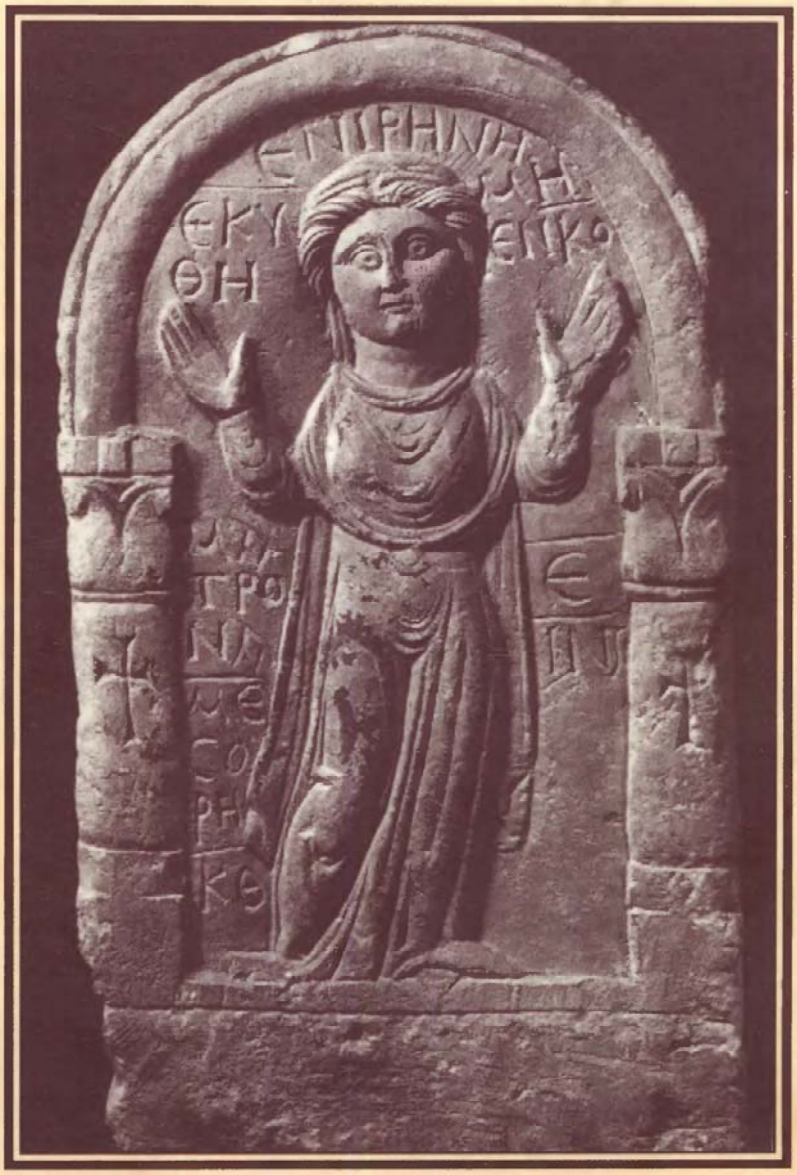
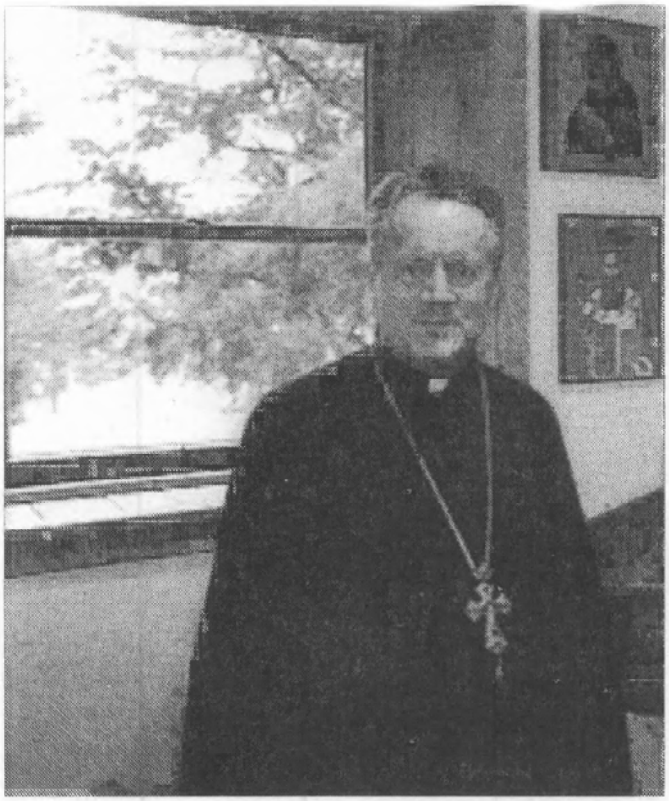
Протопресвитер Иоанн Мейендорф

История церкви и восточно-христианская мистика



ДРЕВО



ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ И ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКАЯ МИСТИКА

John Meyendorff

IMPERIAL UNITY AND CHRISTIAN DIVISIONS

•

St. GREGORY PALAMAS AND ORTHODOX SPIRITUALITY

•

BYZANTIUM AND THE RISE OF RUSSIA

•

St. Vladimir's Seminary Press
Cambridge University Press
NEW YORK

Протопресвитер Иоанн Мейендорф

ЕДИНСТВО ИМПЕРИИ И РАЗДЕЛЕНИЕ ХРИСТИАН

•

СВЯТОЙ ГРИГОРИЙ ПАЛАМА И ПРАВОСЛАВНАЯ МИСТИКА

•

ВИЗАНТИЯ И МОСКОВСКАЯ РУСЬ

•

Институт ДИ-ДИК
Православный Свято-Тихоновский
богословский институт
МОСКВА

УДК 281.9(091)
ББК 86.372
М 45

Серия "ДРЕВО"
Идея Андрея Притворова

Тематическая разработка, составление и общая подготовка издания
ИРМЫ МАМАЛАДЗЕ

Ответственный редактор
протоиерей ВАЛЕНТИН АСМУС

Перевод Л.А.УСПЕНСКОЙ и Н.Б.АРТАМОНОВОЙ

Литературный редактор *Инна Прохорова*
Редактор-консультант *Алексей Калинин*

Художник *Татьяна Курбатова*

Мейендорф И.

М 45 История Церкви и восточно-христианская мистика / Сост. и общ. ред. И.В. Мамаладзе. М.: Институт ДИ-ДИК, 2000.—576 с.: ил.—Серия "Древо".
ISBN 5-93311-008-6

В книгу известного историка Церкви, патролога и византиниста, ректора Свято-Владимирской православной духовной академии в Нью-Йорке о. Иоанна Мейендорфа вошли наиболее значительные работы, в подавляющем большинстве неизвестные широкому читателю и впервые переведенные на русский. В них излагается история ранней Церкви и церковных споров IV-VII вв., история исихастской традиции—восточно-христианской аскетической практики в Византии и судьба этой традиции на Руси после падения Константинополя.

Легкая, свободная манера изложения и точный язык позволяют стать читателями этой книги не только специалистам, но и всем, интересующимся историей вообще и историей духовного опыта православия в частности.

© Институт ДИ-ДИК, 2000. Составление. Русский текст: "Единство Империи и разделение христиан", "Св. Григорий Палама и православная мистика". Оформление
© М.А. Мейендорф. 1988, "Imperial unity and Christian divisions"; 1974, "О византийском исихазме"
© Cambridge Univ. Press, 1981. "Byzantium and the rise of Russia"
© YMCA-Press, 1990. "Византия и Московская Русь", русский текст

ISBN 5-93311-008-6

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

В эту книгу, которой мы дали свое название, вошли четыре работы покойного протопресвитера Иоанна Мейендорфа. Две из них—"Единство Империи и разделение христиан" и "Святой Григорий Палама и православная мистика" впервые издаются на русском языке. Работа "Византия и Московская Русь" публиковалась в 1990 году в Париже. Статья же "О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV веке" была опубликована в 1974 году академиком Д.С.Лихачевым в "Трудах отдела древнерусской литературы" Пушкинского Дома и осталась малоизвестной широкому читателю. О. Иоанна Мейендорфа можно отнести к блестящей плеяде русских зарубежных исследователей христианства, чьи работы постепенно становятся и отечественным культурным достоянием. Масштаб исследовательского дара о. Иоанна и широта его научного кругозора открываются нам по мере того, как выходят в России его книги.

В родословной о.Иоанна переплелось несколько очень известных фамилий, служивших Российской империи не в одном поколении. Сам о. Иоанн Мейендорф (1926-1992) родился в Париже, историческое образование получил в Сорбонне, богословское—в Свято-Сергиевском богословском институте, где слушал лекции выдающихся русских богословов и историков Церкви. Окончив курс, он, по предложению А.В.Карташева, начал преподавать в Богословском институте и публиковать первые статьи. Активно участвовал в РСХД. В 1958 году о.Иоанн был рукоположен во иерея. Через год по приглашению о. Георгия Флоровского переехал в Нью-Йорк и начал преподавать историю Церкви и патристику в Свято-Владимирской православной духовной академии, которую возглавил в 1984 году, после кончины своего друга,о.Александра Шмемана, сменившего в свое время на этом посту о.Георгия Флоровского. Вместе с этими двумя выдающимися священнослужителями о.Иоанн стоял у истоков автокефалии Американской Православной Церкви.

Работы, собранные в этом томе, относятся к числу основных и принципиальных для автора, одна из них—о Григории Паламе—начиналась как докторская диссертация и впоследствии была развита автором в объемную монографию (она вышла недавно отдельным томом в Петербурге). Сложность подготовки книг о.И. Мейендорфа к изданию состоит не только в профессиональном переводе (тщательно выполненном Лидией Александровной Успенской и "Самиздатом" под редакцией Н.Артамоновой), но и в адекватной русской традиции передаче первоисточников, широко цитируемых автором. О. Валентин Асмус, взявший на себя труд ответственного редактора издания, преодолел эту сложность, а также позволил себе "осовременить" некоторые сноски в тех случаях, когда цитируемое автором произведение оказывалось уже изданным на русском языке. Им же были сделаны некоторые необходимые комментарии, проверена библиография, а в работе о Паламе, переводившейся по английскому изданию, восстановлены по французскому оригиналу фрагменты пропущенного текста.

