон, а также пресуществления. Затем пришло известие о смерти царя Петра в январе 1725 г. Его жена и преемница, Екатерина I, более не проявляла интереса к этому делу.⁴⁹⁵

Вскоре последовал окончательный удар. Томас Пэйн, капеллан Левантийской компании в Константинополе, узнал об этой переписке и доложил архиепископу Кентерберийскому Вэйку. Архиепископ написал в сентябре 1725 г. письмо Хрисанфу Иерусалимскому, о котором он знал, что тот поддерживал дружбу с Арсением. Поблагодарив его от души за копию с труда Адама Зерникава по вопросу двойного исхождения Св. Духа, которую патриарх послал через британское посольство в Оксфорд, он сурово предупредил его,

что Арсений и его друзья затеяли интригу с маленькой раскольнической группировкой в Англии, которая никоим образом не представляла Англиканскую церковь. Он добавил, что его «верный пресвитер Томас Пэйн» должен информировать Его блистательное преподобие о настоящем положении дел в Англии.⁴⁹⁶

Этим письмом дело и закончилось. Восточные патриархи никогда не проявляли энтузиазма; русские тоже потеряли к нему интерес. Католический пережиток Британской церкви был оставлен в изоляции. В самом деле, общий характер Английской церкви в XVIII в. не был таков, чтобы проявлять симпатию к греческому Православию. Книга д-ра Ковела о Греческой церкви была опубликована в 1722 г. Хотя и не вполне враждебная, она подчеркивала небрежение и продажность греческого духовенства и разочаровала немногих оставшихся английских филэллинов. Должно было пройти более столетия, чтобы пришло возрождение экуменизма в этом направлении.

Рассматривая ситуацию с высоты прошедших столетий, мы можем видеть, что все попытки объединения православной и протестантской Церквей были преждевременными. Единственной общей основой была их враждебность к Риму и страх перед ним. Но протестанты, даже англикане, были очень щепетильны во всем, что могло быть обозначено как суеверие. Они освободились от суеверий Рима не для того, чтобы связать себя с Церковью, которая, казалась им, точно так же порабощена иконам, мощам и монастырям. Более того, хотя они отталкивались от Рима, в их богословии все еще присутствовала схоластическая основа. Они требовали ясно выраженных определений и логических аргументов, даже в тех случаях, когда они имели дело с вопросами благодати. Православные, с их мистицизмом, приверженностью к апофатическому подходу и уважению к своим древним традициям, принадлежали к другому миру, который Запад не мог понять. Попытки протестантов предлагали православным возможность пересмотреть все свое отношение к религии. Но никто из православных в действительности не желал этого, за исключением Кирилла Лукариса и его учеников; и, несмотря на

все его положительные качества, его усилия были обречены на провал. Православные хотели использовать протестантов, но не объединяться с ними. С началом XVIII в. Запад потерял интерес к православной вере и лишь объявлял ее недостойной, мракобесием и т. п. Были уменьшены усилия даже римских миссионеров. Православным грекам осталось только снова обратиться внутрь самих себя, или же искать помощи от православной державы, традиционно еще более враждебной к Западу, чем они сами – империи Святой Руси.

Глава 8. Константинополь и Москва

Самым выдающимся достижением древней Византийской церкви было крещение Руси. Не последнюю роль здесь сыграли политические расчеты русских князей; с византийской стороны политический момент также присутствовал. Но это было и результатом искреннего миссионерского духа; византийские церковные деятели всегда сохраняли особую привязанность к своим русским крестным детям, в то время как для русских Византия долгое время оставалась источником цивилизации и света.

В конце Средних веков отношения Византии и Руси начали меняться. На Руси установилось монгольское иго, длившееся с середины XIII до середины XV вв.; оно затормозило развитие русской культуры. Русь была отрезана от большей части Европы, а ее собственное внутреннее развитие было нарушено. Образованный класс, только начавший там появляться, исчез. Различные княжеские дворы, хотя и враждовали между собой, но обеспечивали жизнеспособность и развитие ремесел – и они были разорены. Когда монгольская волна схлынула, на Руси был один великий князь – князь Московский, жестокий деспот, двор которого был больше похож на двор монгольского хана, чем константинопольского императора. Хотя были налажены торговые контакты со странами Балтики, но только Церковь была хранительницей культурных традиций в «темные века» и своими связями с Константинополем сохраняла связь с Европой. В то же время Византия быстро склонялась к упадку, а к началу XV в. Московская Русь начала освобождаться от монгольского ига. С сокращением пределов византийской ойкумены в России было больше православного населения, чем во всем греческом мире. Великий князь Московский неизбежно начал удивляться, почему главой православной ойкумены является не он, а обедневший константинопольский император, о чем свидетельствует строгое письмо патриарха Антония к великому князю Василию I.⁴⁹⁷ Между тем русские стали более православными, чем греки – в том смысле, что они более строго

относились к другим видам христианства. Римская церковь для них означала враждебных поляков, венгров и шведов по западным границам. Они страстно негодовали по поводу преступлений Четвертого Крестового похода, хотя он не имел к ним прямого отношения. Запад ничего не сделал, чтобы защитить их от монголов; и теперь они освобождали себя без его помощи, и даже вопреки его враждебности. В результате Россия не испытывала симпатий к тем византийцам, которые искали помощи на Западе и были готовы заплатить за нее ценой церковной унии. Византия по-прежнему сохраняла непосредственную власть над Русской церковью. Случайно или преднамеренно, каждый русский митрополит был, вероятно, назначен константинопольским императором; другие митрополиты, поставленные великим князем, должны были проходить утверждение со стороны Константинопольского патриархата.⁴⁹⁸ Последним из этих константинопольских ставленников был Исидор Монеувасийский, который, будучи митрополитом, был одним из самых активных сторонников Флорентийской унии. Когда он вернулся в Россию, вся Русская церковь и народ отвергли его дело, и он был вынужден покинуть страну. Не только он сам разочаровал их, но чувствовалось, что и византийцы, которые назначили его и приняли унию, рассматривались как изменники православию. Когда через год Константинополь подпал под власть турок, вся Россия была уверена, что это было Божественным наказанием за отступничество.⁴⁹⁹

Падение Константинополя полностью изменило ситуацию. Русские уже испытали разочарование в греках. Теперь, в результате их вероотступничества, в Царьграде, императорской столице, больше не было святого императора; хотя святейший патриарх и возвратился в истинное православие, он был рабом «неверных» хозяев. Один за другим были уничтожены или переведены на вассальное положение православные правители византийского ареала, пока, за исключением отдаленного и изолированного грузинского царя, великий московский князь не стал единственным независимым православным монархом в мире. В то время как другие

православные цари гибли, его власть постоянно росла. Монгольское ханство было в упадке. Московский князь все более объединял русских под своей властью, пока в 1480 г. Иван III не провозгласил себя независимым от Золотой Орды и владыкой всея Руси. Впоследствии князь стал носить титул царя.⁵⁰⁰

В 1441 г. князь Василий II написал письмо императору Иоанну с просьбой об утверждении византийскими властями митрополита Ионы, которого он поставил преемником Исидора. В письме он подчеркивал древность православной традиции на Руси со дней «нового Константина, благочестивого царя земли русской Владимира». Фраза была угрожающей; она показывала, что Василий был готов провозгласить себя наследником преемников Константина. Письмо не было отправлено, потому что до него дошел слух (правда, безосновательный), что Иоанн уехал в Рим. Но через несколько лет он снова написал, с сообщением, что назначил Иону, не дожидаясь утверждения из Византии. «Мы совершили это, – писал он, – по необходимости, а не из гордости и высокомерия. До скончания времен мы будем верны данному нам православию; наша Церковь будет всегда испрашивать благословения Церкви Царьградской и будет во всем послушна древнему благочестию». Далее он продолжает просить «Его святейшество» быть благосклонным к митрополиту. Почтение по-прежнему оказывалось, но князь решил действовать самостоятельно.⁵⁰¹

В письме от 1451 г. митрополит Иона предсказал падение Константинополя, Второго Рима. Мы приходим к восприятию Москвы как Третьего Рима, а великого князя московского как святейшего императора.⁵⁰²

Уважение к византийскому прошлому было по-прежнему столь велико, что изменения не могли происходить быстро. Несмотря на то, что великий князь с тех пор всегда сам назначал митрополитов на Руси, после номинального избрания в византийском стиле, и несмотря на то, что в 1470 г. Иван III провозгласил, что патриархат не имеет больше никаких прав над Русской церковью, избранный митрополит по-прежнему должен был утверждаться патриархом, которого он признавал

своим главой. Но отсутствие православного императора нужно было восполнить. Греки, возможно, были обязаны считать султана наследником кесарей. У русских не было таких обязательств. В 1492 г. митрополит Зосима писал: «Император Константин построил Новый Рим, Царьград; господин и повелитель всей Руси, Иван Васильевич, новый Константин, положил основание новому граду Константина – Москве».⁵⁰³ Этот Новый Константин, Иван III, в 1472 г. женился на Зое Палеолог, племяннице последнего византийского императора. Она воспитывалась в католичестве; ее брак был устроен папой, с намерением склонить Московию в пользу Рима. Но принцесса, которой после замужества было дано имя София, всей душой перешла в православие. Таким образом, Иван связал себя с последней императорской династией; хотя, как ни странно, он и его преемники заявляли о своем императорском происхождении не от этого брака, а от давнего брака Владимира, первого христианского киевского князя, с Анной, сестрой Василия II, брака, который на самом деле не оставил потомков.⁵⁰⁴ В феврале 1498 г. Иван III короновал себя с помощью митрополита Симона как «царя, великого князя и государя всея Руси», а своего внука и наследника Дмитрия провозгласил великим князем. На церемонии коронации, которая была приблизительной копией с византийской, митрополит поручал царю «заботиться о всякой душе и о всем христианстве». Титул царя теперь стал официальным и подразумевал, что русский монарх теперь перед Богом является главой православия, т. е. истинно христианского мира.⁵⁰⁵

Греки видели смысл в идее сильного монарха, в обязанности которого входило заботиться о православии. В 1516 г. патриарх Феолепт I обратился к Василию III как к «самому высокому и милостивому царю и великому правителю всех православных земель великой России» и намекнул на то, что вскоре должна быть создана Русско-Византийская империя.⁵⁰⁶ Сами русские пошли еще дальше. Один псковский монах, по имени Филофей, в обращении к царю от 1511 г., дал наиболее полное изложение притязаний русских. «Благодаря

верховой, всеильной и вседеприсутствующей Деснице Божией правят цари, – писал он. – Она воздвигла и тебя, светлейшего и высочайшего повелителя и великого князя, православного христианского царя и государя всех, владыку пределов святых престолов Божиих, святых, вселенских и апостольских Церквей Пресвятой Богородицы... вместо Рима и Константинополя... Теперь сияет во всей вселенной, подобно солнцу в небесах, Третий Рим, твое самодержавное царство и святая соборная апостольская Церковь, в православной христианской вере... Посмотри, благочестивейший царь, что все христианские царства объединяются с твоим. Ибо два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не быть; ибо твое христианское царство не перейдет ни к кому другому, по могущественному слову Божию».

Благочестивый монах добавил к этому трактату список правил, по которым царь должен править. Царю следовало подчиняться христианским заповедям, хранительницей которых была Церковь; он должен был почитать права, привилегии и авторитет Церкви. Его государство должно было стать теократией по византийскому образцу. Но византийцы, с их здравым смыслом, сдержанно относились к идеологии. Их император был представителем Бога перед народом; но он был также представителем народа перед Богом. Высшая власть народа никогда не забывалась. В то же время предшествовавшие века светского образования мешали Византийской церкви стать господствующей в византийской жизни. Многие из мирян считали себя подготовленными в богословии не хуже церковных деятелей. В Византийской церкви всегда были люди, которые активно не любили силу и помпезность высшей иерархии⁶ ее связь с правительством. Филофей и русские теоретики, однако, ничего не знали о демократических традициях, шедших из Древней Греции и Рима. Для них авторитет русской монархии происходил исключительно свыше. Они добавили к византийской теории эсхатологические уточнения, которые шли гораздо дальше. Россия была царством, упомянутым пророком Даниилом, «которое никогда не будет разрушено». Именно в

России попросила убежища «жена, облаченная в солнце». Русская теократия, в которой царь и патриарх сотрудничали в гармонии, была установлена Богом и была выше всякой земной критики.⁵⁰⁷

Эта точка зрения победила не без борьбы. В начале XVI в. в Русской церкви было две различных партии. Обычно их называют «стяжатели» и «нестяжатели», потому что первые, к которым принадлежал монах Филофей, считали, что Церковь для исполнения своего предназначения должна иметь собственность; вторые же полагали, что она должна быть свободна от уз собственности и связей с государством, включавшим в себя собственность. «Собственников» иногда называют иосифлянами, по имени их первого главы, Иосифа Волоцкого (1440–1515), основателя и игумена монастыря в Волоколамске, сурового и бескомпромиссного, преданного делу превращения Церкви в главный орган теократического государства. Нестяжатели иногда называются заволжцами, т. е. людьми, живущими за Волгой, ибо именно там власть царя была слабее, и они искали там себе убежища.⁵⁰⁸

Традиция нестяжателей происходила с Афонской горы, не из богатых афонских монастырей с обширными земельными владениями, красивыми церквями, трапезными и хорошо подобранными библиотеками, но из сурового Афона аскетов и отшельников, исихастов и арсенитов. Их духовным отцом был Григорий Синаит, который покинул Св. Гору, потому что она была слишком населенной, и предпочел проводить уединенную жизнь на Балканских горах. Самым выдающимся учеником Григория был болгарин Евфимий, ученый-эрудит, который стал последним Тырновским патриархом и использовал свой авторитет, чтобы укрепить начала нестяжательности и аскетизма в Болгарской церкви. После того как турки завоевали Болгарию, многие из его учеников уехали в Россию, неся с собой не только знание греческой мистической и исихастской литературы, но и тесную связь с аскетами Афонской Св. Горы и Русской церковью. Традиция, которую они ввели, была сродни той, которую представляли арсениты в Византии, древняя традиция, которая всегда противопоставлялась контролю со стороны

государства. Первым ее великим представителем в России был Нил, игумен Сорский. Он был непримиримым борцом против какой бы то ни было формы вмешательства в церковные дела со стороны государства. Особенно он был против использования силы государства против еретиков. Ересь, подчеркивал он, является делом одной только Церкви, а оружием Церкви должно быть образование и убеждение. Некоторое время он имел влияние на Ивана III, но он не мог конкурировать в политическом отношении с Иосифом Волоцким, идеи которого были более привлекательными для царя. Незадолго до своей смерти в 1508 г. он впал в немилость.⁵⁰⁹

Нестяжатели вскоре нашли себе выдающегося главу, Максима, по прозванию Святогорец, или иногда просто Грек, который, как мы видели, был послан патриархом Феолептом I в Россию в ответ на запрос Василия III прислать хорошего библиотекаря. Максим, которого в миру звали Михаил Триволис, родился в Эпире, в Арте, в 1480 г. В течение своих поездок во Францию и Италию с целью получить образование он прибыл во Флоренцию, которая находилась под влиянием Савонаролы; он очень почитал его и в память о нем вступил в орден доминиканцев. Но в Италии Возрождения он не был счастлив. Некоторое время спустя он вернулся в Грецию и поселился на Афонской горе, где занимался в основном рукописями в библиотеках Св. Горы. Когда он прибыл в Россию, царь поручил ему не только создать библиотеку для Русской церкви, но также перевести греческие богослужебные книги на славянский язык. Язык Максим на деле выучил благодаря латыни, а не греческому. Его литературное наследие, переводы и авторские труды, было огромным. Он более, чем кто-либо другой, может быть назван отцом позднейшего русского богословия. Но в политическом отношении он был твердым нестяжателем. Василий III, который поначалу проявлял к нему большое благоволение, был оскорблен его отказом принять духовный авторитет царя; в 1525 г. митрополит Даниил арестовал его по обвинению в ереси. После ряда судебных процессов Максим был осужден и провел двадцать лет в заключении в Волоколамском монастыре, в центре своих

противников. Он продолжал писать богословские труды и под арестом. Когда он вышел из заключения в 1551 г., за пять лет до своей кончины, его личный авторитет был огромен. Даже царь Иван IV Грозный вышел к нему навстречу, чтобы оказать ему почтение. Но его политическое влияние закончилось.⁵¹⁰ Царь полностью положился на митрополита Макария Лужецкого, выдающегося иосифлянина, который решительно преследовал ушедших в подполье нестяжателей. В Византии вся традиция Церкви, начиная со дней Иоанна Златоуста, требовала нравственного контроля над императором, в то время как целые монастыри и даже высшие иерархи вели постоянную борьбу против власти государства над Церковью. Эту оппозицию иногда умирляли, но она никогда не замолкала надолго. Макарию было предписано подавить всю оппозицию. Он видел, что нестяжатели процветают в самых маленьких и бедных монастырях. Тогда он запретил проникшие в Россию маленькие монастыри, как общежительные, так и типа лавры. Они либо были закрыты, либо объединились в более крупные со строгой организацией, в свою очередь находясь под бдительным контролем со стороны иерархии; а высшая иерархия работала в тесном союзе с правящим царем; это означало, что она слушалась приказов правителя.⁵¹¹

Непосредственный результат политики Макария проявился в 1569 г., когда митрополит Филипп, более храбрый, чем его предшественники, рискнул сделать выговор Ивану Грозному за его печально известную жестокость и деспотизм. Услужливый собор низложил Филиппа и предал его для наказания в руки царя, который приговорил его к смерти.⁵¹² Последовали дальнейшие события, которые показали бессмысленность притязаний иосифлян на то, что Москва – Третий Рим. Третий Рим, по сути заявления, должен был стать Империей с вселенской перспективой. Но политика подчинения Церкви светскому правителю не могла не стать националистической. Для приверженцев теории Третьего Рима было трудно сохранять какую-либо преданность патриарху Второго Рима, или даже платить дань уважения пентархии патриархов – теперь тетрархии, с тех пор как Рим впал в ересь. Русское духовенство

начало презирать своих греческих собратьев и негодовать против них, как и против членов любой другой Церкви, которые, как им могло показаться, сомневались в их всемирной Божественной миссии. Они начали закрывать свои границы для проникновения чуждого интеллектуального влияния и чуждого темперамента. Святая Русь стала страной, отрезанной от остального мира.

Тем не менее, авторитет Константинополя не мог быть забыт; и, несмотря на реформы Макария, бродячие монахи посещали Афон и напоминали русским о святой греческой традиции. Константинопольский патриарх по-прежнему был Вселенским патриархом и высшим церковным иерархом в православном мире. Даже самый страстный сторонник идеи Третьего Рима не представлял себе, как низвести его на низшую ступень. Сам царь не только хотел получить признание со стороны патриарха из-за его традиционного авторитета, но также понимал, что он не может стать наследником византийских кесарей и светским главой православной ойкумены без благословения и поддержки патриарха. Патриарх, со своей стороны, также не мог позволить себе отвернуться от самой большой, богатой и сильной части Православной Церкви; и хотя в силу соглашения с Мехмедом Завоевателем османский султан становился светским защитником Церкви, а сам патриарх был административным и юридическим главой православного населения в пределах Османской империи, он не мог не приветствовать великого светского монарха, который своим влиянием мог облегчить участь православных под игом и, может быть, в один прекрасный день будет готов освободить их от рабства. Православное население под турецким владычеством стало смотреть на русского царя так же, как в Средние века православные христиане, жившие под властью арабов, рассматривали византийских императоров как защитников и последнюю надежду на обретение свободы.

В 1547 г. Иван IV был коронован своим митрополитом; обряд коронования был еще более точной копией с византийского, чем коронование его деда на полвека раньше. Он был помазан святым миром и прошел некое подобие полу-

посвящения – почести, которые Иван III не получал.⁵¹³ В 1551 г. царь созвал собор Русской церкви для обсуждения обрядовой практики на Руси, которая не совпадала с практикой Греческой церкви. Постановления, изданные собором, известным под названием Стоглав, были возведены в абсолютно обязательные правила. Это одностороннее решение неприятно поразило многих православных. Афонские монахи выступили против него, и некоторые русские монахи рассматривали решения собора как недействительные.⁵¹⁴ Константинопольского патриарха начали беспокоить столь далеко зашедшие действия царя. В 1561 г. патриарх Иоасаф II, которому Иван IV послал много дорогих даров, письменно подтвердил его царский титул, но деликатно предположил, что он должен был бы послать своего представителя, которому следовало совершить новое коронование от имени патриарха. Царь проигнорировал это предложение, на котором Иоасаф не дерзнул настаивать.⁵¹⁵ Вместо этого русские выдвинули с возрастающей энергией требование, чтобы их митрополит был возведен в ранг патриарха.

Однако исполнить это желание было затруднительным, поскольку Русская церковь следовала политике самоизоляции. Если это возведение должно было получить признание православного мира, оно не могло быть совершено одними только русскими; оно нуждалось в сотрудничестве и утверждении со стороны уже существующих патриархов. Серьезные переговоры начались только в 1587 г., через три года после смерти Ивана Грозного. Его наследник, Феодор, был менее свирепым, в то время как Константинопольский патриарх Иеремия II был тонким дипломатом и реалистом. Откровенное заявление царя ясно отрицало заявление собора 1551 г., что Русская церковь была более православной, чем Константинопольская. Вместо этого его Церковь послала почтительную просьбу в Константинополь о том, чтобы следующий митрополит был возведен древними патриархами в ранг патриарха, выражая при этом надежду, что он будет поставлен третьим в их ряду, после патриархов

Константинопольского и Александрийского, но перед Антиохийским и Иерусалимским.

Патриархи колебались. Сначала Иеремия предложил через своего представителя в Москве, чтобы Иерусалимский патриарх отправился в Россию для совершения церемонии возведения, таким образом деликатно намекая на то, что Москва должна стоять по рангу ниже Иерусалима. Из этого предложения ничего не вышло; но следующей осенью Иеремия сам прибыл в Россию за сбором пожертвований. Он был немедленно приглашен в Москву, и уже в начале следующего года возглавлял церемонию, на которой митрополит Иов был возведен в патриаршее достоинство. После того как он дал новому патриарху свое личное благословение, Иеремия прибавил общее благословение «всем патриархам Москвы с этого времени, назначенным с одобрения царя, согласно избранию всего св. собора Русской церкви». Таким образом, Константинополь признал постоянный Московский патриархат, а также право русских епископов избирать патриарха независимо от Константинополя и русского царя – управлять избранием. Взамен рычагов, которыми сопровождался выборы, царь обращался к Иеремии как «патриарху милостью Святого и Живоносного Духа, высочайшего апостольского престола, наследнику и пастырю Константинопольской церкви, отцу отцов». В ответ Иеремия обращался к царю как «православному и христолюбивому, боговенчанному царю, почтенному Богом и украшенному Богом... высочайшему и славнейшему из самодержавных правителей», и добавил: «С тех пор как первый Рим пал из-за Аполлинариевой ереси, а второй Рим, Константинополь, находится в руках неверных турок, с тех пор твое великое русское царство, благочестивый царь, которое превосходит благочестием прежние царства, является Третьим Римом... и ты один в поднебесной теперь называешься христианским царем для всех христиан в мире; и потому наше действие по учреждению патриаршества будет совершено по воле Божией, молитвами русских святых, твоими молитвами к Богу и по твоему совету». Итак, Иеремия ясно показал, что он признает

притязания России на то, чтобы быть Третьим Римом в политическом, но не в церковном отношении. Права и обязанности светского главы вселенной перешли от императоров Старого Рима и императоров Нового Рима к императорам Московии. Но высшая церковная власть по-прежнему сосредоточивается в руках пентархии патриархов во главе с Константинополем, а Москва добавляется в конце списка, и тем самым восстанавливается пентада, поскольку Рим отпал в ересь.⁵¹⁶

Решение Иеремии было искусным и разумным. Оно обеспечивало православным сильного светского покровителя в достаточно лестной для защитника формулировке, чтобы он отказался от дальнейших притязаний в церковном отношении. Русские не вполне оставили свою веру в собственную высшую святость, но отношения с греками с тех пор улучшились. Православные, находящиеся под турецким владычеством, теперь чувствовали, что у них есть друзья. Их доверие возродилось. Правда, эта дружба не облегчила их отношения с турецкими хозяевами, которые, естественно, смотрели на нее с подозрением; не могла она в будущем помочь и в их контактах с западными державами. Но она способствовала сохранению православия.

К сожалению, за этим соглашением вскоре последовали трудные для России дни. Старая династия Рюриковичей прервалась со смертью царя Феодора в 1598 г. Беспокойные царствования Бориса Годунова, Василия Шуйского и Лжедмитрия привели к тому, что некоторое время казалось, что страной будут править католики, поляки. В это смутное время именно Церковь объединяла русский народ. Патриарх впервые выступил как выборный глава государства. Патриарх Иов утвердил наследование престола Борисом Годуновым в 1598 г., а патриарх Гермоген (1606–1612) даже попробовал править в качестве регента во время войн с поляками. Но после его смерти в патриархате наступило безначалие.⁵¹⁷ В 1613 г. русские бояре собрались, чтобы избрать нового царя, Михаила Федоровича Романова, молодого боярина из богатой семьи с хорошими связями. Отец Михаила,

Феодор, сделав блестящую карьеру, был вынужден принять постриг с именем Филарет, чтобы избежать преследований со стороны Бориса Годунова. Там он преуспел. Василий Шуйский в 1606 г. хотел сделать его патриархом, но изменил свое решение; Филарет стал антипатриархом в правление Лжедмитрия. Поляки, однако, не доверяли ему и посадили его в тюрьму. Молодой царь должен был иметь Филарета в качестве своего патриарха. После Деулинского мирного договора с Польшей в декабре 1618 г. Филарет был освобожден и в июне следующего года прибыл в Москву. В это время в России случайно находился Иерусалимский патриарх Феофан, собиравший пожертвования. Он возглавил церемонию, на которой царь сначала объявил о выборе Филарета патриархом, а после возведения Филарета попросил Феофана посвятить его. Было зачитано послание от Константинопольского патриарха, в котором он давал свое благословение и подтверждал право «Российского престола Церкви Божией» в будущем ставить патриархов.⁵¹⁸

С 1619 г. до смерти Филарета в 1633 г. Россия имела отца-патриарха и сына-царя. Поскольку Филарет не только пользовался сыновним почтением Михаила, а также был сильнее его как личность, то сила Церкви исключительно возросла. Документы издавались как от лица царя, так и патриарха; на деле патриарх возглавлял правительство.⁵¹⁹ Преемники Филарета, Иоасаф и Иосиф, были мягкими и благочестивыми людьми без политических притязаний, но авторитет Церкви оставался высоким.⁵²⁰ Это, вероятно, привело к тому, что возобновились претензии Москвы на роль Третьего Рима в церковном отношении, в ущерб Константинополю. Но, учитывая международное положение, даже Филарет считал, что он нуждался в единодушной поддержке своих восточных собратьев. Смутное время привело к тому, что вся Украина находилась во власти поляков, в том числе святой Киев-град, колыбель русского христианства. Поляки с помощью иезуитов поставили перед собой цель обратить Церковь завоеванных территорий Западной Руси и Украины в подчинение Риму. Там, где местные традиции были

слишком крепкими, они насаждали униатскую Церковь, в которой сохранялись неизменными богослужение, обряды и славянский язык, но при условии, что они признавали верховную власть римского понтифика. Чтобы дать отпор этой атаке, Москва нуждалась в помощи других православных патриархов. Судьбы Мелетия Пигаса и Кирилла Лукариса показали, как греческие архиереи из Египта и Константинополя выполняли задачу спасения православного населения, находящегося под угрозой. Иезуиты хорошо знали ситуацию. Их усердные интриги в Константинополе были направлены на нейтрализацию этих попыток и на то, чтобы вбить клин между бескомпромиссным православием Москвы и более гибкой верой греков XVII столетия.

Киевская церковь была спасена скорее благодаря собственным усилиям, чем помощи греков. Необходимость найти себе союзников против римской агрессии, за которой стояли католические державы, вынудила их искать союза с протестантами. Когда Кирилл Лукарис работал в Польше, он определенно сотрудничал с протестантами. Но протестантизм для украинцев был ничуть не более привлекательным, чем католичество. Помощь со стороны греков становилась несколько подозрительной.⁵²¹

Она, тем не менее, никогда не была значительной. Поляки арестовали и сослали нескольких православных епископов, которые не хотели подчиниться Риму. Иерусалимский патриарх Феофан вскоре пересек Украину на пути в Москву, где он возводил на престол Филарета. В Киеве он сделал остановку, и там тайно посвятил несколько православных епископов. Когда поляки узнали об их посвящении, они попытались арестовать епископов. Но православные нашли неожиданного союзника. Днепровские и донские казаки, полукочевые разбойники, которые жили на границе между славянскими и турецко-татарскими землями и потому никогда не проявляли особых признаков благочестия, горячо встали на защиту православия и угрожали нападением на поляков. Полякам же была нужна поддержка казаков для защиты своих юго-восточных границ. Преследования православных на

Украине прекратились. Им разрешили снова открыть школы и восстановить церковную жизнь.⁵²²

В этих обстоятельствах у них появился глава. Петр Могила был сыном молдавского князя и получил образование в Париже, но постриг принял в Православной Церкви. Он прибыл в Киев около 1630–1633 гг., в возрасте тридцати семи лет, и был избран на митрополичий престол. В течение 14-и лет своего епископского служения он полностью изменил направление Украинской церкви. Понимая, что для борьбы с католиками необходимо понимать их богословие и практику, он основал школы для православного духовенства и мирян, в которых преподавалась латынь, а также греческий, славянский и западные светские и церковные труды и современная наука. Под его энергичным руководством Богословская академия в Киеве стала одной из лучших школ своего времени. В будущем ей было суждено играть важную роль: многие реформаторы времени Петра Великого получили образование в ее стенах. Могила попытался убедить Филарета устроить такую же Академию в Москве. Если бы Филарет прожил дольше, то школа, вероятно, была бы учреждена, но когда в 1640 г. Могила подошел с определенными предложениями к новому патриарху, они были вежливо отклонены.⁵²³

Могила мало общался с Константинопольской церковью, которая в его время была в состоянии раздоров между Кириллом Лукарисом и его врагами. Он был намного более подкован в латинском, чем в греческом богословии; а образование привило ему симпатию к догматике Рима. Кальвинизм Кирилла был ему отвратителен. Как мы увидим позднее, он пытался ввести в православную веру такую степень точности, которая была чужда ее духу.⁵²⁴ Но независимо от богословских деталей его реформ, он оказал большое влияние на всю Русскую церковь. Молодой царь Алексей Михайлович (1645–1676), в правление которого произошло воссоединение Киева и Украины с Россией, проявлял большую заинтересованность в реформах. Он был глубоко религиозным человеком, но не был фанатиком. Самым влиятельным

человеком при дворе был его духовник, Стефан Вонифатьев, который считал, что Русская церковь не должна застаиваться в изоляции. Царь не только пресек попытки патриарха Иосифа обуздать Стефана и реформаторов, но послал в Киев за учителями, чтобы перевести на русский язык всевозможные книги, как исторические и научные, так и богословские и богослужебные. Но он обнаружив что ученики Могилы в большинстве своем были недостаточно подкованы в греческом языке и слишком увлекались латинской схоластикой. Царь пришел к выводу, что будет лучше делать упор на греческой основе православия и поставить Церковь в ряду древних патриархатов.⁵²⁵

В этом отношении на него оказал влияние ученый грек, Иерусалимский патриарх Паисий, который посетил Москву в 1649 г. Когда Паисий был в Москве, на него произвел большое впечатление священник Никон, в миру Никита Минин, и он убедил царя возвести его в митрополита Новгородского в 1649 г.; в 1652 г. он стал патриархом Московским. В течение шести лет, до своего низложения в 1658 г., Никон преобразовал всю Русскую церковь. Детали его реформ, большая часть которых касалась обрядовой практики, здесь не будут рассматриваться, кроме того аспекта, что они привели Русскую церковь в соответствие с Константинополем. В результате царь был еще раз утвержден как великий светский защитник всего православия; у греков более не было соблазна в поисках друзей заигрывать с протестантами или с Римом. Но среди русских реформы встретили яростное сопротивление во многих местах, особенно в монастырях. Староверы, как их называли, под руководством праведника протопопа Аввакума, считали, что Святая Русь не нуждается в реформах, введенных из-за границы. Она является Третьим Римом и единственной страной, способной воспринимать Божественную благодать. По причудливой иронии истории, духовные наследники нестяжателей XVI в., которые были вытеснены в подполье из-за своей склонности следовать греческому пути, эти благочестивые монахи и святые, были также загнаны в подполье за отказ поддерживать возобновленное единение с греками. Даже

русские, жившие на Афоне среди греков – но, надо заметить, греков, подозрительно относящихся к Константинополю – не испытывали симпатии к прогрессивной деятельности Никона. Сам Никон, однако, зашел очень далеко, не в своих реформах административной системы или обрядов, но в попытках поставить власть Церкви в такое положение, которое скорее походило на дух средневекового папства, чем на Византию. Он заставил царя Алексея осудить убийство Иваном Грозным митрополита Филиппа, которое имело место более чем за столетие до того. Когда, однако, он начал называть себя «великим государем России» (титул, который был дан Филарету, но только по той причине, что он был и кровным, и духовным отцом царя), то Алексей, почувствовав себя уверенным в себе и будучи уже в зрелых годах, не мог с этим согласиться. Никон пал. Но его реформы продолжались.⁵²⁶

Московский патриархат никогда более не имел такой власти. Сын Алексея, Петр Великий, решил, что он представляет слишком большую опасность для его власти. После смерти патриарха Адриана в 1700 г. он отказался назначать ему преемника, а только поставил «экзарха, имеющего попечение о патриаршем престоле». Через несколько лет патриархат был официально упразднен; он так и не был восстановлен до коммунистической революции. Упразднение патриархата не оказало влияния на отношения России с греками. Строго говоря, по нормам канонического права Русская церковь теперь должна была снова перейти под власть Константинопольского патриархата; но на деле Московский митрополит был назначен местоблюстителем патриаршего престола, независимым от Константинополя. Между тем царь, с его возросшим могуществом и императорским титулом, который он себе присвоил, более чем прежде рассматривался как защитник православных Церквей; в то же время завоевание Константинополя, города патриархов, стало главной целью царской политики. России с этих пор было суждено играть главную роль в истории греческого народа.⁵²⁷

Глава 9. Определение догмата

Переговоры с протестантскими Церквами и Западом, а также необходимость отражать атаки со стороны Рима вынудили православных задуматься над своим вероучением. Их потенциальные друзья, равно как и враги, постоянно просили точно и подробно изложить им их вероучение. Было *затруднительно*, а *временами* даже *унизительно* отвечать им, что по этим пунктам у них не было определенного догмата. Без сомнения, отношения с Англиканской церковью были всерьез испорчены различными ответами, которые давали авторитетные греческие церковные иерархи по вопросу о пресуществлении. Неудивительно, что вопрошающие, как бы они ни были расположены к грекам, начинали подозревать греческих епископов в неискренности. Столкнувшись с богословами, которые любили ясность и аккуратность, православные обнаружили, что их традиционная тактика избегать точности устарела и вредила им самим. Запад не понимал их духовное смирение. Их ответы казались ему слишком туманными; а он хотел конкретных определений.

Среди греческих богословов теперь было много людей, которые получили высшее образование в итальянских или других западных университетах; это образование располагало их к западному подходу. Невзирая на традиции своей Церкви, они начали стремиться к более систематическому и философскому образцу. Их искания принимали все более разнообразные формы, потому что в прошлом не находилось определений. С одной стороны, мы видим Кирилла Лукариса, а с другой – Петра Могилу; оба они искренне считали, что они дают толкование православной догматике в рамках законности. В этом, по сути, не было ничего неправильного. Действительно, православие было во многом обязано своей стойкостью широте своих основ. Но в мире религиозной полемики эта широта могла обернуться слабостью. Православные не могли защищать свои позиции, если они не знали, кем они были. Перед ними встало

требование написания «Исповеданий веры», которые могли служить руководством в их отношениях с другими Церквами.

До тех пор единственной *summa* богословия, принятой у православных, был «Источник знания», написанный в VIII в. св. Иоанном Дамаскиным.⁵²⁸ Это сочинение было написано в период, когда христологические споры составляли главную заботу богословия; поэтому там не говорилось о многих проблемах, которые беспокоили богословов в XVII в. И, несмотря на то, что Иоанна в целом рассматривали как последнего из богодухновенных отцов Церкви, и его мнения пользовались большим уважением, они совсем не представляли собой изложения веры по существу. Оказалось возможным, чтобы такой ученый и благочестивый богослов, как Марк Евгеник, предложил догмат о предопределении, который не вполне согласовался с мнением отца Церкви. Другие положения у св. отца тоже могли быть истолкованы различным образом. В заключение всего, Римская церковь также считала, что «Источник знания» – богословски правильное сочинение. Но оно не отвечало запросам времени. Позднее византийские ученые составили краткие изложения православного вероучения, среди которых особенно известны труды императора Мануила II и патриарха Геннадия Схолария. Но оба эти сочинения имели целью разъяснить суть христианства для мусульманского читателя; они избегали спорных моментов.⁵²⁹

Первая попытка изложить православное вероучение неправославной публике, если не считать детальных полемических доводов авторов антилатинских сочинений, содержится в ответах патриарха Иеремии II лютеранам. Иеремия принадлежал к старой школе с ее апофатическими традициями, и в то же самое время он хотел заверить лютеран в том, что хотя он и не соглашался с ними, но был к ним расположен. Вследствие этого он, скорее, ставил перед собой не задачу изложить полностью свое учение, но указывал вежливо, но твердо на те пункты, по которым он не мог принять лютеранское богословие.⁵³⁰

«Исповедание» Кирилла Лукариса, вышедшее в свет на тридцать лет позже, имело целью покрыть все пространство его

вероучения. Но хотя Кирилл и надеялся на то, что оно будет принято Церковью, это было личное изложение, в отличие от ответов Иеремии, которые были даны с одобрения св. синода. Кальвинистское направление «Исповедания» вызвало такую бурю, что написание официального «Исповедания» казалось более чем когда-либо необходимым.⁵³¹

Таким оказалось «Исповедание» Петра Могилы, митрополита Киевского, который надеялся достичь этим две цели: успокоить споры, возбужденные Кириллом, и укрепить в вере жителей западно-русских земель и украинцев. Хотя сам Могила и был молдаваном по происхождению, но получил образование на Западе. Он сильнее всего противопоставлялся Римской церкви, но его оппозиция была скорее политической, нежели богословской. Он видел в римском духовенстве орудие политической деятельности папства. Возможно, что он согласился бы просто на какую-нибудь форму унии для своей Церкви, если бы только он не был убежден, что папство будет использовать подчинение для усиления своего объединения с какой-нибудь католической державой. В догматическом отношении он был гораздо ближе к Риму, чем к какой-нибудь из протестантских Церквей или даже к древней православной традиции. Образование, полученное Могилей, определило его склонность к схоластическому изложению вероучения.⁵³²

Петр Могила составил свое «Исповедание православной веры» незадолго до 1640 г. Он написал его на латыни, которую знал значительно лучше, чем греческий; в самом деле, он был посредственным греческим ученым. Так же как в случае с Кириллом Лукарисом и его «Исповеданием», предпринимались попытки доказать, что он не был автором этого сочинения. Но хотя и возможно, что он пользовался советами таких людей, как Исайя Козловский, игумен монастыря св. Николая в Киеве, он был слишком самонадеянным и властолюбивым человеком, чтобы не взять на себя полную личную ответственность за «Исповедание». В 1640 г. он созвал в Киеве собор, чтобы решить, какие литургические и учебные книги должны иметь обращение среди духовенства его митрополичьего престола, а

также подвергнуть учету польские книги, распространяемые иезуитами. Официально были рекомендованы различные книги, написанные его учениками и друзьями. Но главной задачей собора было одобрить и принять «Изложение веры» Могилы. Могила не добился полностью того успеха, которого он желал. В «Исповедании» были пункты, которые вызвали беспокойство у многих участников собора. В конце дискуссий было решено временно принять «Исповедание», но послать экземпляр в Константинополь для одобрения со стороны патриарха.⁵³³

В тот момент патриархом был Парфений I, человек широких симпатий, который отчаянно пытался водворить в Церкви мир после раздоров, вызванных судьбой Лукариса. Он не высказал суждения об «Исповедании» Могилы. Вместо этого он отправил обратно в Киев трактат, составленный св. синодом, в котором разбирались только кальвинистские заблуждения «Исповедания» Лукариса. Он попросил собор изучить и принять его. Могила, однако, хотел получить более определенную поддержку. Он прибег к помощи своего друга, Василия, господаря Молдавии.⁵³⁴

Василий, по прозвищу Лупул, то есть Волк, был сыном албанца-искателя приключений и молдавской принцессы, он взошел на молдавский престол в 1634 г. после ряда сложных интриг и сумел удержаться на нем двадцать лет. Лупул был талантливым администратором и блестящим финансистом; вскоре он стал одним из самых богатых людей на христианском Востоке. Умело врученные подарки обеспечили ему хорошие отношения с османскими властями. Отчасти из честолюбия, отчасти из-за искреннего благочестия он был готов проявить щедрость к православным Церквям. Главным его духовником был Мелетий Сиригос, противник Кирилла Лукариса, который внушил ему предубеждение против Лукариса. Итак, до смерти Лукариса он не помогал Константинопольской церкви, хотя посылал богатые подарки восточным патриархам. Но начиная с 1638 г. он не только погасил все долги Константинопольского патриархата, но и преобразовал его финансовую систему. Теперь он считал себя главным светским покровителем православия и даже мечтал о возрождении Византии. Выше уже

говорилося, что по его просьбе патриарх Парфений подготовил церемонию его императорского коронования; уже была изготовлена и корона. Естественно, его притязания вызвали негодование русского царя; но Михаил Романов после смерти своего могущественного отца, Московского патриарха Филарета, не мог высказать энергичного протеста. Возмущение Михаила было тем большим, что Киевская церковь под управлением Могилы обращалась за светской поддержкой скорее к молдавскому господарю, чем к русскому царю. Это не могло улучшить отношения между Киевом и Москвой.⁵³⁵

Василий хотел, чтобы Церковь, которой он покровительствовал, была единой и организованной. Поощряемый Могилей и пользуясь поддержкой Сирига, он потребовал созыва собора для принятия определенного вероизложения. По его настоянию был назначен собор в Яссах в сентябре 1642 г. Константинопольскую церковь представлял Мелетий Сириг и бывший Никейский митрополит, Киевскую – Исая Козловский и два других епископа. Московская церковь послала двух представителей; восточные патриархи, которые находились на содержании Василия, также были представлены, хотя они и старались подчеркнуть, что собор всего лишь поместный, без вселенского значения. Возглавлял собор молдавский господарь.⁵³⁶

Сириг был искусным политиком. Опасаясь неприятностей, он настаивал, чтобы дискуссии на соборе проходили в частном порядке. Как следствие этого, единственная надежная информация, которой мы обладаем о заседаниях, происходит из неожиданного источника – от протестанта, датского подданного итальянского происхождения по имени Скогарди, который был частным врачом господаря Василия и пользовался его доверием. Согласно его изложению, первым пунктом повестки дня было осуждение «Исповедания» Кирилла Лукариса. Представители Москвы немедленно выступили с протестом, но, кажется, более из чувства сопротивления, чем из любви к Лукарису. «Исповедание», говорили они, к делу не относится; оно является частным актом, который не имеет ничего общего с православием в целом и, возможно, что это подделка. Чтобы

избежать открытой ссоры, Василий поддержал требование русских, дабы закрыть вопрос. Вместо этого собор осудил, как еретический, «Краткий катехизис», приписывавшийся Лукарису, но на самом деле написанный кем-то из его последователей без всякого упоминания самого патриарха. Следующим, и главным пунктом программы было обсуждение «Исповедания» Могилы, которое Мелетий Сириг перевел с латинского на греческий язык и которое он представил собору. Но Сириг предвидел, что большая часть учения Могилы могла показаться православным слишком латинской. Поэтому в своем переводе он сделал некоторые исправления текста, а отдельные места и вовсе опустил. Сам Могилла, вероятно, тоже ожидал некоторые исправления, а других не заметил из-за своего недостаточного знания греческого языка.⁵³⁷ В «Кратком катехизисе», который он позднее написал для русских читателей, некоторые из исправлений сохраняются, а иные опущены.⁵³⁸

Ясский собор принял «Исповедание» Могилы в том виде, как его представил Сириг и завершил свои деяния предложением нескольких более мелких преобразований. Вскоре после этого Константинопольский патриарх Парфений II созвал специальное заседание св. синода, на котором были одобрены постановления, принятые в Яссах. Они были утверждены также патриархами Иоанникием Александрийским, Макарием Антиохийским и Паисием Иерусалимским.⁵³⁹ Несмотря на все это одобрение, «Исповедание» не было возведено в такой ранг, чтобы стать частью официального догмата Церкви. Это мог сделать только Вселенский собор; собор в Яссах не был Вселенским, и поддержка со стороны различных патриарших синодов не могла сделать его таковым.