Выпуская книгу в свет, мы выражаем искреннюю признательность вдове о.Иоанна Марии Алексеевне Мейендорф за долготерпение, помощь и постоянную поддержку. Благодарим также Софью Сергеевну Куломзину, председателя фонда Religious Books for Russia, Никиту Алексеевича Струве и Гелиана Михайловича Прохорова за отзывчивость и участие.

ПРЕДИСЛОВИЕ

История православия—"История бедствий и внезапных радостей, тяжких падений и восстаний от падения". Одна из страшнейших катастроф—турецкое завоевание XIV—XV вв., прервавшее преемственность православного богословия в тот момент, когда Россия, возраставшая в преемницу Византии, не достигла еще меры возраста. Самый зрелый плод византинизма, то, что принято называть богословием исихазма, оставалось почти неведомым после обрыва традиции византийского просвещения. Стало общим местом говорить о веках "западного пленения" православного богословия. В этих разговорах много преувеличений. Православное богословие не превращалось в эти века в католическое или протестантское. Но и развернуться во всем спектре ему до времени было трудно, поскольку оно зависело от достижений Запада. Святые отцы первого тысячелетия были значимы для Запада и усердно издавались и изучались. Они поэтому стали доступны и на Востоке. "Недостаток" классической догматики митрополита Макария (Булгакова) не в том, что он излагает "схоластическое богословие", а в том, что его обширнейшая патрологическая эрудиция, лежащая в основании его "Догматического богословия", ограничивается первым тысячелетием. Еще в XVII веке митрополит Петр Могила перевел "Синодик в Неделю Православия" с его исихастскими главами. В том же веке книжная справа привела к включению в славянскую Триодь службы святителю Григорию Паламе. Но богословие этого святителя оставалось в забвении. В XVIII веке преподобный Никодим Святогорец имел план издания всех творений святителя Григория, но смог издать только небольшую их часть. В России в то же время Матеи издал избранные беседы святителя. Но еще много времени оставалось до настоящего "открытия" исихазма. Кое-что сделали русские ученые XIX—начала XX вв. Здесь нужно отметить святителя Феофана Затворника, переведшего на русский язык "Добротолюбие" (вслед за славянским переводом преподобного Паисия Величковского), преосвященного Порфирия (Успенского), преосвященного Арсения (Иващенко) и иеромонаха Пантелеимона (Успенского), издавшего в роковом 1917 г. неизданные "Гимны" преподобного Симеона Нового Богослова. После революции богословская жизнь в России замерла, но продолжалась в русском рассеянии. Можно особо выделить архимандрита Киприана (Керна) с его диссертацией о святителе Григории Паламе, В.Н. Лосского с целым рядом синтетических работ, в которых особое место занимает рецепция "паламизма", и архиепископа Василия (Кривошеина), который был не только автором обобщающих работ по поздневизантийским отцам, но и первым издателем огласительных слов преподобного Симеона Нового Богослова.

Мы говорим о приснопамятном протопресвитере Иоанне Мейендорфе (1926—1992) в таком широком историческим контексте, чтобы на этом фоне предшественников и старших современников показать значение его научного и церковного подвига. Уже в самом начале своей деятельности он показал удивительную многосторонность дарований и интересов. 1959 год ознаменован в истории православного богословия двумя событиями: первым изданием "Триад" святителя Григория Паламы и появлением "Введения в изучение святителя Григория Паламы". Отец Иоанн Мейендорф не только подготовил научное издание текста "Триад" (дело тем более трудоемкое, что текст "Триад", важнейшего исихастского богословского творения и вообще одного из главнейших произведений греческой патристики, сохранился во множестве рукописей), но и снабдил свое издание французским переводом и необходимыми комментариями. "Введение" представляет собой целую энциклопедию: здесь исследуются ближайшие предшественники святителя Григория, подробнейше излагается его биография на общем историческом фоне и дается систематическая "сумма" его богословия. Написанная по-французски, книга давно уже вышла и по-английски, и вот наконец, почти через 40 лет после ее появления, она издана и в русском переводе*—к сожалению, не самым лучшим образом: В.М.Лурье, редактор и автор богословских примечаний (содержащих ценные библиографические добавления за десятилетия, прошедшие со времени первого издания книги), не смог сдер-

* Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. СПб., 1997.

жать высокомерия по отношению к автору книги и азарта экстравагантных выходок в духе ультраортодоксии. В то же время научная точность этих примечаний часто хромает—например, хрестоматийный текст *felix Adae culpa* переведен как "счастливая ошибка ада" (с. 177) вместо "счастливая вина Адама".

Но самое главное упущение, буквально искалечившее книгу,—отсутствие приложения о. Иоанна "Творения Григория Паламы". Этот раздел книги был написан в те годы, когда многие творения святителя еще оставались неизданными, и о. Иоанн перечисляет все рукописи каждого из них. По законам жанра даже краткая заметка в энциклопедии или глава в каком-нибудь компендиуме вроде курса патрологии должна содержать перечень трудов данного автора. Этот пропуск тем более болезненно ощутим, что русский читатель не скоро еще получит полное собрание творений святителя Григория в русском переводе, а греческие издания мало кому у нас доступны. (Объем нашей книги, к сожалению, не позволил нам восполнить этот пробел.) Книга отца Иоанна имела и имеет основополагающее значение для исследователей последующих лет и, в частности, была необходимым шагом к началу критического издания творений святителя Григория, первый том которого вышел в 1962 г. в Фессалониках под общей редакцией П. Христу. Сам отец Иоанн Мейендорф подготовил для этого тома текст писем Паламы Акиндину и Варлааму.

Одновременно с "Введением..." в том же 1959 г. вышла популярная книга "Святитель Григорий Палама и православная мистика", где отец Иоанн дает историю православной духовности от зарождения монашества до XX века. Эта книга включена в настоящий том. В ней повествуется об исихастской традиции в широком смысле: о первых отцах-пустынниках IV в., об ученом авве Евагрии, богословски осмыслившем молитвенную жизнь монахов, но истолковавшем ее при этом в линиях платонического спиритуализма, об авторе, творения которого надписаны именем преподобного Макария Великого, писавшем о духовной жизни исходя из библейского представления о человеке как психофизическом целом, цельно участвующем в богообщении. Евагрий видит цель человека в окончательном освобождении от телесности и вещественности, и само Боговоплощение, главный догмат христианства, становится логически излишним. У таких учителей православного подвижничества, как блаженный Диадох Фотикийский и преподобный Иоанн Лествичник, "умная молитва" Евагрия превращается в сердечную молитву с постоянным призыванием Имени Иисуса, Бога воплотившегося. В то время как подвижники-практики подробно описали путь человека в Царство Божие, подвижники-богословы, такие как святитель Григорий Нисский и преподобный Максим Исповедник, осмыслили этот путь как обожение, внутреннее приобщение к Богу. На пороге второго тысячелетия христианской эры преподобный Симеон Новый Богослов настаивал на совершенной необходимости духовного подвига для всех, кто носит имя христианина. Непосредственный предшественник святителя Григория Паламы—преподобный Григорий Синаит, о котором говорится в главе "Византийский исихазм XIII—XIV вв.". Центральное место в книге занимает Палама—завершитель византийской духовной традиции и великий учитель вселенского православия. Последний раздел книги—"Исихазм после Паламы". Здесь рассказывается о преподобном Никодиме Святогорце—великом просветителе порабощенного греческого народа, преподобном Паисии Величковском, переведшем на славянский составленное преподобным Никодимом "Добротолюбие" и возродившем традиции старчества в Молдовалахии и России, и о последнем духовном расцвете в России в подвигах преподобного Серафима, оптинских старцев и святого праведного Иоанна Кронштадтского.

Эта небольшая, но очень содержательная и к тому же прекрасно иллюстрированная книга выдержала не одно издание во французском подлиннике и появилась в переводах на английский, итальянский и греческий языки.

Как видим, отец Иоанн писал не только книги, доступные одним лишь профессиональным богословам (у нас в России и такие его книги найдут благодарных читателей среди любителей духовного просвещения всех уровней), но и книги популярные, предназначенные как для информирования все более широких кругов интересующихся православием, так и для внутрицерковных, катехизаторских целей. Таковы его книги "Православная Церковь в прошлом и в настоящем" (французские, английское, итальянское,

немецкое, испанское издания) и "Брак: православная перспектива" (английские, греческое, французское издания).

Специальные научные исследования отец Иоанн вел в различных областях. "Христос в византийском богословии" (1969)—очень важный православный вклад в осмысление христологических споров V и последующих веков, происходящее в современном христианском мире. Христология—раскрытие основного в христианстве догмата Боговоплощения. Различное понимание этого догмата привело в V—VII вв. к отделению нескольких восточных народов от Православной Церкви. В наше время делаются попытки сближения с этими восточными общинами, и отец Иоанн заинтересованно участвовал в православно-ориентальном диалоге (см. его статью "Халкидониты и не-халикдониты: шаги к единству" //Журнал Московской Патриархии. 1991. № 7).

Свойства научности и общедоступности объединяются в научно-популярном жанре, весьма распространенном в англо-саксонском мире. К этому роду ученых трудов относится одна из самых известных книг протопресвитера Иоанна Мейендорфа—"Византийское богословие. Исторические направления и вероучительные темы" (1974; издания английские, французское, итальянское, польское, финское).