Так, хотя в послании Константинопольского патриарха Паисия к Московскому патриарху Никону от 1654 г. мы и встречаем упоминание об «Исповедании», через два года патриарх Парфений III созвал собор в Константинополе, который объявил, что оно заражено римской догматикой. Но Парфений III, который в достаточной мере уважал память Кирилла Лукариса, так что предал земле его останки

подобавшим образом и хотел в угоду Московской церкви поддержать ее в спорах с Киевом, был казнен турками в 1657 г. по обвинению, что он вступил в интриги с царем.⁵⁴⁰ Затем наступила реакция в пользу «Исповедания». В 1662 г. патриарх Нектарий Иерусалимский объявил, что оно «абсолютно чисто в догматическом отношении и не содержит новшеств, заимствованных из других религий»;⁵⁴¹ а в 1667 г. греческий текст был издан в редакции Сирига в Амстердаме и был распространен по всем православным Церквам с полного одобрения Константинопольского патриархата.⁵⁴² Но содержащиеся в нем догматические положения никогда не рассматривались как существенные моменты вероучения.

В качестве цельного изложения догмы, «Исповедание» Могилы полно недостатков. Тем не менее, за исключением личностного «Изложения» Лукариса, оно представляет собой первую попытку со времени св. Иоанна Дамаскина дать определение главным положениям вероучения Церкви; оно пытается ответить на вопросы, которые возникли незадолго до того в ходе дискуссий с западными Церквами. По вопросу об исхождении Св. Духа определение Могилы звучит следующим образом: «Св. Дух исходит только от Отца, поскольку Отец является источником и началом Божества». Такую формулировку многие римские богословы были готовы принять на Флорентийском соборе, а многие современные богословы объявили не вызывающей возражений. Это была также та формула, которую приняли в ходе дискуссий Англиканской церкви со старокатолическими общинами и православными в Бонне в 1875 г.⁵⁴³ Но для многих православных смягченная формулировка всегда казалась ненужной и нежелательной, хотя и не открыто еретической; в самом деле, она может вызвать множество разных толкований.

Известно, что сам Могила разделял римский догмат о чистилище и о непосредственном вхождении в рай душ святых. Выступавший на Киевском соборе в качестве его представителя Исая Козловский защищал оба эти догмата; но после долгих споров вопрос был оставлен на окончательное решение Константинопольского патриарха, который уклонился от прямого

ответа. Сириг предвидел, что догматы вызовут ожесточенные споры в Яссах, и в переводе «Исповедания» полностью изменил текст так, что существование чистилища отрицалось, так же как и всякое знание о судьбе душ святых. Впоследствии, при подготовке своего «Краткого катехизиса», Могила благоразумно опустил все эти вопросы.⁵⁴⁴ По вопросу о предопределении и Божественном предведении «Исповедание» следует учению Геннадия Схолария, которое, в свою очередь, основано на Иоанне Дамаскине. Это было выражение общеправославного взгляда. На вопрос о вере и делах «Исповедание» буквально повторяет догмат, провозглашенный патриархом Иеремией II в его ответе лютеранам, но категорически добавляет: «Согрешают те, кто надеются спастись одной только верой, без добрых дел».⁵⁴⁵

По вопросу о пресуществлении как Могила, так и Сириг в своем переводе принимали догмат, сходный с латинским, трактуя его в определенно материальном смысле.⁵⁴⁶ Но греческий догмат об эпиклезе, вера в то, что изменение хлеба и вина совершалось только призыванием Св. Духа, отвергался Могилей, который воспринял латинскую точку зрения, что оно совершалось при повторении слов Христа. Это вызвало большие споры на Киевском соборе; вопрос был включен в число тех, которые были представлены на решение патриарху. В своем переводе «Исповедания» Сириг изменил текст так, чтобы догмат об эпиклезе был включен. Если бы он был отвергнут, то сомнительно, чтобы «Исповедание» могло быть принято. Но когда Могила обнаружил изменение, ему это не понравилось. Он продолжал настаивать на своем мнении, которое он снова высказал в «Кратком катехизисе».⁵⁴⁷

Некоторые фразы в «Исповедании», которые Сириг позволил себе оставить, показывают, что Могила не принимал догмат Паламы о Божественных энергиях; однако, он нигде не отрицался категорически и не был поставлен на обсуждение.⁵⁴⁸

Различные второстепенные вопросы, по которым определения «Исповедания» были, быть может, несколько более точными, чем хотелось бы грекам, были приняты без возражений. Небольшие споры возникли на Киевском

соборе и по вопросу о происхождении души человека; но они появились, потому что некоторые из западно-русских богословов имели злословные намерения. Определение Могилы о том, что душа была создана Богом и была немедленно вселена в тело, как только тело было создано, было принято Ясским собором.⁵⁴⁹

Для изучающего Православие «Исповедание» Могилы кажется удивительно чуждым явлением. Оно было совершенно очевидно написано человеком, получившим латинскую выучку. Истолкование Символа веры и семи Таинств, перечисление и классификация трех богословских добродетелей и семи смертных грехов, а также большая часть терминологии показывают, насколько глубоко погрузился Могила в схоластическое богословие. Некоторые православные богословы считали, что «Исповедание» есть немногим более, чем адаптация катехизиса, изданного на несколько десятилетий ранее латинским святым, Петром Канисием. Мелетий Сириг приложил все усилия, чтобы перевести его в более приемлемом виде; и в тот момент казалось, что оно отвечает потребностям. Православным было трудно отвергнуть его после одобрения столькими патриархами и соборами. Даже русские, несмотря на свое прохладное отношение к Могиле, подписали свое согласие. Московский патриарх Иоаким в 1685 г. издал указ о переводе его на славянский язык; перевод был опубликован в 1696 г. по приказу царя Петра и его матери, царицы Елизаветы, а патриарх Адриан объявил его богодухновенным. Сам Петр Великий, со своей приверженностью к западному образу мысли, ставил его в один ряд с трудами древних отцов Церкви.⁵⁵⁰ Но на Востоке всегда было осторожное отношение к нему. В традициях Православной Церкви «Исповедание» Могилы расценивается как личное выражение веры, абсолютно православное, но не имеющее обязательной силы.⁵⁵¹

К 1691 г. критическое отношение к «Исповеданию» возросло. Патриархи Каллиник Константинопольский и Досифей Иерусалимский попытались остановить критиков, объявив его православным и не подлежащим порицанию;⁵⁵² в то же время Досифей распространил свое одобрение так далеко, что

написал длинное предисловие к греческому изданию 1699 г., осуществленному в Снагове иеромонахом Анфимом Иверским.⁵⁵³ Казалось очевидным, что необходимо более полное изложение вероучения, и что Досифей был как раз тем человеком, который мог его подготовить. Он был родом с Пелопоннеса, родился в 1641 г. близ Коринфа в семье, которая считала себя потомками константинопольской семьи Нотариев. Патриарх Паисий Иерусалимский, тоже пелопоннонец, был другом его родителей и предложил устроить его образование в Константинополе, где его главным учителем был философ Иоанн Кариофилис. Кариофилис, близкий друг Кирилла Лукариса, разделял многие из его неправославных взглядов и был блестящим преподавателем. Несмотря на свое пристрастие к неоаристотелианству, он был вдохновителем многих **выдающихся** богословов своего времени. В Константинополе Досифей выучил латинский и итальянский, а также турецкий и арабский языки. Паисий взял его к себе на службу. В возрасте девятнадцати лет он сопровождал Паисия в качестве его секретаря при путешествии на Кавказ и был при нем в момент его смерти в Кастелориццо в 1660 г. Преемник Паисия на Иерусалимском патриаршем престоле, Нектарий, вскоре назначил его своим представителем в Молдавии, ответственном месте, где патриархату были дарованы обширные имения. В 1668 г. он был возведен в митрополита Кесарии Палестинской. На следующий год, после отречения Нектария от престола, в возрасте двадцати семи лет он стал Иерусалимским патриархом. Он правил на этом месте тридцать девять лет, до самой своей смерти в 1707 г. В течение этих лет его ученость, энергия и высокая честность сделали его самой влиятельной и уважаемой фигурой на христианском Востоке.⁵⁵⁴

Досифей был глубоко обеспокоен состоянием православной Церкви. Как он указывал в предисловии к «Исповеданию» Могилы, перед ней стояли четыре опасности. Во-первых, лютеранство, во-вторых, кальвинизм, – оба учения привлекательны, поскольку разделяют с православием враждебность Риму; оба имели достойных последователей, но оба определенно еретические. В-третьих, опасность

представляла реформа календаря, проведенная папой Григорием XIII в 1583 г. Досифею эта реформа не нравилась не только потому, что она во имя науки изменила традиционную и освященную систему, но еще в большей степени потому, что она была односторонне введена папой; страны мира одна за другой начали принимать ее. В-четвертых, и самую большую опасность, представлял собой Иезуитский орден. Еще будучи в Молдавии, он узнал об их действиях в соседних странах и слышал ужасающие истории об их поведении, некоторые из которых он себе записал, как, например, рассказ об одной западно-русской княжне, которую они обратили и затем убедили выкопать гниющий труп своего отца и окрестить его по латинскому обряду. Особенно его поразили успехи их пропаганды, которая намекала на то, будто православная иерархия была заражена ересью протестантизма. Он даже подозревал их в том, что они полностью изменили, если не переписали заново знаменитое «Исповедание» Кирилла Лукариса для обоснования своей позиции.⁵⁵⁵ Ему предстояло доказать, что Церковь свободна от протестантских заблуждений, и потому он поддержал «Исповедание» Могилы. Но пример иезуитов показал ему, в чем состояла самая большая внутренняя потребность Церкви. Иезуиты достигали успеха благодаря своей исключительной системе образования. Именно их образованности православным больше всего не хватало. Досифей поощрял создание и преобразование школ и академий. В 1680 г. он построил на средства патриархата типографию в Яссах в Молдавии, где у него были на то материальные возможности и где она была бы свободна от затруднений со стороны турецких властей, могущих возникнуть в Иерусалиме или Константинополе. Со времени разорения недолго просуществовавшей типографии Лукариса в Константинополе православные были вынуждены печатать свои книги за границей, главным образом в Венеции, Женеве и Амстердаме, или же на Украине, где уровень типографий был низким. Иерусалимская типография в Яссах теперь стала самым важным издательством в православном мире.⁵⁵⁶

Он сам много писал для изданий типографии. Литературная деятельность Досифея была огромной. Он подготовил издания ряда отцов Церкви, а также книг богословов нового времени, таких как его предшественник Нектарий. В самом деле, он спас многие книги от полного забвения. Из его собственных работ три трактата, яростно нападающих на Римскую церковь, были опубликованы при его жизни – Τόμος Καταλλαγής, Τόμος Αγάπης и Τόμος Χαράς; последний появился за два года до его смерти. Это были краткие, но ясные и выразительные гомилии, составленные на основе более ранних богословских работ. Самый большой его труд появился только в 1715 г., через восемь лет после его смерти, и издан он его племянником и преемником, Хрисанфом Нотарой. Называется он «История Иерусалимских патриархов», но на самом деле представляет собой историю всей Восточной церкви, ее соборов, ее расколов и главных действующих лиц; Иерусалим занимает сравнительно скромное место. В ней содержатся многочисленные богословские и исторические отступления. Досифей здесь проявил свою богатую эрудицию не только в знании отцов Церкви и византийских и поствизантийских историков, но также арабских хронистов и таких западных писателей, как Григорий Турский. Работа эта откровенно полемического характера, и автор не упускает возможности подчеркнуть заблуждения латинян. Досифей датирует начало схизмы с Западом, не без некоторого основания, со времен ранней Церкви. Его школьная подготовка была не такой, как нынешняя; и значительная часть того, что он утверждает, в свете современных исследований может показаться неточным. Но так обстояло дело со всеми учеными того времени. Если его интерпретация событий иногда была не очень объективной, он был не менее объективным, чем по-своему были такие писатели, как Вольтер или даже Гиббон. Он заслуживает быть поставленным в число великих историков.⁵⁵⁷

Досифей считал, что Церковь нуждается в более полном определении вероучения, чем то, что было представлено в «Исповедании» Могилы. В 1672 г., в начале своего патриаршества, он попросил своего константинопольского

собрата, Дионисия IV, по прозванию «мусульманин», потому что у него было много родственников-мусульман, отправить ему окружное послание, которое он мог бы представить Иерусалимскому синоду как определение истинной веры. Таким образом, Дионисий составил изложение с помощью троих своих предшественников, Парфения IV, Климента и Мефодия III, которые подписали его. Он отправил текст в Иерусалим, чтобы он был зачитан на созванном Досифеем соборе. Иерусалимский собор принял его. Тогда Досифей издал его, и через несколько лет он вышел в свет как одно из первых изданий Ясской типографии. Изложение стало широко известно как «Исповедание Досифея».⁵⁵⁸

В «Изложении» Досифея отсутствует четкая схоластическая аргументация «Исповедания» Могилы. В нем один за другим рассматриваются все существенные догматы, но без всякой логической последовательности; толкование также перескакивает с одного предмета на другой. В нем присутствует тенденция расценивать догматические определения везде, где это только можно, в русле старой традиции, которая предусматривает, что наше знание богословия должно обязательно быть неполным, за исключением того, что было уже дано Божественным откровением. Тем не менее, «Исповедание» пыталось дать ясные определения основных догматов, которые незадолго до того были предметом обсуждения. В противоположность латинянам, в нем категорически заявлялось, что Св. Дух исходит только от Отца, без смягчающей фразы, введенной в «Исповедание» Могилы. Догмат о чистилище не допускался. Использование квасного хлеба для Евхаристии было объявлено обязательным, также как и необходимость эпиклезы для совершения пресуществления элементов. Православный календарь праздников и постов был признан единственно правильным. Определенно отрицалось право Римского престола на какое-либо преобладание в Церкви. В отличие от «Исповедания» Могилы, которое подразумевало отрицание паламизма, здесь терминология касательно видения Бога была паламитской. Но равным образом «Исповедание» открыто

отмежевывалось и от элементов протестантского богословия. Оно ясно высказывалось в защиту пресуществления, используя слово *μετουσίωσις*, и провозглашало, что хлеб и вино реально и полностью становятся Телом и Кровью Христа. Оно подтверждало посредничество святых и полное прощение грехов в Таинстве последнего елеопомазания. Число Таинств было определено как семь. Было установлено воздавать почитание святым изображениям, согласно с предначертаниями Второго Никейского собора. Более того, в отличие от Второго Никейского собора, было дано разрешение на изображения Отца и Святого Духа, в то время как византийцы утверждали, что можно изображать только Воплотившегося Бога. Предопределение в кальвинистском смысле отрицалось, и ставился акцент на свободе чело-
веческой воли в соответствии с учением свв. Иоанна Дамаскина и Геннадия Схолария. Догмат об оправдании одной только верой осуждался. Спасение, говорилось в «Исповедании», достигается «верой и милосердием, т. е. верой и делами».

Иерусалимский собор не был Вселенским; ни Дионисий, ни Досифей никогда не утверждали, что «Исповедание» абсолютно истинно во всех деталях, но только лишь давало представление о том, что они, со своими человеческими слабостями, считали правильным. Если рассматривать его в целом, оно представляло общий взгляд православных того времени, и, за исключением точного определения пресуществления, не потеряло своего значения и по сей день. Когда неприсягнувшие англиканские богословы попросили точное определение православного вероучения, патриарх Иеремия III послал в Англию экземпляр «Исповедания Досифея», вежливо предполагая, что англикане подпишутся под ним, прежде чем состоятся в благоприятном смысле какие бы то ни было дискуссии по вопросу об объединении.⁵⁵⁹ Но даже со всеми смягчающими формулировками «Исповедание» казалось многим православным слишком определенным. Формулировка пресуществления вскоре вызвала трудности.

В 1680 г. по просьбе Московского патриарха Иоакима Досифей послал в Москву двух своих ученых последователей, братьев Иоанникия и Софрония Лихудов. Киевская церковь предпринимала энергичные усилия навязать свой латинский догмат о Евхаристии всей Русской церкви. Один из учеников Петра Могилы, украинский монах Симеон Полоцкий, поселился в Москве и своими очаровательными и обходительными манерами сделался любимцем домочадцев царя. Царь Алексей доверил ему воспитание своих детей, в том числе своего малолетнего сына Петра. Правда, на момент смерти Симеона Петру было всего восемь лет, так что его прямое влияние на него не могло быть большим. Симеон не знал греческого языка, но свободно владел латынью и польским; а его знание западных научных открытий и методов производило сильное впечатление на москвичей. К русскому духовенству он не испытывал ничего, кроме презрения; опираясь на расположение царя, он требовал издания официального постановления о том, что Русская церковь принимает полностью догмат о пресуществлении и отрицает догмат об эпиклезе. Патриарх Иоаким и его духовенство были возмущены; тогда они и обратились к Досифею за помощью.

Когда братья Лихуды прибыли в Москву, пик кризиса уже миновал, потому что Симеон к тому времени умер. Его друг и ученик, Сильвестр Медведев, который поддерживал его точку зрения, был менее способным и менее образованным. Он не мог мериться силами с братьями Лихудами, которые сами получили превосходное западное образование в Падуе и Венеции, знали латинский и итальянский языки и все современные течения в науке и философии. Царь перестал благоволить к Медведеву и понял, насколько общественное мнение было против украинских догматов. На соборе в Москве в 1690 г., как раз перед смертью патриарха Иоакима, учение Симеона Полоцкого было осуждено. Догмат об эпиклезе был восстановлен; была также осмотнительно принята обтекаемая формулировка пресуществления. Различные богословские учебники, изданные в Киеве, были изъяты. Вместо них братьями Лихудами были составлены новые учебники. Они переиздали

«Исповедание» Могилы, так что издание 1696 г. содержало ряд поправок насчет лиц Св. Троицы и догмата о пресуществлении. Несмотря на свое западное образование, братья Лихуды были представителями старой апофатической традиции. Вероятно, даже «Исповедание» Досифея казалось им слишком катафатическим. Они являются представителями обратного движения от точности, характерной для XVII в. В XIX в., когда были подготовлены новые катехизисы как в России, так и в Греции, терминология по вопросу о Евхаристии, свободной воле и оправданию верой была умышленно обтекаемой, подчеркивая тайну Божию.⁵⁶⁰

XVIII в. во всем мире не был временем расцвета богословия. В России светская власть над Церковью, установленная Петром Великим и основанная скорее по лютеранскому, нежели по византийскому образцу, не благоприятствовала развитию богословия. Императорский двор все больше и больше начал проникаться западной светской культурой. Из трех выдающихся женщин, которые определяли судьбы России в этом столетии, две, Екатерина I и Екатерина II, были по рождению протестантки, и их обращение в православие произошло скорее по политическим, чем по духовным мотивам, в то время как третья, Елизавета Петровна, была скорее суеверна, чем благочестива и не имела склонности к богословию. Екатерина II умышленно назначала на высшие церковные должности вольнодумцев и рассматривала монастыри как единицы, враждебные государству. Русские святые, такие как Тихон, епископ Воронежский, которым так восхищался Достоевский, или монах-мистик Паисий Величковский, не пользовались поддержкой или одобрением со стороны правительства.⁵⁶¹

Среди греков, благодаря влиянию фанариотской знати, светское образование стало обычным явлением, в ущерб духовному просвещению. Один из немногих, кто сочетал оба типа образованности, был Никодим Святогорец, труд которого «Пидалион», изданный в 1800 г. в Лейпциге, до сих пор является главным авторитетом по греческому каноническому праву. Кроме того, Никодим был мистиком в старой традиции,

хотя рекомендации его мистических упражнений основаны больше на Лойоле и западных мистиках, чем на исихастах. Как духовная фигура он, однако, стоит особняком.⁵⁶² Более не возникало интереса к спорам с иноверными богословами. Православные имели защитницей своей веры Россию, хотя Россия не всегда была столь готова помогать или столь незаинтересованной, как они на это надеялись. Единственная постоянная опасность оставалась со стороны Римской церкви. Иезуиты в некоторой степени потеряли свое влияние; на Западе против них выступали многие протестанты. Но на Востоке они были по-прежнему активны, равно как доминиканцы и францисканцы; а католические державы, как бы критически они ни относились к ним у себя дома, были готовы использовать их в политических целях в пределах Османской империи.

Спор по вопросу о том, кому быть хранителем св. мест Палестины продолжался непрерывно. Францисканцы претендовали на то, чтобы быть особыми хранителями св. мест; за спиной их притязаний стояли католические державы. Султан, хотя из соображений административного удобства предпочитал оставить их во власти православных, часто из дипломатических побуждений был готов обещать концессии францисканцам. Кроме того, ему нужно было считаться со своими подданными – коптами, яковитами и арабами. В конце XVII в. влияние выдающихся фанариотов на Высокую Порту обеспечивало грекам самое благоприятное положение на св. местах. Но соперничество латинян не могло быть устранено. Позднее оно явилось одной из причин Крымской войны.⁵⁶³ В то же время латинская пропаганда никогда не прекращалась в Константинополе и даже проникала в патриарший двор. Патриарх Афанасий V, выдающийся музыковед, который правил с 1709 по 1711 гг., был под сильным подозрением в симпатиях к Риму; такие же подозрения существовали в отношении одного или двух его преемников. В конце концов соперничество между Церквами положило начало единственному большому богословскому спору внутри православия в XVIII в.

Всегда существовали разногласия по вопросу о правильном чине принятия в Церковь приходящих из Римской или других

Церквей. Этот вопрос часто вставал в связи с многочисленными греками, родившимися на венецианской территории, например, на Ионийских островах, которые, поселяясь в Османской империи и заключая браки с православными, желали вернуться в Церковь своих прадедов. Собор 1484 г., первый, проведенный в Константинополе после падения города, рассматривал этот вопрос. Он разработал чин, при котором человек отрекался от своих догматических заблуждений и бывал снова принят, но его не перекрещивали. С течением времени возникли сомнения, было ли это достаточно; действительно ли еретическое крещение? Эти сомнения возникали не только из нелюбви к латинянам, хотя и этот мотив наверняка присутствовал, но из искреннего подозрения, что латинский обряд крещения был канонически неправилен. Православные, следуя практике ранних христиан, крестили погружением. Церковь допускала, чтобы в случае опасности каждый крещеный христианин, независимо от своего пола, мог совершать действительное крещение, если только призывалась Св. Троица; но обряд должен был заключать в себе погружение в той степени, в которой это было физически осуществимо. Латиняне крестили окроплением. Многие православные считали это неканоническим. Они требовали, чтобы приходящий был перекрещен не потому, что он был крещен еретиком, но потому что, по их мнению, он на самом деле вообще не был крещен. Общественное мнение среди православных, особенно в монашеских кругах, некоторое время склонялось к такой точке зрения. В «Исповеданиях» XVII в. практика крещения вообще не упоминалась; но к началу XVIII в. произошел поворот к требованию перекрещивания. Возможно, что инициатива исходила от русских, всегда более ригористичных, чем все остальные православные. В 1718 г. Петр Великий отправил Константинопольскому патриарху Иеремии III вопрос, следует ли перекрещивать обращенных, и получил ответ, что в этом нет необходимости. Но утверждая так, Иеремия не говорил от лица всей Церкви. За ним стояли аристократы-фанариоты и интеллектуалы, которые гордились своей западной культурой и свободой от фанатизма, а также высшая

иерархия, многие из которой были обязаны своим положением влиянию фанариотов и происходили из Ионийских островов, где православные были в хороших отношениях с католиками, и случаи обращения бывали часто. Такие люди не видели нужды в изменении существующей практики. В каноническом праве, опирающемся на Св. Писание и Вселенские соборы, ничто не указывало на то, что погружение является единственной возможной формой крещения или высказывалось бы требование перекрещивать тех, кто был крещен во имя Св. Троицы. Противниками их были большинство монастырей, которые всегда считали себя хранителями традиции, православное население России, а также Сирии и Палестины, где антикатолические настроения были сильны, и обращения происходили редко, а также низшее духовенство в целом, которое почти все находилось под влиянием монастырей.

В середине XVIII в. во главе второй партии встали два выдающихся человека. Один из них, Евстратий Аргенти, был мирянином с Хиоса, родился около 1690 г. и учился философии и медицине в Западной Европе. Он стал одним из самых известных врачей на Ближнем Востоке; кроме того, он был еще и энергичным богословом. Чтение привело его к выводу, что погружение было единственной канонической формой крещения. Он полагал, что поддерживать другие формы есть ошибка и уступка мирскому мнению. Он не получил поддержки в интеллектуальных кругах, в которых вращался; но он склонил на свою сторону одного выдающегося богослова – Кирилла, митрополита Никейского. Кирилл был выходцем из Константинополя низкого происхождения, но получившим хорошее образование, который благодаря своим личным заслугам взошел по иерархической лестнице. Другие митрополиты считали его очень способным, но он не пользовался среди них популярностью. Однако патриарх Паисий II был еще менее популярным. Паисий, который был уже один раз низложен, знал, что св. синод интригует против него; ему посоветовали заставить всех митрополитов поклясться, что в случае его низложения никто из них не встанет на его место.

Кирилл поклялся вместе с остальными, но всего через несколько дней после низложения Паисия в сентябре 1748 г. был возведен на патриарший престол. Рассказ о том, что Кирилл нарушил клятву, был распространен только через несколько лет его врагами; и они не могли дать объяснение столь легкому его восшествию на престол. Будучи патриархом, Кирилл поставил перед собой три задачи – улучшить образование монахов, преобразовать финансы своей канцелярии и утвердить необходимость перекрещивания приходящих в православие. Первая цель, кульминацией которой была попытка основания академии на Афоне, не была достигнута. Суровые финансовые меры имели некоторый результат. Он обложил митрополитов и богатых епископов тяжелыми налогами и освободил от податей беднейшие общины. Это увеличило его популярность среди греческого населения Константинополя, которое уже сочувствовало его взглядам на вопрос о перекрещивании; однако это привело в ярость митрополитов. Еще до выполнения своей религиозной программы он был низвергнут в мае 1751 г., а Паисий был восстановлен на престоле. Похоже, что Паисий не испытывал озлобления против Кирилла и сам был не против идеи перекрещивания; однако, он был не в состоянии реализовать свои намерения или помешать митрополитам открыто осуждать их. В это время в Константинополе жил один монах по имени Авксентий, о котором ходила слава чудотворца и который, несомненно, был искусным демагогом. Хотя Кирилл отрицал, может быть искренне, всякую связь с ним, но тот возбудил настроения против Паисия и митрополитов и организовал такие волнения в пользу Кирилла, что в сентябре 1752 г. турецкие власти сочли необходимым настоять на низложении Паисия и восстановлении Кирилла. После такого проявления своей популярности Кирилл мог пренебречь мнением митрополитов. В 1755 г. он издал окружное послание на разговорном греческом языке, написанное, возможно, им самим, в котором он требовал перекрещивания приходящих из Римской и Армянской церквей. Через месяц последовал официальный указ, известный как «Орос», в составлении которого участвовал и Аргенти; на

основе канонов там утверждалось, что перекрещивание необходимо в случае любого обращения. Указ был подписан патриархами Александрийским и Иерусалимским. Антиохийский патриарх также поставил бы свою подпись, если бы он не находился из-за сбора пожертвований в России, а его престол не был бы узурпирован в его отсутствие.

«Орос» был встречен яростной оппозицией со стороны митрополитов; но, к своему смущению, они обнаружили, что стали союзниками агентов католических держав, которые немедленно выступили перед Портой с протестом против такого оскорбления католической веры. Скорее, давление посланников, чем синода привело к низложению Кирилла в январе 1757 г. Но когда его преемник Каллиник IV, бывший митрополит Браилы в Румынии, через шесть месяцев попытался отменить «Орос», то волнения опять были столь сильны, что турки потребовали его отставки. Следующий патриарх, Серафим II, был достаточно благоразумным, чтобы не повторять попытку. Итак, хотя память Кирилла вскоре была подвергнута поношению, перекрещивание приходящих в православие до сих пор является официальной нормой Православной Церкви. Некоторые из противников Кирилла заявляли, что «Орос» явился следствием реакционного мракобесия, другие говорили, что это акт религиозного шовинизма, а более вероятно, что он был просто результатом искреннею убеждения, – однако о нем до сих пор многие из православных жалеют, и он является препятствием ко всякому возможному объединению Церквей. До споров XIX в. он явился последним богословским актом Православной Церкви. Между тем Церковь была вовлечена в политическую борьбу греческого народа.⁵⁶⁴

Глава 10. Фанариоты

Для Церкви в ее борьбе за сохранение против притеснений и растущих долгов было очень важно, что среди греков был класс людей, которым османское правление принесло процветание. Распространение власти одной великой Империи над всем Ближним Востоком разрушило национальные барьеры для торговли. Несмотря на корыстолюбие местных правителей, торговля процветала по всей Империи; все больше купцов с Запада приезжало в турецкие порты для закупки шелка и ковров, оливок и сухофруктов, трав, приправ и табака, которые производились здесь. Сами турки не испытывали склонности к предпринимательству, и они изгнали итальянцев, которые в прежние времена занимали преобладающее положение в левантийской торговле. Торговая деятельность была предоставлена подчиненным им народам – евреям, армянам, сирийцам и грекам; греки, в первую очередь по той причине, что они были самыми лучшими моряками, заняли здесь первое место. В их среде всегда было много бедняков. Большинство греческих крестьян, как в Европе, так и в Азии, с трудом поддерживали свое существование на неплодородной земле. Но там, где природа была щедрее, как на горе Пелион с ее полноводными ручьями, возникли процветающие общины; небольшие производства объединялись вместе в ассоциации или корпорации. Шелк из Пелиона стал известен к концу XVII в., а те, кто его производил, пользовались особыми привилегиями со стороны султана. В Амбелакии в Фессалии и в Навусе в Западной Македонии существовало процветающее производство хлопка.⁵⁶⁵ В то же время торговля Империи сосредоточивалась вокруг македонского города Кастория, жители которой закупали мех на далеком севере и шили из него в своих мастерских шубы и шапки.⁵⁶⁶ Крестьяне, работавшие на табачных плантациях Македонии, не испытывали особого угнетения, хотя основная часть денег уходила турецким помещикам.⁵⁶⁷ Не только местное судоходство вокруг Константинополя и процветающая рыбная торговля находились

в руках греков и христиан-лазов, которые, будучи православными, шли наравне с греками, но и перевозка грузов по восточному Средиземноморью производилась судовладельцами-греками, жившими на островах Эгейского моря, в Идре и Сиросе.⁵⁶⁸ Греческие купцы везли мальмское вино на рынки Германии и Польши или закупали хлопок и специи на Среднем Востоке для перепродажи.⁵⁶⁹ Но настоящее состояние можно было сделать в больших портовых городах: в Смирне, Фессалонике и, в первую очередь, в самом Константинополе. Коран, а также собственное нерасположение турок к банковскому делу привели к тому, что они мало им интересовались. В скором времени евреи, и в еще большей степени греки, стали банкирами и финансистами Империи.

На Востоке, в отличие от Запада с его феодальным мировоззрением, денежные операции никогда не считались недостойными аристократии. Денежная знать начала формироваться у греков, тесно связанных между собой общими целями, интересами и браками, но открытыми к пришельцам извне. Эти богатые семьи были честолюбивыми. Авторитет же греков был в руках патриарха. Следовательно, их задачей было контролировать патриархат. Называя себя «архонтами» греческого народа, они строили свои дома на Фанаре, квартале Константинополя, примыкающем к зданиям патриархата. Своим сыновьям они обеспечивали места при патриаршем дворе; одна за другой высшие должности Великой Церкви перешли в руки мирян. Представители этих семей сами не становились церковнослужителями. Считалось, что это ниже их достоинства. Епископы и патриарх по-прежнему были главным образом из числа талантливых молодых людей из низших классов населения, которые выдвинулись благодаря своему уму и способностям. Но к концу XVII в. семьи фанариотов, как их обычно называли, преобладали в центральной организации Церкви. Они не контролировали ее полностью. В отдельных случаях, как при патриархе Кирилле V, сильнее оказывалось общественное мнение. Но без них патриархат не мог существовать, ведь они были в состоянии как оплачивать его долги, так и действовать в его пользу перед Высокой Портой.⁵⁷⁰

У фанариотов было вопросом чести заявлять, что они происходят от высоких византийских предков или, по крайней мере, от одной из восемнадцати знатных провинциальных семей, которые были переселены Мехмедом II в Константинополь, или же от какого-нибудь выдающегося итальянского дома. Трудно было доказать подобные притязания в обществе, где все домохозяева обычно носили имя хозяина дома, но они производили впечатление; и пришельцы извне спешили связать себя брачными узами с каким-либо носителем этих блестящих имен.⁵⁷¹ Таким образом, фанариоты связывали себя с памятью о Византии. Стремясь умножить свои богатства и благодаря этому достичь влияния, во-первых, при патриаршем, а во-вторых, при султанском дворах, они мечтали о том, чтобы их влияние в конечном итоге направлялось для возрождения Византийской империи.

Греческому народу потребовалось примерно одно столетие, чтобы оправиться от шока от турецкого завоевания. Тогда мы встречаем первого грека-миллионера османской эпохи, Михаила Кантакузина, Шайтаноглу, «сына дьявола», как называли его турки. Несмотря на то, что он был казнен, а его обширные имения были конфискованы, другие члены семьи сохранили свои богатства и пользовались большим влиянием в среде фанариотов.⁵⁷² Его младший современник, Иоанн Караджа, человек низкого происхождения, скопил большие деньги будучи поставщиком провизии для османской армии, пост, который давался как награда и на котором преуспел также его пасынок Скарлатос, по прозвищу Беглици. Скарлатос стал даже богаче, чем Шайтаноглу, но был более осторожным. Он также умер насильственной смертью, убитый янычарами в 1630 г., но его наследники получили все его имущество.

Эти миллионеры XVI в. сколотили свои состояния торговлей; но они поняли, что богатство можно легче получить и сохранить в сотрудничестве с османским правительством. К началу следующего столетия богатые купцы начали посылать своих сыновей учиться, наряду с учеными и богословами, в итальянские университеты, главным образом в Падую, хотя некоторые отправлялись в Рим,

Женеvu и Париж. Там юноши, как правило, специализировались по медицине. Докторов среди турок были единицы; самый лучший способ войти в доверие влиятельного турка было лечить его от какой-нибудь болезни, скорее всего от несварения желудка, происходящего от неумеренной любви к сладостям, в сочетании иной раз с тайным пристрастием к алкоголю. Врачи-греки пользовались хорошей репутацией. Как мы видели, любимым врачом английского короля Карла II был грек, д-р Родоканаки.⁵⁷³

Эта система вскоре оправдала себя. Около 1650 г. в Константинополь вернулся с Запада молодой доктор, выходец с Хиоса, Панайотис Никуссиос Мамонас, по прозвищу «зеленая лошадь», из-за поговорки, что легче увидеть зеленую лошадь, чем умного человека на Хиосе. Образование он получил у отцов-иезуитов на Хиосе; но они не обратили его, и он продолжил изучать философию у Мелетия Сирига в Константинополе, а затем в медицинской школе в Падуе. По возвращении он привлек внимание великого визиря, албанца по происхождению, Ахмета Кюпрюлю, который сначала использовал его в качестве домашнего врача, а затем, узнав о его больших способностях и замечательных лингвистических дарованиях, решил, что он будет полезнее в качестве составителя иностранных депеш и посланника при приемах иностранных послов. В 1669 г. Кюпрюлю создал для него пост великого драгомана Высокой Порты, т. е. главного переводчика и постоянного действующего главы министерства иностранных дел. В этом качестве Панайотису было позволено отрастить бороду, привилегия, до тех пор запрещенная для христиан-мирян в Турции, открыто ездить верхом в сопровождении четырех сопровождающих и носить, вместе со своими слугами, шапки, отороченные мехом.⁵⁷⁴ В то же самое время был создан пост драгомана флота, который занимали фанариоты. Несмотря на свое название, эта должность давала тому, кто ее занимал, большое влияние на греческое население, в ущерб власти патриарха.⁵⁷⁵

Панайотис так успешно служил визирю, что система продолжила свое существование еще четыре года после его

смерти, когда Кюпрюлю назначил на пост великого драгомана богатого молодого грека по имени Александр Маврокордато, принадлежавшего к самому цвету фанариотской аристократии. С его назначением открылась новая страница в истории власти и честолюбивых устремлений фанариотов.⁵⁷⁶

В своем желании укрепиться как в экономическом, так и в политическом отношении, фанариоты стали искать земли, в которые они могли бы вложить свои богатства и которые могли бы служить основой для возрождения Византии. В Константинополе было легко сколотить состояние, но также легко было его и потерять, или же оно могло быть неожиданно конфисковано. Христианину было трудно приобретать земли в Османской империи, и эти земли также могли быть в любой момент отобраны. За Дунаем же были области, которые признавали власть султана, но пользовались самоуправлением. Княжества Молдавия и Валахия, которые мы сейчас собирательно называем Румыния, были населены местным населением, говорящим на латинском языке с иллирийскими формами и славянскими заимствованиями, с Церковью, которая использовала славянский язык и ранее находилась в подчинении Сербской церкви, а теперь относилась к Константинополю. С XIV по XVII века правящие князья обоих княжеств, которые сменяли друг друга с поразительной быстротой, были связаны по рождению, часто внебрачному, или брачными узами с семьей Бассараба, от которой пошло название Бессарабия. Валахия признала турецкое господство в XIV в.; но в конце XV в. молдавский господарь Стефан Великий захватил Валахию и стал главным оплотом христианства против турок, но его преемники не смогли продолжить борьбу. Они добровольно подчинились султану и получили разрешение править самостоятельно в качестве вассалов. Обе провинции были снова разделены под властью князей из династии, которые номинально избирались боярами, главами местных знатных семей; выборы должны были утверждаться султаном. Хотя господа Молдавии и Валахии находились на вассальном положении, они были единственными светскими христианскими правителями, оставшимися в пределах древнего византийского

мира. Они считали себя в некотором смысле наследниками византийских кесарей. Некоторые самые честолюбивые даже приняли титул *василевс*! все они устраивали свои дворы по образцу старого императорского двора.⁵⁷⁷

Их стремления располагали их к грекам. Им нравилось получать знаки внимания со стороны патриархата; они понимали, что желательно иметь друзей в Константинополе, которые могли бы интриговать в их пользу при султанском дворе, тем более что султан все чаще сам назначал господарей. Со своей стороны, фанариоты видели, что это те земли, на которых они могли бы обосноваться. Все больше греков начало пересекать Дунай и заключать браки с представителями молдавской и валашской знати. Княжна валашская Чиайна, внучка Стефана Великого, славилась тем, что собрала при своем дворе множество богатых греческих аристократов. Одна из ее дочерей вышла замуж за племянника патриарха, другая за Кантакузина, брата Шайтаноглу. Ее брат, молдавский господарь Янку, женился на вдове-гречанке и обеспечил своим сыновьям высокие посты в своей администрации. Михаил Храбрый, валашский господарь XVI в., был сыном гречанки и нанял греческих поэтов, которые пели ему дифирамбы.⁵⁷⁸

Кантакузины были первой большой фанариотской семьей, проявившей интерес к княжествам. Младший сын Шайтаноглу, подобно своему дяде, женился на валашской княжне; из детей его старшего сына дочь стала молдавской княгиней, а младший сын женился на Станке Бассараба, наследнице старшей ветви семьи господаря.⁵⁷⁹ Таким образом, греки Кантакузины стали главной семьей в среде дунайской знати. Вскоре к ним присоединились их двоюродные братья, Розетти, а также Хризоскулисы и меньшие семьи, такие как Караджа и Павлаки.⁵⁸⁰ Их примеру последовали православные албанские семьи, поселившиеся в Константинополе и женившиеся на гречанках. Первым из них был Георгий Гика, глава семьи, связанной с Кюпрюлю и благоразумно сохранявший хорошие отношения со своими двоюродными братьями-мусульманами.⁵⁸¹

Такой же политики держался Скарлатос Беглици. Сыновей у него не было, а из четырех дочерей младшей, Роксандре, он оставил в наследство основную часть своего состояния. Он решил, что она должна составить партию, достойную ее богатства и происхождения; ведь Скарлатос считал, что принадлежит к знатной флорентийской семье, которая приехала в Грецию с Аччиаволи. В 1623 г., в возрасте четырнадцати лет, Роксандра вышла замуж за единственного сына Рудольфа Бассарабы, молдавского господаря, юношу семнадцати лет, который сам был недавно избран на молдавский престол. Но молодой князь умер в 1630 г., пробыв также год господарем Валахии. Скарлатос был убит в том же году; Роксандра осталась бездетной вдовой в возрасте двадцати одного года. Она не была красивой; оспа оставила следы на ее лице и сделала слепой на один глаз. Но она была превосходно образована; итальянские и греческие писатели восхваляли ее ученость и манеры; кроме того, она была сказочно богата. Она отказалась выходить замуж за следующего валашского господаря, двоюродного брата своего мужа, Матфея Бассарабу (хотя недобрая молва гласила, что отказался от брака он, когда узнал о следах оспы на ее лице). Вместо того, она остановила свой выбор на молодом торговце с Хиоса по имени Николай Маврокордато. Его отец претендовал на происхождение от греческого генерала на венецианской службе, Мавроса, имя которого было искажено на манер драмы об Отелло, венецианском мавре, а наследница его вошла в генуэзско-хиосскую семью Кордати. Его мать также происходила из хиосских генуэзцев и принадлежала к генуэзской ветви римской семьи Массими, ведшей свое начало от Фабия Максима Кунктатора. Несмотря на столь громкое происхождение, именно брак с Роксандрой принес удачу семье Маврокордато, а его наследники в нескольких поколениях с благодарностью добавляли к своей фамилии имя Скарлато.⁵⁸²

Александр, самый младший, но единственный оставшийся в живых сын от этого брака, родился в 1642 г. Его отец умер десять лет спустя; мать, которая, вероятно, испытывала симпатии к католикам, послала его в возрасте 15 лет в Рим, в

иезуитскую коллегию св. Афанасия. Через три года он отправился в Падуанский университет, где изучал философию и медицину. Мятежный характер был причиной его изгнания из Падуи; докторский диплом он получил в Болонье, по теме «циркуляция крови». Вскоре после этого он вернулся в Константинополь, и в 1666 г., в возрасте двадцати четырех лет, он был назначен главным ритором Великой Церкви и ректором Патриаршей академии. Там, под влиянием ее бывшего ректора Иоанна Кариофилиса, он начал преподавать неоаристотелевскую философию и греческую филологию; при этом продолжал заниматься медицинской практикой. Именно в качестве врача он привлек внимание Ахмета Кюпрюлю, который искал замену Панайотису, незадолго до того назначенному великим драгоманом. Врачом он был прекрасным. Его пациентами были сам султан и многие иностранные послы. Но, как и в случае с Панайотисом, визирь решил использовать в полной мере его способности. После смерти Панайотиса, в возрасте тридцати одного года Александр Маврокордато был назначен великим драгоманом. За три года до этого он женился на девушке из фанариотов, Харис Хризоскулис, мать которой, Кассандра, была молдавской княжной.

Александр был великим драгоманом в течение двадцати пяти лет, с кратким перерывом в начале 1684 г., когда он был посажен в тюрьму как один из «козлов отпущения» за неудачу турок у Вены. Его мать, которая разделила с ним заключение, умерла вскоре после их освобождения. В августе 1684 г. Александр был восстановлен на своем посту. В 1688 г. он стоял во главе османского посольства в Вену. В 1698 г. для него был создан еще более высокий пост. Он стал эксапоритом, тайным министром, личным секретарем султана с титулом князя и сиятельного высокопревосходительства. В 1698 г. он был главным турецким делегатом на мирной конференции в Карловцах, где император Габсбург даровал ему титул князя Священной Римской империи. Умер он в 1709 г., окруженный почестями и несметным богатством. Его карьера открыла новые горизонты для честолюбивых греков.

Хотя никто из фанариотов последующих лет не достиг такого положения, как Маврокордато, он проложил им дорогу. Он был замечательно умен и высоко образован, и всегда легко устанавливал культурные контакты с Западом. Иезуиты считали его тайным католиком, но его действия едва ли подтверждали их мнение. Он принимал активное участие в делах Православной Церкви, защищая ее права. Как великий драгоман он добился смягчения правил, запрещавших строительство новых церквей, и договорился о передаче многих святых мест в Иерусалиме из рук латинян в собственность греков, в сотрудничестве с выдающимся Иерусалимским патриархом Досифеем. Но он был далек от фанатизма. Он дал строгий наказ иерусалимским грекам, чтобы они помогали всем христианам, которые приходят к святыням, находящимся под их покровительством; вероятно, он надеялся, что объединение Церквей возможно на новой философской основе, базирующейся на единстве старого греко-римского мира. Такая позиция отражала его иезуитское воспитание. Он был философом и интеллектуалом, вполне современным европейцем, не испытывавшим особой симпатии к древней апофатической православной традиции. На деле он многое сделал для своей Церкви, но та школа, представителем которой он являлся, создала ей много проблем.⁵⁸³

Между тем фанариоты укрепили свои владения в княжествах. Местная Церковь способствовала эллинизации страны. До конца XVII в. в ней продолжал использоваться славянский язык богослужения; затем был введен румынский язык, хотя славянское письмо не было заменено латинским до XIX в. Но, несмотря на язык богослужения, высшее духовенство было греческим или получившим греческое образование; в обоих княжествах были организованы греческие школы и семинарии. Это не означало грубой эксплуатации местного населения. Более того, местная Церковь добровольно обеспечивала поддержку греческой образованности, используя деньги и влияние фанариотов для укрепления своих позиций в борьбе против латинских миссионеров, проникавших из империи Габсбургов и Польши. Греческие академии в Бухаресте и Яссах

были основаны не из националистических соображений, но для пользы всего православия.⁵⁸⁴

Династия Бассараба была полностью эллинизирована еще до своего вымирания, происшедшего примерно в конце первой четверти XVII в. Когда она закончилась, княжеские престолы стали открыты для авантюристов, которые могли использовать местные связи и влияние на Фанаре или при дворе султана. Здесь выделялись два главных клана: с одной стороны, такие семьи, как Кантакузины и Розетти, которые приобрели путем покупки или браков большие поместья в княжествах и обосновались там, а с другой – такие семьи, как Гика и Маврокордато, которые стремились управлять княжествами из Фанара и использовали свои румынские поместья главным образом как средство дохода. Из выдающихся князей, которые явились преемниками Бассарабов, первым был албанец с матерью-молдаванкой, Василий по прозвищу Волк, и правил он в Молдавии с 1634 по 1654 гг. Как мы видели, он был другом Петра Могилы и выдающейся фигурой в православной политике. После того как он погасил долги патриархата и ежегодные подати, взимающиеся с Афона, он стал так популярен, что его избрали выступать посредником в церковных спорах, таких как, например, между Александрийским патриархом и самоуправляющимся монастырем св. Екатерины на Синае. Бывший Константинопольский патриарх Афанасий Паттелар называл его «новым Ахиллом» и наследником императоров; втайне он намеревался совершить свое императорское коронование. Но когда Василий вознамерился присоединить к своему престолу Валахию, то Высокая Порта обеспокоилась, и он был низложен.⁵⁸⁵

Через четыре года сам Григорий Гика с помощью интриг получил молдавский престол, а еще через год также и валахский. В его жилах не было румынской крови; своим успехом он был обязан Константинополю, особенно своим двоюродным братьям Кюпрюлю.⁵⁸⁶ Следующие пятьдесят лет престол с поразительной быстротой переходил по очереди то к Гикам и их приближенным, то к Кантакузинам. Трое выдающихся

господарей этого времени принадлежали к последней партии. Шербан Кантакузин, сын наследницы Бассарабов, стал валашским князем в 1679 г. Он был местным патриотом, который многое сделал для поощрения ремесел и искусств своего края; именно он ввел богослужение на румынском языке. Хотя он внешне проявлял лояльность к султану, но на самом деле мечтал о независимости и имел тайные отношения с Габсбургами и русским императором, первый из которых даровал ему титул князя Священной Римской империи. Но он действовал недостаточно осторожно. Когда он неожиданно умер в 1689 г., распространился слух, что он был отравлен своими более предусмотрительными братом и племянником.⁵⁸⁷ Брат ненадолго пережил его, а его племянник, Константин Бранкович, мать которого, Елена Кантакузина, таким образом, унаследовала все поместья Бассарабов и Кантакузинов, получил валашский престол. Он успешно правил двадцать пять лет. Подобно своему дяде, он много сделал для своей страны и ее культуры и сам поддерживал близкие отношения с интеллектуалами Фанара и Италии. Но он также тайно сотрудничал с иностранными державами и мечтал о том, чтобы стать христианским императором Востока. Вероятно, его личные враги предупредили султана о его намерениях; в 1714 г. господарь и его сыновья были доставлены в Константинополь и обезглавлены.⁵⁸⁸

Его современник и соперник Димитрий Кантемир был господарем меньшее время, хотя он и избежал казни. Семья его отца была татарского происхождения, но его мать была гречанкой, а он сам породнился браком с семьей Кантакузинов. Он говорил на одиннадцати языках. Кантемир написал классическую историю Османской империи, которая актуальна до сих пор, историю Молдавии, сделал перевод Корана на греческий язык, был автором диалога по дуалистической философии и трактата по восточной музыке; сочинял он и популярные песни, которые до сих пор можно услышать на улицах Стамбула. Он был опытным юристом и в течение многих лет был юрисконсультom патриархата. Благодаря его вмешательству, церковь св. Марии Монгольской была

сохранена для христиан. Он получил молдавский престол в 1710 г. и сразу начал переговоры с русским царем Петром Великим, склоняя его к тому, чтобы захватить провинцию. Но вторжение русских закончилось неудачно. Оно не пользовалось поддержкой народа. Петр был окружен на реке Прут и избежал пленения только благодаря продажности османского визиря. Кантемир был вынужден бежать в Россию, где он и окончил свои дни.⁵⁸⁹

Такие действия испугали султана и служили на руку фанариотам, которые хотели управлять княжествами из Константинополя. Фанар не сочувствовал румынскому сепаратизму. Он хотел сохранить Османскую империю в целостности до того момента, когда она сможет целиком перейти к константинопольским грекам. Влияние Фанара на Высокую Порту служило залогом новой политики. С этого момента фанариоты из Константинополя должны будут управлять княжествами. Таков был замысел великого экспорита. Незадолго до своей смерти он посадил на молдавский престол своего старшего сына, Николая, жена которого, Кассандра Кантакузина, приходилась родственницей Бассарабам. Вскоре после этого Николай был замещен Кантемиром, но в 1716 г. он был возведен на валахский престол и доказал свою преданность султану тем, что провел два года в плену в австрийской тюрьме. Это произвело впечатление на Порту. Она решила доверить престолы выходцам из клана Маврокордато и их родственникам – Гикам и Раковицам.⁵⁹⁰

С 1711 по 1758 гг. в Молдавии и с 1716 по 1769 гг. в Валахии члены этих трех семей были господарями, часто сменяя друг друга. Начиная с 1731 г. комедия избрания местными боярами была упразднена. С тех пор султан открыто сам назначал господаря, в обмен на суммы, вносившиеся ему самому и его министрам. С этого момента, так же как и в случае с патриархатом, в интересах султана было как можно чаще низлагать господаря, затем вынуждать его выкупать свой престол, или перемещать его из одного княжества в другое, либо угрожать ему перемещением в более бедное Молдавское княжество, если он не уплатит компенсацию. Обычно князь

прежде занимал пост великого драгомана, так что султан знал о его способностях, и тот имел возможность скопить достаточно денег, чтобы позволить себе этот пост. Титулы княжеских фамилий были упорядочены, так что наследники по мужской линии получили право носить титул князя. Двор и управление были преобразованы по образцу патриаршего двора; однако обязательным было присутствие турецкого резидента, в обязанности которого входило заботиться о благосостоянии мусульман в княжестве, а также шпионить за господарем. Самым важным из чиновников господаря был *капукегай*, его представитель в Константинополе, от преданности, влияния и такта которого он зависел. Господарь назначался в Константинополе и посвящался патриархом. Он должен был прибыть в свою новую столицу в течение тридцати дней, и платить аге янычар по 16 золотых фунтов за каждый день задержки. Тактичные господа никогда не бывали слишком пунктуальными. По прибытии он получал официальное благословение от местного митрополита. Нетрудно было найти повод для его низложения. Его можно было обвинить в интригах с иностранными государствами, в сокрытии доходов или дурном обращении с подданными. В таком случае высылался фирман о низложении, который зачитывался местным митрополитом. Митрополит сообщал его собранию бояр и отвечал за то, чтобы господарь не скрылся. При первой возможности господарь препровождался под охраной в Константинополь и обычно отправлялся в специальное место ссылки; но очень часто он снова выкупал свой престол. Местное управление находилось в руках бояр, причем за ними наблюдали чиновники из фанариотов, которые давали им указания. Каждый грек, женившийся на боярыне, получал земли и считался боярином.⁵⁹¹

Фанариотское управление имело преимущества перед управлением большинства пашей в других частях Империи и правлением князей из местных выходцев. Коррупция в XVIII в. была нормой. Правосудие редко функционировало честно, обходясь без чрезмерных задержек. Но господарям мешали неопределенные сроки их пребывания у власти. Например,

Константин Маврокордато, внук великого эксапорита, был совестливым и просвещенным правителем, который составил новый свод законов для каждого княжества, облегчив налогообложение, а сбор податей сделал менее жестким; он улучшил условия жизни крепостных, которых планировал вовсе освободить. Но, хотя в период 1730–1769 гг. он управлял шесть раз в Валахии и четыре раза в Молдавии, самый длительный период составлял шесть месяцев. Столь частый приход к власти и лишение ее делали почти невозможным образовать хорошее правительство и проводить постоянную политику.⁵⁹² Эта неопределенность вынуждала господарей вымогать все возможные деньги у своих подданных. Княжества были богаты, и доход господарей был немалым, но Молдавия должна была платить ежегодную дань султану около 7 000 золотых фунтов, а Валахия – около 14000 золотых фунтов. К 1750 г. молдавский престол обходился удачливому кандидату примерно в 30 000 золотых фунтов, а валашский – 45 000. Перевод с одного престола на другой стоил около 20 000 золотых фунтов. Если год бывал благополучным, то Молдавия должна была отдать до 180000 золотых фунтов налогов, а Валахия до 300000. Но господарь должен был не только покрывать свои расходы и выплачивать ежегодную дань. Он обязан был содержать свой двор и чиновников, должен был постоянно подкупать турецких чиновников, и предполагалось, что он будет оказывать щедрую поддержку патриархии. В результате он максимально эксплуатировал свой народ. Если он отменял один налог, то вводил другой. Румыны начали испытывать ностальгию по не столь эффективному, но менее эксплуататорскому управлению своих собственных господарей. При этом каждый господарь заканчивал свое правление более бедным, чем был прежде.⁵⁹³ К середине XVIII в. семья Маврокордато, несмотря на все свое богатство, более не могла обеспечивать возведение господарей из своей среды; семья Раковица была разорена. На их место встали другие кланы фанариотов: Ипсиланти, Мурусси, Каллимахи. В 1774 г., чтобы обеспечить лучшую преемственность, султан согласился закрепить наследование за этими тремя семьями и Гиками. В

1802 г. каждый господарь получил гарантии, что будет править не менее семи лет.⁵⁹⁴

С точки зрения финансового бремени непонятно, почему люди стремились стать господарями. Это желание отчасти коренилось в пристрастии к помпезности и титулам, а также в жажде власти, даже если эта власть была ограниченной. Один английский путешественник писал в 1817 г. об «исключительном явлении чистого деспотизма, проявляемого греческим князем, который сам, в свою очередь, является подвластным рабом».⁵⁹⁵ Но на первом месте здесь было стремление к осуществлению имперской идеи, возрождению Византии. Под властью господарей-фанариотов в княжествах могла найти прибежище неовизантийская культура. В этих землях могла укорениться греческая знать, а греческие академии могли дать образование гражданам новой Византии. Там намного лучше, чем в тенистых дворцах вокруг Фанара с турецкой полицией у ворот, могла сохраниться живая византийская идея. В Румынии, в «Риме за Дунаем», можно было планировать возрождение Нового Рима.

Но эти планы нуждались в поддержке со стороны Церкви. Патриарх жил на содержании фанариотов, но он был по-прежнему главой православной общины. Патриархат много приобрел от этих связей. Если с 1695 по 1795 гг. было только тридцать одно патриаршее управление, по сравнению с 61-м в период 1595–1695 гг., то это произошло благодаря влиянию фанариотов на Высокую Порту. Хотя сумма, которую нужно было платить султану при каждом утверждении нового патриарха, была по-прежнему высокой, фанариоты сделали так, что она не увеличивалась, и уплачивали большую часть ее. Они использовали свою власть и богатство, чтобы облегчить бремя Великой Церкви. Но Великая Церковь должна была щедро отплатить им за помощь. Реформы 1741 и 1755 гг., сократив власть св. синода и, следовательно, светских чиновников, которые господствовали в нем, в некоторой степени освободили Церковь от их влияния на назначение патриархов. Но фанариоты навязывали ей свои идеи; они хотели сделать ее орудием своей политики.⁵⁹⁶

Многие из идей фанариотов были замечательными. Они отличались большим интересом к образованию. Среди них было достаточно ученых и выдающихся писателей; многие из господарей, особенно из семьи Маврокордато, были людьми высококультурными, способными беседовать на равных с самыми утонченными западными путешественниками. Под их влиянием была возобновлена Патриаршая академия в Константинополе. Академии, основанные в Яссах и Бухаресте эллинизированными господарями в XVII в., получили поддержку и были расширены. В них устремились греческие ученые, предпочитавшие преподавать более там, чем в спертой атмосфере Константинополя. Бухарестская академия была обновлена в конце XVII в. ученым Севастом Киминитисом; его дело было продолжено другими учеными: Георгием Ипоменасом, Георгием Феодору Трапезундским, Димитрием Памперисом Прокопием, Иаковом Маносом Аргосским и другими. Современник Севаста, критянин Иеремия Какавала, преобразовал подобным образом академию в Яссах. Примеру фанариотов последовали богатые покровители во всех греческих землях, которые организовали академии в Смирне, на Хиосе, в Янине, Загоре на Пелионе и Димитсане на Пелопоннесе, и в других местах. Эти школы были посвящены насущной задаче улучшить греческое светское образование; их основатели и покровители были по большей части люди, получившие образование на Западе. Образцом для них служил более Падуанский университет, чем старая византийская традиция. Греческие отцы Церкви могли по-прежнему изучаться, но акцент делался скорее на классической филологии и античной, а также современной философии и науке. Профессора были мирянами-членами Православной Церкви, сознательно противопоставлявшимися как латинянам, так и протестантам; но сами они находились под влиянием западных образцов своего времени, с тенденцией к рационализму и страхом перед всем, что можно было расценивать как суеверие. Они хотели доказать, что они сами и их ученики такие же просвещенные, как и на Западе.⁵⁹⁷

Для Церкви было полезно получить вызов со стороны интеллектуалов; но вызов был слишком внезапным. Сила Византийской церкви была в присутствии высокообразованных мирян, которые испытывали глубокий интерес к религии. Теперь миряне начали отступать от традиций Церкви; традиционно настроенные члены Церкви стали не доверять современному образованию и не любить его; они отступили, чтобы защищаться в замкнутом обскурантизме. Раскол между интеллектуалами и традиционалистами, который начался, когда неоаристотелианство было введено в число предметов Патриаршей академии, становился все глубже. Под влиянием фанариотов многие высшие иерархи пошли в ногу со временем. В прежние времена православие предпочитало сосредоточивать свое внимание на вечных ценностях и благочестиво отказывалось одевать веру в покровы модной философии. Фанариоты в своем желании произвести впечатление на Запад не сочувствовали таким старомодным представлениям. Вместо того, видя высокий авторитет древнегреческой учености, они хотели показать, что по своей культуре и происхождению – они наследники древней Греции. Их сыновья, жизнерадостные миряне, образованные в новом духе, теперь занимали административные посты при патриаршем дворе. В результате патриархат начал терять связь с великим единством верующих, для которых вера была более значима, чем философия, а христианские богословы были важнее, чем софисты языческих времен.

Более того, фанариоты нуждались в поддержке Церкви для достижения своей конечной политической цели. Эта цель не была приземленной. Μεγάλη Ιδέα, Великая идея греков, оформилась еще до турецкого нашествия. Это была идея судьбы греческого народа. Михаил VIII Палеолог выразил ее в речи, которую он произнес, когда его войска отвоевали Константинополь у латинян; греков он называл ромеями. Во времена последних Палеологов снова появилось слово «эллин», но с сознательным намерением связать византийскую имперскость с культурой и традициями древней Греции.⁵⁹⁸ С распространением Возрождения всеобщим стало уважение к

древнегреческой цивилизации. Естественно, что греки, посреди своих политических бедствий, старались извлечь из этого пользу. В настоящий момент они были рабами турок, но они были и тем великим народом, который дал культуру Европе. Их судьбой должно было стать возрождение. Фанариоты попытались объединить национальную силу эллинизма в страстный, хотя и нелогичный союз с вселенскими традициями Византии и Православной Церковью. Они работали на восстановление Византии, «нового Рима», который должен быть греческим, нового центра греческой цивилизации, заключающей в себя православный мир. Дух Великой идеи был смесью неовизантизма и острого национального чувства. Но, в согласии с ориентацией современного мира, национализм начал преобладать над вселенским духом. Георгий Схоларий, хотя и неосознанно, предвидел эту опасность, и, отвечая на вопрос о своей национальности, говорил, что он не эллин, хотя был эллином по национальности, и не византиец, хотя родился в Византии, но христианин, т. е. православный. Ибо, если Православная Церковь вновь обретет свою силу, она должна оставаться вселенской. Она не должна стать чисто греческой Церковью.

Цена, которую заплатила Православная Церковь за свое подчинение благодетелям-фанариотам, была велика. Во-первых, это означало, что Церковь управлялась все более в интересах греческого народа, а не Православия в целом. Соглашение, заключенное между султаном-завоевателем и патриархом Геннадием, поставило всех православных в пределах Османской империи под власть патриархата, который неизбежно находился в руках греков. Но первые патриархи после завоевания сознавали свои вселенские обязанности. Независимые патриархаты Сербии и Болгарии были ликвидированы после завоевания обоих царств турками, но эти Церкви продолжали пользоваться некоторой долей автономии под управлением Печского, Тырновского и Охридского митрополитов. Они сохраняли славянское богослужение и национальное священство и епископат. Это не нравилось фанариотам. С Церквями Валахии и Молдавии было

легко иметь дело из-за греческого влияния на княжества, где Сербская церковь, господствовавшая там в Средние века, так или иначе была ущемлена. Господари-фанариоты не вмешивались в местное богослужение и даже поощряли введение румынского языка за счет славянского. Высшая иерархия была эллинизирована; итак, они чувствовали себя уверенными. Болгары и сербы были более непримиримыми. Они не хотели подвергаться эллинизации. Поэтому они выступали против назначения митрополитов-греков. Сербский Печский патриархат был на какое-то время восстановлен, в период с 1557 по 1755 г. Фанариоты потребовали более жесткой власти над ним. В 1766 г. была ликвидирована самостоятельность Печской митрополии, а в 1767 г. – Охридской. Сербская и Болгарская церкви теперь управлялись экзархами, назначенными патриархом. Это было результатом действий Самуила Хантчерли, выходца из семьи фанариотов-выскочек; его брат Константин некоторое время был валашским господарем, пока его финансовые злоупотребления не возмутили не только налогоплательщиков, но и его собственных чиновников, так что он был низложен и казнен по приказу султана. Экзархи постоянно назначали греческих епископов в балканских Церквях, что вызывало растущее негодование как сербов, так и болгар. Сербы восстановили свою религиозную автономию в начале XIX в., когда они получили политическую независимость. Болгарской церкви пришлось ждать до 1870 г., чтобы сбросить греческое иго. Политика фанариотов обратилась против самой себя. Она встретила такое сопротивление, что, когда пришло время, ни сербы, ни болгары не захотели сотрудничать в движении за независимость под руководством греков; даже румыны отвернулись от них. Ни один из народов не пожелал променять турецкую политическую власть на греческую, имея опыт греческой религиозной власти.⁵⁹⁹

Только Церковь Черногории, крошечного горного государства, в которое турки так никогда и не смогли проникнуть, сохраняла свою религиозную свободу под властью управляющих епископов, титул которых переходил от дяди к племяннику. Князь-епископ Петр I Петрович Негош был признан

независимым правителем султаном Селимом III в 1799 г.; с тех пор даже Фанар признал полную религиозную самостоятельность Черногории.⁶⁰⁰ Русская церковь была в ином положении. Даже самые имперски мыслящие из Константинопольских патриархов не могли надеяться на власть над ней, когда она управлялась царем практически как государственный департамент. Упразднение Московского патриархата Петром Великим не понравилось в Константинополе, так как это нарушило, по крайней мере формально, верховную духовную власть Вселенского патриарха. Но патриархи были слишком осторожны, и не пытались вмешиваться по своей инициативе в дела Русской церкви.⁶⁰¹ Они также не могли надеяться управлять автокефальной Грузинской церковью, хотя ее митрополит признавал патриарха своим главой, и официально его утверждение происходило в Константинополе.⁶⁰²

Когда османы завоевали Сирию и Египет, древнейшие патриархаты Востока были в руках греков. Константинопольский патриархат официально не имел власти над другими патриархами, но в силу своего положения в столице Империи он выступал как их защитник перед султаном и мог в полном смысле управлять ими, что весьма облегчалось тем, что высшая иерархия везде была почти исключительно греческой. Это имело свое основание в случае с Александрийским патриархатом, паства которого состояла в основном из греческих купцов и ремесленников, поселившихся в Египте, в то время как местное христианское население принадлежало к Коптской монофизитской церкви. В 1651 г. вся православная община Каира насчитывала всего 600 человек; в XVIII в. в патриархате велась очень активная римская пропаганда. Но греки оставались верными православию, в значительной мере благодаря вмешательству Евстратия Аргенти.⁶⁰³ В Антиохийском и Иерусалимском патриархатах большинство православного населения составляли местные народы, теперь говорящие по-арабски; в их деревнях богослужение совершалось на арабском языке. Как правило, они сопротивлялись слишком навязчивой греческой иерархии. Хотя

они пользовались несколько более привилегированным положением по сравнению с другими религиозными меньшинствами благодаря влиянию фанариотов на Высокую Порту, они не отличались особенной преданностью, и многие из них перешли к Риму или в другие расколы. Антиохийский патриарх, резиденция которого находилась в Дамаске, поддерживал более тесные контакты с арабами, чем его Иерусалимский собрат. В среде антиохийского высшего духовенства был значительный процент местных выходцев. Но он был самым бедным и наименее влиятельным из патриархов и никогда бы не осмелился противопоставляться Константинопольскому патриарху, особенно после раскола 1724 г., когда ориентированные на Рим дамаские епископы избрали проримского патриарха Серафима (Кирилл VI), а остальные члены св. синода отправились в Константинополь и там избрали грека Сильвестра. Прошло более сорока лет, пока православная партия смогла одержать верх. Сам Сильвестр обращал должное внимание на свою арабскую паству, но его преемники предпочитали проводить большую часть своего времени в Константинополе.⁶⁰⁴ Иерусалимский патриарх, хотя и последний по рангу, был наименее нуждающимся из патриархов. Он пользовался особым почетом как епископ святейшего из городов и хранитель главных христианских святынь. Начиная с XVI в, господари Молдавии и Валахии много жертвовали на патриархат и даровали ему обширные земельные владения в княжествах; русские цари были почти столь же щедрыми. Иерусалимский патриарх мог позволить себе содержать школы не только в Палестине, но и в других частях православного мира. У него была собственная типография, находящаяся в стороне от вмешательства мусульман, в молдавской столице Яссах. Но иерархия патриархата была исключительно греческая. Если какой-нибудь православный палестинец хотел выдвинуться, то он должен был выучить греческий язык и полностью проникнуться греческими интересами; сам патриарх проводил много времени в Константинополе или в княжествах. Греки не могли допустить, чтобы такой лакомый кусок попал в чужие руки.⁶⁰⁵ Весьма сомнительно, чтобы

длительная история развития греческого национализма, который с возрастающей силой проникал в православную организацию, была полезна для Православия. Это противоречило древней византийской традиции. Хотя в пределах самой Империи знание греческого языка было обязательным для каждой официальной должности, различия в национальности не делалось; византийцы поощряли богослужение на национальных языках и осторожно пытались навязывать греческую иерархию другим народам. Но Великая идея дала грекам повод считать себя богоизбранным народом; такие народы редко бывают популярны; не отразилось это положительно и на христианской жизни.

Попытка превратить Православную Церковь исключительно в Церковь греческую была одним из результатов политики фанариотов. Это привело также к упадку духовных ценностей, подчеркиванию значения греческой культуры и попытке превратить Церковь в движущую силу национальных чувств, искренних и демократических до определенного момента, но мало относящихся к духовной жизни. В то же самое время это ставило патриархат перед нравственной проблемой. Церковь вовлекалась в политику, и политику разрушительную. Разве в обязанности Церкви не входило отдавать кесарю кесарево? Разве патриарх мог на законных началах отвергнуть соглашение, заключенное султаном и своим великим предшественником Геннадием Схоларием? Мог ли он нарушить клятву, которую давал султану при утверждении своего избрания? На более практическом уровне, разве он имел право быть на стороне планов, которые в случае провала подвергнут его паству жестоким репрессиям? Более здравомыслящие иерархи не могли так легко поддерживать революционный национализм. Хотя если они не принимали участие в движении из желания почестей, осторожности или духовной отрешенности, то на них смотрели как на предателей эллинизма. Церковь в таком случае потеряла бы свое влияние на самую жизнеспособную и прогрессивную часть своей общины. Возрождение Греции должно было привести к виселице на воротах патриархата и на ней телу патриарха.

Глава 11. Церковь и греческий народ

Фанариоты со своими политическими и интеллектуальными притязаниями представляли угрозу для того, что до тех пор составляло главную ценность Православной Церкви. Если в восточном православии не было Реформации, или даже столь сильного еретического движения, как катары на средневековом Западе, то это произошло исключительно по той лишь причине, что Церковь никогда не теряла связи с народом. То правило, что деревенский священник избирался из числа жителей деревни и отличался от них только тем, что получил образование и подготовку для совершения Таинств, означало, что никогда не существовало серьезного расхождения между ним и его паствой. Он никогда не мог быть посторонним человеком. Он не мог стремиться к более высокому месту в иерархии; у него не было причин стремиться проникнуть во двор епископа. На своем невысоком уровне он был доволен своим жребием. Если он чувствовал необходимость в духовном руководстве, то мог обратиться в близлежащий монастырь. Прихожане уважали его, потому что он имел право совершать церковные службы. Но его материальное положение было немногим лучше, чем положение его прихожан, и потому никто не негодовал на него. Приход был единым целым, его сила основывалась на общем чтении Евангелия и совершении Евхаристии; после турецкого завоевания единство стало еще более осмысленным из-за наличия иноверного хозяина. Такие христианские деревни самой простотой своего христианства могли объединиться против местного турецкого помещика или аги, или султанских посланников из далекого Стамбула.

В этой простоте всегда присутствовала опасность, что религиозные обряды в деревне могли стать просто магическими действиями, смешавшись с суевериями, унаследованными с языческих времен. Поскольку религиозность деревни должна была означать нечто большее, чем просто магия, и должна была сохраняться на подлинно духовном уровне, то она нуждалась в опеке. Счастьем для деревни было, если по соседству с ней

стоял монастырь, который являлся центром активной духовной жизни. Но даже монастырям требовалась помощь для того, чтобы сохранялся их уровень. Местный епископ должен был поддерживать связь с приходами и монастырями епархии, и сам он должен был быть достойным. В задачи митрополита входило надзирать за епископом; его достоинство зависело от собора церковной иерархии, патриаршего синода. Местный приход или монастырь мог быть самодостаточен, т. е. способен выжить, даже если его связь с высшей властью прерывалась; но если высшие власти не принимали постоянное участие в его благосостоянии, то он приходил в упадок.⁶⁰⁶

Эта заинтересованность с течением времени уменьшалась. В обязанности сельского священника никогда не входило быть ученым, но в нравственном отношении предполагалось, что он будет примером для своей паствы. Иностранные путешественники в XVII в. отмечают невежество священников и монахов, а в конце XVIII в. те, кто посещали греческие земли, все чаще сообщали о жадности и вымогательствах, которыми характеризовались не только священники и монахи, но даже епископы. Например, Уильям Тэрнер сообщает о епископе Коса, который в его присутствии отказался послать священника к умирающей женщине, потому что она не могла заплатить требуемую сумму. Многим грекам стало казаться, что вся церковная организация сгнила до основания.⁶⁰⁷

В XVI в., так же как и в византийские времена, патриарший двор был полон ревностными священниками, большинство из которых приехали из провинции и начали свое служение в каком-либо провинциальном монастыре. По мере продвижения вверх по иерархической лестнице они могли узнать цену интриги и подкупа, но они были людьми преимущественно религиозными, большинство из них помнило о своем провинциальном происхождении. Но турецкое завоевание вынудило патриархат взять на себя светские функции. Высшие чиновники должны были быть администраторами. Светски мыслящие миряне лучше справлялись с работой, чем духовно настроенные священнослужители. Начиная с в. под влиянием фанариотов это обмирщение возросло. Богатые

константинопольские торговцы, от пожертвований которых зависела финансовая стабильность патриархата, хотели, чтобы посты при патриаршем дворе занимали их родственники и начали использовать эти должности в своих политических целях. Эти новые сановники почти все родились и выросли в Константинополе. Провинции они считали скучными и варварскими. Их внимание было сосредоточено на самом Константинополе и на богатых землях княжеств, где у многих из них были собственные поместья. Образование сделало их чуждыми древним традициям Церкви. К XVIII в. для них стало делом чести разбираться в западной философии и модном в то время рационализме. Улучшение условий образования, предоставляемого школами и академиями, которым они покровительствовали, означало соответствующий упадок духовного образования. Немногие из иерархов патриаршего двора осмеливались навлечь на себя презрение фанариотов, высказав протест против нововведений. Но среди благочестивых людей в провинции шло сопротивление новомодной учености, которая вела к подозрительному отношению вообще ко всякому образованию и к вызывающему обскуратизму. Если чтение книг приводит к такому безбожному рационализму, тогда лучше вовсе не читать книг.⁶⁰⁸

Упадок образованности был наиболее очевидным и наиболее вредным в монастырях, ибо религиозный уровень региона зависел в первую очередь от его монастырей, которые обеспечивали духовных наставников; от них же зависело все население провинции, в том числе священники. Даже в византийские времена многие провинциальные монастыри стояли на низком уровне без особых претензий, а монахи в них были простыми, необразованными людьми. Но в монастыре обязательно присутствовала библиотека, хотя в ней могло быть всего несколько богослужебных книг и житий святых. К концу XVI в. библиотеки в маленьких монастырях приходят в запустение, главным образом из-за отсутствия средств. К концу в., в условиях безразличия и даже враждебности, в сочетании с бедностью, эти маленькие библиотеки фактически прекратили свое существование. Там, где они сохранялись, книги лежали в

пыли, и их никто не читал, если только они не были потеряны или проданы. За небольшими исключениями, средний монах разучился читать. Путешественники XVIII в. отмечали, что когда казалось, что монах читает Евангелие, то он просто повторял то, что запомнил наизусть. Монахи исполняли богослужебный устав достаточно ревностно, но механически. В остальное время они обрабатывали свои поля и сады или занимались лесозаготовками, словно фермеры. Их учреждения вряд ли могли дать духовное направление округе.⁶⁰⁹

Большие монастыри дольше сохраняли свою культурную жизнь. Монастыри в пригородах Константинополя были по-прежнему центрами образования.⁶¹⁰ Большие монастыри Понта, Сумела, Вазелон и Пиристира, сохраняли и обогащали свои библиотеки, которые все еще хорошо содержались в XIX в.⁶¹¹ Монастыри Метеора в Фессалии, хотя и сильно пострадали во время турецкого завоевания, были восстановлены в конце XVI в. одним валашским господарем, который даровал им собрание книг.⁶¹² В XVII в. многие другие монастыри были восстановлены или основаны богатыми покровителями и приписаны более состоятельным учреждениям, таким, как Иерусалимский патриархат или к монастырю в дунайских княжествах, который отвечал за поддержание их на должном уровне.⁶¹³ Но к XVIII в. основание монастырей перестает быть модным.

Упадок был особенно заметен на Афоне. Желчный католический путешественник Пьер Белон, не любивший греков, утверждал, что в XVI в. было невозможно найти в некоторых из монастырей более трех-четырех грамотных монахов.⁶¹⁴ В это трудно поверить, если вспомнить, что 1578 г. монастыри сообща купили замечательную библиотеку Михаила Кантакузина. В 1602 г. Маргуний завещал девять ящиков книг Иверскому монастырю на Афоне; в 1684 г. патриарх Дионисий IV завещал много своих книг тому же монастырю. Каталоги показывают, что на протяжении XVII в. другие большие афонские монастыри также пополняли свои библиотеки.⁶¹⁵ Даже в XVIII в. такие патриархи как Иеремия III и Серафим II, привыкшие быть среди образованных людей, удалялись туда.⁶¹⁶ Но неудача смелого

начинания Кирилла V основать академию на Афоне показала, что монахи отказывались воспринимать интеллектуализм Фанара.⁶¹⁷ Росла антипатия между монастырями, даже афонскими, и греками Константинополя. По мере того как монашеская среда становилась враждебной культуре, Афон терял свою привлекательность для образованных людей. В монастыри поступали все более грубые и менее способные послушники. К концу XVIII в. уровень грамотности на Св. Горе существенно снизился; к началу XIX в. монахи погрузились в состояние грубого невежества, столь блестяще и злобно описанное такими путешественниками, как Роберт Керзон.⁶¹⁸ Эти путешественники не были свободны от преувеличений. Они отмечали эксплуатацию, осуществляемую духовенством, но редко упоминали о том, что наряду с этим были добрые и благочестивые священники. Они отмечали узость интересов монахов и то, в каком пренебрежении находились монастырские библиотеки. Но на Афоне по-прежнему были такие монастыри, как Великая Лавра, где сокровища прошлого бережно сохранялись, также как в монастырях Сумела и на Патмосе. Более того, это потрясающее антизападное и антиинтеллектуальное настроение было в своем роде выражением цельности. Афонская республика пыталась избежать влияния мирской славы и честолюбия, которые, как казалось, захлестнули греческое общество. Она старалась сохранять истинно православную традицию сосредоточения на вечных ценностях, неповрежденных человеческой философией и научными теориями. В дни существования Афонской академии монахов заставляли слушать лекции Вулгариса по немецкой философии; это отвращало их. Ведь именно такой путь им предлагался теперь, когда они искали духовного руководства из Константинополя. Их сопротивление было прискорбным и несозидательным, но оно отражало положительное стремление сохранить сущность веры.

Но даже на Афоне поднял голову национализм. Греческие монастыри начали проявлять враждебность к сербской и болгарской обителям, а вскоре затем к румынской и русской. Это враждебное отношение возросло в XIX в.⁶¹⁹

Национализм на Афоне был замкнутым, он был выражением соперничества между христианскими народами. За пределами Св. Горы он был направлен против иноверных угнетателей. Греки в провинции не могли понять тонкую политику патриархата. Они не понимали ту деликатность, которую должны были проявлять патриарх и его советники в своих отношениях к Высокой Порте. Они смотрели на своего сельского священника, местного игумена или епископа, которые должны были защищать их от турецких местных властей, и поддерживали всякого, кто защитит их от правительства. В дни расцвета Османской империи, когда администрация была действенной и в целом справедливой, греческий национализм скрывался в подполье. Но к XVIII в. государственный механизм начал разлагаться. Провинциальные турецкие губернаторы начали восставать против султана и обычно могли рассчитывать на поддержку со стороны местных греков. Все больше разбойников уходило в горы. В славянских районах они назывались турецким словом *гайдуки*. -, в Греции их называли *клефты*. Они жили разбоем, направленным главным образом против турецких помещиков; но они были готовы грабить и христианских торговцев любой национальности. Они могли рассчитывать на поддержку местных крестьян-христиан, для которых они впоследствии стали Робин-Гудами; они почти всегда могли найти убежище от турецкой полиции в каком-нибудь местном монастыре.⁶²⁰

Между тем дух восстания все больше возрастал в образованных кругах греков. Между Османской империей и Европой устанавливались все более тесные контакты. Ионийские острова продолжали оставаться под венецианским владычеством; после окончания последней войны между Венецией и турками в начале XVIII в. стало легче сообщение между островами и материком. Оккупация Венеции французами в конце столетия принесла французские революционные идеи в среду греков. Растущий интерес к греческой античной древности привлекал в Грецию путешественников всех национальностей; в результате того, что войны Французской революции затруднили для англичан путешествия в Италию, многие из них стали

направляться в Афины. Между тем греки в княжествах находились в постоянном контакте с Австрией и Россией. В целом греки были не более безграмотными, чем любой другой европейский народ того времени. В деревнях только священник, учитель и два-три крестьянина могли читать, но в городах была всеобщая грамотность. Путешественники в Грецию Нового времени всегда отмечают необыкновенную страсть греков к чтению газет. В конце XVIII в. появились листовки и брошюры. По всей Европе это было время тайных обществ; особенное распространение получили франкмасоны. Масонство появилось и среди греков того времени. Хотя, вероятно, в Османской империи не было ложи, определенное количество фанариотов и других греков стали масонами во время своих путешествий на Запад, а в 1811 г. была организована ложа на Корфу. Идеи масонства XVIII в. были враждебны древним Церквам. Среди масонов было даже несколько церковных деятелей, но в результате движения было ослаблено влияние Православной Церкви.⁶²¹

Пророком новой религии среди греков был выдающийся человек по имени Адамантий Кораис. Он родился в Смирне в 1748 г. и молодым человеком поехал в Париж, который стал его местом проживания на всю оставшуюся жизнь. Там он завязал отношения с энциклопедистами и их последователями. От них он научился пренебрежению к клерикализму и традиции. Читая Гиббона, он пришел к мнению, что христианство привело к мрачной эпохе европейской цивилизации. Его друг Карл Шлегель научил его отождествлять национальность с языком. «Язык — это национальность, — писал он. — Ибо когда мы говорим "язык Франции», то имеем в виду французскую нацию». Следовательно, греки его времени были той же самой нацией, что и древние греки. Но для того чтобы сделать отождествление еще точнее, он должен был провести реформу языка так, чтобы он был ближе к классическим формам. Он был первым создателем *кафаревусы*, искусственного языка, который до сих пор оказывает разрушающее действие на развитие современной греческой литературы. В Греции византийского периода и в Православной Церкви он никогда не

использовался. Сочинения Кораиса охотно читали молодые интеллектуалы Фанара и образованные люди во всей Греции.⁶²² Еще большее влияние имел поэт Ригас, который родился около 1757 г. в Велестино в Фессалии и настоящее имя которого было Антонио Кириазис. Его волнующие песни постоянно напоминали грекам об их славном прошлом и побуждали их к восстанию против турок; сам он разрабатывал план освобождения всей европейской Турции и конституцию, которая бы удовлетворяла интересам балканских славян, валахов и албанцев, и основал тайное общество для достижения своих целей. К сожалению, он сам и несколько его соотечественников были арестованы австрийской полицией в Триесте в 1798 г., выданы туркам и казнены.⁶²³

Церковные власти хорошо знали об этих проектах, в которых принимали участие многие молодые фанариоты; они также хорошо знали, что самые жизнеспособные из греков таким образом отворачивались от религии, и многие даже из представителей духовенства были крайне критически настроены к иерархии. В 1791 г. в Вене появилась книга на греческом языке под заглавием «Новая география». Она была написана двумя греческими монахами, Димитрием Филиппидисом и Георгием Константасом, которые тайно вывезли рукопись из Османской империи. Она содержала яростные нападки против Церкви, обвиняя высшую иерархию в продажности и раболепии перед турками, а низшее духовенство в крайнем невежестве.⁶²⁴ Другая столь же критическая книга была опубликована анонимно в Италии в 1806 г. под названием «Греческая номархия, или Слово о свободе» и повторяла обвинения против всей церковной системы.

Такие нападки наводили членов патриаршего двора на мысль, что, может быть, турецкая власть создает лучшие условия для истинно религиозной жизни, чем новый революционный дух. В 1798 г. в Константинополе была опубликована книга под названием «Отеческое увещание», а в качестве автора указывался Иерусалимский патриарх Анфим. Анфим был больным человеком, и никто не думал, что он

выживет; но когда он, к удивлению врачей, стал поправляться, то с негодованием отверг свое авторство. Истинное имя автора неизвестно, но есть основания предполагать, что им был патриарх Григорий V, тогда начинавший свое первое патриаршество. Григорий, или кто бы ни был ее автором, ясно понимал, что книга вызовет бурю критики и надеялся, что критиков будет сдерживать репутация святого, которой пользовался умирающий Анфим. «Отеческое увещание» начинается с благодарения Богу за установление Османской империи в такое время, когда Византия начала склоняться к ереси. Победа турок и та терпимость, которую они проявили к своим подданным-христианам, были средствами сохранить Православие. Поэтому хорошие христиане должны быть довольны тем, что они живут под управлением турок. Даже османский запрет восстанавливать церковные здания, который, как понимал автор, было бы трудно истолковать как благодеяние, находит извинение в том, что тогда христиане не будут тратить время на тщеславное развлечение строить красивые здания, ибо истинная Церковь нерукотворна, а на небесах будет достаточно великолепия. После разъяснения мнимых привлекательных сторон свободы, «дьявольского соблазна и убийственного яда, предназначенного ввергнуть людей в беспорядки и разрушение», автор заканчивает стихотворением, призывающим верных уважать султана, которого Бог поставил над ними.⁶²⁵

Хотя «Отеческое наставление» и было бестактным, в богословском отношении оно не было безосновательным. Впутываться в подпольную националистическую политику не входило в задачи Церкви. Сам Христос различал дела кесаревы от дел Божиих. Апостол Павел велел христианам подчиняться царю, даже если этим царем был языческий римский император. Ранняя Церковь не повиновалась властям, только если запрещалась свобода богослужений или ее членов заставляли выполнять действия, противоречащие христианской совести. Турки таких вещей не требовали. Хорошие члены Церкви были наверняка хорошими гражданами, а не революционерами. С практической точки зрения «Наставление»

также не было абсурдным. Турецкая империя могла находиться в упадке, но она успешно сокрушала все восстания против ее власти. Кипрское восстание 1764 г. было подавлено. Морейское восстание, которое было спровоцировано русской царицей Екатериной II, закончилось поражением, а повстанцы были сурово наказаны. Государственная измена валашских и молдавских господарей в 1806 г. была безжалостно сокрушена. Сербское восстание, вспыхнувшее под руководством Карагеоргия в 1803 г., должно было пройти длительный путь, пока добилось успеха. Еще одно неудачное восстание могло принести бесконечные страдания христианам. Возможно, автору «Наставления» не следовало выказывать так много почтения к султану; но его взгляды не были безосновательными для ревностного епископа, который считал, что Церковь должна быть свободна от политики и который согласно условиям своего назначения поклялся гарантировать преданность своей пастве правительству султана, и из соображений гуманности не хотел подвергать ее риску самоуничтожения.

Тем не менее, это был документ, который встретил мало сочувствия у своих греческих читателей. Кораис поспешил ответить трактатом «Братское наставление», в котором он объявил, что «Отеческое наставление» никоим образом не отражает чувства греческого народа, но являлось смешным бредом иерарха, «который либо дурак, либо превратился из пастыря в волка».⁶²⁶ Неприятно поразило оно и фанариотов. Старшие из них знали об опасностях преждевременного восстания. Константин Ипсиланти, который много раз был господарем Молдавии и знал Ригаса еще с их проведенной вместе молодости, видел перед собой сходную с идеями Ригаса цель, – реформированную Балканскую империю, которая должна будет включать в себя также и турок и быть вассальной султану. Позднее, он надеялся, что грекам удастся заменить турецкое правительство на греческое. Его мнение имело вес в среде старшего поколения фанариотов, хотя многие из них чувствовали, что он хочет слишком быстрого развития событий, чем требовали соображения безопасности. Они считали, что

время на их стороне. Османская империя вскоре потерпит крах от собственной слабости. Реформы, отважно предпринятые султаном Селимом III для того, чтобы она стала соответствовать современному уровню, были слишком наспех задуманы и неразумно прекращены. Хотя сила янычар была сокрушена, но вместо того наступил хаос в армии; многие местные паши под руководством Али-паши Янинского и Османа Пасваноглу Видинского начали открытое восстание. Сам Селим был свергнут в 1807 г. и убит год спустя. Старшие фанариоты надеялись, что вскоре наступят беспорядки в центральном управлении, и даже турки будут рады предоставить грекам власть в правительстве. Такую политику патриархат мог благословить, ибо он избегал подстрекательства к бунту. Но это не удовлетворяло младшее поколение фанариотов. Они были нетерпеливыми. Время вскоре должно было наступить. Они связывали свои надежды с русским царем, просвещенным Александром I.⁶²⁷

Но несмотря на энтузиазм своих младших представителей, Фанар в целом не был популярен среди греков. Для таких людей, как Кораис, он по-прежнему жил в коррумпированной и постыдной атмосфере Византии. Его богатство порождало зависть, которая не уменьшалась от его надменности. Финансовые вымогательства со стороны фанариотов в княжествах с негодованием отмечались каждым западным путешественником; но самыми строгими критиками были сами греки. Существует книга, *Essai sur les Fanariotes*, написанная около 1810 г. по-французски одним греком по имени Марк Заллонис, но в действительности опубликованная в 1824 г. в Марселе; она может быть названа почти истерической в своих обличениях, но говорит горькую правду о владычестве фанаритов.⁶²⁸

Заллонис смешивал фанариотов с патриархатом. Благочестивые греки были правы, когда осуждали результаты власти фанариотов над Церковью. Несомненно, фанариотам было выгодно, чтобы Церковь была перед ними в долгу и потому зависела от их помощи. В некоторой степени они даже поддерживали и усиливали ее коррумпированность.