Лучший знаток исихастского богословия, отец Иоанн много сил отдал исследованию и чисто исторического аспекта исихазма, в частности, влияния его в славянском мире. Этому посвящена его книга, включенная в настоящий том,—"Византия и Московская Русь. Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV в.". Здесь исихазм предстает в своем политическом аспекте: исихасты, восседавшие на цареградском патриаршем престоле после победы исихазма в 1341 г., поддерживали единство православного мира, который символически возглавлялся императором, а главной его действующей силой за пределами самой Византии была Константинопольская патриархия: она, в частности, стремилась, чтобы находившаяся в ее управлении Русская Церковь сохраняла свое единство, и содействовала возвышению Москвы, объединившей постепенно почти все русские земли. Культурное влияние византийского исихазма было определяющим, включая в себя не только непосредственно византийскую линию, но и всецело пропитанное исихазмом "второе южнославянское влияние".

Этой же тематике посвящен доклад профессора И.Ф.Мейендорфа, прочитанный в 1973 г. в Ленинграде и опубликованный там же в XXIX томе "Трудов отдела древнерусской литературы". Этот доклад также помещен в нашем издании. Помимо своих научных достоинств доклад интересен как памятник уже нашей общественной истории: отца Иоанна не печатали в наших церковных изданиях, находившихся в тисках жесточайшей цензуры (и соответствующей автоцензуры). Кажется, единственная его статья, опубликованная в подсоветском церковном издании в "доперестроечное" время,—коротенькое предисловие к книге В.Н.Лосского "Боговидение" (Богословские труды. 1972. Вып. 8). Известна история того, как был рассыпан набор сверстанного очередного выпуска тех же "Богословских трудов" с переводом "Триад" святителя Григория Паламы—только за то, что в примечаниях упоминалось имя протопресвитера Иоанна Мейендорфа, за которым, конечно, не значилось никакого политического "криминала", но зато имя его украшало такой одиозный в советском видении журнал, как "Вестник РХД". Поэтому публикация доклада в ТОДРЛ была настоящим прорывом блокады. В отличие от церковных изданий, которые нигде нельзя было купить, а в библиотеках можно было читать только "специалистам", т.е. в первую очередь профессиональным "атеистам", ТОДРЛ можно было легко найти и в библиотеке, и в магазинах "Академкниги". Я думаю, отец Иоанн испытал большую радость, обратившись таким образом к широкому кругу читателей на Родине, каковой для него, родившегося во Франции, оставалась Россия. Но—и здесь сказалась как прекрасная осведомленность отца Иоанна, так и его особая душевная деликатность—он в докладе принял правила игры, разработанные мудрым Д.С. Лихачевым, который поверх барьеров, воздвигаемых цензурой и идеологическими ортодоксами, говорил не только специалистам, но и, можно сказать, всему народу о самом существенном в нашей духовной судьбе с помощью хитроумных культурологических криптограмм.

Последняя большая книга отца Иоанна—"Единство Империи и разделение христиан" (1988)—также входит в предлагаемый том. В книге излагается история Церкви от IV до VI Вселенского собора. Автор небезоговорочно, но положительно оценивает роль

ристианской Империи в жизни Церкви. Конечно, Церковь жила и живет "и до Константина, и после Ленина". Но только во временном промежутке между названными детелями Церковь имеет возможность "непосредственно влиять на общество в целом". Объясняя присвоение Церковью именования Равноапостольного святому Константину, тец Иоанн Мейендорф отмечает, что "никакой другой человек в Истории не содействовал прямо или косвенно обращению такого числа людей в веру христианскую". Роль Империи вовсе не сводится к ее миссионерской функции: "Христианская вселенская Церковь имела потребность в центре, который делал бы возможными Вселенские собоы, содействовал встрече различных культур, который переводил бы "кафолическую" природу христианства в видимую социальную и историческую реальность... В византийское наследие входит стремление к Христианству поистине универсальному, общему для реков, латинян, сирийцев и египтян... попытка очеловечить римское право, внеся в него любовь и милосердие, искусство, которому удалось дать эсхатологическое видение еловечества, обоженного во Христе". То единство, которое созидала Империя, встретио сопротивление со стороны окраинных и заграничных племен и народов, с их политическими амбициями и множеством культурных и социальных особенностей. И было бы шибкой думать, что здесь ветхое, дохристианское начало (например, национальный артикуляризм) сопротивлялось христианскому универсализму. Само христианство прорудило эти окраинные народы, вдохновило их новое развитие. Протопресвитер Иоанн Мейендорф подробно описывает процесс христианизации окраин, который весьма спешно протекает в первые века христианской Империи, до начала арабских завоеваий. Настоящую опасность для единства представляли отпадения от учения, принятого Церковью (несториане, монофизиты) и церковно-политические претензии на создание ового центра церковного единства, постепенно вызревавшие в Риме.

Достоинство и новизна книги протопресвитера Иоанна Мейендорфа в том, что, имея виду вселенские задачи и вселенские перспективы Церкви, он стремится включить в ассмотрение, с соблюдением справедливых пропорций, историю всех христианских наодов. Обычно православные мало интересуются историей несториан и монофизитов, а акже отдаленных стран Запада, таких как Ирландия. Запад же вообще мало интересует я христианским Востоком. Отец Иоанн стремится преодолеть любую односторонность.

Когда, незадолго до своей скоропостижной смерти, отец Иоанн ушел в отставку с пота декана Свято-Владимирской духовной семинарии в Нью-Йорке, где он работал более 0 лет, он говорил о том, что хочет сосредоточиться на литературных трудах, имея целью первую очередь служение нуждам Русской Церкви, вступившей в новую эпоху своей исории. Господь не судил ему осуществить все задуманное. Великий труженик упокоился осле понесенных трудов. Но и после его кончины он в творениях своих продолжает слукить Церкви, и в особенности Матери — Русской Церкви, ибо именно теперь книги протопресвитера Иоанна Мейендорфа возвращаются в Россию, становятся необходимыми путниками нашей церковной жизни.

Отец Иоанн начал свой путь с великих достижений, расширивших наше церковное ознание, значительно продвинувших вперед тот "неопатристический синтез", о котоом мечтал один из его учителей, протоиерей Георгий Флоровский. Завершение научого, церковноучительного пути отца Иоанна Мейендорфа знаменует завершение целой эпохи русского богословия, которое совершало свое служение в изгнании и, завершив го, передало лучшие свои достижения на Родину, где мы теперь с благодарностью их оспринимаем. Миссия эмиграции закончилась, и смерть протопресвитера Иоанна Мейндорфа символически совпала с концом советского периода русской истории. Но не олько всем, кто знал отца Иоанна лично, но и тем, кто узнал его по его творениям, составляющим настоящий научно-богословский подвиг, очень не хватает его просвещеного и любящего, уравновешенного и спокойного, мудрого и терпеливого слова... Но это лово продолжает звучать в его трудах, которые ныне все в большей полноте предстают ередотечественным читателем*.

Протоиерей Валентин Асмус

* Достаточно полную библиографию трудов и биографию протопресвитера Иоанна Мейендорфа см.: *Горужий С.С.* Жизненный и творческий путь отца Иоанна Мейендорфа // Синергия. Проблемы аскетики мистики православия. М., ДИ-ДИК, 1995. С.27—41.

ЕДИНСТВО ИМПЕРИИ И РАЗДЕЛЕНИЕ ХРИСТИАН

Церковь в 450-680 гг. после Р.Х.

•

IMPERIAL UNITY AND CHRISTIAN DIVISIONS

The Church 450-680 A.D.

St. Vladimir's Seminary Press
NEW YORK
1989

Эта книга — результат многолетнего изучения истории христианства, начатого автором в Сергиевском православном богословском институте в Париже и продолженного — в течение последних тридцати лет — в Свято-Владимирской академии в Нью-Йорке.
Автор счастлив посвятить эту работу своим студентам, которые любознательностью, настойчивостью и вопросами способствовали тому, чтобы все получилось так, как получилось.
Большинство сопутствующих исследований проводились в 1981–1982 годах, когда автор был стипендиатом Мемориального фонда Гуггенхайма, о чем он вспоминает с волнением и огромной благодарностью.
Автор признателен коллеге, профессору Джону Х. Эриксону, прочитавшему рукопись и сделавшему полезные замечания, а также профессору Университета Уичито Энтони Джителу, взвалившему на себя труд редактора.

Иоанн Мейендорф

Перевод с английского Лидии Александровны Успенской

ВСТУПЛЕНИЕ

Новое систематическое изложение истории христианства, которому предшествовало столь много других, может быть оправдано только намерением представить факты, события, личности и их взаимоотношения под новым углом зрения. И новизна заключается прежде всего в попытке автора достичь более точного, нежели в других учебниках церковной истории, равновесия между западным и восточным видением исторического прошлого.

Действительно, можно сказать, что современные историки поздней Римской империи и Средних веков либо ограничиваются этими периодами, не касаясь их последствий, либо если они учитывают эти последствия для дальнейшей истории западной цивилизации, то рассматривают последнюю ограниченно, как историю одной только Западной Европы. В противоположность этому западническому историческому направлению развитие в нынешнем столетии специфически "византийских" исследований привело к новому признанию того, что и после V века продолжала существовать христианская Римская империя. Однако до сих пор в большинстве западных школ и университетов византиноведение не оказало значительного влияния ни на обучение истории, ни на ее понимание; это происходило отчасти потому, что византиноведение считалось дисциплиной труднодоступной, требующей знания греческого, других ближневосточных и славянских языков и изучения цивилизации, не приведшей к каким-либо значительным для всего человечества достижениям. Действительно, современный мир, каким мы его знаем, сформировался не в Византии, не на Ближнем Востоке и не в Восточной Европе; его сформировали западноевропейское Возрождение и эпоха Просвещения. Поэтому современному ученому трудно связать современный мир с Византией и найти между ними соотношения.

Но можно ли в действительности установить какое-то историческое равновесие? И был ли "Восток" лишь "заводью" европейской цивилизации, периферией, хоть и существующей столетиями, но ведущей в культурный тупик? Такой взгляд, выраженный Эдуардом Гиббоном в его знаменитой "Истории упадка и разрушения Римской империи", был с негодованием отвергнут первыми же поколениями византинистов. Однако и в наше время к нему возвращаются, пытаясь противостоять другой крайности—преувеличенно романтическим представлениям, превозносящим Византию как мост между греческой античностью и современностью.

Автор настоящего труда считает, что если применять к Византии и христианскому Востоку те культурные критерии, которые господствовали на Западе в эпоху Просвещения, то, действительно, можно почти неизбежно прийти к гиббоновскому заключению, что история христианской Византии есть не более чем "скучное и однообразное повествование о слабости и убожестве"[1]. Однако, если отнестись более критически к секулярному обществу и культуре, порожденным Просвещением, если усомниться в том, что философия, к которой прибегало западное христианство, всегда была единственно верной, а методы сохранения христианского Благовестия правильными, тогда обращение назад, к истории, в поисках иных альтернатив и упущенных возможностей покажется вполне закономерным, и особенно обращение к миру Византии как иному аспекту греко-римского христианского наследия.

Именно в этом смысле настоящая книга и будет попыткой найти более точное равновесие в историческом понимании соотношения между Востоком и Западом.

Я убежден, что установление такого равновесия будет полезно не только западным историкам, но и восточным православным авторам, чьи труды мало известны на Западе и которые в то же время влияют на самосознание и менталитет восточных христиан. Эти авторы, отталкиваясь от всего западного (несмотря на собственную принципиальную позицию, признающую наличие церковного единства между Востоком и Западом в течение всего первого тысячелетия христианской истории), склонны отождествлять православие со всем восточным и византийским, не учитывая при этом не только исторические недостатки византийского христианства, но и подлинные и истинно православные достижения западного.

Другими словами, проблема христианской историографии—как западной, так и восточной—в том, что авторы склонны рассматривать прошлое сквозь призму более поздних культурных и вероучительных разделений. Таким образом, стремление к равновесию продиктовано стремлением к подлинной христианской соборности; кроме того, это попытка соответствовать требованиям исторического метода и научности.

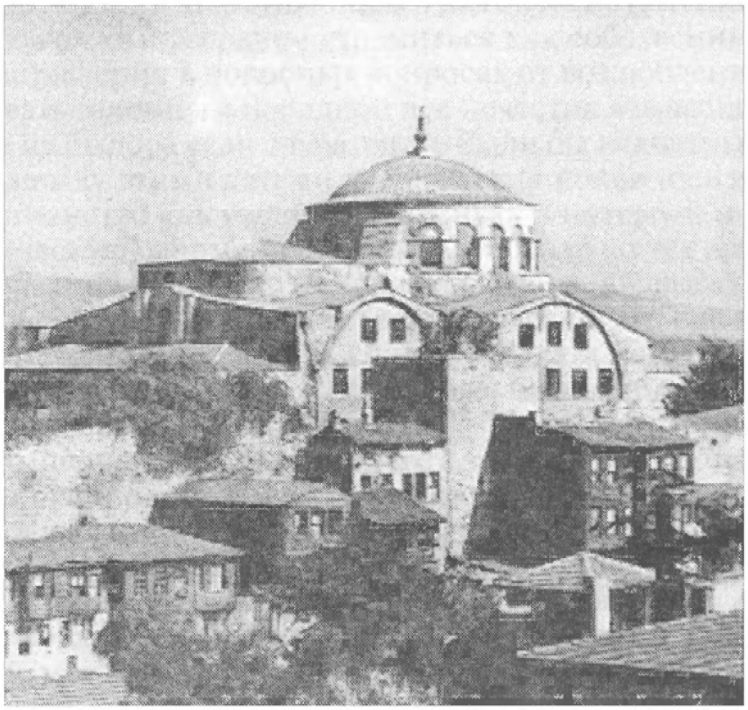
Многолетний опыт обучения истории Церкви студентов европейских и американских православных духовных школ подсказал мне хронологические рамки настоящего труда—это V, VI и VII века. Эти хронологические границы требуют краткого пояснения. Ведь история—процесс непрерывный, и ограничивающие пределы всегда выбираются историком с определенной целью, а именно—чтобы лучше представить собственное понимание событий.

В мою задачу входит рассмотрение того периода истории Церкви, когда она—со своим богословием, своими учреждениями, богослужением и социальной деятельностью—вошла в общество Римской империи с ее политическими структурами, унаследованными от идеологии Рима. Этот период является решающим для нашего понимания Церкви сегодняшнего дня, и это касается не только особенностей в отношениях между Церковью и Государством, но также и тех решающих вероучительных выборов, которые выявились при расколах, разделивших христиан и до сих пор не изжитых. Церковь, неотделимая от своего Предания, не может решать сегодняшние проблемы без постоянного обращения к этим определяющим векам своего формирования.

Хронологическим началом моей работы могло быть как царствование Константина (305–337), давшего христианам религиозную свободу, так и царствование Феодосия I (379–395), первого крещеного христианина на императорском престоле, или же царствование Юстиниана I (527–565), подавившего последние остатки язычества и утвердившего законом существование Империи как монолитно христианского общества. В двух первых вступительных главах достаточно подробно анализируются идеологические и юридические принципы, установленные при Константине и Феодосии. Без такого вступления нельзя понять ни византийское, ни латинское христианство. Однако изложение самой истории начинается с Халкидонского собора (451). Мой выбор именно 451 г. основан на том, что Халкидонский собор был во многих отношениях первым истинно "вселенским" собором, с подобающим представительством как Востока, так и Запада. От него же взяла начало и многовековая трещина в восточном христианстве, ясно указывающая на те проблемы, которым в будущем предстояло сделаться определяющими: это—разделения в результате христологических споров на Востоке и более резкое проявление нового осознания Западом римского примата. Эти проблемы, однако, не привели немедленно к окончательной схизме—сознание единства сохранялось в течение еще нескольких столетий, пока в середине VII века мусульманское завоевание не сделало разрыв между халкидонскими и нехалкидонскими общинами Ближнего Востока необратимым. Единство между Византией и Римом продержалось дольше, но те проблемы, которые в конце концов привели и к его разрыву, становятся ясными при изучении событий, которым посвящена настоящая книга.

Глава I

ЦЕРКОВЬ И ИМПЕРИЯ



Церковь св. Ирины в Константинополе. 532 г. Первый пример соединения базилики и центрического храма—т.н. купольная базилика

В феврале 313 года римские императоры Константин и Лициний встретились в Милане и договорились о совместной религиозной политике. Их постановление, часто называемое "Миланским эдиктом", было издано Лицинием в Никомидии 15 июня того же года[2]. Эта новая политика заключалась в прекращении гонений на христианство, то есть в объявлении его "дозволенным культом" (*religio licita*), в возвращении ранее конфискованного у христиан имущества и в установлении режима религиозной терпимости. Спустя два столетия, в 528 г., период религиозной терпимости кончился. Законами императора Юстиниана православное христианство не только объявлялось единственной государственной религией, но на епископов возлагалась юридическая ответственность за насильственное искоренение язычества. "Мы повелеваем нашим чиновникам,—писал император,—как в царствующем граде (Константинополе), так и в провинциях со всяческим усердием стремиться как собственными средствами, так и получая наставления в подобных вопросах от возлюбленных Богом епископов, расследовать законным порядком все нечестия языческого культа, с тем чтобы их больше не было, а если случатся, то были бы наказаны"[3].

За истекшие между этими датами два столетия появилось новое общество, принявшее христианство как свою религиозную (а потому и моральную, культурную и политическую) норму, и общество это жило до тех пор, пока в Новые времена секуляризация не привела к таким крайним последствиям, как объявление Лениным в 1918г. христианства (и вообще религии) вне закона.

Конечно, христианская Церковь существовала и до Константина, живет и после Ленина, но отношения ее с обществом были иными и возможности—в человеческих пределах—были ограничены. В течение столетий существования христианской Империи и последовавшего средневекового периода общество признавало, что руководствуется христианскими принципами, хотя—и это парадокс,—навязывая их, оно прибегало и к таким методам, как закон, принуждение и насилие. Отсюда—двусмысленность и утопичность понятия "христианского общества" в том виде, как оно существовало тогда.

К середине V века, несмотря на то что христианизация общества была еще далеко не полной, уже ясно определилась модель союза между Империей и Церковью. Определилась она не вдруг, а через эмпирическую эволюцию, к которой теоретически не была готова ни та, ни другая сторона. Император Константин I (305–337), первый "христианский император", был вначале приверженцем монотеистического культа солнца. Он, вероятно, пережил какой-то личный опыт обращения, связанный с битвой у Мульвийского моста против узурпатора Максенция (312), но изменение в его религиозной политике не было резким. В результате сражения он вошел в Рим, город преимущественно языческий, во главе армии, также в подавляющем большинстве языческой, и был провозглашен Августом в империи, в которой христиане все еще были незначительным меньшинством. Он продолжал призывать "непобедимое солнце" (*sol invictus*) на монетах и в официальных документах, оставаясь "высшим первосвященником" (*pontifex maximus*) официального римского синкретического язычества. Он практически ничего не изменил в традиционном поведении и политических методах римских императоров. Так, например, он приговорил к казни своего бывшего единомышленника Лициния (вместе с ним подписавшего эдикт о веротерпимости), которого он победил (324), а позже своего сына Криспа и свою жену Фаусту (326). Эти казни произошли в то самое время, когда Константин покровительствовал Никейскому собору, на котором и председательствовал (325). Тем не менее во все время своего царствования в качестве единственного Августа он все больше и больше отождествлял Высшее Божество, которому поклонялся в юности, со Христом, которому поклонялись христиане. В то же самое

время он стал простирать свое внимание и на дела Церкви и оказывать милости духовенству. Вероятно, по неспособности примирить в сознании и в теории обязанности римского императора и личные нравственные требования христианина, он откладывал свое крещение до смертного часа (337). Крещение это было совершено арианским епископом Евсевием Никомидийским. Поэтому, может быть, неверно называть Константина "первым христианским императором", поскольку он не участвовал в таинствах и богослужениях Церкви до своих последних часов. Тем не менее и несмотря на арианское крещение, православная Церковь признала его святым "равноапостольным"; на самом деле ни один человек в истории не способствовал, прямо или косвенно, обращению стольких людей в христианскую веру.