Но они не имели над ней абсолютной власти, потому что сами были расколоты между собой. Старшие и более консервативные из них соглашались с патриархом, отказываясь поддерживать открытое восстание. Испытание пришло, когда в начале XIX в. султан Селим предпринял серьезную попытку подавить разбой. Греческие клефты, благодаря повстанческому духу и гимнам Ригаса, стали популярными героями. Для греков было патриотическим долгом предоставлять им убежище от полиции; деревенский священник и монахи провинциальных монастырей охотно помогали им. Но они представляли угрозу общественному порядку; и когда султан потребовал от патриарха издать строгий указ, угрожающий отлучением каждому священнику или монаху, который не будет помогать властям в их подавлении, то патриарх не мог отказаться. Указ был опубликован на Пелопоннесе; и хотя большинство высшего духовенства угрюмо подчинились, в деревне и беднейших монастырях население возмутилось; даже в Фанаре было открытое неодобрение. Стало ясно, что когда наступит время восстания, патриарх не возглавит его.⁶²⁹

Невзирая на позицию патриарха, заговоры продолжались. В конце XVIII в. существовало несколько тайных обществ, например «Афина», которое надеялись освободить Грецию с помощью французов, в числе его членов был Кораис; или «Феникс», которое связывало свои надежды с Россией.⁶³⁰ В 1814 г. трое греческих купцов из Одессы, Николай Скуфас, Эммануил Ксантос и Афанасий Тсакалов, первый из которых был членом «Феникса», а двое других франкмасонами, основали общество, которое они называли Εταιρεία των Φιλικών, т. е. сообщество друзей. Благодаря поддержке главным образом Скуфаса, который, к сожалению, умер в 1817 г., оно вскоре стало преобладать над всеми ранее созданными обществами и стало главным центром восстания. Скуфас принимал в общество людей из всех сословий; в скором времени его членами стали фанариоты, такие как князь Константин Ипсиланти и его отчаянные сыновья, Александр и Николай, которые жили теперь в изгнании в России, члены семей Маврокордато и Караджа, представители

высшего духовенства, такие как Игнатий, митрополит Арты и позже Валахии, и Герман, митрополит Патрский, ученые, такие как Анфим Газис, и предводители разбойников, такие как арматолы Георгий Олимпиос и Колокотронис. Общество было организовано отчасти по образцу масонских лож, а отчасти по модели раннехристианских общин, как себе представляли их основатели. В нем было четыре ступени. Самая низшая была «братья крови», которая была отведена для неграмотных. Следующая была «рекомендуемые», которые давали клятву подчиняться своим начальникам, но им не разрешалось знать больше, чем общие патриотические цели общества, и они не допускались к знанию имен предводителей; даже не предполагалось, чтобы они знали о существовании «братьев крови». Выше их стояли «священники», которые могли посвящать «братьев крови» и «рекомендуемых» и которые, после произнесения особых клятв, были допускаемы к знанию задач общества в деталях. Над ними стояли «пастыри», которые надзирали за «священниками» и смотрели за тем, чтобы они только посвящали подходящих кандидатов; достойный «рекомендуемый» мог стать «пастырем» без прохождения ступени «священника». Из «пастырей» избиралось высшее управление общества, *архэ*. Имена членов *архэ* были известны только им самим, и их собрания проводились в абсолютной тайне. Эта система была придумана не только из соображений безопасности перед внешними силами, но также для престижа общества. Если бы стали известны имена руководителей, по отношению к некоторым из них могла возникнуть оппозиция, особенно среди таких любителей партий, как греки; а таинственность, окружавшая *архэ*, давала возможность распространять слухи, что в него входят такие могущественные люди, как сам русский царь. Все ступени должны были поклясться в безоговорочном повиновении *архэ*, которое действовало при посредстве двенадцати апостолов, в задачи которых входило вербовать новых членов и создавать отделения общества в различных провинциях и странах. Они были назначены как раз перед смертью Скуфаса; известны их имена. Сначала решили, чтобы

штаб-квартира общества находилась на горе Пелион, а затем, после посвящения вождя из г. Мани Петра Мавромихалиса, она была перемещена в Мани, на юго-востоке Пелопоннеса, в район, куда турки никогда не смогли проникнуть.⁶³¹

Было, однако, два выдающихся грека, которые отказались вступить в общество. Один из них – бывший патриарх Григорий V. В 1808 г. он был вторично низложен и жил на Афоне, где его посетил «апостол» Иоанн Фармакис. Григорий указал на то, что он не может поклясться в безоговорочном подчинении неизвестным вождям тайного общества, и в любом случае он был связан клятвой повиновения султану. Правящего патриарха Кирилла VI не приглашали. Еще более огорчительным был отказ поддержать общество царского министра иностранных дел, Иоанна Каподистрии.⁶³²

Иоанн Антонис, граф Каподистрия, родился на Корфу в 1776 г. и в молодости служил там в ионийском правительстве; во время второй французской оккупации Ионийских островов в 1807 г. он отправился в Россию. Он получил пост в русской дипломатической службе и участвовал в посольстве в Вену в 1811 г., а на следующий год был одним из русских делегатов на мирных переговорах в Бухаресте. Его выдающиеся способности произвели впечатление на царя Александра, который в 1815 г. назначил его государственным секретарем и товарищем министра иностранных дел. В молодые годы Каподистрия поддерживал контакты со многими греческими теоретиками революции и был хорошо известен как греческий патриот. В прошлом многие греки с надеждой смотрели на Францию, которая могла бы освободить их от турок; но после поражения Наполеона весь греческий мир обратил свои взоры на Россию, и приход Каподистрии к власти придал им уверенность. Русский государь был великим покровителем Православия. Греки забыли, как мало они получили от Екатерины Великой, императорствующей немки-вольнодумки, которая спровоцировала их на восстание 1770 г. и покинула их. Согласно Кючук-Кайнарджийскому договору 1774 г., Россия получила право вмешиваться во внутренние дела Турции в интересах Православия. Сын Екатерины, безумный Павел,

совершенно очевидно не хотел поддерживать греков; но когда в 1801 г. Александр вступил на престол своего убитого отца, снова появилась надежда. Александр был известен своими либеральными взглядами и мистическими православными симпатиями. Вера в его помощь побудила господарей Молдавии и Валахии организовать заговор против султана в 1806 г., а когда они были низложены султаном, царь заявил о своих правах по Кючук-Кайнарджийскому договору и объявил войну Турции. Единственным результатом войны была аннексия Россией молдавской провинции Бессарабии. Но греки не отчаивались. Теперь, когда государственным секретарем царя стал грек, они решили, что уже настало время войны за освобождение. Заговорщики не хотели понимать, что Каподистрия служил царю и был практически мыслящим светским человеком; не знали они также и того, что сам царь стал более реакционным и меньше хотел поддерживать восстание против законной власти.⁶³³

Те, кто задумал освобождение Греции, не могли рассчитывать на открытую поддержку от своей патриархии. Они должны были понимать, что не могли рассчитывать на поддержку и со стороны России. Националистическая политика Церкви в течение последнего столетия лишила их дружбы других балканских народов. Вожди общества знали об этом. Они предпринимали ревностные усилия привлечь членов-сербов, болгар и румын. Когда произошло восстание Карагеоргия против турок в Сербии, арматолы и клефты хотели принять в нем участие. Даже князья-фанариоты предлагали поддержку, но от их помощи отказались. «Греческие князья Фанара, – писал Карагеоргий, – никогда не смогут иметь ничего общего с людьми, которые не хотят, чтобы с ними обращались как с животными». Восстание Карагеоргия было подавлено турками в 1813 г. Но через два года сербы снова восстали уже под предводительством Милоша Обреновича, намного более слабого дипломата, который пользовался поддержкой Австрии и, вероятно, склонил султана принять его в качестве вассального князя. Милош не поддерживал контактов с греками. Общество сосредоточило свое внимание на Карагеоргии,

которого убедило вступить в свои ряды в 1817 г. Поскольку Карагеоргии пользовался большим авторитетом среди болгар, предполагалось, что многие из них теперь примут участие в движении. Затем Карагеоргия отправили обратно в Сербию. Но сербы, которые удовлетворились результатами, достигнутыми Милошем, не оказали ему поддержку; Милош смотрел на него как на соперника, которого нужно уничтожить. Он был предательски убит в июне 1817 г. После его смерти ушла всякая надежда заинтересовать сербов в грядущем греческом восстании; не было и человека, который мог бы вовлечь в дело болгар. Один только Карагеоргий мог создать Этерии видимость не только исключительно греческой организации.⁶³⁴

Больше надежд связывали этеристы с румынами. Там один крестьянский предводитель, Тудор Владимиреску, который руководил отрядом в помощь сербам, оказывал сопротивление турецкой полиции в Карпатах и собрал вокруг себя большую группировку. Он состоял в тесном контакте с двумя главными этеристами, Георгием Олимпиосом и Фокианом Саввасом, и сам вступил в общество, обещая согласовывать свои действия с действиями греков. Но он был ненадежным союзником, так как находился в решительной оппозиции к князьям-фанариотам, которые, как он полагал, привели его страну к разрухе.⁶³⁵ К концу 1820 г. все, казалось, было готово. Али-паша Янинский поднял открытое восстание против султана; он обещал грекам помощь. Хотя Османа Пасваноглу уже не было в живых, но его Видинский пашалык был в беспорядке и оттягивал на себя турецкие войска к югу от Дуная. Архэ Этерии за шесть месяцев до того избрало своего капитан-генерала; выбор пал на молодого фанариота Александра Ипсиланти, сына бывшего молдавского князя Константина. Интересно заметить, что заговорщики считали, что только фанариот имел достаточный опыт и авторитет, чтобы занимать этот пост. Александр Ипсиланти родился в 1792 г. и провел молодость в России. У него была репутация отважного и талантливого полководца русской армии; в битве при Кульме с французами он потерял руку. Он был известен как близкий друг царя, царицы и Каподистрии. Он поставил своей задачей

улучшить деятельность общества и созвал единственное пленарное заседание архэ в Исмаиле в южной России в октябре 1820 г. Изначально в планах было начать восстание на Пелопоннесе, где находилась надежная база в Мани и было обеспечено сочувствие местного населения. Теперь Александр изменил свое мнение. Лучше было бы начать кампанию в Молдавии. Согласно Бухарестскому договору, турки не имели права вводить войска в княжества без согласия России. Предполагалось, что Владимиреску разгонит ту турецкую милицию, которая уже находилась там, а победоносная армия, шествующая через Валахию и пересекающая Дунай – это единственная сила, которая может побудить болгар и сербов присоединиться к восстанию. Между тем вспомогательное восстание на Пелопоннесе, организовать которое был послан брат Александра Димитрий, должно было еще более ослабить турок.⁶³⁶

Вторжение в Молдавию было назначено на 24 ноября (ст. ст.) 1820 г. К этому времени Александр уже собрал небольшую армию из греков и албанцев-христиан на русской стороне границы. Почти в самый последний момент Каподистрия дал совет повременить. Австрийская тайная полиция обнаружила заговор и послала султану предупреждение; царь же опасался реакции других держав. Но в январе 1821 г. Владимиреску, побуждаемый Георгием Олимпиосом, невзирая на совет Фокиана Савваса, предпринял атаку на турецкие полицейские посты и недоумевал по поводу колебаний Ипсиланти. Примерно в то же время умер валашский князь Александр Сутцо, как говорили, отравленный этеристами, действия которых он не одобрял. Димитрий Ипсиланти посылал сообщения с Пелопоннеса, что там все испытывали нетерпение от проволок. Тогда Александр Ипсиланти решил, что пришло время действовать. Перед отъездом из Петербурга он добивался аудиенции у царя, но получил отказ. Царица, между тем, послала ему свое благословение; его заверяли, что император поддержит свою жену. 22 февраля (ст. ст.) Александр со своим маленьким отрядом пересек Прут и вошел в Молдавию.

Желая предотвратить утечку информации, Александр не предупредил своих товарищей. Когда новость о его выступлении достигла Пелопоннеса, брат Димитрий колебался, опасаясь, что это ложный слух. Но люди не хотели ждать. Они нашли себе вождя в лице Германа, митрополита Патрского, который, вопреки патриархату и православной традиции, 25 марта воздвиг знамя восстания на монастыре св. Лавра близ Калавриты. Мани уже поднял восстание. Острова Спетсы и Псара, а немного позднее и Идра восстали в начале апреля. К концу апреля вся центральная и южная Греция взялась за оружие.

Но это оказалось слишком поздно для Александра Ипсиланти. Не встречая сопротивления, он прошел до Бухареста. Там, однако, он не получил никаких известий о восстании среди болгар и сербов; когда же он прибыл в Бухарест, то обнаружил, что Тудор Владимиреску со своими войсками уже вошли туда раньше его; они отказались впустить его в город. «Я не готов проливать румынскую кровь за греков», – сказал Владимиреску. Между двумя войсками начались перестрелки. Тогда пришла новость, что царь отрекся от всего восстания на Лейбахском конгрессе, и с его согласия огромная турецкая армия приближалась к Дунаю, готовясь войти в княжества. Ипсиланти отступил на северо-восток, к русской границе. Владимиреску, просидев несколько дней в Бухаресте в попытках завязать переговоры с турецким главнокомандующим, 15 мая отступил в Карпаты. Но он потерял власть над своими последователями. Они позволили Георгию Олимпиосу взять его в плен и 26 мая казнить за измену делу восстания. Фокиан Саввас с гарнизоном албанцев держался в Бухаресте еще неделю, но затем тоже отступил в горы. Турки вошли в Бухарест ранее конца мая, а затем двинулись вслед Ипсиланти. 7 июня (ст. ст.) они разгромили его армию в битве при Драгашанах. Его лучшие войска погибли. Сам он перешел через австрийскую границу в Буковину, где был арестован по приказу Меттерниха. Последние годы своей жизни он провел в австрийской тюрьме. Остатки его армии под командованием Георгия Кантакузина были отведены к русской

границе. Но граница была для них закрыта. Турки сразились с ними при Скуленах на Пруте, и они были уничтожены 17 июня в виду русской территории. Саввас сдался туркам в августе и был ими казнен. Георгий Олимпиос держался до сентября в монастыре Секу. Когда всякая надежда была потеряна, он поджег пороховой склад и взорвал весь монастырь вместе с самим собой и гарнизоном.⁶³⁷

Султан уже предпринял акты мести в Константинополе. Новость о том, что Александр Ипсиланти вторгся в Молдавию, дошла до города в начале марта. Патриарха и его советников это застигло врасплох. Григорий V, который был восстановлен на патриаршем престоле в декабре 1818 г., поспешил созвать св. синод. Но, поскольку их окружила турецкая полиция, им не оставалось ничего другого, кроме как молиться и молчать. Один-два епископа тайно ускользнули из города и присоединились к восставшим вместе с некоторыми членами фанариотской знати. Если бы Григорий смог заставить себя осудить восстание, то он мог бы спасти свою жизнь. Как бы то ни было, турецкая полиция вошла в патриархат и держала его там под арестом до 22 апреля, когда он был повешен на воротах своего подворья. Два митрополита и двенадцать епископов последовали с ним на виселицу. Затем пришел черед мирян. Сначала это были великий драгоман Мурусси и его брат, а затем все главные фанариоты. К лету 1821 г. большие дома в Фанаре опустели. Был назначен новый патриарх, безобидное ничтожество по имени Евгений II. Появился и новый великий драгоман, не имеющий отношения ни к одной из семей фанариотов; он был также казнен по одному обвинению в государственной измене несколько месяцев спустя; пост был упразднен. Мощь патриархата была жестко подорвана. Договор между султаном-завоевателем и Геннадием Схоларием был нарушен патриархатом. Турки более не могли доверять православным.⁶³⁸ После резни в патриархате старый порядок закончился. Православная Церковь должна была пройти реорганизацию, чтобы столкнуться лицом к лицу с националистическим миром.

Глава 12. Эпилог

Константинопольский патриархат так никогда и не оправился после событий 1821 г. Патриарх по-прежнему оставался главой православного *милета*, но его управление все больше подвергалось контролю, а его власть была значительно сокращена. Он мог появиться в 1908 г. на заседании парламента, который был вынужден созвать султан Абдул Гамид, вместе с другими патриархами в качестве высшего чиновника Османской империи. Но торжествующие младотурки не нуждались в системе *милетов* и планировали ее упразднение. Победа Антанты в 1918 г. пробудила надежды в кругах патриархата. Они надеялись, что патриархат обретет прежнюю власть, а Константинополь будет отдан грекам в исполнение Великой идеи. Но это была тщетная надежда, разрушенная гением Кемала Ататюрка. Поражение греков в Малой Азии означало, что турки возвратят себе Константинополь; в государственной системе Ататюрка не было места *милетам*. С того момента власть патриарха становилась чисто церковной. Он стал просто главным епископом уменьшающейся религиозной общины в секулярном государстве, правители которого не доверяли ему и не любили его за его национальную и религиозную принадлежность. Его паства, заключенная теперь в пределах Стамбула – название «Константинополь» было запрещено – и его предместий, могла обращаться к нему за нравственным руководством и духовным утешением. Но это было все, что он мог им дать. Положение патриарха никоим образом не улучшилось в последующие десятилетия.

На протяжении XIX в., после окончания греческой войны за независимость, греки в Османской империи были в двусмысленном положении. До конца Балканской войны 1913 г. они были значительно более многочисленными, чем их соотечественники в пределах Греческого королевства, и в среднем были даже богаче их. Некоторые из них по-прежнему были на службе у султана. Турецкие государственные финансы

все так же находились под управлением греков. На турецкой дипломатической службе были греки, такие как Мусурос-паша, в течение многих лет служивший османским послом при дворе св. Иакова. Такие люди преданно служили своим хозяевам, но они всегда небезразлично относились к свободному греческому государству, интересы которого часто расходились с их возможностями. В течение спокойных правлений султанов Абдул Маджида и Абдул Азиза в середине столетия не возникало сложностей. Но исламская реакция при Абдул Гамиде привела к новому обострению подозрений к грекам, которое усугублялось критским вопросом и разорительной для Греции войной в 1897 г. Младотурки, свергнувшие Абдул Гамида, разделяли его неприязнь к христианам, что, казалось, должна была урегулировать Балканская война. Участие греков в турецком управлении уменьшалось и, вероятно, пришло к концу.

Положение православного Константинопольского патриарха в течение XIX в. было особенно трудным. Он был греком, но не был гражданином Греции. Согласно клятве, которую он приносил при своем посвящении, он обещал быть верным султану, даже если султан объявлял войну Греческому королевству. Его паства, завидующая свободе греков в королевстве, продолжала быть с ними солидарной, но он не мог на законных основаниях поощрять их устремления. Проблема, с которой столкнулся Григорий V весной 1821 г., продолжалась, хотя и не в такой острой форме, при его преемниках. Власть патриарха более не распространялась на греков Греции. Как только было основано королевство, Церковь в обязательном порядке получила автономию под властью Афинского архиепископа. Именно на Афины, на греческого короля смотрели теперь греки в Турции как на исполнение своих чаяний. Если бы была восстановлена христианская Империя в Константинополе, патриарх потерял бы большую часть своей гражданской власти; но он бы лишился ее радостно, потому что император наладил бы с ним сотрудничество, он бы давал ему советы и указания и стал бы покровителем христианского правительства. Но в сложившейся ситуации ему было предоставлено управлять в ухудшившейся атмосфере и с

упавшим авторитетом в обществе, испытывавшем чувства солидарности с отдаленным монархом, с которым он не мог открыто быть в контакте и королевство которого было слишком маленьким и бедным, чтобы он мог спасти его в случае опасности. В прошлом русский царь рассматривался многими греками в качестве спасителя. Это имело свои преимущества; ибо хотя царь постоянно разочаровывал своих греческих просителей, но, по крайней мере, он был могущественным правителем, на которого турки смотрели со страхом. Более того, он не вмешивался в отношения греков со своим патриархом. Каковы бы ни были устремления русских, греки не намеревались стать русскими подданными. В любом случае, появление независимой Греции уменьшило симпатии к русским. Греческие политики искусно натравливали Англию и Францию против России и друг против друга; Россия сочла более выгодным для себя оказывать покровительство Болгарии, что не могло понравиться грекам.

Можно сожалеть о том, что патриархат не хотел изменить свою роль. Тем не менее, он ставался Вселенским патриархатом. Разве он не должен был выступать в качестве главы православной ойкумены? Не одни только греки получили независимость в XIX в. Сербь, румыны, а позднее Болгария освободились от османского ига. Все они были охвачены националистическим пылом. Разве патриархат не мог стать умиротворяющей силой в православном мире и таким образом сосредоточить на себе центроостремительные силы балканского национализма?

Возможность была упущена. Патриархат продолжал оставаться скорее греческим, чем вселенским. Мы не можем обвинять в этом патриархов. Они были греками, воспитанными в греческой традиции, хранительницей которой выступала Православная Церковь и от которой она во многом черпала свою силу. Более того, в атмосфере XIX в. интернационализм рассматривался как орудие тирании и реакции. Но патриархат зашел слишком далеко в другом направлении. Его яростные и бесплодные попытки сохранить Болгарскую церковь в подчинении греческим иерархам в 1860-е годы не привели к

добру и только усугубили озлобление. На Афонской Горе, монастыри которой были многим обязаны щедрости, пусть не бескорыстной, русских царей, междоусобицы греческих и славянских монастырей были далеко не поучительными. Все эти проявления национализма подвергли опасности само существование патриархата в мрачные дни, которые пришли в 1922 г.

В наше время, вследствие самого факта всех этих бедствий, патриархат снова может стать вселенским. В стране, где живет патриарх, его паства невелика, ибо все греки волей-неволей уехали из Турции в Грецию, где они находятся под церковным управлением Афинского архиепископа. Александрийский патриарх стоит во главе православного населения Африки, Антиохийский и Иерусалимский – населения Азии. Но большие и повсюду рассеянные православные общины Западной Европы, Австралии и Америки подчиняются в каноническом отношении Константинопольскому патриарху; это дает ему право быть действительным выразителем Православия и, если будет на то воля Божия, играть ведущую роль в достижении более тесных дружеских связей между главными ветвями Церкви Христовой.

Тем не менее, важность греческой традиции в сохранении Православия в османский период не может быть предана забвению. Во всех превратностях истории Церковь должна была сохранять у своей паствы сознание греческого наследия. Монахи могли с подозрением относиться к языческой учености и к попыткам возродить изучение философии; но каждый, кто называл себя греком, независимо от своей действительной национальной принадлежности, гордился сознанием, что принадлежит к тому же народу, к которому принадлежали Гомер, Платон и Аристотель, а также отцы Восточной церкви. Эта вера в греческий гений сохраняла надежду в людях, а без надежды мало какие установления могут выжить. Греки, возможно, зачали у «вод вавилонских», но им еще предстояло петь свои песни. Именно Православие сохранило эллинизм на протяжении «темных веков», но без

нравственной силы эллинизма само Православие могло бы засохнуть.

Эллинизм обеспечивал надежду на этой земле. Но истинная сила православных лежит в их убеждении, что как скоро они сохранят верность учению Христа, за этой юдолью слез они найдут истинное и вечное счастье. Более, чем любой другой ветви христианской Церкви православным приходилось думать о том предписании, чтобы воздавать кесарю кесарево. Это дало им возможность подчиниться – слишком легко, как думали критики – светской власти иноверного или безбожного правительства; но это также дало им возможность сохранять отдельно то, что принадлежит Богу и оставаться верным им в целостности. Может быть, было бы более героическим актом протестовать и становиться мучениками; но если все члены Церкви погибнут мученической смертью, то на земле не останется Церкви вовсе. На протяжении этих столетий были мученики, которые пострадали, защищая свою религиозную чистоту. Но погружаться в суетную политику не есть удел священнослужителей. Правда, патриарх был вынужден принять на себя политическую роль, сделавшись этнархом православного *милета*. Но поскольку он выполнял одновременно роль религиозного главы и чиновника Османской империи, его долгом было подавлять политическую активность своей паствы; это создало трудное для него положение во время греческой войны за независимость. Патриархат обвиняют в том, что он не встал во главе движения. Но не в православной традиции было епископам становиться воинствующими политиками. Великие отцы Церкви, такие как Василий Великий, пришли бы в ужас от храбрых пелопоннесских епископов, которые подняли знамя восстания в 1821 г.; не одобрили бы они и политически мыслящих кипрских вождей нашего времени.

Задачей патриарха было следить за тем, чтобы Церковь стойко переносила испытание временем. Свобода богослужения была для него важнее, чем свобода гражданская. На церковном фронте он мог заниматься политикой, чтобы сохранить свою Церковь от поглощения великой и экспансивной Римской

церковью и искать себе союзников среди энергичных новых протестантских Церквей, или обеспечивать верность дочерней Русской церкви. Но даже на этом фронте православные оставались в оборонительном положении, стремясь не к наступлению, но к сохранению того, что они считали своими традициями и своими правами. Они были готовы слушать доводы протестантов, но, за исключением случая Кирилла Лукариса и его школы, они рассматривали протестантов как возможных помощников в борьбе с римской агрессией, а также как источник материальной поддержки. Целостность истинной веры не должна была затрагиваться: хотя налицо факт, что переговоры привели к желанию придать догматам веры точную формулировку, в отличие от древней апофатической традиции. Это было временным желанием. В главном – православные были уверены, что истины их веры вечны. Они не собирались изменять их ради земных выгод.

В истории православного патриархата на протяжении долгих веков порабощения Великой Церкви нет героической бравады. Его предводители были людьми, которые считали разумным избегать общественной огласки, пышности и широких благородных жестов. Если они часто погрязали в интригах и в коррупции, то такова неизбежная судьба граждан второго сорта под властью правительства, в котором процветают интриги и подкуп. Большим достижением патриархата было то, что, несмотря на унижения, бедность и пренебрежение, Церковь оставалась и остается большой духовной силой. Светильник померк и потемнел, как отмечал в начале XVII в. англичанин Питер Хейлин, не любивший греков, но Бог не уничтожил его. Свет все еще светит, и светит все ярче. Врата адовы не одолели его.

Библиография

Barker E. Social and Political Thought in Byzantium from Justinian I to the last Palaeologus. Oxford, 1957.

Brightman F. E. Liturgies Eastern and Western. I. Eastern Liturgies. Oxford, 1896.

Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae. Bonn, 1828–1897. Сокращенно – С. С. Н. В.

Dölger F. Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches. 5 pts. Мюнхен-Berlin, 1924–1965.

Geizer H. Texte der Notitiae Episcopatum. Leipzig, 1901. *Mansi J. D.* Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio. 31 vols. Florence-Venice, 1759–1798.

Meyer P. Die Haupturkunden für die Geschichte der Athos-Kloster. Leipzig, 1894.

Migne J. – P. Patrologia Cursus Completus. Series Graeco-Latina. 161 vols, in 166. Paris, 1857–1866. Сокращенно – PG.

Migne J. – P. Patrologia Cursus Completus. Series Latina. 221 vols. Paris, 1844–1855. Сокращенно – PL.

Miklosich F., Müller J. Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi Sacra et Profana. 6 vols. Vienna, 1860–1890.

Pitra J. B. Analecta Sacra et Classica Spicilegio Solesmensi Parata. 8 vols. Paris, 1876–1888.

Zachariae von Lingenthal K. E. Collectio Librorum Juris Graeco-Romani Ineditorum. Leipzig, 1852.

Zachariae von Lingenthal K. E. Jus Graeco-Romanum. 7 vols. Leipzig, 1856–1884.

Acta Maximi, in PG. Vol. XC.

Agapetus, Pope. Epistolae, in PL. Vol. LXVI.

Anagnostes Johannes. De Excidio Thessalonicae (ed. *I. Bekker*), in C. S. H. B. Bonn, 1838.

Athanasius. De Sententia Dionysii, in PG. Vol. XXV.

Balsamon Theodore. Opera, in PG. Vol. CXXXVIII.

Basil of Caesarea. De Spiritu Sancto; Epistolae, in PG. Vol. XXXII.

Benjamin of Tudela. Itinerary (trans. M. N. Adler). Oxford, 1907.

Blemmydas Nicephorus. Curriculum Vitae et Carmina (ed. *A. Heisenberg*). Leipzig, 1896.

Cantacuzenus John, Emperor. Historiarum Libri IV (ed. *L. Schopen*) 3 vols, in C. S. H. B. Bonn, 1828–1832.

Cecaumenus. Strategicon (ed. *B. Vassilieusky* and *V. Jernstedt*). St. Petersburg, 1896.

Chomatianus Demetrius. Responsiones, in PG. Vol. CXIX.

Cinnamus Johannes. *Historia* (ed. A. Meineke), in C. S. H. B. Bonn, 1836.

Codinus (Pseudo-Codinus). De Officialibus Palatii Constantinopolitani et de Officiis Magnae Ecclesiae Liber, in PG. Vol. CLVI.

Constantine Porphyrogenitus, Emperor. De Ceremoniis Aulae Byzantinae (ed I. J. Reiske). 2 vols, in C. S. H. B. Bonn, 1829–1840.

Dion Cassius. *Historia Romana* (ed. U. P. Boissevain). Berlin, 1895–1901.

Ducas. *Historia Turco-Byzantina* (ed. V. Grecu). Bucarest, 1958.

Ecloga Leonis et Constantini, in K. E. Zachariae von Lingenthal. *Collectio Librorum Juris Graeco-Romanorum*.

Epanagoge Aucta, in K. E. Zachariae von Lingenthal. *Jus Graeco-Romanum*. Vol. IV.

Eusebius of Caesarea. *Vita Constantini*, in PG. Vol. XX.

Gennadius, George Scholarius. *Contre les Juifs*, in CEuvres Completes. 8 vols. Paris, 1928–1936.

Gregoras Nicephorus. *Historia* (ed. L. Schopen and I. Bekker). 2 vols, in C. S. H. B. Bonn, 1829–1855.

Gregory Nazianzene. *Orationes*, in PG. Vol. XXXV; *In Pentecosten*; *Supremum Vale*, in PG. Vol. XXXVI; *Poemata*, in PG. Vol. XXXVII.

Gregory of Nyssa. *Vita Moysis*, in PG. Vol. XLIV; *De Instituto Christiano* in PG. Vol. XLVI.

Irenaeus. *Contra Haereses*, in PG. Vol. VII.

Isaac of Nineveh. *Homilies* (Greek version, ed. N. Theotoki). Leipzig, 1790.

John Chrysostom. *In Matthaeum*, in PG. Vol. LVII.

John of Damascus. *De Fide Orthodoxa* (Πηγὴ Γνώσεως); *Orationes*, in PG. Vol. XCIV.

Justinian I, Emperor. *Novellae* (ed. K. E. Zachariae von Lingenthal). 2 pts. Leipzig, 1881–1884.

Leo Diaconus. *Historia* (ed. C. B. Hase), in C. S. H. B. Bonn, 1828.

Mauropus Johannes. *Poemata*, in PG. Vol. CXX.

Maximus the Confessor. Disputatio contra Pyrrhum, in PG. Vol. XCI.

Methode de la Sainte Attention (ed. J. Hausherr). *Orientalia Christiana Periodica*, Vol. IX, 2. Rome, 1927.

Nicephorus the Hesychast. De Sobrietate, in PG. Vol. CXLVII.

Nicetas Choniates. Chronicon (ed. I. Bekker), in C. S. H. B. Bonn, 1835.

Nicetas Stethatus. Vie de Symeon le Nouveau Theologien (ed. with french trans. I. Hausherr and G. Horn), in *Orientalia Christiana*, XII. Rome, 1928.

Pachymer Georgius. De Michaelae et Andronico Palaeologis (ed. I. Bekker). 2 vols. C. S. H. B. Bonn, 1835.

Palamas Gregorius. Defense des Saints Hesychastes (ed. and trans. Y. Meyendorff). 2 vols. Louvain, 1959.

Palamas Gregorius. Opera, in PG. Vol. CL.

Philokalia, compiled by Macarius of Corinth and Nicodemus of the Holy Mountain, trans. into Russian by Feodor, Bishop of Vladimir-Suzdal. 5 vols. Moscow, 1883–1889. Shorter Greek version, ἩΦιλοκαλία τῶν ἱερῶν Νηπιτικῶν, pub. Venice, 1782.

Philopatris (ed. C. B. Hase), in C. S. H. B. Bonn, 1828.

Philotheus, Patriarch of Constantinople. Encomium Gregorae Pala-mae, in PG. Vol. CLL.

Phrantzes (Sphrantzes) Georgius. Chronicon (ed. I. Bekker), in C. S. H. B. Bonn, 1838.

Plethon Georgius Gemistus. Traite des Lois (ed. C. Alexandre with trans. by A. Pellisier). Paris, 1858.

Symeon the New Theologian. Divinorum Amorum Liber, in PG. Vol. CXX. *Symeon, Archbishop of Thessalonica*. De Sacris Ordinationibus, in PG. Vol. CLV.

Syropoulos Silvester. Memoirs: S. Sgouropoulos (sic), Vera Historia Unionis non Verae inter Graecos et Latinos (ed. and trans. R. Creyghton). The Hague, 1660.

Taxeis: Graecorum Episcoporum Notitiae and De Ordinis Thronorum Metropolitanorum, in PG. Vol. CVII.

Terre Hodierne Grecorum et Dominia Secularia et Spiritualia Eorum (ed. S. Lambros), *Neon Hellenomnemon*. Vol. VII. Athens, 1910. *Theodore Studites*. Opera, in PG. Vol. XCIX. *Theophylact*,

Archbishop of Bulgaria. Enarratio in Ioannis Evangelium, in PG. Vol. CXXXIII; De lis in quibus Latini Accusantur, in PG. Vol. CXXVI.

Vita Sancti Lucae Junioris, in PG. Vol. CXI. *Zigabenus, Euthymius*. Panoplia, in PG. Vol. CXXX.

Allen W. D. A History of the Georgian People. London, 1932. *Amantos K.* Ιστορία του Βυζαντινοῦ Κράτους. 2 vols. Athens, 1939–1947.

Anastos M. V. Plethó's Calendar and Liturgy, in Dumbarton Oaks Papers, IV. Cambridge (Mass.), 1948.

Bakalopoulos A. E. Ιστορία του νέου Ελληνισμού. Thessalonica, 1961 – 1967.

Bardy A. Chapters 5 to 10 in *Fliehe* and *Martin*, Histoire de l'Eglise. IV, pt. I and 1–2. Ibid. pt. II.

Baynes N. H. Byzantine Studies and other Essays. London, 1955. *Beck H. – G.* «Humanismus und Palamismus», XII Congres International des Etudes Byzantines, Rapports, III. Ochrid, 1961. «-

Beck H. – G. Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. Мюнхен, 1959.

Brandon S. The Fall of Jerusalem. London, 1951. *Brehier L.* Le Monde Byzantin. 3 vols. Paris, 1947–1950.

Brehier L., Battifol P. Les Survivances du culte imperial romain. Paris, 1920.

Buckler A. Anna Comnena. Oxford, 1929.

Bulgakov S. The Orthodox Church. London, 1935.

Bury J. B. A History of the Later Roman Empire. 2 vols. London, 1923.

Bury J. B. Selected Essays (ed. *H. Temperley*). Cambridge, 1930.

Cambridge Medieval History. Vol. I. Cambridge, 1913.

Cambridge Medieval History. Vol. IV, I (new edition). Cambridge, 1966.

Candal M. Fuentes palamíticas: dialogo de Jorge Facrasi sobre el con-tradictorio de Palamas con Niceforo Gregoras//Orientalia Christiana Periodica, XVI. Rome, 1950.

Charanis P. The strife among the Palaeologi and the Ottoman Turks 1370–1402//Byzantion, XVI, I. Boston, 1942–1943.

Chrysanthos, mgr. Ἡ Εκκλησία της Τραπεζοῦντος. Athens, 1933.

Delehay H. Les Saints Stylites. Brussels, 1923.

Dictionnaire de theologie catholique (ed. A. Vacant, E. Mangeot, and others), 15 vols, in 18. Paris, 1907–1953.

Dinic M. Chapter XII. «The Balkans, 1018–1499"//Cambridge Medieval History, IV, I (new edition).

Dölger F. Byzanz und die Europäische Staatenwelt. Ettal, 1953.

Dvornik F. Byzantium and the Roman Primacy. New York, 1966.

Dvornik F. Early Christian and Byzantine Political Philosophy. 2 vols. Washington, 1966.

Dvornik F. The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew. Cambridge, Mass., 1958.

Dvornik F. The Photian Schism. Cambridge, 1948.

Dvornik F. Emperors, Popes and General Councils//Dumbarton Oaks Papers, VI. Cambridge, Mass., 1951.

Evdokimov P. L'Orthodoxie. Neuchâtel, 1965.

Fliehe A., Martin V. (eds.). Histoire de l'Eglise. Paris, 1934-?

Fuchs F. Die Höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter. Leipzig, 1926.

Gardner A. The Lascarids of Nicaea. London, 1912.

Gardner A. Theodore of Studium, his Life and Times. London, 1905.

Gardner A. Chapter «Religious Disunion in the Fifth Century"//Cambridge Medieval History, I.

Gavin F. Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought. London, 1936.

Geanakoplos D. J. Byzantine East and Latin West. Oxford, 1966. *Geanakoplos D. J.* Emperor Michael Palaeologus and the West. Cambridge, Mass., 1952.

Geanakoplos D. J. Greek Scholars in Venice. Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe. Cambridge, Mass., 1962.

Gibbon E. The Decline and Fall of the Roman Empire (ed. I. B. Bury). 7 vols. London, 1896–1900.

Gill J. The Council of Florence. Cambridge, 1959. *Gilson E.* The Philosophy of Saint. Thomas Aquinas (trans. E.

Bui-lough). Cambridge, 1935.

Golubinsky E. E. History of the Russian Church (in Russian). 2 vols, in 4. Moscow, 1900–1911.

Guilland R. Essai sur Nicephore Gregoras. Paris, 1926. *Hackett J.* A History of the Orthodox Church of Cyprus. London, 1901. *Halecki O.* Un Empereur de Byzance d Rome. Warsaw, 1930. *Hasluck F. W.* Athos and its Monasteries. London, 1924. *Hausherr I.* La Methode d'oraison hesychaste//Orientalia Christiana, IX. Rome, 1927.

Hausherr I. LaTraite del'Oraisonsd EvagrelePontique//Revue d'asce-tique et de mystique, XV. Paris, 1934.

Hefele C. J. Histoire des Conciles (trans. *H. Leclercq*). 8 vols, in 16. Paris, 1907–1921. Сокращенно – *Hefele-Leclercq*.

Hill G. A History of Cyprus. 3 vols. Cambridge, 1940–1948. *HusseyJ. M.* Church and Learning in the Byzantine Empire, 867–1025. London, 1937.

Huxley A. Grey Eminence (1-st edition). London, 1941. *Ikonnikov V.* Cultural Importance of Byzantium in Russian History (in Russian). Kiev, 1869.

Janin R. La Geographie ecclesiastique de l'Empire byzantin. I, iii. Les Eglises et les monasteres. Paris, 1953.

Janin R. Georgie//Dictionnaire de theologie catholique. VI. *Jenkins R.* Byzantium: the Imperial Centuries. London, 1966. *Jerphanion G. de.* Les Eglises Rupestres de Cappadoce. 2 vols, and albums. Paris, 1925–1942.

Jirecek C. J. Geschichte der Bulgaren. Prague, 1871. *Jirecek C. J.* Geschichte der Serben. 2 vols. Gotha, 1911–1918. *Jorga N.* Histoire de la vie byzantine. 3 vols. Bucharest, 1934. *Jorga N.* Histoire des Roumains. 5 vols. Bucharest, 1937. *Jorga N.* Istoria Bisericii Romdnesti. 2 vols. Valenia, 1908–1909. *Jugie M.* Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica Dissidentium. 5 vols. Paris, 1926–1935.

Jugie M. Palamas//Dictionnaire de theologie catholique, XI. *Jugie M.* Symeon de Thessalonique//Dictionnaire de theologie catholique, XIV, 2.

Knecht A. System des Justinianischen Kirchenvermugensrechtcs. Stuttgart, 1905.

Koukoules P. Βυζαντινών Βίος και Πολιτισμός. 8 vols. Athens, 1947–1957.

Krumbacher K. Geschichte der Byzantinischen Litteratur (2-nd edition). München, 1897.

Langford-James R. L. A Dictionary of the Eastern Orthodox Church. London, 1923.

Laurent V. La direction spirituelle des grandes dames de Byzance// Revue des etudes Byzantines. VIII. Paris, 1950.

Laurent V. Les droits de l'empereur en matiere ecclesiastique//Revue des etudes Byzantines. XIII. Paris, 1954–1955.

Leib B. Rome, Kiev et Byzance à la fin du siècle. Paris, 1924. *Lossky V.* The Mystical Theology of the Eastern Church (trans, anon.). London, 1957.

Lot-Borodin M. Un Maître de la spiritualité byzantine au XIVth siècle: Nicolas Cabasilas. Paris, 1958.

Masai F. Plethon et le Platonisme de Mistra. Paris, 1956. *Medlin W. K.* Moscow and East Rome. Geneva, 1952. *Mercati G.* Notizie di Procopo e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota. Rome (Vatican), 1931. *Meyendorff J.* L'Eglise Orthodoxe. Paris, 1960. *Meyendorff J.* Saint Gregoire Palamas et la Mystique Orthodoxe. Paris, 1959.

Meyendorff J. A Study of Gregory Palamas (trans. G. Lawrence). London, 1964.

Miller W. Essays on the Latin Orient. Cambridge, 1921.

Miller W. The Latins in the Levant. London, 1908.

Miller W. Trebizond, the Last Greek Empire. London, 1926.

Mühler L. Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann, 3 vols. Paderborn, 1923–1942.

Neale J. M. History of the Holy Eastern Church, Patriarchate of Alexandria and Patriarchate of Antioch. London, 1847 and 1873.

Nicol D. M. The Despotate of Epiros. Oxford, 1957.

Nicol D. M. Meteora, the Rock Monasteries of Thessaly. London, 1963.

Nicol D. M. Chapter «The Fourth Crusade and the Greek and Latin Empires, 1204–1261"/ /Cambridge Medieval History, IV, I (new edition).

- Norden W.* Das Papsttum und Byzanz. Berlin, 1903.
- Obolensky D.* Byzantium, Kiev and Moscow: a study in ecclesiastical relations//Dumbarton Oaks Papers. XI. Cambridge, Mass., 1957.
- Ostrogorsky G.* History of the Byzantine State (trans. J. M. Hussey). Oxford, 1956.
- Ostrogorsky G.* Chapter «The Palaeologi»//Cambridge Medieval History, IV, 1 (new edition).
- Palmieri A.* Filioque//Dictionnaire de theologie catholique. V.
- Peeters P.* Histoires monastiques georgiennes/ /Analecta Bollandiana, XXXV1-XXXVII. Brussels, 1917–1918.
- Peeters P.* Les debuts de Christianisme en Georgie/ /Analecta Bollandiana. L. Brussels, 1932.
- Petit L.* Arsene Antonius et les Arsenites//Dictionnaire de theologie catholique. I, II.
- Pierling S. J.* La Russie et le Saint-Siege. 3 vols. Paris, 1896–1901.
- Runciman S.* The Eastern Schism. Oxford, 1955.
- Runciman S.* The Fall of Constantinople. Cambridge, 1965.
- Runciman S.* Byzantine and Hellene in the fourteenth century// Τόμος Κωνσταντίνου Αρμενοπούλου. Thessalonica, 1951.
- Runciman S.* The Byzantine «Protectorate» in the Holy Land//Byzan-tion, XVIII. Brussels, 1948.
- Salauille S.* Une Lettre et un discours inedits de Theolepte de Phila-delphie//Revue des etudes Byzantines. V. Paris, 1947.
- Schaeder H.* Moskau das Dritte Rom. Hamburg, 1929.
- Schiwietz S.* Das Morgenlandische Monchtum. Mainz, 1904.
- Settori K. M.* The Byzantine background to the Italian Renaissance// Proceedings of the American Philosophical Society. C, I. Philadelphia, 1956.
- Sevcenko I.* Nicolas-Cabasilas's «Anti-Zealot» Discourse: A Reinter-pretation//Dumbarton Oaks Papers. XI. Cambridge, Mass., 1957.
- Sherrard P.* The Greek East and the Latin West. London, 1959.
- Tafrali O.* Thessalonique au quatorzieme siecle. Paris, 1913.
- Tatakis B.* La Philosophie Byzantine. Paris, 1949.

Toumanov C. Chapter «Armenia and Georgia» / /Cambridge Medieval History. IV, 1 (new edition).

Tournebize F. Histoire politique et religieuse de l'Armenie. Paris, 1910.

Underwood P. A. The Kariye Djami. 3 vols. New York, 1966.

Viller M. La question de l'union des eglises entre grecs et latins depuis le Concile de Lyon jusqu celui de Florence//Revue d'histoire eccle-siastique. XVI, XVIII. Paris, 1921, 1922.

Waechter A. Der Verfall des Griechentums in Kleinasien im XIV-ten Jahrhundert. Leipzig, 1903.

Ware T. The Orthodox Church. London, 1963.

Weigand T. Der Latmos. Berlin, 1913.

Wittek P. The Rise of the Ottoman Empire. London, 1938.

XenopolA. D. Histoire des Roumains de la DacieTrajane. 2 vols. Paris, 1896.

Zakythinos D. A. Le Despotat Grec de Moree. 2 vols. Paris, 1932– 1953.

Zernov N. Eastern Christendom. London, 1961.

Ziegler A. Isidore de Kiev, apotre de l'Union Florentine//Irenikon. XIII. Chevetogne, 1936.

Zoras G. Περί την"Αλωσιν της Κωνσταντινουπόλεως. Athens, 1959.

Acta et Scripta Theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Con-stantinopolitani, D. Hieremiae. Wittenberg, 1584. Also reproduced in *Ge-deori of Cyprus*, Κριτής της Αληθείας. 2 vols. Leipzig, 1759.

Aymon J. Monuments authentiques de la religion des Grecs et de la faussete de plusieurs confessions de foi des Chretiens. The Hague, 1708.

Beldiceanu N. Les Actes des premiers Sultans. Paris-The Hague, 1960.