Постепенное превращение Империи в формально христианское общество продолжалось при преемниках Константина. Но эта медленная эволюция была исполнена контрастов и парадоксов. Два сына Константина, Констанций II (337–361) и Констант (337–350), правившие соответственно в восточной и западной частях Империи, развивали константиново законодательство, благоприятствовавшее христианам, и активно участвовали—особенно Констанций—в делах Церкви, разделенной арианским кризисом. Оба последовали примеру своего отца, откладывая крещение до последних дней жизни. В общественном сознании того времени исповедание христианства еще не рассматривалось как непременное условие для того, чтобы стать императором. Юлиан "Отступник", единственный племянник Константина Великого, оставшийся в живых после кровавых чисток Констанция, привлек к себе общественные симпатии восстановлением язычества (361–363). Другой язычник, префект претория Секунд Солюций, был единодушно поддержан армией как преемник Юлиана после его смерти. В 363г. и во второй раз в 364г. Секунд отказался от этой чести по причине своего возраста и состояния здоровья[4]. Среди кратковременно царствовавших императоров конца IV века Валентиниан I (364–375) выделяется современниками как исключение, поскольку, будучи при Юлиане военным командиром, он отказался приносить языческие жертвы[5]. Очевидно, у него были сильные христианские убеждения. Однако поскольку его избирало в Никее то же самое собрание военных командиров, которое прежде избрало язычника Солюция, можно предположить, что в 364г.—через пятьдесят лет после издания эдикта о веротерпимости—религиозные убеждения кандидата не рассматривались как важный фактор при избрании императора.

Серьезные шаги в направлении государственного установления христианского общества были предприняты Феодосием I (378–395) и его западным коллегой Грацианом (379–384). В 381г. Грациан формально отказался от языческого титула *pontifex maximus*. Феодосий же первым из императоров принял крещение в самом начале своего царствования. Возможно, однако, что он воспринимал обряд крещения как ритуал для умирающих и просил епископа Ахолия Фессалоникийского совершить его над ним по случаю серьезной болезни. Однако, выздоровев, он добросовестно исполнял требования христианской жизни и регулярно причащался за литургией, подчиняясь также и покаянной дисциплине Церкви. Знаменитый инцидент в Милане, где в 390г. св. Амвросий потребовал у него публичного покаяния после наказания, которому он подверг фессалоникийцев, был бы невозможен при его некрещеных предшественниках, не ходивших в церковь и канонически неподвластных епископам в своем личном и общественном поведении.

Как участвующий в богослужении христианин Феодосий, конечно, совершенно порвал с языческими культами и с радостью утверждал прошения христианских епископов о закрытии капищ, их уничтожении или превращении в христианские храмы. В таких случаях в некоторых местах между христианами и язычниками возникали бурные конфликты, например когда александрийский архиепископ Феофил превратил храм языческого бога Диониса в церковь и повелел уничтожить знаменитое святилище Сераписа—Серапеум. В 391–392гг.

Феодосий издал два указа, совершенно запрещавших языческие богослужения, как публичные, так и частные[6]. С этого времени Империя стала и конституционно, и юридически христианским государством, а язычники стали едва терпимым меньшинством. Язычество просуществовало еще более столетия: на Западе узурпатор Евгений (392–394) даже способствовал его возрождению. В Афинах древняя Академия оставалась открытой, и в сельских местностях продолжали существовать обширные регионы, где господствовало язычество. Однако все сыновья и внуки Феодосия, царствовавшие до середины V века, следовали его примеру—становились формальными членами Церкви и усиливали антиязыческое законодательство. И наконец, жесткая политика Юстиниана (527–565) совершенно изгнала язычество из общественной жизни.

1. Законодательство империи и христианская вера

В 438г. император Феодосий II (398–450) обнародовал общий свод императорских указов, изданных между 312 и 437г. Этот свод, известный как Кодекс Феодосия (Codex Theodosianus), представляет собой самый богатый и надежный источник для изучения социальной, экономической и религиозной политики христианских императоров в IV и V веках. Он позволяет читателю проследить постепенное изменение этой политики, а также ее непоследовательность. В этот свод часто включались тексты устарелые или замененные другими. С другой же стороны, повторение известных мер ясно показывает, что их применение сталкивалось с трудностями. После публикации Кодекс Феодосия немедленно приобрел силу закона во всей Империи. Более поздние императорские постановления, вплоть до исчезновения Западной империи в 476г., издавались на Востоке и на Западе отдельно и имели силу только регионального закона, если не принимались обоими императорами. Некоторые из этих более поздних текстов часто встречаются в сокращенном виде в еще более монументальном, лучше составленном и лучше изданном Кодексе Юстиниана, опубликованном в 534г.

То, что Кодекс Феодосия избрал отправной точкой 312 г., указывает, что его составители видели в "обращении" Константина своего рода водораздел в истории римского законодательства. Можно было бы предположить, что этому событию соответствовало коренное изменение в содержании и философии закона. В действительности же тексты показывают как раз обратное: Империя, способы ее управления и социальные принципы оставались по существу теми же, и только в некоторых областях сказывается довольно ограниченное гуманизирующее влияние христианства[7]. Настоящее изменение состояло прежде всего в преимуществах, полученных Церковью как институтом, что и послужило началом длительного процесса изменения общества вне ее.

В качестве примеров институционной, юридической и социальной неизменности можно привести две сферы, лишь поверхностно испытавшие на себе влияние христианства: брак и рабство. Но и в этих сферах не всегда можно с уверенностью утверждать, что происшедшие в IV и V веках изменения были вызваны исключительно влиянием христианства. Другие факторы также имели значение: например, нравственные принципы стоицизма, интегрированные в весьма синкретичные формы неоплатонизма, были в то время преобладающей философией и были направлены к воздержанию (*sophrosyne*) и самодисциплине. Как и христианство, они были против крайних форм порабощения и жестокости.

Философия брака, которую мы находим в имперских законах, основана на древнем римском принципе контракта, свободно заключаемого договаривающимися сторонами. Как и всякий контракт, брак мог быть расторгнут[8]. Константин, однако, воспретил развод по простому взаимному соглашению, и, таким образом, в законах Империи появились списки "достаточных причин" для развода. Среди них было не только прелюбодеяние, но и такие поступки, как государственная измена, кража скота, ограбление могил. Общение мужа с проститутками было законной причиной, чтобы жена потребовала развода; но то

же право имел муж, если жена ходила на игры в цирк или в театр[9]. Однако суды были, по-видимому, милостивы, и разводы продолжали даваться по простой "несовместимости" характеров. В 421г. Гонорий запретил вторичный брак той стороне, которая разводилась только по "несовместимости" как единственной причине, разрешая его невиновной стороне[10]. Между мужчинами и женщинами продолжало существовать некоторое неравенство, в частности в праве заключать новый брак после развода: например, "невиновный" муж, разводившийся с "виновной" женой, мог немедленно жениться снова, тогда как жена в том же положении должна была ждать год[11]. Вдова (но не вдовец), выходя замуж, автоматически теряла опекунство над детьми[12], что было связано с неравенством в правах управления имуществом.

Совершенно очевидно, что законы эти имели в виду гражданский брак, заключенный перед чиновником (или при свидетелях), что было единственной возможностью вступления в брак как для христиан, так и для нехристиан. Церковь не имела никакого влияния на юридический аспект брачного соглашения, и государственное законодательство не принимало христианские взгляды на брак. Церковь, однако, могла применять свои собственные принципы и покаянную дисциплину по отношению к своим членам. Эти принципы предполагают мистический и эсхатологический взгляд на брак как на отражение союза Христа и Церкви (Еф. 5, 22—33). Для христиан нормой было единобрачие, новый брак разрешался после вдовства или развода, но по прошествии покаянного периода (св. Василий Великий)*. Любой вид повторного брака как нарушение христианской нормы служил препятствием к рукоположению в священный сан. Возможность развода никогда формально не отменялась, но ограничивалась одной только причиной—прелюбодеянием—в соответствии с Евангелием (Мф. 19, 9). Но на практике все эти разногласия между законами Империи и христианскими требованиями сводились к минимуму, так как Церковь все более и более приспосабливалась к государственному законодательству, по крайней мере в фактическом подходе к браку мирян.

Если Римское государство, теперь вдохновляемое христианством, внесло лишь незначительные изменения в свою философию брака, то в области семейной нравственности оно стало внедрять некоторые христианские принципы. Так, родителям, неспособным прокормить своих детей и готовым их бросить, стали оказывать помощь[13]. Продажа детей в рабство и их использование для проституции строго карались. Законы, воспрещавшие безбрачие, которое поощрялось Церковью, были отменены[14]. Гомосексуалистов теперь следовало сжигать, привязав к столбу[15]. Еще раньше Константин приговаривал их к участию в гладиаторских боях[16], но вскоре решил вообще прекратить подобные бои[17], запретив также калечить раскаленным железом лица преступников, так как "они носят подобие Божие"[18].

Подобные примеры заботы о человеческом достоинстве наблюдаются и по отношению к рабам, хотя никто не ставил под сомнение само существование рабства как социального института. Закон продолжал считать раба собственностью господина, имевшего право иногда оказывать милости, но не касался прав человеческого существа. Так, раб или рабыня не могли вступать в законный брак, поскольку не могли войти в "свободное соглашение". И даже свободный человек не мог жениться на рабыне; дети от таких незаконных союзов должны были считаться рабами[19]. Как несвободные и потому лишенные ответственности, рабы могли выступать в суде как свидетели только под пыткой, и если они доносили на своего господина, то подлежали распятию[20]. Они не могли приниматься в клир без отпущения на волю господами[21]. Юстиниан несколько смягчил это правило, разрешив рукоположение рабов с согласия их господина при условии, что они вернутся к нему, если оставят священство[22].