Bent J. T. Early Voyages and Travel in the Levant. Hakluyt Society, series I. LXXXVII. London, 1893.

Calendar of Treasury Books. Vols. XVIII-XXII. London, 1936–1950.

Calendar of Treasury Papers (ed. J. Redington), 6 vols. London, 1868–1889.

Carayon A. Relations inedites des missions de la Societe de Jesus a Constantinople. Paris, 1864.

Collection of State Charters and Treaties (in Russian; ed. A. Malinov-sky). 4 vols. Moscow, 1813–1828.

Colomesius P. Clarorum Virorum Epistolae Singulares. Hamburg, 1687.

Corpus Reformatorum. I–XII. Melancthonis Epistolae, Praefationes Consilia, etc. (ed. C. G. Bretschneider). Halle, 1834.

Corpus Scriptorum Historiae Byzantinorum (C. S. H. B.). Bonn, 1828–1897.

De Hurmuzaki E. Documente Privatore la Istoria Românilor. 13 vols, in 22. Bucarest, 1876–1909. (Vol. XII, ed. N. Jorga. Vol. XIII, ed. A. Papa-dopoulos-Kerameus.).

Delikanis C. Τὰ ἐν τοῖς Κώδιξι τοῦ Πατριαρχικοῦ Ἀρχαιοφυλακείου σωζόμενα ἐπίσημα ἐκκλησιαστικά ἐγγράφα τό ἀφορώντα εἰς τὰς Σχέσεις Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου πρὸς τὰς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας, Ἀντιοχείας, Ἱεροσολύμων καὶ Κύπρου (Πατριαρχικά Ἐγγράφα). 3 vols. Constantinople 1904.

Gedeon M. Πατριαρχικοὶ Πίνακες. Constantinople, 1890.

Gedeon M. Χρονικά τοῦ Πατριαρχικοῦ Οἴκου καὶ Ναοῦ. Constantinople, 1894.

Heyd U. Ottoman Documents on Palestine, 1552–1615. Oxford, 1960.

Historical Acts, collected and edited by the Archaeographical Commission (in Russian). 5 vols. St. Petersburg, 1841–1842.

Hottinger J. H. Analecta Historico-Theologica. Zurich, 1652.

Jorga N. Izvoarele Contemporane asupra mișcării lui Tudor Vladi-mirescu. Bucarest, 1921.

Jorga N. Nouveaux Matériaux pour servir à l'histoire de Jacques Basileios l'Héraclide. Bucharest, 1900.

Journal of the Imperial Russian Historical Society (in Russian), V. St. Petersburg, 1884.

Karmiris J. N. Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὀρθόδοξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. 2 vols. (Vol. I, 2-nd edition. Athens, 1960; Vol. II. Athens, 1953).

Legrand E. Bibliographie Hellenique: description raisonnée des ouvrages publiés en Grec par des Grecs aux 15^e et 16^e siècles. 4

vols. Paris, 1885–1906.

Legrand E. Bibliographie Hellenique: description raisonnee des ouvrages publies en Grec par des Grecs au 17^e siecle, 5 vols. Paris, 1894–1903.

Legrand E. Deux Vies de Jacques Basilicos, comte palatin et prince de Moldavie. Paris, 1889.

Legrand E. Recueil des poemes historiques en grec vulgaire. Paris, 1877.

Mansi J. D. Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio. 31 vols. Florence-Venice, 1759–1798.

Miklosich F., Müller J. Acta et Diplomata Graeci Medii Aevi Sacra et Profana. 6 vols. Vienna, 1860–1890.

Robertson J. N. W. B. The Acts and Decrees of the Synod of Jerusalem, sometimes called the Council of Bethlehem. London, 1899.

Russian Historical Library (in Russian; 2-nd edition). St. Petersburg, 1908.

Sathas C. N. Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη. 7 vols. Venice, 1872–1894.

Smith T. Collectanea de Cyrillo Lucario. London, 1707.

Sokolowski S. Censura Orientalis Ecclesiae – De principiis nostri se-culi haereticorum dogmatibus – Hieremiae Constantinopolitani Pat-riarchae, judicii mutuae communionis caussa, ab Orthodoxae doctrinae adversariis, non ita pridem oblatis. Ab eodem Patriarcha Constantinopo-litano ad Germanos Graece conscripta – a Stanislao Socolovio conversa. Cracow, 1582.

Tappe E. D. Documents concerning Rumanian History, collected from British Archives. The Hague, 1964.

Le Stoglav (ed. *E. Duchesne*). Paris, 1920.

Zepos J. and Zepos P. Jus Graeco-Romanum. 8 vols. Athens, 1931.

A Wood A. Athenae Oxonienses (ed. *P. Bliss*). 4 vols. London, 1813– 1820.

Abbot G., Archbishop of Canterbury. Letters//*Colomesius.* Selectae Clarorum Virorum Epistolae, and in *Legrand E.* Bibliographie Hellenique du 17^e siecle, V.

Agallianos Theodore. Ανέκδοτοι Λόγοι (ed. Patrineli), см. ниже, Patrineli.

Allatius L. De Ecclesiae Occidentals atque Orientalis Perpetua Consensione, III. Cologne, 1648.

Allatius L. De Libris et Rebus Ecclesiae Graecorum. Paris, 1646.

Angelos C. Christopher Angell, a Grecian who tasted of many Stripes inflicted by the Turkes for the Faith. Oxford, 1618 (Greek version. Oxford, 1617).

Angelos C. Encheiridion. Cambridge, 1619.

Angelos C. An Encomium of the famous Kingdom of Great Britain and of the two flourishing Sister – Universities Cambridge and Oxford. Cambridge, 1619.

«Anthimos, Patriarch of Jerusalem» (false attribution). Πατρική Διδασκαλία. Constantinople, 1798. New edition in *Zakynthinos*. "Αλωσις (см. ниже).

Anthony the Exarch. Letter to Melanchthon//Legrand E. Bibliographie Hellenique des XV^e et XVI^e siecles, I.

Arasy J. V. Description des pays du department du Consulat de Salonique//Lascaris. Salonique д la fin du XVIII^e siecle.

Arnauld A. La Perpetuite de la Foy. 3 vols. Paris, 1669–1673.

Arsenios, Archbishop. Καθίδρυσις Ρωσσικοῦ Πατριαρχείου//Sathas. Βιογραφικόν Σχεδιάσμα περί τοῦ Πατριάρχου Ιερεμίου Β (см. ниже).

Anvakum, Archpriest. La Vie de l'Archiprete Awakum, ecrit par lui-meme (trans, and ed. P. Pascal). Paris, 1938.

Bartholdy L. S. Voyage en Grece, fait dans les annees 1803–1804. 2 vols. Paris, 1807.

Basire I. The Ancient Liberty of the Britannick Church. London, 1661. Basire I. The Correspondence of Isaac Basire, D. D. (ed. N. Darnell). London, 1831.

Baudier M. Histoire generale du serrail et de la cour du Grand Seigneur. Paris, 1623.

Beaujour F. Memoire sur le Commerce de Salonique//Lascaris. Salonique д la fin du XVIII^e siecle.

Belon P. Les Observations de plusieurs singularitez et choses memo-rabies trouvees en Grece, Asie, Indie, Arabie et autres pays

estranges. Paris, 1853.

Bembo, Cardinal P. Oration//*Morelli J.* Intorno ad un orazione greca inedita del Cardinale Pietro Bembo alia Signoria de Venezia//*Memorie del Regale Istituto del Regno Lombardo-Veneto.* II. P. 251–262. Milan, 1821.

Bernardo Lorenzo. Viaggio a Constantinopli di ser Lorenzo Bernardo, Miscellanea pubblicata dalla Deputazione Veneta di Storia Patria. Serie 4. Vol. IV. Venice, 1886.

Brerewood E. Enquiries of Languages by Edw. Brerewood, lately Professor of Astronomy at Gresham College//*Purchas His Pilgrims.* I. Glasgow, 1905.

Burton R. The Anatomy of Melancholy (Everyman edition). London, 1896.

Busbecq O. G. Legationis Turcicae Epistolae IV. Hanover, 1605. *Camerarius J.* Letter//*Corpus Reformationis.* IX. P. 1696. *Cantemir Demetrius.* The History of the Growth and Decay of the Oth-man Empire (trans. *N. Tindal*). London, 1734.

Caryophyllus J. M. "Ελεγχος της Ψευδοχριστιανικής κατηχήσεως Ζαχαρίου τοῦ Γεργάνου (Greek and Latin). Rome, 1631.

Carra J. L. Histoire de la Moldavie et de la Valachie. Neuchâtel, 1781. *Celebi Evliya.* Seyahatname (ed. *N. Asim*). Istanbul, 1898.

Chrysanthos Notaras, Patriarch of Jerusalem. (См.: *Dositheus*.).

Chrysosculus Logothete. Letter to de Wilhem/ /*Aymon.* Monuments authentiques.

Cioranu M. Revolutia lui Tudor Vladimirescu/ / *Jorga.* Izvoarele Con-temporane.

Claude J. Reponse au livre de Mr. Arnaud intitulé. La Perpetuite de la Foy. Quevilly-Rouen, 1671.

Confession of Dositheus//*Karmiris.* Τά Δογματικά και Συμβολικά Μνημεία. II. English translation in *Robertson.* The Acts and Decrees of the Synod of Jerusalem.

Conopius N. Letter to Leger//*Hottinger.* Analecta, and in *Legrand.* Bibliographic Hellenique du 17^e siecle, IV.

Couel J. Extracts from diaries//*Bent.* Early Voyages and Travels in the Levant (см. ниже).

Covel J. Some Account of the Present Greek Church. Cambridge, 1722.

Critobulus (Kritououlos). History of Mehmed the Conqueror (trans. C. T. Riggs). Princeton, 1954.

Critopoulos Metrophanes. Confessio Fidei. Helmstadt, 1651.

Crusius M. Germanograecia. Basle, 1585.

Crusius M. Turco-Graeciae, libri octo. Basle, 1584.

Cuperus G. Tractatus historico-chronologicus de Patriarchis Constantinopolitanis. Venice, 1751.

Cyril (Lucaris), Patriarch of Constantinople. Confessio Christianae Fidei. Geneva, 1629. Greek version: Ομολογία της Χριστιανικής Πίστεως. Ibid. 1633.

Cyril (Lucaris), Patriarch of Constantinople. Letters//Aymon. Monuments Authentiques and in Colomesius. Clarorum Virorum Epistolae and in Hottinger. Analecta and in Legrand E. Bibliographie Hellenique du 17^e siecle, IV.

Dallaway J. Constantinople, Ancient and Modern. London, 1797.

Daponte K. Χρονογράφος; Ιστορικός Κατάλογος//Sathas. Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη, III.

Darzeanu I. Cronica Revolutiei din 1821/ /Jorga. Izvoarele Contem-porane.

De Hauterive Comte. Journal inedit de voyage (ed. Academie Roumai-ne). Bucarest, 1902.

De Jonville T. Le commerce annuel avec la Chretiente au milieu du XVIII^e siecle//Lascaris. Salonique d la fin du XVIII^e siecle. См. ниже.

De la Croix. Etat present des nations et eglises grecque, armenienne et maronite en Turquie. Paris, 1715.

De Nicolay N. Les Navigations, Peregrinations et Voyages. Antwerp., 1576.

De Paum C. Philosophical Dissertations on the Creeks (trans, into English). 2 vols. London, 1793.

De Villaion C. Viaje de Turquía, 1557//Л4. Serrano y Sanz. Auto-biografias y Memorias. Madrid, 1905.

Des Hayes L. Voyages/ /Laborde A. L., de. Documents sur Athenes. Paris, 1854.

- Dorotheus of Monemuasias*. Σύνοψις Ιστοριών. Venice, 1818.
- Dositheus, Patriarch of Jerusalem*. Έγχειρίδιον ἐλέγχον τὴν Καλβινικὴν Φρενοβλάβειαν. Bucarest, 1690.
- Dositheus, Patriarch of Jerusalem*. Ιστορία περί των ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων. Bucarest, 1715. (С биографическим очерком о Хри-санфе Нотаре, патр. Иерусалимском.).
- Drummond A.* Travels. London, 1754.
- Du Fresne Canaye*. Voyage du Levant, 1573 (ed. M. H. Hauser). Paris, 1897.
- Ekthesis Chronica* (ed. 5. *Lambros*). London, 1902. Ελληνική Νομαρχία, ἥτοι Λόγος περί Ελευθερίας. «Italy», 1806; ed. N. Tomadakis. Athens, 1948.
- Evelyn J.* Diary (Everyman edition). 3 vols. London, 1906.
- Filelfo F.* Cent-dix Lettres grecques de Francis Philelpe (ed. E. Legrand). Paris, 1902.
- Forgach F.* Vita Jacobi Despotae, alias Heraclidae Basilici dicti / *Legrand*. Deux Vies de Jacques Basilicus.
- Gennadius* (George Scholarius), Patriarch of Constantinople. Con-fessio Fidei; Dialogus//(*Euvres completes*, III (ed. L. Petit, X. A. Side-rides and M. Jugie). Paris.
- George the Aetolian*. Poem//*Banescu N.* Un Poeme grec vulgaire.
- Georgirenes J., Archbishop of Samos*. A Description of the Present State of Samos, Nicaria, Patmos and Mount Athos. London, 1678.
- Georgirenes J., Archbishop of Samos*. From the Archbishop of the Isle of Samos in Greece, an account of his building the Grecian Church in So-hoe fields, and the disposal thereof by the masters of the parish St Martins in the fields//*Tracts relating to London* (British Museum Library, 816. m.9. (118)).
- Gerganus Zacharias*. Catechismus Christianus. Wittenberg, 1622.
- Gerlach S.* Stephan Gerlachs des Aelteren Tagebuch. Frankfort-am-Main, 1674.

Gordius A. Βίος Ευγενίου Αίτωλοῦ /*Sathas*. Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη.

Graziani A. – M. De Joanne Heraclide Despota//*Legrand E.* Deux Vies de Jacques Basilicus; Histoire de Jacques Heraclide//*Jorga*. Nou-veaux Materiaux pour servir a l'histoire de Jacques Basilikos Heraclide (см. ниже).

Grelot G. J. A Late Voyage to Constantinople (trans. *I. Philips*). London, 1683.

Gyllius P. De Constantinopoleos Topographia. Leyden, 1632.

Hawkins W. Short Account of Ken's Life. London, 1713.

Helladius A. Status praesens Ecclesiae Graecae. No place, 1714.

Hierax. Χρονικόν περί της των Τούρκων βασιλείς /*Sathas*. Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη, I.

Hill A. A Full and Just Account of the Present State of the Ottoman Empire in all its Branches. London, 1709.

Historia Patriarchica Constantinopoleos (ed. *B. G. Niebuhr*), in C. S. H. B. Bonn, 1849. Также в *Crusius*. Turco-Graecia.

Historia Politica Constantinopoleos (ed. *B. G. Niebuhr*), in C. S. H. B. Bonn, 1849. Также в *Crusius*. Turco-Graecia.

Holland H. Travels in the Ionian Isles, Albania, Thessaly, Macedonia, etc. during the years 1812 and 1813. 2 vols. 1814.

Hunt, Dr. Mount Athos: An Account of the Monastic Institutions and Libraries / / *Walpole R.* Memoirs relating to European and Asiatic Turkey (2-nd edition). London, 1818.

Hypsilantis A. C. Τά μετά την Αλωσιν (1453–1789) (ed. *A. Germanos*). Constantinople, 1870.

Jeremias II, Patriarch of Constantinople. Letters and Confession// *Acta et Scripta Theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constarfti-nopolitani D. Hieremiae*.

Knolles R. The Turkish History from the Original of that Nation to the Growth of the Ottoman Empire. 6th edition. 2 vols. London, 1687. (См. ниже, *P. Ricaut*).

Κυτμърсьян, Eremiya Celebi. Istanbul Tarihi: XVII asirda Istanbul (trans, into Turkish by *H. D. Andreasyan*). Istanbul, 1952.

Korais A. Αδελφική Διδασκαλία πρὸς τοὺς ευρισκομένους κατὰ πάσαν την Οθωμανικὴν Ἐπικράτειαν Γραικοὺς. Rome (actually

Paris), 1798.

Korais A. Memoire sur l'etat actuel de la civilisation dans la Grece. No place or date (? Paris, 1803).

Lavender T. The Travels of Certain Englishmen. London, 1609.

Leake W. M. Travels in Northern Greece. London, 1838.

Leger A. Fragmentum vitae Cyrilli Lucaris//*Smith.* Collectanea de Cyrillo Lucario.

Leger A. Letters// *Legrand E.* Bibliographie Hellenique au 17^e siecle, IV.

Locke J. Voyage to Jerusalem//*Hakluyt.* Voyages (Glasgow edition, V). 1903.

Le Quien M. Oriens Christianus. 3 vols. Paris, 1840.

Luther M. Vom Kriege wider die T̃urcken. Wittenberg (?), 1529.

Luther M. Von den Consiliis und Kirchen (Weimar edition). 1914.

Luther M., Eck J. von. Disputatio. Der authentische Texte der Leipziger Disputation (1519). Aus bisher unbenutzen Quellen (ed. O. Seitz). Berlin, 1903.

MacMichael W. Journey from Moscow to Constantinople, 1817–1818. London, 1819.

Macraios S. Υπομνήματα Εκκλησιαστικής Ιστορίας /*Sathas.* Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη, III.

Manos James, of Argos. Λόγος Πανηγυρικός, preface to *A. Mavrocordato.* Ιστορία των Ιουδαίων. Bucarest, 1716.

Margunius Maximus. Letters //*Legrand.* Bibliographie Hellenique du 17^e siecle. IV.

Mavrocordato A. Αλεξάνδρου Μαυροκορδάτου του Έξαπορρήτου Επιστολαί ρ (ed. *Livada*). Trieste, 1879.

Mavrommatis Neophytos. Κατάλογος των μετά την αλωσιν Κωνσταντινουπόλεως Πατριαρχευσάντων (ed. *J. Sakellios.* Ευαγγελικός Κήρυξ. VIII). Athens, 1862.

Meletios, Metropolitan of Athens. Εκκλησιαστική Ιστορία (ed. *G. Ven-dotis*). 3 Vol. Vienna, 1783–1795 (with 4th volume by *Vendotis*).

Moghila Peter, Archbishop of Kiev. Confessio, text in *A. Malvy and M. Viller.* La Confession orthodoxe de Pierre Moghila (см. ниже). Greek text published Amsterdam, 1667. English version: The Orthodox Confession of the Catholic and Apostolic Eastern Church,

faithfully translated from the Original from the version of Peter Mogila (ed. J. J. Overbeck). London, 1898.

Morelli J. Intorno ad un orazione greca inedita del Cardinale Pietro Bembo alia Signoria di Venezia/ /Memorie del Regale Istituto del Regno Lombardo-Veneto. Milan, 1821.

Narratio epistolica Turbarum inter Cyrillum et Jesuitas/ /Hottinga. Ana-lecta, and Smith. Collectanea; identical in *Chrysosculus*. Letter (см. выше).

Neale A. Travels through some parts of Germany, Poland, Moldavia and Turkey. London, 1818.

Nucius Nicander. The Second Book of Nicander Nucius (ed. J. H. Cramer), Camden Society, XVII. London, 1841.

Orthodox Confession, The. (См.: *Moghila*).

Pantagalos Meletius. Confession, partly printed in: *Simon.* Histoire Critique (см. ниже).

Papadopoli N. C. Historia Gymnasii Patavini. 2 vols. Venice, 1762.

Paul, Deacon of Antioch. The Travels of Macarius (selected by Lady Laura Ridding). Oxford, 1936.

Philip of Cyprus, Protonotary. Chronicum Ecclesiae Graecae (trans. N. Blancardus, re-ed. H. Hilarius). Leipzig, 1687.

Philippides D., Konstantas G. Γεωγραφία Νεωτερική. 2 vols. Vienna, 1791.

Phrantzes (Sphrantzes) G. Χρονικῶν (ed. H. Becker)//C. S. H. B. Bonn, 1838.

Pitton de Tournefort J. Relation dun voyage du Levant, fait par ordre du roi. 2 vols. Paris, 1717.

Pius II, Pope. Lettera a Maometto II (ed. G. Toffanin). Naples, 1953. (Collectio Universalis 8.).

Pococke E. Supplement to his edition of *Abulfaraj.* Historia Dynasti-arum. London, 1663.

Pococke R. A. Description of the East. 2 vols. London, 1743–1745.

Raybaud M. Memoires sur la Grece. 2 vols. Paris, 1824. (With Introduction Historique, by A. Rabbe.).

Regenvolscius A. Systema Historico-Chronologicum Ecclesiarum Sla-vonicorum, Utrecht, 1652.

Ricaut P. The Present State of the Greek and Armenian Churches, Anno Christi, 1678. London, 1680.

Ricaut P. (name spelt Rycaut on title-page). The Present State of the Ottoman Empire. London, 1670.

Ricaut P. (Rycaut). In Vol. II, pt. II, of *Knolles*. The Turkish History (6th edition), 1687; and Vol. III (The History of the Turks, beginning with the year 1687). London, 1700.

Roe T. The Negotiations of Sir Thomas Roe in his Embassy to the Ottoman Porte. London, 1740.

Roe T. Letters//Legrand E. Bibliographie Hellenique au 17^e siecle, V.

Schweigger S. Ein neue Reyesbeschreibung auss Teutschland nach Constantinopel und Jerusalem. Nymberg, 1608.

Schmid-Schwarzenhorn R. Letters//Hurmuzaki E., de. Documente Privatore la Istoria Romdnilor, IV, I.

Scogardi. Letter//Hurmuzaki E., de. Documente Privatore la Istoria Romdnilor, IV, I.

Severus Gabriel. Πόσαι εἰσὶν αἱ γενικαὶ καὶ πρώται διαφοραὶ καὶ ποῖαι αὖς ἔχει ἡ Ανατολικὴ Εκκλησία τῇ Ρωμαϊκῇ. Constantinople, 1627.

Sherley A. His Relation of his Travels. London, 1613.

Sherley T. Discours of the Turkes (ed. *E. Denison Ross*). Camden Miscellany, XVI. London, 1936.

Shusherin I. Life of the Most Holy Patriarch Nikon (in Russian). St. – Petersburg, 1811.

Simon R. Histoire critique de la creance et les coutumes des nations du Levant. Frankfort-am-Main, 1684.

Skinner J. An Ecclesiastical History of Scotland. 2 vols. London, 1788.

Smith T. An Account of the Greek Church. Oxford, 1680. (Latin version: *De Graecae Ecclesiae hodierno statu epistola*. London, 1676.).

Smith T. Collectanea de Cyrillo Lucario (см. выше).

Smith T. Epistolae Quattuor de Moribus et Institutes Turcarum. Oxford, 1674.

Sommer J. Vita Jacobi Despotae / / *Legrand.* Deux Vies de Jacques Basilicus.

Spon J. Voyages d'Italie, de Dalmatie, de Grece, et du Levant. 3 vols. Lyon, 1678.

Stavrinos, the Vestiary. Ανδραγαθίες τοῦ εὐσεβεοτάτου καὶ ανδρειοτάτου Μιχαήλ βοεβόδα//*Legrand E.* Recueil des poemes historiques (см. выше).

Le Stoglav (ed. E. Duchesne). Paris, 1920.

«Synodical Answer to Question: What are the Sentiments of the Oriental Church of the Grecian Orthodox – sent to lovers of a Greek Church in Britain in 1672», text in *G. Williams.* The Orthodox Church of the East. *Thornton T.* The Present State of Turkey. London, 1807. *Turner W.* Journal of a Tour in the Levant. 3 vols. London, 1820. *Van Haag (de Haga) C.* Letter//*Smith.* Collectanea. *Von Harff A.* The Pilgrimage of Arnold von Harff, Knight (trans, and ed. *M. Letts*)//Hakluyt Society. Series II, XCIV. London, 1946.

Waddington G. The Present Condition of the Greek or Oriental Church. London, 1829.

Waddington G. Visit to Greece, 1823–1824. London, 1825. *Walsh R.* Residence in Constantinople during the Greek and Turkish Revolutions. 2 vols. London, 1836.

Wey W. The Itineraries of William Wey. Roxburghe Club. London, 1857. *Wheler G.* A Journey into Greece. London, 1682. *Wilkinson W.* An Account of the Principalities of Wallachia and Moldavia. London, 1820.

Wortley Montagu, Lady M. Complete Letters (ed. *R. Halsband*). 3 vols. Oxford, 1965–1967.

Zallonis M. P. Essai sur les Fanariotes. Marseille, 1824.

Adeney W. F. The Greek and Eastern Churches. Edinburgh, 1908. *Alderson A. D.* The Structure of the Ottoman Dynasty. Oxford, 1956. *Amantos C.* Οί προνομιακοί ορισμοί τοΟ Μουσουλμαντισμοῦ υπέρ των Χριστιανών//Ελληνικά, IX. Athens, 1936.

Amantos C. I. Ανέκδοτα έγγραφα περί Ρήγα Βελεστινλή. Athens, 1930. *Argenti P.* Chios Vincita. Cambridge, 1941.

Argenti P. The Occupation of Chios by the Genoese. 3 vols. Cambridge, 1958.

Arnold T. W. The Caliphate. Oxford, 1924.

Babinger F. Mehmed der Eroberer und seine Zeit. Мѣnich, 1953.

- Behr-Sigel E.* Priere et saintete dans l'Eglise russe. Paris, 1950.
- Benz E.* Die Ostkirche im Licht der Protestantischen Geschichtsschreibung. Freiburg, 1952.
- Benz E.* Wittenberg und Byzanz. Marburg, 1949. *Bibesco, Princesse.* La Nympe Europe. Paris, 1960. *Botzaris N.* Visions balkaniques dans la preparation de la revolution grecque. Geneva-Paris, 1962.
- Bulgakov S.* The Orthodox Church (trans. *E. S. Cram*). London, 1935. *Camelli G.* Demetrio Calcocondilo. Florence, 1954. *Chrysostomos-Papadopoulos, Archbishop of Athens.* Ἡ Εκκλησία της Κύπρου ἐπὶ Τουρκοκρατίας (1571–1878). Athens, 1929.
- Constantinides M.* The Greek Orthodox Church in London. Oxford, 1933.
- Conybeare F. C.* Russian Dissenters//Harvard Theological Studies. X. Cambridge (Mass.), 1921.
- Courtney W. P.* Benjamin Woodroffe//Dictionary of National Biography, LXII.
- Cumont F., Cumont E.* Voyage d'exploration archeologique dans le Pont et la Petite Armenie. Brussels, 1906.
- Curzon R.* Visits to Monasteries in the Levant. London, 1849. *Daskalakis A.* Les (Euvres de Rhigas Velestinlis. Paris, 1937. *Davidson A.* Life of Edward Lear (Penguin edition). London, 1950. *Demetracopoulos A. C.* Ο ρθόδοξος Ελλάς. Leipzig, 1872. *De Meester P.* Le College pontifical grec de Rome. Rome, 1910. *Denissoff E.* Maxime le Grec et l'Occident. Louvain, 1942. *Denissoff E.* Les Editions de Maxime le Grec//Revue des Etudes slaves. XXI. Paris, 1944.
- Dictionary of National Biography. 63 vols. London, 1885–1900. Dictionnaire de theologie catholique (ed. *A. Vacant, E. Mangeot, и др.*). 15 vols, in 18. Paris, 1907–1953.
- Duckworth H. G. F.* Greek Manuals of Church Doctrine. London, 1901. *Easterling P. E.* Handlist of the Additional Greek Manuscripts in the University Library, Cambridge//Scriptorium. XVI, 2. London, 1962.
- Eleutheriades N. P.* Τὰ Προνόμια του Οικουμενικού Πατριαρχείου. Smyrna, 1909.

Encyclopaedia of Islam (ed. *Houtsma, Arnold and Basset*). 4 vols. Leyden-London, 1913–1934.

Encyclopaedia of Islam (new edition, ed. *Lewis, Pellat and Schacht*). Leyden-London, 1955, in progress.

Fedalto G. Ancora su Massimo Margounios//Bolletino dell'Istituto di Storia Veneziano. V-VI. Venice, 1964.

Florovski A. Le Conflit des deux traditions. Prague, 1937.

Geanakoplos D. J. Byzantine East and Latin West. Oxford, 1966.

Geanakoplos D. J. Greek Scholars in Venice//Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe. Cambridge (Mass.), 1962.

Gelzer H. Der Patriarchat von Achrida. Leipzig, 1902.

Golubinski E. E. History of the Russian Church (in Russian; 2nd edition). 4 vols. in 2. Moscow, 1901–1911.

Hadjiantoniou G. A. Protestant Patriarch. Richmond (Va.), 1961.

Hadjimichali A. Aspects de l'organisation économique des Grecs dans l'Empire Ottoman//Le Cinq-centième anniversaire de la prise de Constantinople/ L'Hellenisme contemporain (fascicule hors série). Athens, 1953.

Hadrovics L. Le Peuple serbe et son église sur la domination turque. Paris, 1947.

Hammond P. The Waters of Marah. London, 1956.

Hart W. H. Gleanings from the Records of the Treasury. № VI /Notes and Queries (2nd series). IX. London, 1860.

Hasluck F. W. Athos and its Monasteries. London, 1924.

Hasluck F. W. Christianity and Islam under the Sultans. 2 vols. Oxford, 1929.

Hauteriue, Compte de. Journal inédit de voyage en Moldavie / Roumanian Academy. Bucarest, 1902.

Hofmann G. Athos e Roma//Orientalia Christiana. V, 19. Rome, 1925.

Hofmann G. Griechische Patriarchen und Römische Päpste/ Orientalia Christiana. XIII, 47; XV, 52; XIX, 63; XX, 64; XXV, 76; XXX, 84; XXXVI, 97. Rome, 1928–1934.

Hofmann G. Il Vicariato Apostolico di Constantinopoli, 1453–1830//Orientalia Christiana Analecta. CHI. Rome, 1935.

Hofmann G. Patmos und Rom//Orientalia Christiana. XI, 41. Rome, 1928.

Hofmann G. Patriarchen von Konstantinopel/ / Orientalia Christiana. XXXII, 89. Rome, 1933.

Hofmann G. Rom und der Athos//Orientalia Christiana Analecta. Rome, 1954.

Hofmann G. Rom und der Athosklöster//Orientalia Christiana. VIII, 28. Rome, 1926.

Inalcik H. Mehmed the Conqueror (1453–1481) and his time//Speculum. XXXV. Cambridge (Mass.), 1960.

Janin R. Constantinople Byzantine. La Geographie ecclesiastique de l'Empire byzantin, pt. I, III. Les Eglises et les monasteres. Paris, 1953.

Jorga N. Byzance apres Byzance. Bucarest, 1935.

Jorga N. Despre Cantacuzini. Bucarest, 1902.

Jorga N. Geschichte des Osmanischen Reiches. 5 vols Gotha, 1908–1913.

Jorga N. Istoria la Biserica Românăilor. 2 vols. Valenia, 1908–199.

Jorga N. Istoria Invatamintului Romanesc. Bucarest, 1928.

Jugie M. Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica Dissidentium. 5 vols. Paris, 1926–1935.

Kandiloros T. Ιστορία του Ἐθνομάρτυρος Γρηγορίου του Ε. Athens, 1909.

Kapterev N. The Character of Russian Relations with the Orthodox East in the 16th and 17th Centuries (in Russian). Moscow, 1885.

Kapterev N. Patriarch Nikon and his Beginnings (in Russian). Moscow, 1913.

Kapterev N. Patriarch Nikon and Tsar Alexis (in Russian). 2 vols. Moscow, 1909–1912.

Karmiris J. N. Ο ρθοδοξία καί Προτεσταντισμός. Athens, 1923.

Karolidis P. Ιστορία της Ελλάδος από της υπό των Οθωμανών αλώσεως της Κωνσταντινουπόλεως μέχρι της βασιλείας Γεωργίου του Α. Athens, 1925.

Kidd B. J. The Churches of Eastern Christendom. London, 1927.

- Kramers J. H.* Selim I//Encyclopaedia of Islam (1-st edition), IV.
- Kriez is G. D.* Ι ιστορία της Νήσου Ὑδρας πρό της Επαναστάσεως τοῦ 1821. Patras, 1860.
- Lascaris M.* Salonique d la fin du XVIII^e siecle. Athens, 1939.
- Lathbury T.* History of the Non-Jurors. London, 1845.
- Laurent V.* Les Chretiens sous les Sultans//Echos d Orient. XXVIII. Constantinople, 1929.
- Legrand E.* Cent-dix Lettres Grecques de Fr. Philelphe. Paris, 1892.
- Legrand E.* Genealogie des Maurocordatos de Constantinople. Paris, 1900.
- Livre d Or de la noblesse phanariote par un Phanariote, Le* (ed. *E. R. Rhan-gabe*). Athens, 1892.
- Lupton J. H.* Life of John Colet. London, 1887. *Lybyer A. H.* The Government of the Ottoman Empire in the time of Suleiman the Magnificent. Cambridge (Mass.), 1913.
- Malvy A., Viller M.* La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila//Orientalia Christiana. X, 39. Rome, 1927.
- Mantran R.* Istanbul dans la seconde moitie du XVII^e siecle. Paris, 1962. *Mediin W. K.* Moscow and East Rome. Geneva, 1952. *Mertsios C.* Monuments de l histoire de la Macedonie. Thessalonica, 1947. *Miller W.* Essays on the Latin Orient. Cambridge, 1921. *Molmenti P. G.* Venice (trans. H. Brown), pt. II. The Golden Age. London, 1907.
- Moschovakis N.* Το έν Ελλάδαδι δημόσιον δίκαιον έπι Τουρκοκρατίας. Athens, 1882.
- Nicol D. M.* Meteora, the Rock Monasteries of Thessaly. London, 1963. *Otetee A. L.* Hetairied ilyacentcinqunteans//Balkan Studies. VI, 2. Thessalonica, 1965.
- Overton J. H.* The Non-Jurors, their Lives, Principles and Writings. London, 1902.
- Palmer W.* The Patriarch and the Tsar. 6 vols. London, 1871–1876. *Palmieri A. P.* Dositeo, Patriarca Greco di Gerusalemme. Florence, 1909.
- Papadopoulos T. H.* Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination//Bibliotheca Graeca Aevi Posterioris. I. Brussels, 1952.

Papadopoulos C. A. Ιστορία της Εκκλησίας Αλεξανδρείας 62–1934. Alexandria, 1935.

Papadopoulos C. A. Ιστορία της Εκκλησίας Αντιοχείας. Alexandria, 1951.

Papadopoulos C. G. Les Privileges du Patriarcat oecumenique dans l'Empire Ottoman. Paris, 1924.

Papamichael G. Les Editions de Maxime le Grec//Revue des etudes slaves. XXI. Paris, 1944.

Papamichael G. Μάξιμος ό Γραικός. Athens, 1951. *Pargoire J.* Meletios Syrigos//Echos d Orient. XII. Constantinople, 1920.

Pastor L. History of the Popes from the close of the Middle Ages (English trans.). 16 vols. London, 1891–1928.

Patrineli C. G. Ό Θεόδωρος Α=γαλλιανός και οί Ανέκδοτοι Λόγοι του. Athens, 1966.

Paulova M. L. L'Empire byzantin et les Tcheques avant la chute de Constantinople//Byzantinoslavica. XIV. Prague, 1953.

Pearson J. B. A Biographical Sketch of the Chaplains to the Levant Company maintained at Constantinople, Aleppo and Smyrna. Cambridge, 1883.

Perry C. G. Dominis, Marco Antonio de//Dictionary of National Biography. XV.

Perry W. J. Вдѣлѣ II//Encyclopaedia of Islam (new edition), I. *Petit L.* Jeremie II Tranos//Dictionnaire de theologie catholique. VIII, I. *Petrakakos D.* Κοινοβουλευκή Ιστορία της Ελλάδος. 2 vols. Athens, 1925.

Phrantzis A. Ε πιτομή της Ιστορίας της άναγεννηθείσης Ελλάδος. 3 vols. Athens, 1841.

Philemon J. Δοκίμιον Ιστορικόν περί της Ελληνικής Επαναστάσεως. 2 vols. Athens, 1834.

Pierling S. J. La Russie et le Saint-Siege. 3 vols. Paris, 1896–1901. *Popescu N.* Patriarhii Jarigradului prin terile românești in veacul al XVI-lea. Bucharest, 1914.

Pregor T. Das Kronik von 1570//Byzantinische Zeitschrift. XI. Мѣnich, 1902.

Protopsaltis E. G. Ό Φιλική Εταιρεία. Athens, 1964. *Xenopol A. D.* Historia des Roumains. 2 vols. Paris, 1896. *Roberts R. J.* The

Creek Press at Constantinople in 1627 and its Antecedents/ /The Bibliographical Society. London, 1967.

Roth C. The House of Nasi: the Dukes of Naxos. Philadelphia, 1949. *Rozemond K.* Archimandrite Hierotheos Abbatis. Leiden, 1966. *Runciman S.* The Fall of Constantinople. Cambridge, 1965. *Sathas C.* Βιογραφικόν Σχεδιάσμα περί Πατριάρχου Ιερεμίου Β (1572–1594). Athens, 1870.

Savva V. Muscovite Tsars and Byzantine Emperors (in Russian). Kharkov, 1901.

Seton-Watson R. W. A History of the Roumanians. Cambridge, 1934.

Sherrard P. The Greek East and the Latin West. London, 1959.

Sicilianos D. Ἡ Μακρινίτζα καὶ τό Πήλιον, Athens, 1939.

Sicilianos D. Old and New Athens (trans. *R. Liddell*). London, 1960.

Smertsovsky M. The Brothers Likhudy (in Russian). St. – Petersburg, 1899.

Snegarov I. History of the Archbishopric-Patriarchate of Ohrid, 1394–1767 (in Bulgarian). Sofia, 1936.

Soloviev S. M. History of Russia from the Earliest Times (in Russian; 2nd edition). 6 bks. St. – Petersburg, 1894–1895.

Spencer T. Fair Greece, Sad Relic. London, 1954.

Stamatiades E. Βιογραφίαι των Ελλήνων Μεγάλων Διερχομένων τοῦ Οθωμανικοῦ κράτους. Athens, 1865.

Stephanides B. Συμβολαὶ εἰς τὴν Ἐκκλησιαστικὴν Ἱστορίαν καὶ τό Ἐκκλησιαστικὸν Δίκαιον. Constantinople, 1921.

Stephanopoli J. Z. Les lies de l'Egee: leurs privileges. Athens, 1912.

Stephanopoli J. Z. L'Ecole, facteur du reveil national//Le Cing-cen-tieme anniversaire de la prise de Constantinople / / L'Hellenisme contemporain (fascicule hors serie). Athens, 1953.

Stoianouic T. The Conquering Balkan Orthodox Merchant//Journal of Economic History. XX. London, 1960.

Stourdzia A. C. L'Europe Orientale et le role historique des Maures. Paris, 1913.

Survey of London (ed. Greater London Council). XXXIII. London, 1966.

Svoronos N. G. Commerce de Salonique au XVIII^e siecle. Paris, 1956.

Tafrali O. Topographie de Thessalonique. Paris, 1913.

Thereianos D. Adamantios Koraes. 3 vols. Trieste, 1889–1890.

Tomadakis N. B. Ἐτούρκευσεν ὁ Γεώργιος Α=μιρούτζης// Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών. VIII. Athens, 1948.

Tsourkas C. Autour des origines de l'Academie Grecque de Bucarest// Balkan Studies. VI, 2. Thessalonica, 1965.

Ulgen A. S. Constantinople during the era of Mohammed the Conqueror. Ankara, 1939.

Uspensky K. A. The Patriarchate of Alexandria (in Russian). I. St. – Petersburg, 1898.

Љзѣncар\$ѣi I. H. Osmanli Tarihi. 3 vols. Ankara, 1947–1951.

Vailhe S. Constantinople (Eglise de)//Dictionnaire de theologie catholique. III, 2.

Van Millingen A. Byzantine Churches in Constantinople. London, 1910.

Van Millingen A. Byzantine Constantinople: the Walls of the City. London, 1899.

Vaughan D. Europe and the Turks, 1350–1700. Liverpool, 1954.

VillerM. Nicodeme l'Agiorite et ses emprunts a la litterature spirituelle occidentale//Revue d'ascetique et de mystique. V. Paris, 1924.

Vlachos N. La Relation des Grecs asservis avec l'Etat Musulman Sou-verain//Le Cinq-centieme anniversaire de la prise de Constantinople/ L'Hellenisme contemporain (fascicule hors serie). Athens, 1953.

Von Hammer-Purgstall I. Geschichte des Osmanischen Reiches. 10 vols. Pest, 1827–1835.

Voyatzidis J. La Grande Idee//Le Cinq-centieme anniversaire de la prise de Constantinople / L'Hellenisme contemporain (fascicule hors serie). Athens, 1953.

Ware T. Eustratios Argenti. Oxford, 1964.

Ware T. The Orthodox Church. London, 1963.

Weiss R. Humanism in England during the Fifteenth Century. Oxford, 1941.

Williams G. The Orthodox Church of the East in the Eighteenth Century. London, 1868.

Winter E. Byzanz und Rom im Kampf um die Ukraine. Leipzig, 1942.

Wittram R. Peters des Grossen Verhältniss zur Religion und den Kirchen //Historische Zeitschrift. CLXXIII. München, 1952.

Wood A. C. A History of the Levant Company. London, 1935.

ZakythinosD. Ἡ Ἀλωσις τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἡ Τουρκοκρατία. Athens, 1954.

Примечания

¹ - The Emperor Romanus Lecapenus and his reign. Cambridge, 1929; The First Bulgarian Empire. London, 1933; The Medieval Manichee. Cambridge, 1947; A History of the Crusades. Cambridge. Vol. I. 1951; Vol. II. 1952; Vol. III. 1954; The Eastern Schism. Oxford, 1955; The Sicilian Vespers. Cambridge, 1958; The White Rajahs. 1960; The Fall of Constantinople, 1453. Cambridge, 1965; The Great Church in Captivity. Cambridge, 1970; The Orthodox Churches and the Secular State. 1972; Byzantine Style and Civilization. 1975; The Byzantine Theocracy. Cambridge, 1977; Mistra. London, 1980; A Traveller's Alphabet. Partial Memoires. London, 1991. Многие из этих монографий переведены на разные европейские языки, в том числе пять – на греческий.

² - Именно поэтому мы оставляем в неизменном виде подстрочный аппарат книги и авторский список литературы.

³ - В настоящее время готовится русский перевод этой книги.

⁴ - Вслед за ним подобную схему строит другой английский византинист, Д. Оболенский, который ввел в научный обиход понятие «Византийского содружества государств».

⁵ - Эта градация хорошо показана в монографии С. А. Иванова: Иванов С. А. Византийское миссионерство. Можно ли сделать из варвара христианина? М.. 2003.

⁶ - История экуменических контактов Вселенского патриархата нашла своего исследователя в лице ныне здравствующего В. Ф. Ставридиса, младшего современника Рансимэна, профессора Халкинской богословской школы и автора многочисленных работ по истории Церкви и каноническому праву. Он был одним из главных ученых, теоретически обосновавших экуменический курс, принятый Вселенским патриархатом со времени патр. Афинагора. См.: Σταυρίκου Β. 'Η 'Ορθόδοξος 'Ελληνική Βιβλιογραφία ἐπὶ τῆς Οἰκουμενικῆς Κινήσεως. Αθήναι, 1960; Idem. Ιστορία τῆς Οἰκουμενικῆς Κινήσεως. 'Αθήνα, 1964 и др.

⁷ - Общую оценку православных Церквей и их отношения к богословию см.; Bulgakov S. The Orthodox Church; Zernov N. Eastern Christendom; Evdo-kimov P. L'Orthodoxie; а также два замечательных кратких очерка: Meyen-dorffj. L'Eglise Orthodoxe; Ware T. The Orthodox Church. Единственная Sum-ma Theologiae, безусловно воспринятая всеми православными, это Πηγή Γνώσεως св. Иоанна Дамаскина (часто упоминаемый как De Fide Orthodoxa), в котором многие богословские вопросы вовсе не затрагиваются. Что касается догматических положений, которые считаются безусловно православными, но не обязательно должны приниматься во всех деталях, см. ниже: Кн. II, гл. 9.

⁸ - Самое лучшее краткое определение икономии дано в статье: Langford-James R. L. A Dictionary of the Eastern Orthodox Church. P. 47–49.

⁹ - См.: Bulgakov S. Op. cit. P. 9–17.

¹⁰ - Dion Cassius. Historia Romana/Ed. U. P. Boissevain. T. II. P. 452.

¹¹ - См.: Brandon S. The Fall of Jerusalem, passim.

¹² - О христологических спорах и разногласиях между патриархатами см. статьи: Bardy A./Flishe A., Martin V. Histoire de l'Eglise. Vol. IV. P. 163 ff; Gardner A./Cambridge Medieval History. Vol. I. P. 487 ff; Zernov N. Op. cit. P. 39–80.

¹³ - См. ниже: Кн. 1, гл. 6. Обширную литературу по иконоборчеству см. в библиографии: Cambridge Medieval History. Vol. 4. Part I (new edition). P. 840–848.

¹⁴ - В пределах неверных (лат.).

¹⁵ - Полную библиографию раскола см.: Cambridge Medieval History. Ibid. P. 942–952.

¹⁶ - См.: Nicol D. M. The Fourth Crusade and the Greek and Latin Empire// Ibid. P. 279–330.