* Правило 4-ое Василия Великого.—*Ред.* [Здесь и далее * отмечены примечания редакторов: научного редактора — *В.А.*, редактора — *Ред.*]

То ли под влиянием христианства, то ли стоицизма, но Константин запретил чрезмерные пытки и сознательное убийство рабов господами[23]; он также не одобрял, когда членов семьи раба продавали по отдельности[24]. Другие законы строго воспрещали продажу или употребление для проституции христианок и, если имели место такие случаи, предписывали женщин немедленно освобождать[25]. Вообще Церковь стала официальным посредником для освобождения (*manumissio*) рабов. Акт освобождения в присутствии клира мог быть произведен в любое время, даже по воскресеньям (когда суды не заседали), и для него не требовалось других свидетелей или формальностей[26]. Христианские императоры также принимали меры для защиты религиозных убеждений рабов-христиан[27], не разрешая под угрозой большого штрафа евреям обрезать своих рабов-христиан, а затем и вообще запретили евреям владеть рабами-христианами. Также и еретикам не разрешалось заставлять православных рабов вступать в их секту[28].

Несомненно, однако, что ни Константину, ни его преемникам никогда не приходила в голову мысль включить в свое законодательство что-либо, отражающее утверждение апостола Павла, что во Христе вообще "несть раб ни свободь" (Гал. 3, 28). Империя оставалась учреждением "мира сего"—с его социальным неравенством, с насилием как нормой применения власти, с законом, который служил лишь принципом разумного порядка и умеренности. Откровение "новой твари" христианского Священного Писания не воспринималось как нечто, имеющее отношение к "обычному" порядку вещей, а скорее как эсхатологический идеал, возвещенный и предвосхищенный в Церкви и ее таинствах. Что же касается Империи, то действительная перемена, происшедшая при Константине, заключалась в поддержке Церкви при исполнении ею своей миссии. Однако поддержка эта, которая могла быть только определенной формой законных и экономических привилегий внутри имперской системы, относилась к Церкви как к учреждению. Следствием этого было то, что всему населению Империи была дана возможность принять христианство; но в то же время союз, заключенный таким образом между Церковью и Государством, предполагал со стороны Церкви известные смещения приоритетов и некоторые компромиссы, часто в ущерб убедительности ее благовестия. Нами уже отмечено постепенное принятие Церковью юридического подхода к браку, естественно преобладавшего в римском законодательстве. Что касается рабства, то со стороны Церкви не только не было сопротивления самому его институту, но она молча приняла его, согласившись владеть рабами и даже согласилась с Государством в том, что рабов нельзя было принимать в клир. Св. Лев Великий (440–461) выражает свое негодование по поводу нескольких исключительных случаев, когда "рабы, совершенно неспособные освободиться от своих господ, возводились в высокую степень священства, как будто низкое состояние раба позволяет получить эту честь; неужели считается, что раб, который еще не сумел показать себя своему господину, может быть одобрен Богом. В этом деле вина, конечно, двояка: священное служение запятнано включением в себя существа столь низкого ранга, и права рабовладельца нарушаются, поскольку у них отнимается их собственность"[29]. Правда, подобным высказываниям некоторых князей Церкви противостояла решительная социальная проповедь такого человека, как св. Иоанн Златоуст, и общий дух равенства, господствовавший в ранних монашеских общинах.

Нет возможности дать здесь обзор всех привилегий, которые были дарованы императорами Церкви, ее личному составу и ее учреждениям в IV и V веках. Эти привилегии давали Церкви огромную власть, несравнимую с той, какую имели в прежнее время языческие жрецы, которые прежде всего были служителями храмов и не имели ни общей организации, ни чувства единства.

Эта новая власть Церкви была прежде всего экономической. Дары Константина Римской церкви после победы над Максенцием (312), включая императорский Латеранский дворец, стали символом сказочной императорской щедрости для всех Средних веков. Подобные же дары были сделаны другим церквам, и в

особенности архиепископии новой столицы, Константинополя. Строительство громадных базилик во всех главных городах Империи требовало огромных средств как для их содержания, так и для содержания приписанного к ним духовенства. Особое и непреходящее значение имел закон Константина, разрешавший Церкви получать имущество по завещанию, а также разные виды частных даров[30]. Богатства Церкви в целом сказочно возросли, хотя многие дары были частично предназначены для благотворительных учреждений, таких как больницы, сиротские приюты и дома престарелых. Так, например, в Антиохии, где Златоуст был пресвитером, Церковь ежедневно питала три тысячи девиц, а также доставляла пищу и одежду большому числу людей, внесенных в ее благотворительные списки. Она также содержала постоялые дворы для путешествующих и амбулатории для больных[31]. В течение всего Средневековья Церковь—как на Востоке, так и на Западе—фактически имела монополию на социальную работу. Поэтому в V веке главные епископские кафедры неизменно располагали огромными богатствами, частично освобожденными от налогов (земли, принадлежавшие Церкви, были обложены налогом). Так, папа Дамас (366–384) был известен роскошью своей жизни. "Сделай меня римским епископом, и завтра же я стану христианином",—шутил старый сенатор, язычник Агорий Претекстат. А св. Кирилл Александрийский († 444), оказавшийся в трудном положении после того, как на Эфесском соборе (431) самовластно разделался со своими противниками, смог предложить целых 2500 фунтов золота для подкупа константинопольских судебных инстанций[32]. Богатство Церкви еще увеличивалось благодаря принципу—отчасти ветхозаветному,—что дар Церкви есть дар Богу и потому неотъемлем. В V и VI веках законы Империи одобряли этот принцип, оставляя императору лишь ограниченное право отчуждать некоторые церковные владения с соответствующей компенсацией[33].

Епископы имели и власть, и авторитет. Конечно, обычный христианский епископ не мог соревноваться с экономическими возможностями, которыми обладали великие кафедры Рима, Александрии и Константинополя, но он был равен с ними в правах судебных и моральных. Императорский указ разрешал епископам безапелляционный суд в любом деле, добровольно представленном им спорящими сторонами[34]. В 399г. эти судебные права епископов были сведены к делам, касающимся религиозных вопросов. Оставаясь единственными судьями неисправного духовенства[35], христианские епископы постепенно в большой мере приняли на себя и прежние полномочия в гражданских судах. Им также было дано право участвовать в выборах гражданских должностных лиц[36], тогда как гражданские власти не имели—по крайней мере в принципе—права участия в избрании епископов (см. ниже).

Это новое официальное положение Церкви в римском обществе предполагало имперскую законодательную и административную поддержку против всех религиозных диссидентов. Законы Феодосия I поставили языческие культы вне закона[37], и христианские епископы активно боролись с упорными пережитками язычества как среди аристократии и интеллигенции, так и среди простого люда, непреклонно применяя все законные, частично и насильственные меры, какие были в их распоряжении. В 392г. св. Амвросий Медиоланский боролся против восстановления алтаря богине Победы в римском сенате. И христиане, и язычники Александрии стали участниками мятежа, вызванного тем, что епископ Феофил возглавил превращение капища Диониса в церковь и разрушение знаменитого Серапеума (ок. 389 или 391); он сам нанес первый удар огромной статуе Сераписа.

Понятно, что христианское духовенство с готовностью помогало установлению нового, целиком христианского социального порядка, которого желали императоры; и для такого человека, как Иоанн Эфесский, было естественным принять в 542г. от Юстиниана задание быть своего рода "великим инквизитором" в сельских местностях западной Малой Азии и насильно обратить в христианство более 70 тысяч остававшихся там язычников. Упразднение еще оста-

вавшихся языческих капищ при Юстиниане—их мраморные колонны были использованы при постройке константинопольской св. Софии и других церквей—и закрытие языческой Академии в Афинах может считаться последним ударом по языческому прошлому. Закон требовал крещения всех язычников под страхом штрафа или конфискации имущества и изгнания[38].

Если римские законы запрещали язычество, то они оказывали некоторое ограниченное покровительство евреям. Им не только была гарантирована свобода богослужения, но закрытие синагог было запрещено[39], и их служители так же, как христианское духовенство, были освобождены от гражданских и личных налогов[40]. Произвол или насилие над евреями карались законом[41]. Однако с самого начала христианизации Империи были приняты строгие меры против иудейского прозелитизма среди христиан, тогда как крещение евреев поощрялось. Обращение христиан в иудейство было запрещено, а евреев, досаждавших обращенному в христианство, сжигали у столба[42]. Как мы уже видели, евреям не позволяли иметь рабов-христиан, и они лишались защиты закона, если проявляли неуважение к христианству[43]. Им также не разрешалось быть на военной и гражданской государственной службе и заниматься профессиями, связанными с юриспруденцией[44]. Это, однако, не означает, что в Империи практиковалось—до царствования Ираклия (610–641)—насильственное массовое крещение евреев, как это стало случаться в варварских христианских государствах Запада после V века[45]. Секта самарян пользовалась тем же статусом, что и правоверные иудеи, до большого самарянского восстания в Палестине при Юстиниане, после чего она была запрещена.

Все издававшиеся императорами законодательные тексты в пользу христиан уточняют, что императорские милости относятся исключительно к кафолическому христианству и к кафолической Церкви, тогда как бесчисленные группы еретиков и раскольников подвергаются строгому запрету. Ниже мы будем рассматривать те критерии, по которым ересь и раскол отличались от вероучительного и канонического православия, ведь все группировки считали себя "кафолическими". Поэтому ясно, что отсутствие единства и постоянные споры, разделявшие христиан, должны были сильно удручать императоров, считавших, что религиозное единство является существенным фактором благосостояния государства. Отсутствие ясного и устраивающего всех метода разрешения христианской Церковью вероучительных споров неизбежно привело к тому, что императоры начали изобретать и навязывать такие методы сами, согласно своему собственному подходу и по своей инициативе. Альтернативой этому мог бы стать религиозный плюрализм, но он был неприемлем ни для государства, ни для какой-либо из христианских группировок. Так, Константин попытался разрешить спор в Африке между кафоликами и донатистами, предложив епископам найти такое решение, которое привело бы к единству. Неудача двух соборов, в Риме и в Арле, привела к тому, что император принял самостоятельное решение, чего желали на самом деле и сами спорящие стороны. Однако многие другие императорские указы, касающиеся веры, не достигали цели. Таким образом, определение "кафоличности" в кодексах Феодосия II и Юстиниана было результатом сложного и трудного процесса селекции среди определений, представленных соперничавшими группами христиан. К 451г. "православием" стали считаться вера никейская, как ее понимали Отцы-каппадокийцы, и вера Афанасия и Кирилла Александрийских, как ее интерпретировал Халкидонский собор (451). Несогласные, по закону, исключались из Церкви и из общества вообще.

Уже с воцарения Феодосия I (379) те меры, которые раньше Констанций II и Валент применяли против никейцев, стали применяться к различным категориям ариан. Арианские собрания были запрещены, и их храмы переданы кафолическим епископам[46]. Подобные же указы были изданы против аполлинариан (которые признавали Никейский собор, но не соглашались с православной христологией Отцов-каппадокийцев, на стороне которых был Феодосий[47]); частое повторение этих декретов указывает на очевидные трудности, которые возни-

кали в результате их систематического и насильственного применения. То же касалось и более старой африканской группировки донатистов[48]. Еретиков увольняли также со всех государственных постов и вообще лишали гражданских прав[49]. С некоторыми категориями раскольников—в основном сектантами периода раннего христианства—обращались еще более сурово: квадродециманы, совершавшие Пасху не в то время, которое было принято Церковью, карались изгнанием[50], сторонников же гностических сект иногда подвергали смертной казни[51]. Несомненно, однако, что практические соображения часто диктовали терпимость по отношению к крупным и влиятельным группам еретиков. Таковы были готские войска, в большинстве ариане, часто служившие опорой безопасности Империи, а также различные готские правители, завоевавшие западную часть Империи; последним не только давали имперские придворные титулы—дипломатические отношения с ними сохранялись до завоевания Запада Юстинианом. Империя вынуждена была также сохранять умеренность и дипломатичность по отношению к противникам Халкидонского собора (451), составлявшим по меньшей мере половину населения восточной части Империи. Численно небольшой, но интеллектуально влиятельной группе несториан не повезло: после ее запрещения на соборе 431г, она была "лишена именования христиан"[52] и вынуждена эмигрировать в Персию. Там вместе с местной сироязычной общиной она начала долгую историю своего выживания, а вместе с ним и миссионерской экспансии по всей Азии.

Гарантируя известные привилегии кафолической Церкви и защищая ее от оппозиции или расколов, законы Империи давали ее духовенству официальный статус. Помимо дарованного епископам права суда закон считал всякое оскорбление духовенства общественным преступлением[53], тогда как само духовенство отвечало только перед архиерейским судом. Этот особый статус рукоположенных лиц вскоре стал юридически несовместимым с любым другим профессиональным статусом: в новелле, изданной в 452г., император Валентиниан III запретил духовенству заниматься торговлей под страхом лишения его законных привилегий. Хотя закон этот относился только к Западной империи и, по-видимому, не очень последовательно исполнялся, он ясно показывает, что не только епископат, но и священники получили то экономическое положение, которого искали. Это положение привело к тому, что государство стало выдвигать и другие условия для принятия в клир.

Мы уже видели, что для рабов священство было исключено, если они предварительно не получали освобождения у своих господ. Подобные же ограничения в законах V и VI веков существовали и для так называемых *coloni adscripti*, то есть крестьян, прикрепленных к земле и работающих на землевладельцев[54]. С другой стороны, поскольку члены сенаторского сословия и военные редко принимали священство—разве что их избирали на епископские кафедры больших городов, таких как Милан (св. Амвросий в 374) или Константинополь (Нектарий в 381),—христианское духовенство набиралось главным образом из среднего класса, в особенности из куриалов, землевладельцев-горожан; закон возлагал на последних определенные "куриальные" обязанности, или "литургии": обеспечение больших городов общественными удобствами, например снабжение водой, содержание бань, театров и т. д. Поскольку благосостояние города зависело от исполнения этих обязанностей куриалами или декурионами, императоры безуспешно пытались запретить их рукоположение[55]. Привилегированное положение духовенства неизбежно влекло за собой освобождение клириков и их семей от куриальных обязанностей[56]. Поскольку все большее и большее число куриалов принимало священство, эту привилегию пришлось ограничить: для рукоположения в священный сан декурионы были обязаны либо передать другому свое право на наследование курии[57], либо найти себе заместителя, способного выполнять эти обязанности после их рукоположения или пострижения в монахи[58]. Необходимость мер, ограничивающих конфликты между привилегированным и численно растущим духовенством и городской администрацией,

зависящей от налогоплательщиков, постоянно возобновляется и показывает, что это была одна из серьезных проблем, вставших перед государством при вступлении в союз с Церковью.

Было бы совершенно неверно думать, что привилегированное и официальное положение христианского духовенства внутри имперских структур шло на пользу только личному благополучию клириков: оно, кроме того, давало им возможность влиять на общество, делая его более гуманным. Помимо полученных епископами права быть судьями и возможности освобождать рабов император Феодосий I даровал клирикам и монахам официальное и исключительное право ходатайствовать за осужденных преступников и просить о милости к ним[59]. Далее, епископам было позволено использовать свой моральный авторитет в общественных делах. Известен эпизод (387), когда епископ Антиохийский Флавиан добился прощения для населения своего города, которое возмутилось императорскими налогами до того, что толпа опрокинула статуи императора, то есть совершила преступление "оскорбления величества"[60]. Смелые и успешные действия Флавиана побудили многих язычников обратиться в христианство[61]. Подобные вмешательства в социальные дела, например заступничество за граждан, обложенных чрезмерным налогом, характерны для таких людей, как великий Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский (398–404), или св. Иоанн Милостивый, халкидонский патриарх Александрийский (611–619), или на Западе—св. Мартин Турский (371–397).

Историки обычно склонны больше замечать моральные компромиссы, вызванные союзом между христианской Церковью и Римской империей (союзом, к 451г. всеми принятым как должное), и забывать о свидетельстве и деятельности преданного Церкви христианского духовенства. Сомнения в искренности христианских убеждений императоров также не могут соответствовать исторической реальности. Вступив в союз с государством, Церковь перестала быть сектой, доступной лишь для немногих. Она взяла на себя "кафолическую" ответственность за общество в целом. Однако поступив так, она не отказалась от своего эсхатологического призвания. В течение всех Средних веков ее история будет не только историей неудач, но и замечательных побед, одержанных не столько самой "системой", сколько отдельными святыми, сумевшими использовать ее в духе Евангелия. Когда христианство сделалось государственной религией, ни экономическая, ни социальная система Римской империи не изменились. Административные и экономические структуры, установленные Диоклетианом и подтвержденные Константином, оставались прежними, и ни один христианский руководитель, ни одно движение не считали, что можно или должно ставить их под вопрос. Но эта слабость христианского социального свидетельства, столь явно контрастирующая с понятием христианской активности XX века, не была ни простой пассивностью, ни недостатком заинтересованности; это было постоянное понимание эсхатологического характера христианского благовестия. Стоя перед Пилатом, Иисус возвестил: "Царство Мое несть от мира сего" (Ин. 18, 36). Поэтому для христианина основным было не способствование реформам или улучшению имперских структур, а свидетельство о присутствии в мире падшем уже предвосхищенного грядущего Царствия Божия.

Святые остро переживали парадокс этого противоречия. В некоторых случаях их жизнь и дела влияли на общество, оказывая либерализирующее и в известной мере реформирующее воздействие. В других случаях они лишь свидетельствовали о дуализме этих царств, что особенно ярко выражено в созерцательном монашестве. Однако большинство христиан святыми не были—просто пользовались новообретенными привилегиями, не думая о грядущем Суде.

2. Культурный плюрализм

Римская империя, включившая в себя всю Европу на запад от Рейна и на юг от Дуная, а также Британию, Испанию, Северную Африку, Египет и Ближний Восток, не подавляла местные культуры, языки и религии; она включала их в еди-

ную правовую и административную структуру, в которой фактически доминировали два языка: латинский, употребляемый главным образом в административных и юридических процедурах, и греческий, предпочитаемый как язык интеллигенции и как международный в городских центрах—и не только на Востоке, но и в большей части западного Средиземноморья.

Христианские писатели—как до, так и после Константина—почти без исключения, несмотря на преследование христианства правителями Рима, считали римский универсализм провиденциальным историческим фактом: благодаря ему было возможно распространять евангельское благовестие по "вселенной" (*oikumene*). Чудо Пятидесятницы, когда каждый народ слышал апостолов, говорящих на их языке (Деян. 2, 6), утверждало христианский универсализм, и Церковь никогда не одобряла никаких канонических или организационных разделений, основанных на этнических или культурных различиях: все христиане, живущие в одном месте, должны быть объединены под одним епископом, который сам был членом архиерейского синода данной провинции. Такая территориальная организация встречала в течение столетий много трудностей, но от самого принципа никогда не отказывались.

Так, между Римской империей, культурно разнообразной, но административно единой, и вселенской христианской Церковью, также терпимой к культурному плюрализму, но построенной по принципу территориального единства, существовало известное структурное сходство, делавшее союз их еще более естественным.

Однако в V веке на деле начался постепенный развал римского универсализма. Одна за другой волны народов, именовавшихся "варварами", потому что они не говорили ни на латинском, ни на греческом языке, захватили всю западную часть Империи. И даже сам Рим, древняя и гордая столица, давшая имя Империи (хотя уже давно не служившая императорской резиденцией), был разграблен готом Аларихом в 410г. и окончательно захвачен в 476г.* С этого времени Западная империя перестала существовать.