¹⁷ - См.: Ostrogorsky G. The Palaeologi//Cambridge Medieval History. P. 331–338.

¹⁸ - См.: Runciman S. The Fall of Constantinople, passim.

¹⁹ - См.: Gill J. The Council of Florence, passim; Geanakoplos D. Byzantine East and Latin West. P. 84–111.

²⁰ - 1Кор. 12, 4–6, 28.

²¹ - Об апостольском преемстве см.: Evdokimov P. L Orthodoxie. P. 161 – 164.

²² - Вопрос об апостольском происхождении великих престолов подробно рассматривается в кн.: Dvornik F. The Idea of Apostolicity in Byzantium.

²³ - О возникновении патриархатов, их порядке и спорах вокруг этого см.: Bardy A.//Fliehe A., Martin V. Histoire de l'Eglise, passim.; Dvornik F. Op. cit., passim; Baynes N. H. Alexandria and Constantinople: a study in Ecclesiastical Diplomacy//Byzantine Studies. P. 97–113.

²⁴ - Dvornik F. Emperors, Popes and General Councils//Dumbarton Oaks Papers. VI (1951). P. 1–231; Bulgakov S. The Orthodox Church. P. 90–92; Evdokimov P. Op. cit. P. 159–161.

²⁵ - См.: Evdokimov P. Op. cit. P. 159–161.

²⁶ - Первого среди равных (лат).

²⁷ - См.: Peeters P. Les debuts du Christianisme en Georgie//Analecta Bollandiana. 1932. Vol. 50. P. 6–58; Histoires monastiques Georgiennes//Ibid. 1917–1918. Vol. 36–37. P. 116 ff. Грузинская церковь до XI в. официально подчинялась Антиохийскому патриархату. См. также: Janin R. Georgie//Dictionnaire de theologie catholique. Vol. VI. Col. 1251–1260.

²⁸ - Obolensky D. The Empire and its Northern Neighbours//Cambridge Medieval History. T. IV. Part I (new edition). P. 473–518; Dime M. The Balkans, 1018–1499//Ibid. P. 519–566. Там же см. библиографию.

²⁹ - См.: Obolensky D. Byzantium, Kiev and Moscow//Dumbarton Oaks Papers. XI (1957). P. 21–78; Medlin W. K. Moscow and East Rome. P. 38–45, 62–66.

³⁰ - См. ниже: Кн. 1, гл. 3.

³¹ - BrehierL. Le Monde Byzantin. II. Institutions de l'Empire Byzantin. P. 507–513; Constantine Porphyrogenitis. De Ceremoniis (C. S. H. B. edition). Vol. I. P. 564–566; Pseudo-Codinus. De Officiis//PG. T. CLVI. Col. 176–177.

³² - Brehier. Op. cit. P. 477–486. Constantine Porphyrogenitus. De Ceremoniis (C. S. H. B. edition). Vol. I. Loc. cit.; Symeon of Thessalonica. De Sacris Ordinationibus//PG. T. CLV. Col. 440.

³³ - Brehier. Op. cit. Vol. II. P. 442–446, 489–490.

³⁴ - Ibid. P. 518–523.

³⁵ - Brehier. Op. cit. Vol. II. P. 496–506.

³⁶ - Ibid. P. 517–518.

³⁷ - См. ниже: Кн. I. гл. 4.

³⁸ - Brehier. Op. cit. Vol. II. P. 466–467, 475–476.

³⁹ - Geizer H. Texte der Notitiae Episcopatum. S. 3–10.

⁴⁰ - В пределах неверных (лат.).

⁴¹ - Taxis начала XIV в. и начала XV в. даны в PG. T. CVII. Col. 386–394, 397–404. О списке епархий 1437 г. см.: Terge Hodierna Graecorum (ed. S. Lampros)/ Neos Hellenomnemon. 1910. T. VII. P. 360 ff. О епархиях под турецким владычеством см.: Wdchter A. Der Verfall des Griechentums in Kleinasien im XIV-ten Jahrhundert. S. 61–65.

⁴² - Brehier. Op. cit. Vol. II. P. 472–473.

⁴³ - О происхождении монашества см.: Schiwietz S. Das Morgenlndische Mцnchtum. Bd. I, passim. Особенно: S. 48–90, 148–225.

⁴⁴ - Justinian. Novellae/Ed. K. E. Zachariae von Lingenthal. T. I. P. 133, 535, 538, 539, 554; Knecht A. System des Justinianischen Kirchenvermцgensrechtes. S. 57–60.

⁴⁵ - Hefele C. J. Histoire des Conciles, в переводе на франц. H. Leclercq (Hefele-Leclercq). T. III, I. P. 560 ff., особенно P. 568–569.

⁴⁶ - См.: Gardner A. Theodore of Studium. P. 66 ff.

⁴⁷ - Brehier L. Le Monde Byzantine. Vol. II. Institutions de l'Empire Byzantine. P. 545–546.

⁴⁸ - Ibid. P. 550–559.

⁴⁹ - Brehier L. Op. cit. Vol. II. P. 564–565.

⁵⁰ - Benjamin of Tudela. Itinerary / Transl. M. N. Adler. P. 11–14.

⁵¹ - Tafra li O. Thessalonique au XIVe siecle. P. 99–107.

- ⁵² - См. выше в этой же главе.
- ⁵³ - Miklosich F., Myller J. *Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi*. T. IV. P. 298–301; Wiegand T. *Der Latros*, passim.
- ⁵⁴ - Об Афоне см.: Meyer P. *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athos-Kloster*, passim.
- ⁵⁵ - Delehayе E. *Les Saints Stylites*, passim.
- ⁵⁶ - Vita S. Lucae Junioris//PG. T. CXI. Col. 441–480, passim.
- ⁵⁷ - См.: Nicetas Stethatus. *Vie de Symeon le Nouveaux Theologien*/Ed. I. Haussher and G. Horn, with introduction//*Orientalia Christiana*. Vol. XII.
- ⁵⁸ - О никейских монастырях см.: Nicephorus Blemmydas. *Curriculum Vitae et Carmina*/Ed. A. Heisenberg. P. 39.0 Трапезунде см.: Mgr. Chrysanthos. Ἡ Ἐκκλησία του Τραπεζούντας. Σ. 471–478.; Miklosich et Myller. *Op. cit.* T. V. P. 276–281.
- ⁵⁹ - Janin R. *La Geographie ecclesiastique de l'Empire Byzantin*. Pt. 1, III. *Les Eglises et les monasteres*. P. 222–223. О церкви монастыря Хора см.: Underwood P. A. *The Kariye Djami*. Vol. I. P. 316. Единственный монастырь, основанный Михаилом, находился на маленьком острове Оксия.
- ⁶⁰ - Miklosich et Myller. *Op. cit.* T. V. P. 191–193.
- ⁶¹ - Nicol D. M. *Meteora, the Rock Monasteries of Thessaly*. P. 70 ff.
- ⁶² - Meyer P. *Op. cit.* P. 54, 190–194.
- ⁶³ - Ibid. P. 203–210.
- ⁶⁴ - Ibid. P. 57 ff.
- ⁶⁵ - О положении мирян см.: Geanakoplos D. J. *Byzantine East and Latin West*. P. 79–80.
- ⁶⁶ - Об образовании см. ниже: Кн. I, гл. 5.
- ⁶⁷ - Gill J. *The Council of Florence*. P. 228–229.
- ⁶⁸ - О духовниках в поздневизантийский период см.: Salaville S. *Une lettre et un discours inedite de Theolepte de Philadelphie*//*Revue des Etudes Byzantines*. 1947. Vol. V. P. 101–115; Laurent V. *La direction spirituelle des grandes dames de Byzance*//Ibid. VIII (1950). P. 64–84.
- ⁶⁹ - 1Петр. 2, 17.

⁷⁰ - См.: Bury J. B. The Constitution of the Later Roman Empire//Selected Essays. P. 99–125.

⁷¹ - См: Brehier L. Le Monde Byzantin. Vol. II. P. 54–62 (хороший общий обзор), а также: Brehier L., Battifol P. Les Survivances de culte imperial romain. P. 36.

⁷² - Eusebius. VitaConstantini//PG. T. XX. Col. 1060 ff.; см. также: Dvornik F. Early Christian and Byzantine Political Philosophy. T. II. P. 640 ff.

⁷³ - Miklosich et Myller. Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi. T. II. P. 188–192.

⁷⁴ - Bury J. B. A History of the Later Roman Empire. Vol. I. 1923. P. 402–404.

⁷⁵ - Ibid. P. 236.

⁷⁶ - Constantine Porphyrogenitus. De Ceremoniis (C. S. H. B. edition). Vol. I. P. 59, 131.

⁷⁷ - Constantine Porphyrogenitus. De Ceremoniis. P. 3–5.

⁷⁸ - Justinian, предисловие к Novella VI/Ed. Zachariae von Lingenthal. T. I. P. 44–45.

⁷⁹ - Agapetus. Epistolae//PL. T. LXVI. Col. 38–40.

⁸⁰ - Иоанн Златоуст. In Matthaeum//PG. T. LVII. Col. 81 ff.

⁸¹ - Ecloga Leonis//Zachariae von Lingenthal. Collectio Librorum Juris Graeco-Romani Ineditorum. P. 10–11.

⁸² - Иоанн Дамаскин. Opera//PG. T. XCIV. Col. 1295–1297, 1302.

⁸³ - Theodore Studites. Opera//PG. T. XCIX. Col. 280 (Vita Theodori), 1417 ff.

⁸⁴ - Epanagoge/Ed. Zachariae von Lingenthal/ /Jus Graeco-Romanum. T. IV. P. 181–184.

⁸⁵ - Mansi J. D. Sacrorum Consiliorum nova et amplissima Collectio. T. XI. Col. 930.

⁸⁶ - Theodore Balsamon. Opera//PG. T. CXXXVIII. Col. 93, 1017–1018.

⁸⁷ - Acta Maximi//PG. T. XC. Col. 90, 117–118.

⁸⁸ - Leo Diaconus. Historia//C. S. H. B. edition. P. 101–102.

⁸⁹ - Bury J. B. A History of the Later Roman Empire. Vol. I. P. 431; Leo Diaco-nus. Op. cit. P. 78.

⁹⁰ - См. об этом ниже.

⁹¹ - См. об этом ниже.

⁹² - О Вальсамонесм.: Geanakoplos D. J. Byzantine East and Latin West. P. 58–59; Demetrius Chomatianus. Responsiones//PG. T. CXIX. Col. 948–949.

⁹³ - Хороший обзор по вопросу законов о браках см.: Brehier. Op. cit. Vol. II. P. 492–493.

⁹⁴ - Обзор карьеры и целей Николая Мистика и Михаила Керуллария см.: Jenkins R. Byzantium: The Imperial Centuries. P. 212–243, 357–366.

⁹⁵ - John Cinnamus. Historia/C. S. H. B. edition. P. 274–278; Nicetas Cho-niates. Chronicon/C. S. H. B. edition. P. 274–278.

⁹⁶ - Nicol D. M. The Despotate of Epiros. P. 76 ff. Gardner A. The Laskarids of Nicaea. P. 97–99.

⁹⁷ - Mgr. Chrysanthos. Ἡ Εκκλησία της Τραπεζοῦντος. Σ. 177–178.

⁹⁸ - Nicol D. M. The Despotate of Epiros. P. 80 ff.

⁹⁹ - См. акты: Miklosich et Myller. Op. cit. T. III. P. 59–65.

¹⁰⁰ - Ibid. P. 65.

¹⁰¹ - Nicephorus Blemmyd. es. Curriculum Vitae et Carmina/Ed. A. Heisenberg, p. 38–39.

¹⁰² - См.: Charanis P. The Strife among the Palaeologi and the Ottoman Turks, 1370–1402//Byzantion. XVI (1942–1943). P. 304 ff.

¹⁰³ - См.: Petit L. Arsene Antoninus et Arsenites//Dicrionnaire de Theologie catholique. T. I. Pars II. Col. 1991–1994; Ostrogorsky G. History of the Byzantine State. P. 411, 433.

¹⁰⁴ - См.: Geanakoplos D. J. Emperor Michael Palaeologus and the West. P. 275– 294.

¹⁰⁵ - См.: Ostrogorsky G. Op. cit. S. 432–433.

¹⁰⁶ - Ibid. S. 459–461; Tafrali O. Thessalonique au quatrieme siecle. P. 23–24; Sevcenko I. Nicolas Cabasilas s «Anti-Zealot» Discourse: A Reinterpretation// Dumbarton Oaks Papers. XI (1957). P. 81 if.

- ¹⁰⁷ - Laurent V. Les Droits de l'Empereur en matière ecclésiastique//Revue des Etudes Byzantines. XIII (1955). P. 1–20.
- ¹⁰⁸ - См. об этом выше.
- ¹⁰⁹ - Laurent V. Ibid; Silvester Syropoulos. Memoirs/Transl. and ed. R. Creggh-ton. P. 1–2.
- ¹¹⁰ - См. ниже: Кн. I, гл. 4.
- ¹¹¹ - См. ниже: Кн. I, гл. 4.
- ¹¹² - См. ниже: Кн. II, гл. 8.
- ¹¹³ - Brehier L. Le Monde Byzantin. Vol. II. P. 456–460.
- ¹¹⁴ - Georgius Phrantzes. Chronicon/Ed. I. Bekker, C. S. H. B. edition. P. 205 ff.
- ¹¹⁵ - Hill G. A History of Cyprus. T. III. P. 1041 ff.
- ¹¹⁶ - Obolensky D. Byzantium, Kiev and Moscow: a study in ecclesiastical relations//Dumbarton Oaks Papers. XI (1957). P. 21–78.
- ¹¹⁷ - См. выше, гл. 3.
- ¹¹⁸ - См.: Pierlings. J. La Russie et le Saint-Siege. Vol. I. P. 56–59; SchdderH. Moskau das dritte Rom. S. 22; Obolensky D. Loc. cit.
- ¹¹⁹ - См. выше. гл. 2.
- ¹²⁰ - См.: RuncimanS. The Byzantine «Protectorate» in the Holy Land//Byzan-tion. XVIII (1948). P. 207–215.
- ¹²¹ - Brehier L. Op. cit. Vol. II. P. 472–473; Wдchter A. Der Verfall des Griechentums in Meinasien im XIV-ten Jahrhundert. S. 9–59 (здесь дается информация о различных кафедрах).
- ¹²² - Wдchter A. Op. cit. S. 60–65.
- ¹²³ - О соперничестве между Римом и восточными патриархатами см. выше, гл. 2.0 дальнейших спорах между Римом и Константинополем см. . Runciman S. The Eastern Schism. P. 1–27.
- ¹²⁴ - Ibid. P. 49–51.
- ¹²⁵ - Ibid. P. 124–144.
- ¹²⁶ - Применительно к вечности (лат).
- ¹²⁷ - См.: GillJ. The Council of Florence. P. 12–15; Genakoplos D. J. Byzantine East and Latin West. P. 84–87; Runciman S. The

Fall of Constantinople. P. 6–9, 16–21.

¹²⁸ - Глава сената (лат.).

¹²⁹ - John of Damascus. *Orationes*//PG. T. XCIV. Col. 1296 ff; Theodore Stoudites. *Epistolae*. I, 28//PG. T. XCIX. Col. 1001.

Теория пентархии была сформулирована в начале VII в. преп. Максимом Исповедником: *Disputatio cum Pyrrho*//PG. T. XCI. Col. 352.

¹³⁰ - См.: Jenkins R. *Byzantium: The Imperial Centuries*. P. 105 ff.

¹³¹ - Gibbon E. *Decline and Fall of the Roman Empire*/Ed. J. B. Bury. T. VI. P. 368. О споре по вопросу Filioque во времена Фотия см.: Dvornik F. *The Photian Schism*. P. 117 ff. (он стремится умалить значение разногласий); Gavin F. *Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought*. P. 129 ff.

¹³² - Общую характеристику различий см.: Evdokimov P. *L'Orthodoxie*. P. 249–252; Gill J. *Op. cit.* P. 266, 277, 280–281.

¹³³ - О раннем этапе истории Filioque см.: Palmieri A. *Filioque*//*Dictionnaire de theologie catholique*. Vol. V, II. Col. 2309–2317.

¹³⁴ - Basil. *De Spiritu Sancto*//PG. T. XXXII. Col. 136; Gregory Nazianzene. *Sanctum Baptisma*//PG. T. XXXVI. Col. 417.

¹³⁵ - Хороший обзор православного взгляда дается в кн.: Sherrard P. *The Greek East and the Latin West*. P. 61–72. Различие в терминах при переводе отмечалось Феофилактом Болгарским: *De iis in quibus Latini Accusantur*// PG. T. CXXXVI. Col. 228–229; здесь ошибки латинян объясняются бедностью латинской философской терминологии. Проблема вновь возникла на Флорентийском соборе. См.: Gill J. *Op. cit.* P. 191–193.

¹³⁶ - Gregory Nazianzene. *Theologica quinta: De spiritu sancto*//PG. T. XXXVI. Col. 141.

¹³⁷ - Regnon T. *Etudes de Theologie positive sur la Sainte Trinite*. Vol. I. P. 433 (Цит. no: Lossky V. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. P. 64).

¹³⁸ - Irinaeus. *Contra Haereses*//PG. T. VII. Col. 975; Athanasius. *De Sententia Dionysii*//Ibid. T. XXV. Col. 505 (цитирует св. Дионисия Александрийского); Gregory Nazianzene. *Oratio*

XX//Ibid. T. XXXV. Col. 1073; Supremum Vale//Ibid. T. XXXVI. Col. 476; Theophilact of Bulgaria. Vita dementis// Ibid. T. CXXVI. Col. 1209.

¹³⁹ - John of Damascus. Loc. cit.

¹⁴⁰ - Theophylact of Bulgaria. Enarratio in Ioannis Evangelium//PG. T. CXXIII. Col. 1224.

¹⁴¹ - JugieM. Op. cit. T. I. P. 418–421; Setton K. M. The Byzantine background to the Italian Renaissance//Proceedings of the American Philosophical Society. C, 1 (1956). P. 36–37.

¹⁴² - Hefele C. J. Histoire des Conciles (trans. H. Leclercq). Vol. VI, I. P. 153 ff.; Geanakoplos. Emperor Michael Palaeologus and the West. P. 263 ff.

¹⁴³ - JugieM. Op. cit. T. I. P. 418–421; Setton K. M. The Byzantine background to the Italian Renaissance//Proceedings of the American Philosophical Society. C, 1 (1956). P. 36–37.

¹⁴⁴ - JugieM. Op. cit. P. 429–431.

¹⁴⁵ - Ibid. P. 421–423.

¹⁴⁶ - Setton K. M. Op. cit. P. 53–55.

¹⁴⁷ - О паламизме см. ниже.

¹⁴⁸ - Setton K. M. Op. cit. P. 57; Mercati G. Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota. P. 441–450.

¹⁴⁹ - Setton K. M. Op. cit. P. 28 ff; Geanakoplos D. J. Byzantine East and Latin West. P. 90–92.

¹⁵⁰ - Dϋlger F. Regesten der Kaiserurkunden des ostrϋmischen Reiches. Bd. V. S. 42–43.

¹⁵¹ - Halicki O. Un Empereur de Byzance д Rome. P. 335 ff.

¹⁵² - Georgius Phrantzes. Chronicon/Ed. I. Bekker. C. S. H. B. edition. P. 178.

¹⁵³ - Gill J. Op. cit. P. 17–30, 46 ff.

¹⁵⁴ - Ibid. P. 85 ff.

¹⁵⁵ - Решенный вопрос (фр.).

¹⁵⁶ - Полную оценку собора см.: Gill J. Op. ci. P. 115 ff. См. также: Geanakop-los D. J. Byzantine East and Latin West. P. 88–109; Zonas G. Περί την"Αλωσιν της Κωνσταντινουπόλεως. Σ. 9–70.

¹⁵⁷ - Syropoulos. Op. cit. P. 284. Вероятно, делегаты-миряне не были обязаны подписывать унию, но только сделать заявления в ее поддержку, и Пли-фону удалось как-то избежать такого заявления. Грузинский епископ покинул Флоренцию перед концом собора, чтобы не подписывать договор об унии.

¹⁵⁸ - Gill J. Op. cit. P. 349 ff.; Runciman S. Fall of Constantinople. P. 18–21, 62–64, 68–72.

¹⁵⁹ - См.: Gill J. Op. cit. P. 375–376. Там справедливо дается оценка позиции Нотария. Его знаменитая реплика сообщается Дукой (Historia Turco-Byzanti-na/Ed. V. Grecu. P. 329).

¹⁶⁰ - О Кавасиле см.: Tatakis B. La Philosophie Byzantine. P. 277–281.

¹⁶¹ - См.: Meyendorff J. A Study of Gregory Palamas/Transl. G. Lawrence. P. 28–30, 129–132.

¹⁶² - Philopatris/C. S. H. B. edition. P. 337 ff.; Cecaumenus. Strategicon/Ed. B. Vassilievsky and V. Jernstedt. P. 46, 75.

¹⁶³ - О Пселле см.: Tatakis B. Op. cit. P. 161 ff. Об Итале см.: Ibid. P. 210–216, а также: Buckler A. Anna Comnena. P. 319–324.

¹⁶⁴ - Тривиум – учебный цикл из трех словесных наук: грамматики, диалектики и риторики; квадравиум – учебный цикл из четырех математических наук: арифметики, музыки, геометрии и астрономии (Прим. Пер.).

¹⁶⁵ - Johannes Mavropus. Poemata//PG. T. CXX. Col. 1156.

¹⁶⁶ - Fuchs F. Die Hçheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter. S. 56 ff; Brehier L. Op. cit. Vol. III. P. 482–484.

¹⁶⁷ - Guiland R. Essai sur Nicephore Gregoras. P. 13–15. Георгий Схоларий открыл частную школу около 1420 г. Она также была закрыта, потому что он стал верховным судьей. См.: Fuchs F. Op. cit. S. 70–71.

¹⁶⁸ - Fuchs F. Op. cit. S. 70–75.

¹⁶⁹ - О школе Плифона см.: Tatakis B. Op. cit. P. 281–291.

¹⁷⁰ - См.: Meyendorff J. A Study of Gregory Palamas. P. 129–132.

¹⁷¹ - Tatakis B. Op. cit. P. 249–256.

¹⁷² - См. ниже, следующую главу.

- ¹⁷³ - См. выше, гл. 4.
- ¹⁷⁴ - Jugie M. *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica Dissidentium*. Vol. I. P. 451–454.
- ¹⁷⁵ - Ibid. P. 459–469; Tatakis B. Op. cit. P. 298.
- ¹⁷⁶ - Jugie M. Op. cit. Vol. I. P. 483–486; Tatakis B. Op. cit. P. 299–301.0 Виссарионе см.: Mϋhler L. Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann.
- ¹⁷⁷ - См. выше, гл. 4 и ниже в этой же главе.
- ¹⁷⁸ - См.: Runciman S. *Byzantine and Hellene in the Fourteenth century*// Τόμος Κωνσταντίνου Αρμενοπούλου.
- ¹⁷⁹ - См. выше, гл. 3.
- ¹⁸⁰ - Georgius Scholarius Gennadius. *Contre les Juifs*/(Euvres Completes. Vol. III. P. 252.
- ¹⁸¹ - См. выше, гл. 4; также Masai F. *Plethon et le Platonisme de Mistra*, passim·, Anastos M. V. *Plethó's Calendar and Liturgy*//Dumbarton Oaks Papers. IV (1948). P. 183 ii; Tatakis B. Op. cit. P. 281–294.
- ¹⁸² - См.: Plethon. *Traite des Lois* / Ed. C. Alexandre. App. XIX. P. 412–421.
- ¹⁸³ - Tatakis B. Op. cit. P. 295–297.
- ¹⁸⁴ - См. ниже: Кн. II, гл. 6.
- ¹⁸⁵ - Подробнее о восточном взгляде на мистику см.: Lossky V. *Mystical Theology of the Eastern Church*. P. 7–22; Sherrard P. *The Greek East and Latin West*. P. 31–34.
- ¹⁸⁶ - Huxley A. *Grey Eminence*. 1st edition. P. 52.
- ¹⁸⁷ - 2Петр. 1,4.
- ¹⁸⁸ - Gregory Nazianzene. *Poemata*//PG. T. XXXVII. Col. 748, 984–985.
- ¹⁸⁹ - Hausherr 1. *La Traite de l'Oraison d'Evagre le Pontique*//Revue d'asce-tique et de mystique. XV (1934). P. 34–93, 162–170; MeyendorffJ. *A Study of Gregory Palamas*/Transl. G. Lawrence P. 135–136.
- ¹⁹⁰ - Господи, помилуй (греч.)
- ¹⁹¹ - MeyendorffJ. Op. cit. P. 137–138; Lossky V. Op. cit. P. 68, 115–116.

- ¹⁹² - Meyendorff J. Op. cit. P. 135–137.
- ¹⁹³ - Lossky Y. Op. cit. P. 200, 205, 210–212; Meyendorff J. Op. cit. P. 128, 212.
- ¹⁹⁴ - Gregory of Nyssa. Vita Moysis//PG. T. XLIV. Col. 297 ff; Lossky V. Op. cit. P. 34–35.
- ¹⁹⁵ - Basil. Epistolae//PG. T. XXXII. Col. 869.
- ¹⁹⁶ - Цитируется Евфимием Зигавином. Panoplia//PG. T. CXXX. Col. 132.
- ¹⁹⁷ - John of Damascus. De Fide Orthodoxa//PG. T. XCIV. Col. 800.
- ¹⁹⁸ - Jugie M. Palamas//Dictionnaire de theologie catholique. Vol. XI. Col. 1759 ff.
- ¹⁹⁹ - Symeon the New Theologian. Divinorum Amorum Liber//PG. T. CX. Col. 592–593.
- ²⁰⁰ - Meyendorff J. Op. cit. P. 139–140.
- ²⁰¹ - Nicephorus the Hesychast. De Sobrietate//PG. T. CXLVII. Col. 945–966. О нем см.: Georgius Palamas. Defence des Saints Hesychastes/Ed. and transl. J. Meyendorff. I. P. 331–333.
- ²⁰² - Этот трактат, под названием «Метод священного безмолвия», был издан Hausherr ом в Orientalia Christiana Periodica. IX, 2 (1927).
- ²⁰³ - 1Цар. 18,42.
- ²⁰⁴ - Рукопись Иоанна Лествичника Vatic. Graec. 1754.
- ²⁰⁵ - См.: Meyendorff J. Saint Gregoire Palamas et la Mystique Orthodoxe. P. 140, а также его предисловие к кн.: Palamas. Defence. P. XXXIX-XLI.
- ²⁰⁶ - Philotheus. Encomium Gregorae Palamae//PG. T. CLL Col. 553.
- ²⁰⁷ - О судьбе Варлаама и его философии см. его собственные труды в PG. T. CLI. Col. 1239–1342: Tatakis B. La Philosophie Byzantine. P. 263–266; Meyendorff J. Saint Gregoire Palamas. P. 42–44; Jugie M. Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica Dissidentium. Vol. 1. P. 470–473; Setton K. M. The Byzantine Background to the Italian Renaissance//Proceedings of the American Philosophical Society. C,

I. P. 40–41; Meyendorff J. Op. cit. P. 90 (о его работах по Фоме Аквинскому).

208 - Meyendorff J. Op. cit. P. 28–41.

209 - Ibid. P. 44.

210 - Ibid. P. 45.

211 - Цитируется у Паламы: Defence. II. P. 402–403.

212 - Варлаам сам называл исихастов омфалоскопами.

213 - Palamas. Defence. Я пользуюсь изданием Мейендорфа (см. библиографию), которое является единственно исчерпывающим изданием. Другие труды Паламы изданы в: PG. T. CL.

214 - Joannes Cantacuzenus. Historiarum. Libri IV/Ed. L. Schopen. C. S. H. B. edition. T. I. P. 551–552.

215 - Meyendorff J. Op. cit. P. 50–67.

216 - О судьбе Варлаама см.: Setton K. M. Op. cit. P. 44–45. Сеттон очень сочувственно относится к Варлааму.

217 - Meyendorff J. Op. cit. P. 57–60.

218 - Ibid. P. 63–80.

219 - Ibid. P. 66–101. Выступление Григоры на соборе против Паламы представлено в его Historia/Ed. L. Schopen and I. Bekker. T. II. P. 898–978.

220 - Meyendorff J. Op. cit. P. 102–107.

221 - Ibid. P. 81, где приводится рукопись письма Акиндина.

222 - Gregoras. Historia. T. III. P. 324 fi. См. также: Candal M. Fuentes palamiticas: Dialogo de Jorge Facrasi//Orientalia Christiana Periodica. XVI (1950).

223 - Meyendorff J. Op. cit. P. 111–112.

224 - Ibid. P. 80–86.

225 - См. выше, гл. 4.

226 - Gregory of Nissa. De Instituto Christiano//PG. T. XLVI. Col. 301.

227 - Isaac of Nineveh. Homily XXXV. Греческая версия: Theotoki W. N. Op. cit. P. 229.

228 - Palamas. De Hesychastis//PG. T. CL. Col. 1117.

- 229 - Palamas. Defence. I. P. 87–93.
- 230 - Cantacuzenus. Op. cit. 1. P. 544–546.
- 231 - Palamas. Defence. II. P. 407–409, 421–423.
- 232 - Ibid. I. P. 193.
- 233 - Ibid. I. P. 195. Цитата из Откр. 2, 17.
- 234 - Это обвинение выдвигали и Акиндин, и Никифор Григора. См.: Meyendorff J. Saint Gregoire Palamas. P. 35–37; Jugie M. Op. cit. I. P. 431 ff.
- 235 - Из ничего (лат.)
- 236 - См.: Lossky V. Op. cit. P. 67–90.
- 237 - Meyendorff J. Saint Gregoire Palamas. P. 218–219.
- 238 - О взглядах Фомы Аквинского см.: Gilson E. The Philosophy of Saint Thomas Aquinas (trans. E. Bullough), passim. См. также: Sherrard P. Op. cit. P. 145–154.
- 239 - Об Исааке Аргире см.: Beck H. – G. Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. S. 729–730.
- 240 - О мистическом учении Кавасилы см.: Lot-Borodin M. Un Maître de la spiritualité Byzantine au XIVe siècle: Nicolas Cabasilas, passim\ Tatakis B. Op. cit. P. 277–281.
- 241 - О Симеоне Фессалоникийском см.: Jugie M. Symeon de Thessalonique/ / Dictionnaire de théologie catholique. Vol. XIV, 2. Col. 2976–2984; Beck H. – G. Op. cit. P. 952–953; Anagnostes. De Excidio Thessalonicae/Ed. I. Bekker. C. S. H. B. edition. P. 487–488.
- 242 - О Григории Синаите см.: Tatakis B. Op. cit. P. 261–263; Lossky V. Op. cit. P. 209–210.
- 243 - Meyendorff J. Saint Gregoire Palamas. P. 70–71. 136.
- 244 - О Киприане Тырновском и Ниле Сорском см.: Иконников В. Культурное значение Византии в русской истории. С. 72–83.
- 245 - «Добротолюбие», составленное Макарием Коринфским и Никодимом Святогорцем, было напечатано в полном русском переводе Феофаном (Затворником), епископом Владимиро-Суздальским. Существует краткая греческая версия: 'Η Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν Νηπτικῶν.

²⁴⁶ - Об истории падения Империи см.: Runciman S. The Fall of Constantinople.

²⁴⁷ - См. Argenti P. The Occupation of Chios by the Genoese. T. I. P. 651 ff; Chios Vincta. P. CXLVIII-CL. CXCII-CXCIII.

²⁴⁸ - Miller W. Essays on the Latin Orient. P. 265–268.

²⁴⁹ - См.: Roth C. The House of Nasi: the Dukes of Naxos, passim.

²⁵⁰ - См.: Vaughan D. M. Europe and the Turks 1350–1700. P. 11–12, 109–110.

²⁵¹ - См.: Miller W. Op. cit. P. 199–230.

²⁵² - О Мехмеде II и его интересе к греческой культуре см.: Babinger F. Meh-med der Eroberer und seine Zeit. S. 449 ff.

²⁵³ - Georgius Phrantzes. Chronicon//C. S. H. B. edition. P. 304–307; Critobulos (Kritououlos). History of Mehmed the Conqueror. Transl. C. T. Riggs. P. 94–95.

²⁵⁴ - Phrantzes. Loc. cit.; Critobulos. Loc. cit.; Historia Politica Constantino-poleos (C. S. H. B. edition). P. 27–28; Historia Patriarchica Constantinopoleos (C. S. H. B. edition). P. 80–82.0 действительной дате интронизации см.: Papa-dopoulos T. H. Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination. P. 2. No. 2.

²⁵⁵ - Phrantzes. Loc. cit.; Critobulos. Loc. cit.; Historia Politica. Loc. cit.; Historia Patriarchica. Loc. cit.; Hierax. Χρονικόν//Σάθας Κ. Μεσαιωνική βιβλιοθήκη. I. Σ. 267; Cantemir D. The History of the Growth and Decay of the Ottoman Empire. Transl. N. Tindal. P. 101 ff.; Hypsilantis A. C. Τά μετά την"Αλωσιν. Σ. 3–6; О современных дискуссиях по вопросу о правах и привилегиях патриархата и греческого милета см.: Eleutheriad. es N. P. Τά Прονόμια τοῦ Οικουμενικοῦ Πατριαρχείου, passim; Papadopoulos C. G. Les Privileges du Patri-arcate cecumenique dans l'Empire Ottoman, passim; Karolidis P. Ιστορία της Ελλάδος από της ὑπό των Οθωμανών ἀλώσεως της Κωνσταντινουπόλεως. Σ. 212– 221; Amantos K. Οί προνομιακοί ορισμοί τοῦ Μουσουλμανισμοῦ ὑπέρ των Χριστιανῶν// Ελληνικά. 1936. Vol. IX; Papadopoulos T. H. Op. cit. P. 1–39; Laurent V. Les Chretiens sous les Sultans//Echos d

Orient. 1929. Т. XXVIII. Р. 398–406 (цитируются турецкие источники).

²⁵⁶ - См. ниже, гл. 2.

²⁵⁷ - Полное изложение прав патриаршего суда дается в кн.: Papadopoulos T. H. Op. cit. Р. 27–39.

²⁵⁸ - Karolidis P. Op. cit. Р. 215–217; Moschovakis N. Το ἐν Ελλάδι δημόσιον δίκαιον ἐτὺ Τουρκοκρατίας. Σ. 52–54; Petrakakos D. Κοινοβουλευτική Ιστορία της Ελλάδος. Σ. 212–215; О местном обычном праве см.: Jus Graeco-Romanum/Ed. J. and P. Zepos. Р. VIII, passim.

²⁵⁹ - Papadopoulos T. H. Op. cit. Р. 39–41.

²⁶⁰ - Papadopoulos T. H. Op. cit. Р. 41–85. Система была слегка преобразована в XVIII в., когда некоторые посты, которые прежде находились в руках клириков, были отданы мирянам. См. ниже, гл. 10.

²⁶¹ - См.: Vlachos N. La Relation des Grecs asservis avec l'Etat Musulman Souverain//Le Cinq-centieme anniversaire de la prise de Constantinople//L'Hellenisme Contemporain, fascicule hors serie [1953]. Р. 138–142.

²⁶² - Papadopoulos T. H. Op. cit. Р. 48–50.

²⁶³ - Ibid. Р. 86–89; Jorga N. Byzance apres Byzance. Р. 72–77.

²⁶⁴ - См. ниже, гл. 4.

²⁶⁵ - Ранних бератов, утверждавших высших церковных иерархов, не сохранилось. В работе: Beldiceanu N. Les Actes des premiers sultans. Vol. II. Р. 137 воспроизводится один берат (№ 47), который предположительно датируется XVI в.; им назначается некий Марк на безымянную митрополичью кафедру. Султан подтверждает назначение, потому что Марк уплатил подарок (пеш-теш) в султанскую казну. Он освобождался от местных налогов, таких как налог по восстановлению крепостей (черакхор) и от хараджа. Самый ранний патриарший берат утверждает избрание Дионисия III в 1662 г. и приводится в кн.: Аутоп J. Monuments authentiques de la religion des Grecs et de la faussete de plusieurs confessions de foi des Chretiens (published in 1708). Р. 486. Дионисий заплатил 900000 аспров (по Аймону, это

равняется 12 000 экю), и ему были дарованы традиционные привилегии. См. также: Laurent V. Art. cit.

²⁶⁶ - Книги Смита и Рико (см. ниже, гл. 2 и гл. 6) и другие свидетельства путешественников XVII в., описывают те трудности, с которыми сталкивались христиане; кроме того, следует помнить, что они писали в такое время, когда турецкая государственная система начала приходить в упадок. Ситуация всегда бывала хуже в провинциях, где центральное правительство не могло осуществлять непосредственный контроль. Крузий в Turco-Graecia в начале XVI в. пишет, что константинопольские христиане «не желают другого правительства, кроме турецкого». В XVI в., вероятно, только самые богатые христиане страдали от произвола Порты. В некоторых балканских регионах крестьяне, возможно, жили даже лучше, чем при прежних землевладельцах (см.: Vaughan D. M. Op. cit. P. 24–26). Это относится в первую очередь к Боснии и объясняет, почему так много боснийцев добровольно приняли ислам.

²⁶⁷ - Jorga N. Byzance apres Byzance. P. 45–56, где дается общий обзор. Испанский путешественник Вилалон (Viaje de Turquía, 1557//Alí. Serrano y Sanz. Autobiografías y Memorias. P. 146) говорит, что официальная перепись насчитывает в Константинополе 40 000 христианских домов, большинство из которых греческие, а также 10 000 еврейских и 60 000 турецких домов. В пригородах было 10 000 греческих домов. Многочисленные греческие деревни в предместьях перечислены в кн.: Evliya Celebi. Seyahatname/Ed. N. Asim. T. I. P. 452.

²⁶⁸ - О разрешении законом христианам сохранять некоторые из своих церквей см.: Runciman S. The Fall of Constantinople. P. 199–204.

²⁶⁹ - Legrand E. Cent-dix Lettres Grecques de Fr. Philelphe. P. 62–68.

²⁷⁰ - Pius II. Lettera a Maomitto II/Ed. G. Toffanin.

²⁷¹ - Historia Politica (C. S. H. B. edition). P. 38–39: Historia Patriarchica (C. S. H. B. edition). P. 96–101. Более доброжелательная оценка Амируциса дается в кн.: Tomadakis N.

Β. Ἐτούρκευσεν ὁ Γεώργιος Ἀμιρούτζης// Επιτηρίς Εταιρείας
Βυζαντινῶν Σπουδῶν. XVIII (1948). Ρ. 99–143.

²⁷² - Historia Politica (C. S. H. B. edition). Ρ. 28. Когда Мурад III превратил Паммакаристос в мечеть, то предлогом к этому было то обстоятельство, что там молился Завоеватель.

²⁷³ - О темной истории патриархата до 1466 г. см. ниже, гл. 2. О применении Геннадием икономии сообщает его ученик, Феодор Агаллиан. См.: Patrine-li C. G. Ο Θεόδωρος Αγαλλιανός και οἱ Ανέκδοτοι Λόγοι τοῦ. Σ. 146–148, и предисловие, с. 69–70.

²⁷⁴ - Perry W. J. ВδυαζTd II//Encyclopaedia of Islam (new edition). Т. I. Ρ. 1119–1121; Hammer-Purgstall J. von. Geschichte des Osmanischen Reiches (1st edition). Bd. II. S. 250 ff.; Jorga N. Geschichte des Osmanischen Reiches. Bd. II. S. 230 ff.

²⁷⁵ - Kramers J. H. Selim I//Encyclopaedia of Islam (1st edition). Т. IV. Ρ. 214– 217; Hammer-Purgstall J. von. Op. cit. Bd. II. Ρ. 350 ff; Arnold T. W. The Caliphate. Ρ. 137, 164 ff.

²⁷⁶ - О Сулеймане см.: LybyerA. M. The Government of the Ottoman Empire in the time of Suleiman the Magnificent. Ρ. 34, 151, 160, 163.

²⁷⁷ - Hammer-Purgstall J. von. Op. cit. Bd. II. Ρ. 354 ff.; Jorga N. Geschichte des Osmanischen Reiches. Bd. III. S. 137 ff.

²⁷⁸ - В 1550 г. Николай де Николаи свидетельствовал о наличии мозаических образов в Святой Софии, но отмечал, что турки лишили их глаз (Les Navigations, Peregrinations et Voyages. Ρ. 104). В одной рукописи, описывающей посещение итальянцами Константинополя в 1611 г. (British Museum, MS. Hart. 3408), говорится о том, что турки закрасили весь интерьер церкви белилами. Но через 60 лет Грело смог зарисовать многие мозаики и обнаружил, что только лики и фигуры были закрашены и повреждены. Те мозаики, которые турки не могли достать, были грубо повреждены; но он видел и людей с длинными шестью, которые пытались заклеить изображения (Gre-lot G. J. A Late Voyage to Constantinople/Transl. J. Philips. Ρ. 111 ff.). Госпожа Мэри Вортли Монтегю (Complete Letters/Ed. R. Halsband. Т. I. Ρ. 398–399), стремящаяся защищать турок от всякого обвинения в вандализме, заявляет, что если лики

утратились, то это произошло от разрушительного воздействия времени. Она не дает объяснения, почему остальные фигуры находятся в лучшем состоянии. Герлах видел неповрежденные фрески в Студийском монастыре св. Иоанна, хотя церковь уже была обращена в мечеть, а также в церкви св. Феодосии (в то время она использовалась как склад) и в других бывших церквях (Gerlach S. Tagebuch. S. 217, 358–359).

²⁷⁹ - О судьбе этих церквей см.: Runciman S. The Fall of Costantinople. P. 199– 200. Арнольд фон Харф, посетивший Константинополь в 1499 г., сообщает несколько раз, что многие церкви использовались как зверинцы (The Pili-grimage of Arnold von Harff (Hakluyt edition). P. 241–242, 244).

²⁸⁰ - См. выше: Кн. II, гл. 1.

²⁸¹ - Hupsilantis A. C. Τά μετά την"ΑλωσινEd. A. Germanos. P. 62, 91 (основывается на патриарших отчетах).

²⁸² - Millingen A. van. Byzantine Churches in Constantinople. P. 128, 304; Janin R. Constantinople Byzantine. Vol. I, iii (Les Eglises et les monasteres). P. 224, 447, 533, 550. О Хопе см.: Gyllius P. De Constantinopoleos Topographia. P. 201.

²⁸³ - Historia Patriarchica (C. S. H. B. edition). P. 158 ff.; Demetrius Cantemir. The History of the Growth and Decay of the Othman Empire (transl. N. Tindal). P. 102–103.

²⁸⁴ - Historia Patriarchica. Loc. cit.; Cantemir. Loc. cit. Historia Patriarchica объединяет оба эти эпизода в один; но очевидно, что янычары принимали участие лишь в первом случае, потому что они не могли жить в 1537 г., через 84 года после падения города. Доктор Р. Валш через два с половиной столетия слышал искаженную версию этой истории (Walsh R. Residence in Constantinople during the Greek and Turkish Revolutions. Vol. II. P. 360–361).

²⁸⁵ - Gedeon M. Πατριαρχικοί Πίνακες. Σ. 530.

²⁸⁶ - M. Baudrier в книге «Histoire generale du serrail et de la cour du Grand Seigneur», опубликованной в 1623 г., говорил (Р. 9), что греки владели сорока церквями в городе. О церквях св. Георгия Кипрского и св. Димитрия Канаву см.: Janin R. Op. cit. Т. 1, III. P. 75, 95. О церкви св. Марии Монгольской см.: Cantemir.

Op. cit. P. 105. Evliya Celebi. Seyahatname (ed. N. Asim). T. 1. P. 452 – перечисляет большое количество греческих церквей в пригородах Константинополя.

²⁸⁷ - Janin R. Op. cit. P. 328; Alderson A. D. The Structure of the Ottoman Dynasty. XXXVII. No. 4; Millingen A. van. Byzantine Constantinople: The Walls of the City. P. 20.

²⁸⁸ - Tafrali O. Topographie de Thessalonique. P. 150 ff. показывает, что некоторые церкви были захвачены турками сразу после завоевания города. Св. Димитрий был закрыт в правление Баязита II. Обращение в мечеть Св. Софии датировано надписью 993 г. хиджры (1545 г. от Р. Х.). Венецианский путешественник Лоренцо Бернардо, который был в Фессалонике проездом в 1590 г., свидетельствует о том, что она уже была мечетью, но мозаическое изображение Вседержителя в куполе не было закрашено. См.: Viaggio a Constantinopoli di ser Lorenzo Bernardo//Miscellanea pubblicata dalla Deputazione Veneta di Storia Patria. P. 33; Jorga N. Byzance apres Byzance. P. 46 ошибочно предполагает, что Бернардо говорит о Св. Софии в Константинополе.

²⁸⁹ - Точно неизвестно, когда именно Парфенон был обращен в мечеть. Вероятно, сам Мехмет II обратил церковь Богородицы Спасения, которая была православным кафедральным собором во франкские времена. См.: Sicilia-nos D. Old and New Athens (transl. R. Liddell). P. 96; Hasluck F. W. Christianity and Islam under the Sultans. Vol. I. P. 13–16; Vol. II. P. 755.

²⁹⁰ - Historia Politica (C. S. H. B. edition). P. 38–39; Historia Patriarchica (C. S. H. B. edition). P. 96–101; Ekthesis Chronica/Ed. S. Lampros. P. 36. Более подробная информация содержится в воспоминаниях Феодора Агал-лиана: Patrinely Ch. G. Ὁ Θεόδωρος Αγαλλιανός καὶ οἱ Ανέκδοτοι Λόγοι του, где приводится дата смерти Исидора (P. 118). См. также предисловие Патринели. С. 61–68.

²⁹¹ - Historia Politica (C. S. H. B. edition). P. 29–42; Historia Patriarchica (C. S. H. B. edition). P. 102–112.

²⁹² - Historia Politica (C. S. H. B. edition). P. 43–44; Historia Patriarchica (C. S. H. B. edition). P. 113–115; Gedeon M. Op. cit. Σ. 490–491. Stephanidou V. Συμβολαί. εις την Ἐκκλησιαστικὴν Ἱστορίαν καὶ τὸ Ἐκκλησιαστικὸν Διάκον. Σ. 104–113.

²⁹³ - См. ниже, гл. 4.

²⁹⁴ - Historia Patriarchica (C. S. H. B. edition). P. 128–140. См.: Jorga N. By-zance apres Byzance. P. 84–86. Именно благодаря валашскому влиянию Нифонт вернулся на патриарший престол в 1497–1498 гг. В 1502 г. он был снова избран, но опять отстранен. Пахомий I, занявший его место, также пользовался валашской поддержкой. См.: Popescu N. Patriarhii Tarigradului prin terile romdnêti in veacul al XVI-lea. P. 5 ff.

²⁹⁵ - В 1504 г. Иоаким I пользовался грузинской поддержкой. См.: Historia Patriarchica (C. S. H. B. edition). P. 140–141.

²⁹⁶ - Максим IV (1491–1497) имел афонскую поддержку, также как позднее Митрофан III (1565–1572, 1579–1580). См.: Jorga N. Byzance apres Byzance. P. 84–85.

²⁹⁷ - См. ниже, гл. 10.

²⁹⁸ - О Кантакузинах см.: Sorga N. Despre Cantacuzini – Genealogia Cantacu-zinilor – Documentele Cantacuzinilor, passim. О Михаиле см.: Ibid. P. XXII–XXXV; idem. Byzance apres Byzance. P. 114–121. О нем постоянно говорится в «Патриаршей истории» и у Герлаха (Op. cit. S. 55, 60, 223 ff.). Герлах считает, что на самом деле он был не членом старой императорской фамилии, но сыном английского купца. Крузий в Turco-Graecia на основании Герлаха также говорит о продаже его книг.

²⁹⁹ - Crusius M. Op. cit. P. 274; Gerlach S. Op. cit. S. 30.

³⁰⁰ - См. выше: С. 203, прим. 3.

³⁰¹ - Historia Patriarchica (C. S. H. B. ed.). P. 141–152. Об Арсении Монемва-сийском см. ниже, гл. 4.

³⁰² - Historia Patriarchica (C. S. H. B. ed.). P. 153–172; Gerlach S. Op. cit. S. 502, 509.

³⁰³ - Historia Patriarchica (C. S. H. B. ed.). P. 173–191; Dorotheus of Monemva-sia. Chronicle. Ed. 1818. P. 440–443. До своего возведения на престол Митрофан посетил

Венецию и Рим, на чем и основывались подозрения против него.

³⁰⁴ - Historia Patriarchica (C. S. H. B. ed.) P. 191–204; Dorotheus of Monemvasia. Op. cit. P. 439–440. Дорофей не любил Иеремию II и неосновательно обвинял его в скудоумии. Полный обзор деятельности Иеремии см.: Sathas C. Βιογραφικόν Σχεδιάσμα περί τοῦ Πατριάρχου Ιερεμίου Β΄; Petit L. Jeremie II Tranos//Dictionnaire de theologie catholique. Vol. VIII. 1. Col. 886–894. О его отношениях с лютеранами и Россией см. ниже, гл. 5.

³⁰⁵ - Historia Patriarchica (C. S. H. B. ed.) P. 179; Jorga N. Byzance apres Byzance. P. 82 ff.

³⁰⁶ - Vailhe S. Constantinople (Eglise de)//Dictionnaire de theologie catholique. T. III, 2. Col. 1418–1426.

³⁰⁷ - Ibid. Col. 1430–1432. Согласно J. Aymon. Monuments authentiques de la religion des Grecs et de la faussete de plusieurs confessions de foi des Chretiens. P. 486, Дионисий III в 1662 г. уплатил 12 000 экю. Сэр Paul Ricaut. The Present State of the Greek and Armenian Churches, Anno Christi, 1678 (ed. 1680), говорит, что патриарх обычно платил 10 000 долларов при своем избрании, но теперь цена возросла до 25 000 (С. 107). Grelot говорит, что когда он был в Константинополе в 1670-х гг., двое удачливых патриархов заплатили 50 000 и 60 000 крон (Op. cit. P. 138). Эти сведения подтверждает Pitton de Tour-nefort. Relation d un voyage du Levant, 1700. P. 118, который говорит, что патриаршее достоинство ныне стоит 60 000 экю.

³⁰⁸ - Vailh. eS. Op. cit. Col. 1432.

³⁰⁹ - Ibid. Col. 1432–1433.

³¹⁰ - Ibid. См. также: Papadopoulos T. H. Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination. P. 132, 160. После 1763 г. кандидаты на патриарший престол должны были платить пеш-теш из своего кармана: Hupsilantis A. C. Op. cit. P. 397. Это способствовало улучшению финансового положения Церкви, но делало кандидатов более зависимыми от их богатых друзей. Тем не менее, накануне Греческой революции долги патриархата

составляли 1 500 000 турецких пиастров. См.: Raybaud M. *Memoires sur la Grece* (historical introduction by A. Rabbe). P. 80.

³¹¹ - См. ниже, гл. 6.

³¹² - Gerlach S. *Op. cit.* S. 335, 361. Согласно Дорофею Монеувасийскому (*Op. cit.* P. 453–455), Мурад III позднее стал ярым противником христиан.

³¹³ - Gerlach S. *Op. cit.* S. 88. О Печском патриархате см.: Vailhe S. *Op. cit.* Col. 1444; Hadrovice L. *Le Peuple Serbe et son eglise sous la domination turque*. P. 49, 149.

³¹⁴ - Demetrius Cantemir. *The History of the Growth and Decay of the Othoman Empire*. P. 368. Мехмед Кюпрюлю был удостоен сравнения с Юстинианом за то число церквей, которые он разрешил построить. Его сын Ахмет назначил на пост великого драгомана Панайотиса Никусиоса, а вслед за ним Александра Маврокордато и был в близких отношениях с обоими.

³¹⁵ - Ricaut P. *Op. cit.* P. 12–13.

³¹⁶ - О Бэртоне см. ниже, гл. 7; Montague M. W. *Op. cit.* P. 318–319.

³¹⁷ - Об Апостолисе см.: Legrand E. *Bibliographie Hellenique: description raisonnee des ouvrages publies en Grec par des Grecs aux 15e et 16e siecles*. P. lvi-lxx; Geanakoplos D. J. *Greek Scholars in Venice*. P. 73–110.

³¹⁸ - Об академии Плифона см. выше: Кн. I, гл. 5. Об академиях Фессалоники и Трапезунда известно немного.

³¹⁹ - Crusius M. *Germanograecia*. P. 18.

³²⁰ - Crusius M. *Turco-Graecia*. P. 90 ff. представляет генеалогию образованности по Зигомале, и говорит, что Мануил был учеником Матфея Камариотиса, одного из последних ученых свободной Византии, и был, в свою очередь, учителем еретика Арсения Монеувасийского, о котором см. ниже. О Мануиле см.: Legrand E. *Op. cit.* Vol. I. P. cvii; Jugie M. *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica Dissidentium*. Vol. I. P. 493–494.

³²¹ - Jugie M. *Op. cit.* P. 496. Дамаскин также написал историю Константинополя, которая никогда не была издана

(рукопись № 569 хранилась раньше в Святогробском подворье в Константинополе, а теперь в Патриаршей библиотеке).

³²² - Хроника, известная как *Historia Patriarchica* (изданная в С. С. Н. В. 1849, ed. В. G. Niebuhr) по традиции приписывается Малаксе и в качестве таковой была воспроизведена Крузием в *Turco-Graecia*, хотя его друг Герлах, лютеранский капеллан в Константинополе (см. ниже) говорит, что Малакса был только переписчиком (Gerlach 5. Tagebuch. S. 448). О школе Малаксы см.: Crusius M. Op. cit. P. 85. Jugie M. Op. cit. Vol. I. P. 496 ошибочно приписывает ему издание Номоканона на новогреческом языке, который был на самом деле составлен его племянником Николаем Малаксой и священником Захарией Скордилием. См.: Gedeon M. Πατριαρχικοί Πίνακες. Σ. 515.

³²³ - О Иеремии см. выше, гл. 2 и ниже, гл. 6.

³²⁴ - См. выше, гл. 2.

³²⁵ - Об Анне см: Geanakoplos D. J. *Byzantine East and Latin West*. P. 117–118.

³²⁶ - См. выше, гл. 2.

³²⁷ - Geanakoplos D. J. *Greek Scholars in Venice*, passim.

³²⁸ - Ibid. P. 145.

³²⁹ - Ibid. P. 116 ff., 201 ff.

³³⁰ - Ibid. P. 256–278.

³³¹ - Могло быть только шесть случаев, в которых инквизиция могла действовать в Венеции. См.: Molmenti P. G. *Venice. Pt. II. The Golden Age* (transl. H. Brown). Vol. I. P. 23–24.

³³² - Об истории Греческой церкви в Венеции см.: Geanakoplos D. J. *Byzantine East and Latin West*. P. 116–121. Похоже, что греческая школа была организована на новых началах. В 1626 г. венецианский грек Фома Флангинис пожертвовал колонии большую сумму денег на образование; школа была преобразована в замечательную академию, известную под названием Флан-гинион. О конкордате Максима с Венецией см.: Miklosich F., Müller J. *Acta et Diplomata Graeci Medii Aevi Sacra et Profana*. T. V. P. 284.

³³³ - См.: Camelli G. *Demetrio Calcocondilo*. P. 50–55.

³³⁴ - Речь Бембо о том, чем Венеция обязана грекам, приводится в книге: Morelli J. *Intorno ad un orazione greca inedita del Cardinale Pietro Bembo alla Signoria di Venezia*//*Memorie del Regale Istituto del Regno Lombardo-Veneto*. Т. II. Р. 251–262.

³³⁵ - Denissoff E. *Maxime le Grec et l'Occident*, passim.

³³⁶ - Legrand E. *Op. cit.* Vol. I. Р. 231 \ Jugie M. *Op. cit.* Vol. I. Р. 495–496.

³³⁷ - См. ниже.

³³⁸ - Legrand E. *Op. cit.* Vol. II. Р. XXIII-LXXVII; Geanakoplos D. J. *Byzantine East and Latin West*. Р. 165–193. См. ниже, гл. 6.

³³⁹ - Geanakoplos D. J. *Op. cit.* Р. 183–193. Здесь дается список книг Маргу-ния, которые до сих пор хранятся в библиотеке Иверского монастыря.

³⁴⁰ - Legrand E. *Op. cit.* Vol. II. Р. 144–151; Demetracopoulos A. C. *Ορθόδοξος Ελλάς*. Σ. 143–146. См. ниже, гл. 5.

³⁴¹ - Sicilianos D. *Old and New Athens* (transl. R. Liddell). Р. 191–192.

³⁴² - Jugie M. *Op. cit.* Vol. I. Р. 522 и.

³⁴³ - О Иеремии см.: Sathas C. *Βιογραφικόν Σχεδιάσμα περί του Πατριάρχου Ιερεμίου Β (1572–1594)*, passim. Иеремия пытался убедить Маргуния приехать в Константинополь и преподавать в академии. См.: Legrand E. *Op. cit.* Vol. II. Р. XXVIII-XXX; Geanakoplos D. J. *Op. cit.* Р. 167–168. О письмах Маргуния к Иеремии см.: Sathas C. *Op. cit.* Р. 98–135.

³⁴⁴ - См.: Karolides P. *Ιστορία της Ελλάδος*. Σ. 531; Stephanopoli J. Z. *L'Ecole, facteur du reveil national*//*Le Cinq-centieme anniversaire de la prise de Constantinople, L'Hellenisme contemporain* (fascicule hors serie). 1953. Р. 242–243, 253–254.

³⁴⁵ - Stephanopoli J. Z. *Op. cit.* Р. 254–255; Sicilianos D. *Op. cit.* Р. 258–259.

³⁴⁶ - Ibid. Р. 193–194; Demetracopoulos A. C. *Op. cit.* Р. 142.

³⁴⁷ - См. ниже, гл. 7.

³⁴⁸ - Ricaut P. *The Present State of the Greek and Armenian Churches, Anno Christi, 1678*. Р. 23.

³⁴⁹ - Gedeon M. Χρονικά του Πατριαρχικού Οίκου και Ναού. Σ. 131; Πατριαρχικοί Πίνακες. Σ. 491, 511, 594, 599, 622, 625. Stephanopoli J. Z. Op. cit. P. 254–258. Росо́cke R. A Description of the East. Vol. II. 2. P. 31 дает нелестное описание патмосского «университета» около 1730 г.

³⁵⁰ - Sicilianos D. Op. cit. P. 261–262.

³⁵¹ - Бухарестская академия была основана стольником Константином Кан-такузином, дядей князя Константина Бранковича (см.: Jorga N. Byzance apres Byzance. P. 203–205 и статью Tsourkas C. Autour des origines de l'Academie Grecque de Bucarest//Balkan Studies. Vol. VI. 2. 1965), где датой основания указывается 1675 г., примерно на 15 лет раньше, чем у Йорги). Первый известный преподаватель там был Иоанн Кариофилис, который возглавлял Патриаршую академию и был великим логофетом в патриархате, но покинул Константинополь после некрасивой сцены, когда он оскорбил патриарха и был изгнан Александром Маврокордато, тогда великим скевофилаксом и великим драгоманом. Патриарх Досифей Иерусалимский, который при этом присутствовал, сумел восстановить порядок, но Кариофилис был вскоре обвинен в ереси (Daponte K. Chronicle. P. 39). Академия в Яссах была основана ранее 1600 г. (см.: Jorga N. Op. cit. P. 205). Другие школы в Яссах и Бухаресте были созданы в конце XVIII в. (Ibid. P. 236–237). Академия на Хиосе, Χία Σχολή, существовала со времени генуэзской оккупации. Лестарх, который прибыл туда с Занте, преподавал некоторое время в Ферраре, а на Хиосе обосновался ранее 1560 г. (Gedeon M. Πατριαρχικοί Πίνακες). Похоже, что она некоторое время в конце XVI в. находилась в руках иезуитов. Школа была известна своей химической лабораторией и библиотекой. К концу XVIII в. в ней числилось 700 учеников. В начале XIX в. преподавателем французского языка там был сын художника Давида. См.: Argenti P. Chios Vincta. P. CCXVI-CCXVIII; Stephanopoli J. Z. Op. cit. P. 257–258.

³⁵² - На Ионических островах все греческие школы, вероятно, были частными. Главным интеллектуальным центром был Занте, а не Корфу. A. Drummond (Travels. P. 94–95), который посетил Занте в 1744 г., был поражен высоким уровнем

культуры на острове. Он обнаружил там жителей, в том числе греческих священников, которые читали Локка и других философов, но полагал, что они пренебрегали математикой. О Крите см.: Geanakoplos D. J. Op. cit. P. 140–142. Единственная примечательная школа на острове была под покровительством монастыря св. Екатерины; в ней учился Кирилл Лукарис, и ей завещал Маргуний часть своей библиотеки. См. выше и ниже, гл. 6.

³⁵³ - Об Афонской академии см. современное свидетельство: Macraios S. Υπομνήματα Εκκλησιαστικής Ιστορίας//Sathas C. Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη. Т. III. Σ. 219. См. также введение Сафаса к тому: Σ. ο'–οβ'. См. также: Papadopoulos T. H. Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination. P. 190 ff; Ware T. Eustratios Argenti. P. 6–7.

³⁵⁴ - Общий обзор этого неоаристотелианства и его влияния на греческую мысль см.: Sherrard P. The Greek East and the Latin West. P. 174 ff.

³⁵⁵ - См. выше.

³⁵⁶ - См.: Meletios. 'Εκκλησιαστική 'ΙστορίαEd. G. Vendotis. Т. III. Σ. 471–472.

³⁵⁷ - Stourdza A. A. C. L'Europe Orientale et le rôle historique des Maurocordato. P. 35 ff.; Stamatiades E. Βιογραφία των 'Ελλήνων Μεγάλων Διερμενέων του 'Οθωμανικού κράτους. Σ. 65 ff.

³⁵⁸ - JugieM. Op. cit. Vol. I. P. 519.

³⁵⁹ - Об отношениях между католиками и православными в греческих провинциях см.: Ware T. Eustratios Argenti. P. 16–21, где приводится много примеров дружеского сотрудничества.

³⁶⁰ - Деяния собора 1484 г. в той части, где они касаются принятия в Церковь возвращающихся из латинства, изданы: Karmiris J. N. Τά Δογματικά και Συμβολικά Μνήματα. Т. П. Σ. 987–989. Более полный текст Деяний содержится в рукописи Кембриджской университетской библиотеки, Add. 3076. Она описана: Easterling P. E. Handlist of the Additional Greek Manuscripts in the University Library, Cambridge//Scriptorium. XVI (1952). P. 317.

³⁶¹ - Об Антонии Экзархе см. ниже, гл. 5.

³⁶² - О судьбе Арсения Монеувасийского см.: Legrand E. *Bibliographie Hellenique: description raisonnee des ouvrages publies en Grec par des Grecs au 15e et 16e siecles*. P. CIXV ff.; Geanakoplos D. J. *Greek Scholars in Venice*. P. 167–200.

³⁶³ - Crusius M. *Turco-Graecia*. P. 211; Philip of Cyprus. *Chronicon Ecclesiae Graecae*/Ed. H. Hilarius. P. 413–417. Бузбек встретил Митрофана до того, как тот был возведен на патриарший престол и нашел, что тот хорошо относится к Риму (Busbecq O. G. *Legationis Turcicae Epistolae*. Vol. IV. P. 231). См. также Cuperus G. *Tractatus historico-chronologicus de Patriarchis Constantinopolitanis*. P. 233. О Иеремии И и Григории XIII см.: Legrand E. *Bibliographie Hellenique: description raisonnee des ouvrages publies en Grec par des Grecs au 17e siecle*. Vol. II. P. 212, 377.

³⁶⁴ - Geanakoplos D. J. *Byzantine East and Latin West*. P. 165–193.

³⁶⁵ - О коллегии св. Афанасия см.: Pastor L. *History of the Popes from the close of the Middle Ages*. XIX. P. 247–249, XX. P. 584–585; Meester P. de. *Le College Pontifical Grec de Rome*, passim.

³⁶⁶ - О иезуитской школе в Пере см.: Hofmann G. *Il Vicariato Apostolico di Constantinopoli*//*Orientalia Christiana Analecta*. T. CHI. P. 40–44, 70. О школах Наксоса, Пароса, Афин и Смирны см.: Carayon A. *Relations inedites des missions de la Societe de Jesus d Constantinople*. P. 111 ff., 122 ff., 138–147, 159 ff.

³⁶⁷ - Sicilianos D. *Old and New Athens* (transl. R. Liddell). P. 227–228.

³⁶⁸ - См. выше: Кн. II, гл. 3.

³⁶⁹ - Отношения этих патриархов с Римом были подробно описаны в документах: Hofmann G. *Griechische Patriarchen und Römische Pöpste* // *Orientalia Christiana*. XIII. № 47; XV. № 52; XIX. № 63; XX. № 64; XXV. № 76; XXX. № 84; XXXVI. № 97.

³⁷⁰ - Hofmann G. *Athos Roma*//*Orientalia Christiana*. V. № 19. P. 5–6; Idem. *Rom und Athosklöster*//*Orientalia Christiana*. VIII. № 37.

³⁷¹ - Hofmann G. Patmos und Rom//Orientalia Christiana. XI. № 37. P. 25–27, 53–55; Ware T. Op. cit. P. 27–28.

³⁷² - Extracts from the Diary of Dr John Covel/ /Bent J. T. Early Voyages and Travels in the Levant/Hakluyt Society. LXXXVII. P. 149–150.

³⁷³ - Об Афанасии V см.: Vailhe S. Constantinople, Eglise de//Dictionnaire de theologie catholique. Vol. IГГ, 2. Col. 1432. Его музыкальные таланты отмечены в: Meletius, Archbishop of Athens. Op. cit. T. IV. P. 5.

³⁷⁴ - Борьба в Антиохии описана в книге: Ware T. Op. cit. P. 28–30.

³⁷⁵ - Ibid. P. 52–54.

³⁷⁶ - Jugie M. Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Ca-tholica Dissidentium. Vol. I. P. 495, 499–500.

³⁷⁷ - Обзор палестинских вопросов можно почитать в кн.: Heyd U. Ottoman Documents on Palestine, 1552–1615. P. 174 ff. См. ниже, гл. 9-Ю.

³⁷⁸ - См.: Pavlova M. L'Empire Byzantin et les Tcheques avant la chute de Constantinople // Byzantinoslavica. XIV (1953). P. 203–224.

³⁷⁹ - Luther M., von Eck J. Der authentische Texte der Leipziger Disputation (1519). Aus bisher unbenutzen Quellen/Ed. O. Seitz. S. 60 ff.; Luther M. Von den Consiliis und Kirchen. Weimar, 1914. S. 576–579. Его отношение к туркам представлено в труде: Vom Kriege wider die Tьrcken. 1529.

³⁸⁰ - Об отношении Меланхтона к грекам см.: Benz E. Die Ostkirche im Licht des Protestantischen Geschichtsschreibung. S. 17–20.

³⁸¹ - Legrand E. Bibliographie Hellenique: description raisonnee des ouvrages publies en Grec par des Grecs aux 15e et 16e siecles. Vol. 1. P. 259 ff., где приводится текст письма Антония. См. также: Benz E. Wittenberg und Byzanz. S. 4–29.

³⁸² - Письмо Камерария приводится в переписке Меланхтона в кн.: Corpus Reformatorum/Ed. C. G. Bretschneider. T. V. P. 93; Benz E. Wittenberg und Byzanz. Loc. cit.

³⁸³ - Sommer J. Vita Jacobi Despotae; Graziani A. M. De Joanne Heraclide Des- pota, а также сочинение Фораха напечатаны в кн.: Legrand E. Deux Vies de Jacques Basilicos. Итальянская версия жизнеописания Грациани и некоторая часть переписки Иакова приводятся в кн.: Jorga N. Nouveaux Matériaux pour servir d l'histoire de Jacques Basilikos Г Heraclide. Его история привлекала внимание в Англии. См.: Documents concerning Rumanian History, collected from British Archives/Ed. E. D. Tarpe. P. 33–36, где говорится о приключениях «деспота». См. также: Benz E. Op. cit. S. 34–58.

³⁸⁴ - Benz E. Wittenberg und Byzanz. S. 94 ff., где приводится письмо Меланхтона.

³⁸⁵ - Ibid. P. 71–72; Karmiris J. N. 'Ορθοδοξία καὶ Προτεσταντισμός. Σ. 36.

³⁸⁶ - Benz E. Wittenberg und Byzanz. S. 73 ff.

³⁸⁷ - Об Унгнаде и Герлахе см.: Benz E. Die Ostkirche im Licht der Protestanti-schen Geschichtsschreibung. S. 24–29. Пространный дневник Герлаха не был опубликован до его смерти; но Крузий в своей Turco-Graecia часто цитирует Герлаха в качестве источника информации. Иеремия II не говорил на иностранных языках. Когда Филипп дю Фресне посетил его в 1573 г., Феодор Зиго-мала и его отец присутствовали в качестве переводчиков. См.: Du Fresne Ca-paye P. Voyage du Levant/Ed. M. H. Hauser. P. 106–108.

³⁸⁸ - Benz E. Wittenberg und Byzanz. S. 94 ff. О тексте и переписке см. ниже.

³⁸⁹ - В этом письме Иеремия II дает самое полное изложение вероучения в ответах на лютеранские догматы. В 1582 г. оно было опубликовано иезуитом Соколовским, и, таким образом, лютеране были вынуждены издать всю корреспонденцию. См. ниже, гл. 6.

³⁹⁰ - См. ниже, гл. 6.

³⁹¹ - См. ниже, гл. 6.

³⁹² - См. ниже, гл. 9.

³⁹³ - Sokolowsky S. Censura Orientalis Ecclesiae – De principiis nostri seculi haereticorum dogmatibus – Hieremiae

Costantinopolitani Patriarchae, iudicii et mutuae communionis caussa, ab Orthodoxae doctrinae adversariis, non ita pridem oblatis. Ab eodem Patriarcha Constantinopolitano ad Germanos Graece conscripta – a Stanislao Socolovio conversa. Cracow, 1582; с посвящением папе.

³⁹⁴ - Acta et Scripta Theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constanti-nopolitani D. Hieremiae. Wittenberg, 1584, passim. См. также: Legrand E. Op. cit. Vol. II. P. 41–44, где приводится список различных писем.

³⁹⁵ - Именно Крузию мы обязаны изданием так называемой Historia Politica и Historia Patriarchica; воспроизведение этих изданий опубликовано в Боннском Корпусе. Их соотношение с Ekthesis Chronica (опубликована С. Лампросом в Byzantine Texts/Ed. J. B. Bury) и «Хронике 1570 г.», описанной Т. Прегером в Byzantinische Zeitschrift. Bd. XI, еще предстоит изучить. Historia Patriarchica так же связана с «Хроникой 1570 г.», как «Хроника» Дорофея Монеувасийского, но и здесь следует еще немало поработать, чтобы выяснить их соотношение. См.: Papadopoulos T. H. Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination. P. XVII-XX. Интересно отметить, что Маргуний, который тоже состоял в переписке с Крузием, докладывал Иеремии II, что Turco-Graecia имеет скрытую антиправославную направленность. См.: Fedalto G. Ancora su Massimo Margounios//Bolletino dell'Istituto di Storia Veneziano. 1964. Vol. V-VI. P. 209–213.

³⁹⁶ - Schweigger S. Ein neue Reyesbeschreibung auss Teutschland nach Con-stantinopel und Jerusalem. См. также: Benz E. Die Ostkirche im Licht der Protestantischen Geschichtsschreibung. S. 29–38.

³⁹⁷ - Gabriel Severus. Πόσαι εἰσιαί γενικαῖ καὶ πρῶται διαφοραὶ καὶ ποῖαι ας εχει ἡ Ἀνατολική Ἐκκλησία τῇ Ῥωμαϊκῇ; работа была опубликована в томе трактатов Никодимом Метаксасом, о чем см. ниже. По существу это было сочинение против римских догматов, но по случаю затрагивались и лютеранские заблуждения.

³⁹⁸ - О семинаре в Галле, который проводился в 1728–1729 гг. см.: Wolf E. Halle//Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. III. Идея семинара была подана востоковедами J. Н. и С. В. Michaelis и сыном его создателя J. D. Michaelis.

³⁹⁹ - Gerganos Z. Catechismus Christianus. 1622. См.: Legrand E. Bibliographie Hellenique: description raisonnee des ouvrages publies en Grec par des Grecs au 17e siecle. Vol. I. P. 159–170; Caryophyllus John Matthew.»Ελεγχος της Ψευδοχριστιανικής καταχρήσεως Ζαχαρίου του Γεργάνου. Издана на греческом и латинском языках в Риме в 1631 г. О Критовуле см. ниже, гл. 6–7.

⁴⁰⁰ - Самое авторитетное изложение судьбы Кирилла Лукариса содержится в кн.: Collectanea de Cyrillo Lucario, опубликованной в 1707 г. Томасом Смитом, бывшим английским капелланом в Константинополе. В ней есть: жизнеописание Кирилла, написанное самим Т. Смитом, которое заимствовано из приложения под названием «Состояние Греческой церкви при Кирилле Лу-карисе», уже ранее опубликованном в его кн.: An Account of the Greek Church (латинский вариант – 1678; английский вариант – 1680); длинное письмо Корнелиуса ван Хаага, датского посланника в Константинополе в патриаршество Кирилла; «Fragmentum Vitae Cyrilli», написанный другом Кирилла, Антуаном Leger, кальвинистским капелланом в Константинополе; «Narratio epistolica Turbarum inter Cyrillum et Jesuitas», о котором см. ниже. Смит прибыл в Константинополь через тридцать лет после смерти Кирилла. Вряд ли он получил много информации от местных греков, для которых богословие Кирилла было по-прежнему шокирующим. Но он имел доступ к архиву посольства и читал большую часть того, что было уже опубликовано о Кирилле в католических источниках, таких как Алляций и Арнольд (Arnauld A. La Perpetuite de la Foy. Pts. III, IV; Preuves authentiques de l'Union de Γ Eglise d' Orient avec l'Eglise. 1670) и у враждебно настроенных протестантских писателей, таких как Гроций (см.: Smith T. An Account of the Greek Church. P. 276, 280). Кроме того, он общался с Эдвардом Пококом (см. ниже, гл. 7), который был в Константинополе на момент смерти Кирилла; он почерпнул многое из краткого жизнеописания

Кирилла в кн.: Hottinger J. H. *Analecta Historico-Theologica*. 1652. P. 552 if. Он отмечает, что Хоттингер был близким другом Leger'a, у которого он черпал сведения (Smith. Op. cit. P. 282). В кн.: Аутоп J. *Monuments authentiques de la religion des Grecs et de la faussete de plusieurs confessions de foi des Chretiens*. 1708 дается разная информация о Кирилле, в том числе некоторые его письма. Дальнейшие сведения даются в письмах сэра Томаса Роэ, написанных в то время, когда он был послом в Константинополе. Больше всего сохранившихся писем самого Кирилла приводится в кн.: Legrand E. *Bibliographie Hellenique: description raisonnee des ouvrages publies en Grec par des Grecs au 17e siecle*. Vol. IV. Письма к Роэ не опубликованы, они хранятся в: Public Record Office, State Papers 97. Самое полное современное жизнеописание Кирилла следующее: Hadjiantoniou G. A. *Protestant Patriarch*. Эта книга полна полезной информации, но с тенденциозными предрассудками в отношении Латинской и традиционной Греческой церквей; кроме того, на нее нельзя полностью положиться в отношении деталей и исторических сведений. Дата рождения Кирилла указывается архи-еп. Лаудом «около 1558 г.» в заметке, опубликованной Смитом (*Collectanea*. P. 65). Но дата 13 ноября 1572 г., которая приводится в: Leger. *Ibid*. P. 77, почти наверняка верна.

⁴⁰¹ - См.: Geanakoplos D. J. *Greek Scholars in Venice*. P. 45–47; Miller W. *Essays on the Latin Orient*. P. 177–180.

⁴⁰² - О Маргуний см. выше.

⁴⁰³ - Legrand E. *Bibliographie Hellenique au 17e siecle*. Vol. IV. P. 177–178. О монастыре св. Екатерины см.: Geanakoplos D. J. *Byzantine East and Latin West*. P. 141–142, 165, 168.

⁴⁰⁴ - Papadopoulos N. C. *Historia Gymnasii Patavini*. Vol. II. P. 292–293.

⁴⁰⁵ - Legrand E. Op. cit. Vol. IV. P. 190–195.

⁴⁰⁶ - О Портусе см.: Legrand E. Op. cit. Vol. II. P. VII–XX; Vol. III. P. 93–133; Geanakoplos D. J. *Byzantine East and Latin West*. P. 158–159. Сам Портус умер в 1581 г. Его место в Женеве занял его ученик, Исаак Касаубон.

⁴⁰⁷ - Legrand E. Op. cit. Vol. IV. P. 214–215.

⁴⁰⁸ - Smith T. Collectanea. P. 7, 77. Мелетий Пигас несомненно был местоблюстителем в следующее междупатриаршество с марта 1597 по март 1598 гг. (Le Quien M. Oriens Christianus. Vol. I. P. 331).

⁴⁰⁹ - Столетний возраст Константина Острожского происходит, вероятно, от смешения автором двух лиц с одинаковым именем: Константин Острожский (ок. 1460/63–1530), староста Брацлавский и Винницкий, гетман Литовский, воевода Троцкий, и его сын Константин Острожский (1526–1608), Киевский воевода, глава ревнителей православия, о котором и идет речь в тексте (Прим. Пер.).

⁴¹⁰ - Smith T. Collectanea. P. 9–10; Regenvolscius. Op. cit. P. 466.

⁴¹¹ - Smith T. Collectanea. P. 10–12, 78–79; Legrand E. Op. cit. Vol. IV. P. 220–221, 225–229. См. также: Winter E. Op. cit. P. 58–60. Проповеди Кирилла воспроизводятся в Кодексе Святогробского подворья в Константинополе, № 408. Л. 44–49.

⁴¹² - Smith T. Collectanea. P. 11–12.

⁴¹³ - Smith T. Collectanea. P. 12–13, 79–80. См. об этом ниже.

⁴¹⁴ - Smith T. Collectanea. P. 12–13, 79–80. См. об этом ниже.

⁴¹⁵ - Legrand E. Op. cit. Vol. IV. P. 215.

⁴¹⁶ - Allatius Leo. De Ecclesiae Occidentalis atque Orientalis Perpetua Consensione. Vol. III. P. 1072; Smith T. Collectanea. P. 13, 80.

⁴¹⁷ - Филипп Кипрский. Chronicon Ecclesiae Graecae/Ed. H. Hilarius. P. 447; Hottinger J. H. Op. cit. P. 52; Legrand E. Op. cit. Vol. IV. P. 230–237.

⁴¹⁸ - Аутоп J. Op. cit. P. 172–175.

⁴¹⁹ - Переписка приводится в кн.: Аутоп J. Op. cit. P. 130–164.

⁴²⁰ - Ibid. P. 182–195.

⁴²¹ - Legrand E. Op. cit. Vol. IV. P. 329–340. Де Доминис был человеком с очень плохой репутацией. После преуспевания в лоне Англиканской церкви, благодаря лести Джеймсу I, он в

конце концов снова перешел в католичество. См. статью: Perry C. G. Dominis, Marco Antonio de//Dictionary of National Biography.

⁴²² - Hofmann G. Griechische Patriarchen und Römische Pöpste//Orientalia Christiana. Vol. XXV, 76. P. 44–46. Здесь издано письмо, написанное Кириллом в 1608 г., в котором он обращается к папе Павлу V в дружеских и даже почтительных словах, призывая его к доброму расположению.

⁴²³ - Smith T. Collectanea. P. 14–15; Philip of Cyprus. Loc. cit.; Le Quien M. Loc. cit.

⁴²⁴ - Legrand E. Op. cit. Vol. IV. P. 340–342; Allatius L. Op. cit. Vol. III. P. 1073–1074. Письма Аббота приводятся в кн.: Colomesius P. Clarorum Virorum Epistolae Singulares. P. 557–561.

⁴²⁵ - Legrand E. Op. cit. Vol. IV. P. 279–280.

⁴²⁶ - Smith T. Collectanea. P. 15; Allatius L. Op. cit. Vol. III. P. 1074–1075; Philip of Cyprus. Op. cit. P. 438–439.

⁴²⁷ - Письмо, датированное 20 ноября 1622 г., в кн.: Roe T. The Negotiations of Sir Thomas Roe in his Embassy to the Ottoman Porte. P. 102. Сэр Томас уже определил Кирилла как «однозначного кальвиниста» в письме от 29 апреля 1622 г., адресованном Джону Вилкинсу, епископу Линкольнскому (Ibid. P. 36).

⁴²⁸ - Самое полное описание этих бедствий приводится в трактате «Narratio historica, quas Constantinopoli moverunt Jesuitae adversus Cyrillum Patriarcham et alia notatu dignissima. A viro docto qui fuit αὐτόπτης fideliter conscripta», составленном на латинском языке неким С. Р. и опубликованном как добавление к одному анонимному труду «Mysteria Patrum Societatis Jesu», напечатанному с впечатляющим штампом «Lampropoli, apud Robertum Liverum» в 1633 г. Когда Смит писал свое исследование о Греческой церкви, он уже знал об этом труде; он обсуждает его в своем приложении о Кирилле (An Account of the Greek Church. P. 251–252), и отмечает, что он привел в ярость Алляция. С небольшими поправками он воспроизвел его в своей Collectanea, p. 84–109, под заголовком «Narratio epistolica Turbarum inter Cyrillum et Je-suitas». Aymon J. Op. cit. P. 201–236 публикует его с французским переводом как письмо

Хризосула Логофета к Давиду ле Лю де Вильгельму. Хризоскул, который в то время был патриаршим чиновником, должно быть, и написал его. На том же основывается почти идентичный отчет, посланный как депеша от 10 февраля 1627–1628 гг. Она была отправлена Роэ в Лондон и опубликована в его книге *Negotiations*, p. 758–763. Изложения Смита и Леже (*Collectanea*. P. 25–30, 75–80) основаны на этих источниках. О событиях 1623 г. см. также: Roe T. *Op. cit.* P. 134–135, 146, 213.

⁴²⁹ - См. выше. Мы не знаем имени ни одного ученика, которого Кирилл бы послал за границу, кроме Критопула. Пантогалос и Иерофей поехали в Голландию, а Конопиос в Англию только после смерти Кирилла. Захария Герга-нос, который опубликовал в 1622 г. в Виттенберге «Катехизис» с ярко выраженной протестантской направленностью, в Риме рассматривался как один из учеников Кирилла; но он был почти ровесником Кирилла и ездил в Германию на кратковременное посещение курфюрста Саксонии в 1619 г. (Legrand E. *Ibid.* Vol. I. P. 159). Вероятно, Кирилл распространял этот «Катехизис» в своем патриархате. В октябре 1624 г. де Сеси жаловался в Париж, что «рукописный кальвинистский катехизис» распространяется по Константинополю (Harmuzaki E., *de. Documente Privatore la Istoria Romănilor*. Vol. IV, I. P. 225).

⁴³⁰ - История типографии приводится в процитированных выше источниках. Полный и ценный обзор ее деятельности см.: Roberts R. J. *The Greek Press at Constantinople in 1627 and its Antecedents*. 1967. Роэ опубликовал инструкции, данные Каначчио Росси кардиналом Бандини, в своих *Negotiations*, p. 469–471, с письмом Кириллу.

⁴³¹ - Копия с *Codex Sinaiticus*, которая приписывается первомученице Фекле, описывается Смитом (*Collectanea*. P. 63 ff.). См.: Roberts R. J. *Op. cit.* P. 25–26.

⁴³² - Pastor L. *History of the Popes from the close of the Middle Ages*. Vol. XXIX. P. 233–237; Hofmann G. *Griechische Patriarchen//Orientalia Christiana*. Vol. XV. 52. P. 21ff. Де Сеси вернулся в качестве посланника в 1634 и оставался там до 1640 г.

⁴³³ - Smith T. *Collectanea*. P. 42–43. Переписка, касающаяся назначения Леже и его прибытия в Константинополь, приводится в кн.: Legrand E. *Op. cit.* Vol. IV. P. 352–382. Есть основания предполагать, что Кирилл пытался договориться через Критопула о печатании книг в Венеции, но Критопул повел дело без должного такта и провалил его. См. об этом ниже.

⁴³⁴ - Об издании Кириллом Нового Завета см.: Legrand E. *Op. cit.* Vol. I. P. 104–108.

⁴³⁵ - О различных изданиях и переводах «Исповедания веры» см.: Legrand E. *Op. cit.* Vol. I. P. 237–242, 315–321, 376–380.

⁴³⁶ - Об изложениях вероучения Геннадием и Иеремией II см. выше: Кн. II, гл. 1, 5.

⁴³⁷ - Полезное изложение латинского текста «Исповедания» вместе с дополнительными ответами воспроизведено в кн.: Jugie M. *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica Dissidentium*. Vol. I. P. 506–507.

⁴³⁸ - Об истории православного учения о Таинствах см.: Ware T. *The Orthodox Church*. P. 281–283.

⁴³⁹ - См. ниже в этой же главе.

⁴⁴⁰ - О православном взгляде на чистилище см.: Ware T. *The Orthodox Church*. P. 259–260.

⁴⁴¹ - См. выше: Кн. II, гл. 5.

⁴⁴² - Письмо от ван Хаага, опубликовано: Smith T. *Collectanea*. P. 71–73; Hadji-antoniou G. A. *Op. cit.* P. 102–108, подробно обсуждает отношение современников и позднейших греческих богословов по вопросу об авторстве Кирилла.

⁴⁴³ - Legrand E. *Op. cit.* Vol. IV. P. 455. В одном из писем к Леже Кирилл называет себя в цитате «патриархом-кальвинистом» (Аутоп J. *Op. cit.* P. 101).

⁴⁴⁴ - Аутоп J. *Op. cit.* P. 102.

⁴⁴⁵ - Legrand E. *Op. cit.* Vol. III. P. 71.

⁴⁴⁶ - Smith T. *Collectanea*. P. 56–57; Hottinger J. H. *Op. cit.* P. 558–559; Philip of Cyprus. *Chronicon*. P. 451–453; Allatius L. *Op. cit.*

Vol. III. P. 1077; Hofmann G. Griechiche Patriarchen//Orientalia Christiana. Vol. XV, 52. P. 33 ff.

⁴⁴⁷ - Smith T. Collectanea. P. 57–58; Hottinger J. H. Op. cit. P. 559; Philip of Cyprus. Loc. cit.; Le Quien M. Oriens Christianus. Vol. I. P. 334. Смит говорит, что христианское имя Паттелара было Анастасий (Account of the Greek Church. P. 284, η. I), а Хоттингер ошибочно называет его Афанасием. Другие источники, однако, соглашаются с Хоттингером.

⁴⁴⁸ - Smith T. Collectanea. P. 58–59; Philip of Cyprus. Op. cit. P. 454; Hottinger J. H. Op. cit. P. 559–560; Papadopoulos-Kerameus A. Analecta. Vol. IV. P. 98–99; Le Quien M. Loc. cit.; Legrand E. Op. cit. Vol. IV. P. 450. О письмах Шмида-Шварценхорна см.: Harmuzaki E., de. Documente Privatore la Istoria Romdnilor. Vol. IV. I. P. 639 ff.

⁴⁴⁹ - Legrand E. Op. cit. Vol. IV. P. 458–459, 461, 498.

⁴⁵⁰ - Подробное описание смерти Кирилла приводится в одном письме На-фанаила Конопиоса к Леже, опубликованном у Лепрана (Bibliographie Hel-lenique au 17e siecle. Vol. IV. P. 514–516). Hottinger J. H. Op. cit. P. 564–566 воспроизводит его, а Smith T. Collectanea. P. 59–62 использует его, добавляя новые детали, почерпнутые у Эдварда Покока, труд которого, написанный для архиепископа Лауда, был опубликован Пококом в приложении к его Historia Dynastiarum. Там приводится дата смерти Кирилла в январе, а не в июне, что, как Покок уверял Смита, было ошибкой издателя. Смерть Кирилла описана также Алляцием (Op. cit. Vol. III. P. 1077) и Шмидом-Шварценхорном (Harmuzaki E., de. Op. cit. Vol. IV. I. P. 639–631).

⁴⁵¹ - О соборах, состоявшихся при Кирилле II и Парфении I, см.: Mansi J. D. Sacrorum Conciliorum Collectio. Vol. XXXIV. P. 1709–1720. Смерть Кирилла II описана в письме Шмида-Шварценхорна в кн.: Harmuzaki E., de. Op. cit. Vol. IV. I. P. 689.

⁴⁵² - О Пантогалосе и Иерофее см. обзор в кн.: Rozemond K. Archimandrite Hierotheos Abbatios. О последующей судьбе Конопия см. ниже, гл. 7. «Исповедание веры» использовалось Клодом в ответе Арнольду (см. ниже, гл. 7). Оно было опубликовано неудовлетворительно, с убогими комментариями,

католическим священником Ришаром Симоном в его кн.: *Histoire critique de la creance et les coutumes des nations du Levant*. P. 215–216.

⁴⁵³ - См.: *The Second Book of Nicander Nucius*/Ed. J. H. Cramer//Camden Society. 1841. Vol. XVII. Здесь дается живое, хотя и неточное описание Англии в последние годы царствования Генриха VIII. Никандр служил при знаменитом эстрадиоте – Фоме Аргосском.

⁴⁵⁴ - О греческих ученых и их работе в Англии времени Возрождения см.: Weiss R. *Humanism in England during the Fifteenth Century*. P. 143–148.

⁴⁵⁵ - Wey W. *The Itineraries of William Wey*/Roxburg Club edition. P. 102–115 (греческий словарь). На Кипр он жалуется (P. 4–5), говоря, что «там все такие продажные, как нигде больше».

⁴⁵⁶ - Locke J. *Voyage to Jerusalem*//Hakluyt. *Voyages*/Glasgow edition. Vol. V. P. 84, 96.

⁴⁵⁷ - См.: Lupton J. H. *Life of John Colet*. P. 46–47, 170–171. Интерес, который Кранмер проявлял к греческой литургии, выразился в том, что он включил формулу эпиклезы в свой первый молитвенник (1549 г.). Следует отметить, что Генри Савиль в комментарии к своему великому изданию *Opera Omnia* Златоуста говорит, что он несомненно принимал участие в работе таких греческих ученых Венеции, как Маргуний и Гавриил Север. См.: Geanakoplos D. J. *Byzantine East and Latin West*. P. 176.

⁴⁵⁸ - Brerewood E. *Enquiries of Languages* by Edw. Brerewood, lately Professor of Astronomy at Gresham College//Purchas. *His Pilgrimes*/Glasgow edition. Vol. I. P. 348–357. Далее в том же томе Перчес дает перевод *Encheiridion* а Христофора Ангела, о чем см. ниже.

⁴⁵⁹ - Burton R. *The Anatomy of Melanholy*/Everyman Edition. Vol. I. P. 70.

⁴⁶⁰ - Wood A. C. *A History of the Levant Company*. P. 8–26.

⁴⁶¹ - Sherley, Sir Anthony. *His Relation of his Travels* (1613). P. 6–7; Sherley, Sir Thomas. *Discours of the Turkes* / Ed. E. Denison Ross / /Camden Miscellany. 1936. Vol. XVI. P. 9.

⁴⁶² - О Биддульфе и его капелланстве см.: The Travels of Certaine Englishmen, составленные Феофилом Лавендером в 1609 г. по письмам Биддульфа.

⁴⁶³ - Pearson J. B. A Biographical Sketch of the Chaplains to the Levant Company maintained at Constantinople, Aleppo and Smyrna. P. 12–27. Пирсон не упоминает Биддульфа, но начинает свой список с Фурда.

⁴⁶⁴ - Smith T. An Account of the Greek Church. 1680; латинское издание – 1676 г. Его сочинение *Collectanea de Cyrillo Lucario* было опубликовано в 1707 г., хотя очевидно, что материал собирался много лет, и жизнеописание Кирилла составляет приложение к очерку.

⁴⁶⁵ - Выдержки из дневника Ковела тех лет, когда он был капелланом, были опубликованы: Bent J. 7V/Hakluyt Society, 1-st series. 1893. Vol. LXXXVII. См. особенно с. 133. Сочинение Ковела *Some Account of the Present Greek Church* было опубликовано в 1722 г. См. об этом ниже.

⁴⁶⁶ - О Христофоре Ангеле см.: Legrand E. *Bibliographie Hellenique: description raisonnee des ouvrages publies en Grec par des Grecs au 1T siecle*. Vol. III. P. 208–209; Wood A. *Athenae Oxonienses*/Ed. P. Bliss. Vol. II. P. 633; Spencer T. *Fair Greece, Sad Relic*. P. 91–93, а также его собственные книги: *Christopher Angel, a Grecian...*, опубликованная в Оксфорде на греческом языке в 1617 г. и на английском в 1618 г.; *An Encomium of the famous Kingdom of Great Britain, and of the two flourishing Sister – Universities Cambridge and Oxford*, изданная параллельно на греческом и английском языках в Кембридже в 1619 г.; *Encheiridion*, на греческом и латинском языках, изданный в Кембридже в том же году.

⁴⁶⁷ - Legrand E. *Op. cit.* Vol. V. P. 192–218, где приводится также текст переписки о Критувуле Аббота с Роз; Wood A. *Op. cit.* Vol. II. P. 895.

⁴⁶⁸ - Legrand E. *Op. cit.* Vol. IV. P. 514–515; Vol. V. P. 294–298; Wood A. *Op. cit.* Vol. IV. P. 808; Evelyn J. *Diary*, 10 May 1639/Everyman Edition. Vol. I. P. 10. О деятельности Конопия в Голландии см.: Rozemond K. *Archimandrite Hierotheos Abbatios*.

Р. 32, 57, 61, 63–65. Его сообщение об убийстве Лука-риса см. выше, гл. 6.

⁴⁶⁹ - См. выше, гл. 6.

⁴⁷⁰ - См. ниже, в этой же главе.

⁴⁷¹ - Legrand E. *Op. cit.* Vol. II. P. 148, 188–193.

⁴⁷² - Georgirenes J. *A Description of the Present State of Samos, Nicaria, Patmos and Mount Athos* (1678); «From the Archbishop of the Isle of Samos in Greece, an account of his building the Grecian Church in So-hoe fields, and the disposal thereof by the masters of the parish St Martins in the fields» – листовка в виде приложения к *Tracts relating to London, 1598–1760*, в библиотеке Британского музея № 816. m. 9 (118). Подробную историю греческой церкви на Хог-лэйн см. в блестящем докладе, представленном в Комитете Большого Лондона (*Survey of London. 1966. Vol. XXXIII. P. 278–287, 335–336*), где приводятся источники, рукописные и печатные, из Public Record Office, Журнала Палаты лордов, Вестминстерской Публичной библиотеки, Исторической комиссии по рукописям, Бодлеевского собрания и др. Я приношу благодарность автору статьи, г-ну П. А. Безодису, который позволил мне прочесть статью еще до ее публикации.

⁴⁷³ - Что касается истории православной церкви, основанной в 1721 г., сведениями я обязан г-ну Игорю Виноградову, который сделал резюме, дополненное по отчетам русской церкви в Лондоне.

⁴⁷⁴ - Письмо Георгирениса к архиепископу Санкрофту (Бодлеевское собрание, рукописи Тэннера, XXXШ, fol. 57), опубликовано: Williams G. *The Orthodox Church of the East in the Eighteenth Century*. P. LXVI.

⁴⁷⁵ - О Греческом колледже д-ра Вудроффа см. в Ламбетской дворцовой библиотеке, *Codices MSS. Gibsoniani*, X, 938, 38 (проект колледжа, написанный д-ром Вудроффом) и XIV, 951,1 (письмо Вудроффа к патриарху); *Calendar of Treasury Books*. XIX. P. 446, XX. P. 149, 552, XXII. P. 194, 423; *Calendar of Treasury Papers*. III (1702–1707). P. 42, 207–209, 362, 399–400, 407 (расходы и долг д-ра Вудроффа); Hart W. H. *Gleanings from*

the Records of the Treasury. №. VI; Notes and Queries (2nd series), IX. P. 457–458; Williams G. Op. cit. P. XIX-XXII; Courtney W. P. Benjamin Woodroff//Dictionary of National Biography. LXII; Wood A. C. Op. cit. P. 227; Pearson J. B. A Biographical Sketch of the Chaplains to the Levant Company maintained at Constantinople, Aleppo and Smyrna. P. 43–45.

⁴⁷⁶ - Williams G. Op. cit. P. XXII.

⁴⁷⁷ - Ibid. P. XVIII.

⁴⁷⁸ - Сочинение д-ра Базира «A Letter, Written by the Reverened Dr Basier [sic] Relating His Travels, and Endeavours to propagate the Knowledge of the Doctrine and Discipline, established in the Britannick Church, among the Greeks, Arabians, etc.» опубликовано как часть его книги «The Ancient Liberty of the Britannick Church» (1661) и в более доступном издании: «The Correspondence of Isaac Basire, D. D."/Ed. N. Darnell. 1831. Я цитирую по последнему изданию, р. 115–116. См. также: Evelyn J. Diary, 10 November 1661/Everyman edition. Vol. I. P. 363; Williams G. Op. cit. P. XI, цитирует письмо Базира к Антуану Леже, в котором он говорит, что послал перевод на «ромейский язык» англиканского катехизиса четырем восточным патриархам. Александрийский патриарх, кажется, не ответил ему, но остальные трое высоко оценили его.

⁴⁷⁹ - О полемике между Клодом и Арнольдом см.: Arnauld A. La Perpetuite de la Foy, и ответ Клода: Reponse au livre de Mr. Arnauld entitule La Perpetuite de la Foy, а также: Аутоп J. Monuments authentiques de la religion des Grecs et de la faussete de plusieurs confessions de foi des Chretiens. P. 38 ff.; Smith T. An Account of the Greek Church. P. 277–279. Вероятно, гугеноты получали информацию от Мелетия Пантогалоса, ученика Лукариса, который провел несколько лет в Голландии и опубликовал там декларацию веры в поддержку «Исповедания» Лукариса; Клод цитирует его в доказательство своих утверждений (Op. cit. P. 443–444). См.: Rozemond K. Op. cit. P. 30–31.

⁴⁸⁰ - Smith T. Account of the Greek Church. P. 148–153.

⁴⁸¹ - Этот документ был выборкой из «Исповедания веры» Досифея (см. ниже) и подписан теми же лицами, которые подписывали и «Исповедание». Полностью он приводится в кн.: Williams G. Op. cit. P. 67–76.

⁴⁸² - Ricaut(Rycaut) P., sir. The Present State of the Greek and Armenian Churches, Anno Christi 1678 (1679); Сэр Пол написал также: Idem. The History of the Turkish Empire from 1623 to 1687; Idem. The Present State of the Ottoman Empire. Первое из этих произведений было опубликовано как продолжение второго тома Knolles R. The Turkish History (6, h edition). 1679 и дополнительный том: The History of the Turks, 1679–1699 (1700).

⁴⁸³ - Wheler G., sir. A Journey into Greece. 1682. P. 195–196, 198.

⁴⁸⁴ - О катехизисах см. ниже, гл. 9.

⁴⁸⁵ - Georgirenes J. A Description... Epistle to the Reader. 9-я страница (без номера).

⁴⁸⁶ - Williams G. Op. cit. P. LIX-LX.

⁴⁸⁷ - Завещание Томаса Кена издано: Hawkins W. Short Account of Ken's Life. P. 27.

⁴⁸⁸ - Constantinides M. The Greek Orthodox Church in London. P. 9–10. В архиве русской церкви в Лондоне есть сообщение, что иезуиты распространили слух, будто они были папскими шпионами.

⁴⁸⁹ - Williams G. Op. cit. P. LX-LXI; Lathbury T. History of the Non-Jurors. P. 356.

⁴⁹⁰ - История контактов неприсягнувших с православными была впервые изложена Т. Лэтбери в 1845 г. (Lathbury T. Op. cit. P. 309–361). Он черпает информацию из рукописных отчетов епископа Джолли. В более полном виде она была изложена Д. Вильямсом в 1868 г. и полностью основана на протоколах и их предыстории. Некоторые незначительные исправления к изложению Вильямса даются в кн.: Overton J. H. The Non-Jurors, their Lives, Principles and Writings. 1902. P. 451 И. См. также: Skinner J. An Ecclesiastical History of Scotland. Vol. II. P. 634–640.

⁴⁹¹ - Williams G. Op. cit. P. 3–11.

⁴⁹² - Ibid. P. 12–14; Lathbury T. Op. cit. P. 318–319: архив русской церкви в Лондоне.

⁴⁹³ - Williams G. Op. cit. P. 15–83; Lathbury T. Op. cit. P. 319–335.

⁴⁹⁴ - Williams G. Op. cit. P. 83–102; Lathbury T. Op. cit. P. 311, 336–341.

⁴⁹⁵ - Williams G. Op. cit. P. 103–168; Lathbury T. Op. cit. P. 342–357.

⁴⁹⁶ - Williams G. Op. cit. P. XXXVIII-XXXIX.

⁴⁹⁷ - См. выше: Кн. I, гл. 3.

⁴⁹⁸ - См. выше: Кн. I, гл. 4. Восток.

⁴⁹⁹ - См. выше: Кн. I, гл. 4. Запад.

⁵⁰⁰ - Соловьев С. М. История России с древнейших времен. Т. 5. Ст. 1483–1485; Савва В. Московские цари и византийские василевсы. С. 46–49; 54–55; 272–273; Журнал Императорского Русского Исторического общества. Т. XLI, № 19. С. 71. Иван III, правда, не осмеливался употреблять титул царя в обращении к своему бывшему повелителю, хану Золотой Орды, до 1493 г. Там же. № XLVIII. С. 180–181.

⁵⁰¹ - Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб. Т. I. № 39. С. 72, № 41. С. 82; Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Изд. 2-е. Т. II. Ч. 1. С. 478.

⁵⁰² - Акты исторические... Т. I. № 47. С. 94.

⁵⁰³ - Mediin W. K. Moscow and East Rome. P. 78.

⁵⁰⁴ - Pierling S. J. La Russie et le Saint-Siege. Vol. I. P. 152 ff.; Medlin W. K. Op. cit. P. 76–77; Савва В. Указ. соч. С. 27.

⁵⁰⁵ - Собрание государственных трактатов и договоров. М., 1813–1828. Т. II. № 25. С. 27–29; Medlin W. K. Op. cit. P. 78–80.

⁵⁰⁶ - Акты исторические... Т. I. № 121.

⁵⁰⁷ - Акты исторические... Прибавления. I. № 23; Соловьев С. М. Указ. соч. Т. 5. Ст. 1725; Mediin W. K. Op. cit. P. 93–94. См.: Дан. II, 44 и Откр. XII, 1, 5–6.

⁵⁰⁸ - Голубинский Е. Е. Указ. соч. Т. II. 1-я половина. С. 620сл.; Mediin W. K. Op. cit. P. 80–85, 94–96.

⁵⁰⁹ - О Григории Синаите и Евфимии Тырновском см. выше: Кн. I, гл. 6.0 Ниле Сорском см.: Голубинский Е. Е. Указ. соч. С. 555–556, 571, 582 сл.

⁵¹⁰ - О Максиме Греке см. выше: Кн. II, гл. 3; Denissoff E. Maxime le Grec et l'Occident; Idem. Les Editions de Maxime le Grec//Revue des Etudes slaves. 1944. Vol. XXI. P. 111–120; Paramichael G. Μάξιμος ὁ Γραικός; Голубинский Е. Е. Указ. соч. С. 675–712.

⁵¹¹ - Medlin W. K. Op. cit. P. 99–100.

⁵¹² - Соловьев С. М. Указ. соч. Т. IV. Ст. 171.

⁵¹³ - Medlin W. K. Op. cit. P. 101–104.

⁵¹⁴ - Duchesne E. Le Stoglav, passim; Голубинский Е. Е. Указ. соч. Т. I. 1-я половина. С. 773 сл.; Каптерев Н. Ф. Характер отношений России и православного Востока в XVI и XVII вв. С. 384 сл. Интересно, что «Стоглав» использует идею «Константинова дара».

⁵¹⁵ - Послание приводится в «Русской Исторической библиотеке». СПб. Т. XXII. 2. Ст. 67–75.

⁵¹⁶ - Переговоры и церемонии приводятся в Собрании государственных хартий и договоров. Изд. А. Малиновский. Т. II. № 59. С. 95–103. См. также: Каптерев Н. Ф. Характер отношений... С. 55 сл. Стихотворный отчет архиепископа Арсения, который был в свите Иеремии II, приводится в кн.: Sathas C. Βιογραφικῶν Σχεδιάσμα. Σ. 35–81.

⁵¹⁷ - См.: Medlin W. K. Op. cit. P. 127–129.

⁵¹⁸ - Medlin W. K. Op. cit. P. 130–134.

⁵¹⁹ - Ibid. P. 135–138.

⁵²⁰ - Ibid. P. 139.

⁵²¹ - См. выше: Кн. II, гл. 6 и ниже, гл. 9.

⁵²² - См. выше: Кн. II, гл. 6.

⁵²³ - Каптерев Н. Ф. Характер сношений... С. 482.

⁵²⁴ - См. ниже, гл. 9.

⁵²⁵ - Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и его начинания. С. 19–22, 164 сл.; Medlin W. K. Op. cit. P. 148–153.

⁵²⁶ - Впервые житие Никона было написано его учеником И. Шушериным: Житие св. патриарха Никона/Изд. Имп. Акад. наук. СПб., 1917. О его судьбе см. также: Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и его начинания; Он же. Патриарх Никон и царь Алексей; Palmer W. The patriarch and the Tzar. Vol. 6; Medlin W. K. Op. cit. P. 152–210. О староверах см. автобиографию протопопы Аввакума: La Vie de TArchiprete Avvakum, escrit par lui-meme/Transl. and edited P. Pascal. См. также: Conybeare F. C. Russian Dissenters. P. 79 ff. Описание Русской церкви времени Никона см.: Paul of Antioch. The Travels of Macarius/Selected by W. L. Ridding. P. 26–90.

⁵²⁷ - Medlin W. K. Op. cit. P. 211–223; Wittram R. Peters des Grossen Verhältniss zur Religion und den Kirchen//Historische Zeitschrift. 1952. Bd. CLXXIII. S. 261–296.

⁵²⁸ - Св. Иоанн Дамаскин. De Fide Orthodoxa (Πηγὴ Γνώσεως)//PG. T. XCIV.

⁵²⁹ - См. выше, кн. II, гл. 2.

⁵³⁰ - См. выше, кн. II, гл. 5.

⁵³¹ - См. выше, кн. II, гл. 6.

⁵³² - Самая лучшая книга о Петре Могиле и его «Исповедании»: Malvy A., Viller M. La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila//Orientalia Christiana, Analecta X. 1927. Там приводится полный текст «Исповедания». О его жизни см.: Ibid. P. IX–XVII. См также: Legrand E. Bibliographie Hellenique: description raisonnee des ouvrages publies en Grec par des Grecs au 17e siecle. Vol. IV. P. 104–160; Florovski G. Le Conflit de deux traditions. P. 50–56.

⁵³³ - Malvy A., Viller M. Op. cit. P. XIV–XLVII; Legrand E. Op. cit. P. 104–110.

⁵³⁴ - Malvy A., Viller M. Op. cit. P. LIII; Pargoire J. Meletios Syrigos//Echos d'Orient. 1920. Vol. XII. P. 24.

⁵³⁵ - О Василии Лупуле см.: Jorga N. Byzance apres Byzance. P. 163–181.

⁵³⁶ - Mansi J. D. Sacrorum Conciliorum Collectio. T. XXIV. P. 1720.

537 - Рассказ Скогарди приводится в кн.: Hurmuzaki E., de. Documente Privatore la Istoria Românilor. Vol. IV. I. P. 668; Malvy A., Viller M. Op. cit. P. XLIX-LI.

538 - О катехизисе см.: Malvy A., Viller M. Op. cit. P. CXLV-CXXX.

539 - Ibid. P. LI-LIII, LXII; Delikanis C. Πατριαρχικά Ἐγγράφα. Τ. III. Σ. 31–32.

540 - Delikanis C. Loc. cit. Σ. 39.

541 - Текст рекомендации Нектария приводится в предисловии к «Православному исповеданию Кафолической и Апостольской Восточной церкви, бого-любиво переведенному с первоисточника с текста Петра Могилы». Нектарий признает, что он не читал латинской версии, так что не может высказать свое мнение о ней.

542 - О различных изданиях см.: Malvy A., Viller M. Op. cit. P. LVII-LIX.

543 - Malvy A., Viller M. Op. cit. P. 127–128.

544 - Ibid. P. 144–152, XVI-XVII, CXVII.

545 - Ibid. P. 19–21, 107–108.

546 - Ibid. P. 34, 60–61.

547 - Ibid. P. I, IXXXVIII. См. выше изложение Скогарди.

548 - Ibid. P. 71–72.

549 - Ibid. P. 12–13.

550 - Malvy A., Viller M. Op. cit. P. LXVII. См.: Mansi. Op. cit. XXXVII. P. 27–28.

551 - Bulgakov S. The Orthodox Church/Transl. E. S. Cram. P. 47.

552 - Mansi. Op. cit. XXXVII. P. 465–466.

553 - Legrand E. Op. cit. Vol. III. P. 68–69; Vol. IV. P. 151–152.

554 - О Досифее существует обширная литература. Его племянник и преемник, Хрисанф Нотарий, составил краткое жизнеописание-похвалу в начале своей книги «История Иерусалимских патриархов», изданную после смерти Досифея. Изложения его судьбы см.: Papadopoulos T. H. Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People

under Turkish Domination. Bibliotheca Graeca Aevi Posterioris. Vol. I. P. 154–156; Jugie M. Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica Dissidentium. Vol. I. P. 516–517. См. также: Palmieri A. P. Dositeo, Patriarca Greco di Gerusalemme, passim: полная биография с латинской точки зрения.

⁵⁵⁵ - Legrand E. Op. cit. Vol. III. P. 68–69 («Четыре опасности» Досифея). Covet J., dr. Some Account of the Present Greek Church. P. LIV – говорит, что он получал письма от Досифея, в которых он называет папу «свиным зверем, диким медведем, мерзостью запустения...», а францисканцев «дикими зверями, самыми беспощадными убийцами, дьяволами». О сомнениях Досифея по поводу авторства «Исповедания» Лукариса см. его Ἱστορία. Σ. 1170.

⁵⁵⁶ - Papadopoulos T. H. Op. cit. P. 155–156; Ware T. Eustratios Argenti. P. 31–32.

⁵⁵⁷ - «История» была опубликована в Бухаресте в 1715 г. О ее содержании см.: Jorga N. Byzance apres Byzance. P. 196–198.

⁵⁵⁸ - Полный греческий текст «Исповедания Досифея» приводится в кн.: Karmiris J. N. Τά Δογματικά Συμβολικά καὶ Μνημεία τῆς Ὁρθόδοξου Καθολικῆς Εκκλησίας. Т. П. Σ. 746–773. См. также: Robertson J. N. W. B. The Acts and Decrees of the Synod of Jerusalem, sometimes called the Council of Bethlehem. P. 110–162 (английский перевод «Исповедания»).

⁵⁵⁹ - См.: Duckworth H. T. F. Greek Manuals of Church Doctrine. Здесь анализируются четыре греческих катехизиса XIX в.

⁵⁶⁰ - См.: Duckworth H. T. F. Greek Manuals of Church Doctrine. Здесь анализируются четыре греческих катехизиса XIX в.

⁵⁶¹ - О поздних русских мистиках см.: Behr-Sigel E. Priere et saintete dans l'Eglise russe.

⁵⁶² - См.: Ware T. Eustratios Argenti. P. 101–102, 170–172; Viller M. Nicodeme l'Agiorite et ses emprunts d la litterature spirituelle occidentale//Revue d' asce-tique et de mystique. 1924. Vol. V. P. 174–177.

⁵⁶³ - См. выше: Кн. II, гл. 1.

⁵⁶⁴ - Спор о крещении блестяще представлен в кн.: Ware M. *Eustratios Ar-genti*. P. 65–107. О Кирилле V главным нашим источником является «Хроника» Сергия Макрея, часть I (Sathas. *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη*. Т. IП. Σ. 203–237). См. также: Papadopoulos T. H. *Op. cit.* P. 159–264.

⁵⁶⁵ - См.: Hadjimichali A. *Aspects de l'organisation economique des Grecs dans l'Empire Ottoman//Le Cinq-centieme anniversaire de la prise de Constantinople. L'Hellenisme contemporain. Fascicule horsserie*. 1953. P. 264–268; Svoronos N. G. *Commerce de Salonique au XVIIIe siecle*. P. 250; Sicilianos D. *Ἡ Μακρινίτζα και τό Πήλιον*. Σ. 92–94.

⁵⁶⁶ - О торговле мехом см.: Hadjimichali A. *Op. cit.* P. 272–275; Mertsios C. *Monuments de l'histoire de la Macedonie*. P. 209 ff.

⁵⁶⁷ - См. отчеты французских консулов Араси, де Жонвилля и Божура в кн.: Lascaris M. *Salonique d la iin du XVIIIe siecle*; Svoronos N. G. *Op. cit.* P. 261 – 264.

⁵⁶⁸ - О морской торговле в пределах Османской империи в XVII в. см.: Mant-ran R. *Istanbul dans la seconde moitie du XVIIe siecle*. P. 425 if., особенно p. 487–492. О роли греков в ней см.: Eremiya Qelebi Кцмърсiйан. *Istanbul Tarihi: XVII asirda Istanbul/Trans. H. D. Andreasyan*. P. 47 (свидетельство современника, армянского путешественника); Mantran R. *Op. cit.* P. 55–57. О торговле на Эгейских островах XVIII в., когда жители островов держали в своих руках большую часть торговли на Леванте, нет хорошего обобщающего исследования. Согласно Bartholdy L. S. *Voyage en Grece fait dans les annees 1803–1804*. Vol. II. P. 63, островам Идра, Спетсы, Псара и Хиос принадлежали от 300 до 400 судов. Об Идре самой лучшей монографией до сих пор является: Kriezis G. D. *Ιστορία της Νήσου"Υδρας про της Επαναστάσεως τοῦ 1821*. О привилегиях, которыми пользовались острова см. также: Stephanopoli J. Z. *Les lies de Γ Egee: leurs privileges, passim*.

⁵⁶⁹ - См.: Jorga N. *Byzance apres Byzance*. P. 234–235; Stoianovic T. *The Conquering Balkan Orthodox Merchants//Journal of Economic History*. Vol. XX. P. 234–313. В Лейпциге,

Бреславле и Позене было много часовен для греческих купцов: Gedeon M. Πατριαρχικοί πίνακες. Σ. 638, 641, 669.

⁵⁷⁰ - Об «архонтах» см.: Jorga N. Byzance apres Byzance. P. 90–91, 113–125.

⁵⁷¹ - Об этих претензиях см.: Le Livre d'Or de la noblesse phanariote par un Pha-nariote/Ed. E. R. Rhangabe, passim. Кантакузины (вероятно, обоснованно), Аргиропулы, Аристархи и Рангаве (с меньшим основанием) заявляли о своем византийском императорском происхождении. Мурусси и Ипсиланти говорили, что они были семьями, переселенными Мехмедом II из Трапезунта и были родственниками Великих Комнинов. Мано происходили из Сицилии через Геную; Маврогенисы заявляли о своем происхождении от венецианских Мо-розини; Скарлати пришли из Флоренции. Маврокордато заявляли о своем происхождении от Отелло по мужской линии и Фабия Максима Кунктатора по женской. См. ниже.

⁵⁷² - См. выше: Кн. II, гл. 2.

⁵⁷³ - См. выше: Кн. II, гл. 7.

⁵⁷⁴ - О Скарлатосе Беглице см.: Gerlach S. Op. cit. S. 270, 296; Jorga N. Byzance apres Byzance. P. 119, 123.

⁵⁷⁵ - См.: Papadopoulos T. H. Op. cit. P. 48–49.

⁵⁷⁶ - См. об этом ниже.

⁵⁷⁷ - Jorga N. Byzance apres Byzance. P. 126–154.

⁵⁷⁸ - Ibid. P. 135–136, 148–149. О любви Чиайны к греческим знатым людям см. поэму Георгия Этолийского в книге: Banescu N. Un Poëgne grec vulgaire, а также поэму Ставриноса Вестиария Α=νδραγαθίς του εύσεβεστάτου καί άνδρειο-τάτου Μιχαήλ βοεβόδα//Legrand E. Recueil des poemes historiques.

⁵⁷⁹ - О семье Кантакузинов см. выше: Кн. II, гл. 2.

⁵⁸⁰ - Daponte K. Χρονογράφος. Σ. 17.

⁵⁸¹ - Daponte K. 'Ιστορικός Κατάλογος//Sathas C. Op. cit. T. III. Σ. 172–175.

⁵⁸² - Daponte K. Χρονογράφος. Σ. 15–16; 'Ιστορικός Κατάλογος. Σ. 166–167. Димитрий Кантемир в кн. «История

величия и упадка Османской империи» рассказывает о следах оспы на лице Роксандры и отказе Матфея Валашского жениться на ней; но его свидетельство ненадежно, потому что он не любил семью Маврокордато и писал об этом 70 лет спустя. Дапonte высоко оценивает ее образованность, так же как и Иаков Манос Аргосский (в предисловии к книге ее сына Александра Маврокордато «История иудеев»). См.: StourdzaA. *L'Europe Orientale et le role historique des Maurocordato*. P. 32–34, 408–409, где приводятся все соответствующие источники, но нет точности в датах и именах. Романтический образ Роксандры представлен ее потомком и основан на семейных бумагах: Bibesco, *princesse. La Nymphe Europe*. Vol. I. P. 63–71.

⁵⁸³ - Мы не располагаем удовлетворительным жизнеописанием великого эк-сапорита. Он часто упоминается в константинопольских источниках своего времени, особенно у Дапonte и Кантемира, а также во всех сочинениях того времени, в которых идет речь о Леванте или дипломатии эпохи. См.: Jorga N. *Byzance apres Byzance*. P. 203–207; Stourdza A. *Op. cit.* P. 35 ff; Legrand E. *Genealogie des Maurocordatos de Constantinople*. P. 10 ff. См. также романтический очерк: Bibesco. *Op. cit.* P. 72–114. О проведенных им реформах образования см. выше: Кн. II, гл. 3.

⁵⁸⁴ - О Церкви в княжествах см.: Jorga N. *Istoria la Biserica Romdnilor*, *passim*.

⁵⁸⁵ - Jorga N. *Byzance apres Byzance*. P. 163–179. См. выше: Кн. II, гл. 3.

⁵⁸⁶ - Daponte K. *Χρονογράφος*. Σ. 9–17.

⁵⁸⁷ - Ibid. Σ. 7–41; CantemirD. *Op. cit.* P. 370–371.

⁵⁸⁸ - О деятельности Константина Бранковича см.: StourdzaA. *Op. cit.* P. 47 ff. Там приводятся ссылки на подлинные румынские источники. Cantemir D. *Op. cit.* P. 371–372 приводит предвзятый рассказ о нем и его семье на основании сплетен.

⁵⁸⁹ - О Димитрии Кантемире и его сочинениях см.: CantemirD. *Op. cit.* P. 455–460. Естественно, что в «Истории» дается весьма тенденциозная оценка его деятельности.

⁵⁹⁰ - Jorga N. Byzance apres Byzance. P. 224–225. См. также: Hypsilantis A. C. Τά μετὰ την"Αλωσιν (1453–1789). Σ. 320 ff.

⁵⁹¹ - Jorga N. Byzance apres Byzance. P. 224–225. См. также: Hypsilantis A. C. Τά μετὰ την"Αλωσιν (1453–1789). Σ. 320 ff.

⁵⁹² - Wilkinson W. Op. cit. P. 95–98; Xenopol A. D. Histoire des Roumains. Vol. II. P. 207–212. О Константине Маврокордато см.: Hypsilantis A. Op. cit. P. 340–349; Jorga N. Byzance apres Byzance. P. 231–232. Список господарей см.: Stourdza A. Op. cit. P. 89–90.

⁵⁹³ - Wilkinson W. Op. cit. P. 60–71.

⁵⁹⁴ - См.: Seton-Watson R. W. A History of the Roumanians. P. 126–143. В начале XIX в. д-р Роберт Вэлш говорит, что восемь семей фанариотов получили княжеский титул – Маврокордато, Мурусси, Ипсиланти, Каллимахи, Сутцо, Ка-раджа, Хантчерли и Маврогенисы (Residence at Constantinople during the Greek and Turkish Revolutions. Vol. II. P. 402–403). Он не упоминает семьи Кантакузи-нов, Гика и Раковица, которые также были княжеского происхождения.

⁵⁹⁵ - MacMichael W. Journey from Moscow to Constantinople. P. 107. Он описывает помпезность и блеск дворов фанариотов: Ibid. P. 92 ff. Граф де Отерив через тридцать лет подобным образом комментирует славу князя (Voyage en Moldavie. P. 368).

⁵⁹⁶ - О реформах см.: Papadopoulos T. H. Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination. Bibliotheca Graeca Aevi Posterioris. Vol. I. P. 48–57. См. выше: Кн. II, гл. 1.

⁵⁹⁷ - См. выше: Кн. II, гл. 3: Jorga N. Byzance apres Byzance. P. 231–240.

⁵⁹⁸ - См.: Voyatzidis J. La Grande Idee//Le Cinq-centieme anniversaire de la prise de Constantinople/L'Hellenisme contemporain (fascicule hors serie). P. 279–285.

⁵⁹⁹ - О Болгарской церкви см.: Snegarov /. History of the Archbishopric-Patriarchate of Ohrid, passim. О Сербской церкви см.: Madrovics L. Le Peuple serbe et son eglise sous la domination torque, passim\ Macraios S. Υπομνήματα Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας//Sat has C. Op. cit. Σ. 250–252 и Hypsilantis A. Op. cit. P. 410 утверждают, что руководство обоих престолов просило о

ликвидации своей автономии. Несомненно, это произошло потому, что греческое высшее духовенство нуждалось в поддержке против растущего балканского национализма.

⁶⁰⁰ - О Черногорской церкви см.: Madrovics L. Op. cit.

⁶⁰¹ - См. выше: Кн. II, гл. 8.

⁶⁰² - См. выше: Кн. I, гл. 4.

⁶⁰³ - Об Александрийской церкви см.: Успенский П. А. Александрийский патриархат. Т. I. С. 340 сл.; Papadopoulos C. A. Ιστορία της Εκκλησίας 'Αλεξανδρείας, passim; Ware T. Op. cit. P. 50–59. Один из патриархов, Самуил Капасулис, втайне признал свое подчинение Риму (Hofmann G. Griechischen Patrairchen und Römische Pdpste / /Orientalia Christiana. Т. XIII. № 47, passim; №. 97. P. 41 – 60). Евстратий Аргенти пытался улучшить финансовые дела патриархии (Ware T. Eustratios Argenti. P. 52–53). Ипсилантис свидетельствует, что в 1744 г. доходы патриарха были недостаточны, чтобы оплачивать даже проценты с его долгов (Op. cit. P. 352).

⁶⁰⁴ - Об Антиохийской церкви см.: Papadopoulos C. A. Ιστορία της 'Εκκλησίας 'Αντιοχείας, passim; Ware T. Op. cit. P. 36–41.

⁶⁰⁵ - О владениях Иерусалимского патриархата в княжествах см.: Jorga N. Byzance apres Byzance. P. 132, 159–160, 188, 193. Патриарх Хрисанф Нотара, племянник и преемник Досифея, проводил большую часть своего времени в Молдавии и Валахии (Ibid. P. 227). Dallaway J. Constantinople, Ancient and Modern. 1797. P. 380, говорит, что Антиохийскому и Иерусалимскому патриархам приходилось жить в Константинополе, потому что их бедность вынуждала их прибегать к щедрости Константинопольского патриарха. Это не совсем верно в отношении Иерусалимского патриарха, который жил в Константинополе, чтобы быть неподалеку от своих поместий в Бессарабии.

⁶⁰⁶ - Об организации прихода, которая осталась без изменения до настоящего времени, см.: Hammond P. The Waters of Marah. P. 28 ff.

⁶⁰⁷ - Turner W. Journal of a Tour in the Levant. Vol. III. P. 509–510.

⁶⁰⁸ - См. выше: Кн. II, гл. 3.

⁶⁰⁹ - Pitton de Tournefort J. *Relation d'un voyage du Levant, fait par ordre du roi*. Vol. I. P. 98, говорит о том, что греческие священники не могут читать свои богослужебные книги и не понимают смысла того, что они повторяют, а также, что они более не способны произносить проповеди. Даже Рико, сочувственно настроенный к грекам, сожалеет о том, что английские механики «более образованны и грамотны, чем врачи и священники в Греции» (*The Present State of the Greek and Armenian Churches, Anno Christi 1678*. P. 28). Spon J. *Voyages d'Italie, de Dalmatie, de Grece, et du Levant*. Vol. II. P. 200–202, говорит о том впечатлении, которое на него произвела библиотека Афинского архиепископа Анфи-ма III в 1674 г. Но Афины со своими культурными традициями были исключением. Английские путешественники начала XIX в., такие как Leake Ч. М. *Travels in Nothern Greece*. 1838, основывающийся на путешествиях начала столетия; Holland H. *Travels in the Ionian Islands, Albania, Thessaly, Macedonia, etc., during the years 1812 and 1813*; Hunt, dr. *Mount Athos: An Account of the Monastic Institutions and Libraries*. 1818//Walpole R. *Memoirs relating to European and Asiatic Turkey*. 2d Edition – все они обвиняют греческих монахов в невежестве и никчемности. Позднее им вторит Curzon R. *Visits to Monasteries in the Levant*. 1848; Эдвард Лир говорит об афонских монахах: «Эти бормочущие, несчастные, ненавидящие баранину, избегающие людей, женоненавистники, угрюмые, однообразные, с большим количеством мулов, ненастоящие, мрачные, рубящие рыбу и жующие мармелад монахи» (письмо к К. Фортескью (1856), цитируется в кн.: Davidson A. *Life of Edward Lear*. P. 98). Следует, однако, помнить, что большинство этих путешественников ассоциировали ученость с классической образованностью, и их раздражало, если монахи были достаточно грамотными, чтобы помешать хищению рукописей классических авторов. С другой стороны, Дин Ваддингтон в своей книге «Современное состояние Греческой или Восточной церкви», основанной на его путешествиях по Греции в 1823–1824 гг., писал о монастырях с известным уважением (P. 79–94),

хотя он и был поражен невежеством приходских священников (Р. 108).

⁶¹⁰ - Библиотеки монастырей в пригородах Константинополя, теперь перешедшие в Фанар, содержат определенное количество трудов классических авторов, переписанных после завоевания города; особенно выделяется монастырь Камариотисса, где были рукописи Демосфена, Гомера, Феокрита и Лукиана, созданные в XVI в. и позднее. См. сводный каталог библиотеки Фанара. В каталоге монастыря Св. Троицы на о. Халке есть помета, что многие из лучших рукописей были увезены сэром Томасом Роэ в 1628 г. и теперь хранятся в Оксфорде. См. выше: Кн. II, гл. 6.

⁶¹¹ - См.: Cumont F. and E. *Voyage d'exploration archeologique dans le Pont et la Petite Armenie*. P. 371–372.

⁶¹² - См.: Nicol D. M. *Meteora, the Rock Monasteries of Thessaly*. P. 169–170; Jorga N. *Byzance apres Byzance*. P. 130, 142–143.

⁶¹³ - Ibid. P. 142, 158–160.

⁶¹⁴ - Belon P. *Les Observations de plusieurs singularitez et choses memorables trouvees en Grece, Asie, Indie, Arabie et autres pays estranges*. 1583. P. 83.

⁶¹⁵ - О книгах Михаила Кантакузина см. выше. Полное описание завещанных Маргунием книг см.: Geanakoplos D. J. *Byzantine East and Latin West*. P. 181–190; О Дионисии см.: Gedeon M. *Πατριαρχικοί Πίνακες*. Σ. 593. Его завещание датируется 1678 г.

⁶¹⁶ - Gedeon M. *Op. cit.* Σ. 631–632, 650.

⁶¹⁷ - См. выше: Кн. II, гл. 3.

⁶¹⁸ - Curzon R. *Op. cit.* P. 279–311, 357–449.

⁶¹⁹ - См.: Hasluck F. W. *Athos and its Monasteries*. P. 55–60.

⁶²⁰ - О клефтах см.: Phrantzis A. *Ἐπιτομή της Ἱστορίας της ἀναγεννηθείσης Ἑλλάδος*. Τ. I. Σ. 40 ff.; Papadopoulos T. H. *Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination//Biblio-theca Graeca Aevi Posterioris*. Vol. I. P. 147–149.

⁶²¹ - Ο μασονстве в Греции см.: Botzaris N. Visions balkaniques dans la preparation de la revolution grecque. P. 71–81; Protopsaltis E. G. 'Η Φιλική 'Εταιρεία. Σ. 19–20.

⁶²² - Основное исследование о Кораисе: Thereianos D. Adamantios Koraë Vol. 1–3. См. также: Sherrard P. The Greek East and the Latin West. P. 179– 186.

⁶²³ - См.: Daskalakis A. Les CEvres de Rhigas Velestenlis, passim·, Lampros S. Α=ποκάλυψις περί τοῦ μαρτυρίου τοῦ 'Ρήγα; Amantos K. 'Ανέκδοτα έγγραφα περί Ρήγα Βελεστενλή.

⁶²⁴ - Philippides D., Constanias G. Γεωγραφία Νεωτερική. Τ. 1–2, passim (отрывки см. в кн.: Papadopoulos T. H. Op. cit. P. 136–137). 'Ελληνική Νομαρχία ήτοι Λόγος περί 'Ελευθερίας Ed. Tomadakis, passim.

⁶²⁵ - Полное название памфлета следующее: Διδασκαλία Πατρική. Συντεθείσα παρά του Μακαριωτάτου Πατριάρχου της άγίας πόλιως 'Ιερουσαλήμ κίρ Α=νθιμου εις ώφέλειαν των ορθοδόξων Χριστιανών νυν πρώτον τυπωθείσα δι' ιδίας δαπάνης(του Παναγίου Τάφου. Κωνσταντινούπολις, 1798. См. также вариант текста в кн.: Zakythinos D. 'Η Τουρκοκρατία. Σ. 82. Macraios S. Υπόμνημα 'Εκκλησιαστικής 'Ιστορίας//Sathas C. Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη. Σ. 394, обвиняет Григория, которого он не любил, в том, что он пытался воспользоваться предсмертным состоянием Анфима для того, чтобы напечатать памфлет под его именем.

⁶²⁶ - Korais A. Αδελφική Διδασκαλία πρός τούς ευρισκομένους κατά πασαν τήν 'Οθωμανικήν έπικράτειαν Γραικούς, εις αντίρρησην κατά της Ψευδονύμου έν ονόματι τοῦ μακαριωτάτου πατριάρχου 'Ιεροσολύμων έκδοθείσης έν Κωνσταντινουπόλει πατρικής Διδασκαλίας.

⁶²⁷ - Botzaris N. Op. cit. P. 83–100. Дэллавей, который знал Константина Ипсиланти, считал, что он умен и достоин уважения (Op. cit. P. 103). Историк Hypsilantis A. C. Τά μετά την"Αλωσιν (1457–1789), который писал в 1789 г., считал, что греки потеряли шансы на свободу из-за своих пороков, и только русские могли спасти их (Op. cit. P. 534).

⁶²⁸ - Английский перевод был опубликован в кн.: Swan C. Voyage up the Mediterranean. 1826. Существует также греческий

перевод, сделанный кем-то, кто подписался как 'N. Ηδαιεφαβ' (очевидно, это зашифрованная подпись), под названием Σύγγραμμα των από την Κωνσταντινούπολιν πριγκίπων της Βλαχο-μολδαβίας, των λεγομένων Φαναριωτών, παρά τοῦ Μάρκου Φιλίππου Ζαλλώνη... Paris, 1831. Переводчиком, вероятно, был Кораис. Заллонис часто выдвигает ошибочные обвинения, например, когда обвиняет фанариотов во враждебном отношении Православной Церкви к Риму. (С. 138 сл. французского издания). Английский путешественник Торнтон почти столь же язвителен в отношении управления фанариотов (Thornton T. The Present State of Turkey. Vol. II. P. 297–380. 1809), но Торнтон не любил всех греков. Wilkinson W. An Account of the Principalities of Wallachia and Moldavia, passim более благосклонно настроен и вменяет фанариотам в заслугу то, что они способствовали улучшению образования. Д-р Адам Ниле, ездивший через Молдавию в 1805 г., похвально отзывался о правлении Александра Мурусси, но рассматривал его как исключение (Travels through some parts of Germany, Poland, Moldavia and Turkey. P. 164).

⁶²⁹ - Phrantzis A. Op. cit. Loc. cit. Францис, пелопоннесец, который писал о событиях своего времени и сам был членом Филики Этерии, является надежным источником. Когда Лик посетил Большой Метеорский монастырь в 1810г., игумен и два монаха были в янинской тюрьме за укрывание клефтов, что несколько неожиданно, от полиции Али-паши (Leake W. M. Op. cit. Vol. IV. P. 542).

⁶³⁰ - Botzaris N. Op. cit. P. 71–81; Protopsaltis E. G. Op. cit. Σ. 15–18.

⁶³¹ - Botzaris N. Op. cit. P. 83–100; Protopsalti E. G. 'Η Φιλική Εταιρεία. Σ. 21 ff. Хороший очерк об обществе, написанный современником, приводится в кн.: Waddington D. Visit to Greece, 1823–1824. P. XVI–XXX. Прото-псалтис (Op. cit. Σ. 245–255) воспроизводит конституцию общества и его клятвы.

⁶³² - Philemon J. Δοκίμιον Ιστορικόν περί της 'Ελληνικής 'Επαναστάσεως. Τ. Ι. Σ. 157–158; Botzaris. Op. cit. P. 95–96; Kandiloros T. 'Ιστορία τοῦ 'Εθνομάρτυρος Γρηγορίου τοῦ Ε'. Σ. 123–134.

⁶³³ - До сих пор нет хорошего жизнеописания Каподистрии. О ранних годах его деятельности и его отношениях с обществом см.: Botzaris N. Op. cit. P. 75, 77, 86–87, 97–100.

⁶³⁴ - До сих пор нет хорошего жизнеописания Каподистрии. О ранних годах его деятельности и его отношениях с обществом см.: Botzaris N. Op. cit. P. 75, 77, 86–87, 97–100.

⁶³⁵ - См.: Jorga N. Izvoarele Contemporane asupra mi? sdr̃ii lui Tudor Vladimi-resku. Introduction, passim; Botzaris N. Op. cit. P. 143 ff.

⁶³⁶ - Protopsaltis E. G. Op. cit. Σ. 70–84. Там же приводятся документы.

⁶³⁷ - Самое лучшее описание того времени глазами человека, находящегося в Константинополе, следующее: Walsh R. Residence in Constantinople during the Greek and Turkish Revolutions. Vol. I. P. 299–333. События в княжествах представлены двумя румынскими писателями того времени: Darzeanu /. Cronica Revolutiei din 1821; Cioranu M. Revolutia lui Tudor Vladimirescu. Оба они опубликованы в кн.: Sorga N. Byzance apres Byzance. По вопросу восстания в Греции существует обширная литература.

⁶³⁸ - Действия св. синода, патриарха и смерть Григория детально описаны в кн.: Walsh R. Op. cit. Vol. I. P. 311 ff. Он лично присутствовал при повешении патриарха. См. также: Kandiloros T. Op. cit. #931