Однако 476г. не был концом Империи как таковой, поскольку она продолжала жить со столицей "Новым Римом"—Константинополем; не означал он и утери римской имперской идеи на Западе. Хотя различные варварские вожди и были совершенно политически независимы, они сознавали, что обосновались на территории Империи. Идея постоянной и универсальной Империи стала составной частью христианской цивилизации; варварские же народы либо уже были христианами, либо обращались в христианство один за другим. Так Церковь, ставшая сознательным и систематическим проводником римских идей, римского закона и даже одобрения Западом фактической власти константинопольских императоров, сохранила древний римский и христианский универсализм после падения самой Западной империи. Идеологической основой общества оставалась идея христианского мира, объединенного в единую вселенскую Церковь, но внутри своих границ разрешавшего культурный плюрализм. Однако уже в V веке практическое осуществление этой идеологии было на Востоке и на Западе не совсем одинаковым.

Очевидное различие между ними объясняется как политическими, так и культурными факторами. Захват варварами западных регионов Империи привел в результате к террору и социальному хаосу и воспринимался многими современниками как апокалиптическая катастрофа. Другие же, наоборот, видели в нем акт Божественного суда и промысла Божия. Св. Иероним в своей переписке, оплакивая разрушение римского мира, прямо предсказывает явление Антихриста[62] и сравнивает варваров с дикими зверями[63]. В глазах поэта Пруденция варвары так же отличаются от римлян, как немые четвероногие звери от двуногих и разумных людей[64]. Однако другие писатели, как великий св. Августин в "Граде

* Точнее говоря, в 476г. Одоакр отослал в Константинополь знаки императорской власти, оставаясь при этом правителем Италии, подчиненным императору. — *Ред.*

Божием", пытаются осмыслить катастрофу в более христианском духе, истолковывая ее как наказание за грехи языческого Рима. Марсельский священник Сильвиан идет дальше и превозносит нравственные качества варваров, похожих на наивных детей, противопоставляя их римскому упадку и безнравственности; он видит в их пришествии возможность распространения христианства.

Как бы то ни было, политическое и культурное положение христианского Запада к концу V века круто изменилось. Прежний римский порядок был заменен в Испании вестготским королевством, а в Италии—остготским. Вандалы заняли Северную Африку и средиземноморские острова, бургундские и франкские короли правили в северной и южной Галлии, а в Британии возникли англосаксонские королевства, не говоря уж о менее могущественных княжествах свевов на Иберийском полуострове и алеманнов на Рейне.

В отличие от гуннов Аттиллы (монгольского народа, побежденного в конце концов римским полководцем Аэцием), победа которых, вероятно, означала бы конец христианской цивилизации, германские племена, обосновавшиеся в Европе, действительно хотели стать римлянами[65]. Этой тяге к более высокой цивилизации способствовало то, что император, проживавший в далеком Константинополе, не представлял большой опасности, поскольку не имел возможности навязывать им непосредственный политический контроль. Вместо этого он с готовностью наделял варварских королей римскими придворными титулами и считал их представителями своей собственной власти на Западе. Эти формальные связи с Империей были на самом деле гораздо серьезнее, чем простая фикция. За исключением франков, которые долго придерживались своих обычаев и институтов, варварские королевства перенимали—по крайней мере частично—законодательную систему, институты, искусство и язык Рима и Византии. Высокохудожественные мозаики Равенны были заказаны вестготским королем Теодорихом, представителем этого общего направления. Конечно, с течением времени Запад в большой степени варваризовался, но прежде чем это случилось, тот культурный вакуум, который образовался с исчезновением светской, часто еще языческой, римской интеллектуальной элиты, заполнился христианским духовенством, постепенно получившим практическую монополию на ученость. В кафолической Церкви единственным официально употребляемым языком был латинский. И поскольку духовенство часто обращалось за руководством к единственной апостольской кафедре Запада, находившейся в древней столице империи, авторитет римского епископа все более возрастал. Ведь он был хранителем культурного и политического наследия Романии так же, как и источником апостольского авторитета. История христианского Запада в начале этого периода, все еще (абсолютно неверно) именуемого "темными веками", является хорошим примером (есть и другие) того, как завоеватели могут уступить более высокой цивилизации побежденных. В такой победе над германскими варварами Церковь сыграла решающую роль.

Правда, существовал фактор, подрывавший этот процесс "романизации": варвары в большинстве своем исповедовали не кафолическое православие, а арианство, что затрудняло их сношения как с Римской церковью, так и с Империей, центром которой был Константинополь. Первопричина этого была отчасти случайной: готы, до гуннского завоевания занимавшие земли по реке Днестр, севернее Балкан, получили христианство из Константинополя, бывшего в то время арианским. И хотя как в IV веке, так и позже известны православные готы, основную роль в их обращении как народа сыграл знаменитый Ульфила (311–383)[66], получивший хиротонию, вероятно, во время Антиохийского собора (341) от Евсевия Никомидийского, известного главы арианства. Факт принятия христианства на Востоке объясняет, почему Ульфила вместо того, чтобы научиться молиться на латыни, последовал восточной практике и перевел Писание и богослужение на местный язык—готский. Он был, однако, верным арианином и присутствовал на арианском соборе в Константинополе в 360 г. Мы знаем также, что он активно противился восстановлению Никейской веры Феодо-

сием I в 379г. Готы, теснимые гуннами, переселялись на Запад. В течение этого переселения свои, готские, а не римские миссионеры продолжали обращать в христианство варварские племена, несмотря на то что Империя уже стала православной. Так, от готов переняли арианство вандалы, бургунды, алеманны и лангобарды. Богословские вопросы как таковые вряд ли имели для них большое значение, но несомненно то, что арианство—с Библией Ульфилы и богослужением на местном языке—долго рассматривалось ими как собственная, присущая только им форма христианства, отличная от римского православного кафоличества. Но это их собственное христианство не удержалось, поскольку постепенное принятие западными варварами никейской веры совпало с их "романизацией". Даже Теодорих (493–526), великий вестготский король Италии (еще остававшийся арианином, хотя и очень романизированным в культурном отношении), не смог обеспечить выживание арианства.

Постепенное исчезновение арианства на Западе означало победу римского и латинского православия, а следовательно, и конец культурного сепаратизма среди варваров. Объединенный и "варваризованный" романизм послужил основой для развития новой, латинской средневековой цивилизации, которая, к сожалению, в борьбе за ведущую роль в христианстве будет противостоять эллинизированному романизму Византии.

На Востоке вопросы культурного плюрализма внутри Церкви приняли совсем другие формы. Здесь разнообразие почтенных христианских традиций существовало с самого начала христианства; оно станет значительным фактором в его миссионерском распространении, о чем речь пойдет ниже. Если греческий язык служил уже и в новозаветное время основным средством международных и межкультурных сношений, то Сирия и Египет сохраняли не только свою культурную особенность, но также и свои языки, порождая дочерние церкви и дочерние цивилизации в Армении, Грузии, Месопотамии, Персии, Индии, Аравии, Эфиопии и Нубии. Во всех этих случаях применялся принцип, явленный в Пятидесятницу (Деян. 2): каждый народ получал Слово Божие на своем собственном языке. И греческий язык, несмотря на то что был основным орудием богословского творчества и вероучительных споров, никогда не рассматривался (как латинский на Западе) как единственный возможный проводник цивилизации.

В Сирии и Месопотамии употреблялся сирийский язык—диалект арамейского, то есть языка, на котором говорил сам Иисус. Есть достоверные указания на то, что между сирийскими христианами и иудео-христианской общиной Иерусалима существовали непосредственные сношения. Во всяком случае христианские общины, несомненно, существовали в Сирии и до Константина[67]. Уже тогда существовали сирийские переводы как Ветхого, так и Нового Завета, а в Нисибисе была христианская школа, сходная с еврейскими талмудистскими школами. В IV веке сирийское христианство породило не только таких богословов, как Афраат (ок. 270–345), но и "величайшего поэта святоотеческой эпохи" св. Ефрема (ок. 306–373). Незнание греческого языка не помешало почитанию св. Ефрема как Отца церкви и на Востоке, и на Западе, как не помешало и тому большому влиянию, которое он оказал на греческую гимнографию.

В Египте образованные слои Александрии говорили по-гречески, и из их среды вышли основатели греческого богословия—Климент и Ориген, так же как и святые отцы Афанасий и Кирилл. Но в основном египетский народ говорил по-коптски, на языке, происшедшем от древнеегипетского. Коптских монахов, последователей великих основоположников—Антония, Пахомия, Шенути,—были тысячи; они обеспечивали грекоязычным и экономически могущественным александрийским архиепископам народную поддержку, необходимую им в христологических спорах, чтобы либо склонить Империю на свою сторону, либо бросить вызов имперскому православию.

То, что вне границ Империи существовали церкви, зависевшие от Сирии или Египта, усиливало культурную самобытность как Сирии, так и Египта. Вплоть

до мусульманского завоевания в VII веке централизующие тенденции Империи наталкивались на эти внешние связи, на необходимость их поддерживать, а стало быть, и на языковой, литургический и даже богословский плюрализм внутри самой Империи.

Это культурное разнообразие не означало утраты в восточном христианстве чувства христианского единства. Мощным фактором—как положительным, так и отрицательным—в его сохранении был постоянный центр Империи в Константинополе. Правительство Империи так же, как и Рим, терпимо относилось к культурному разнообразию, поскольку оно не представляло угрозы политической власти. Однако его роль в созыве соборов, в интерпретировании их постановлений и навязывании их *manu seculari** неизбежно вызывала враждебность инакомыслящих. Уже отмечалось, что различные христологические расколы V и VI веков происходили не столько от богословских убеждений несторианских или монофизитских богословов, сколько из-за этнического сепаратизма сирийцев и коптов, противившихся имперской политике. Однако такой взгляд только частично подтверждается фактами. Дело не только в том, что большинство интеллектуальных лидеров инакомыслящих были греки, но в том, как показывают веские доказательства, что и несториане, и монофизиты были последовательно лояльны имперской идее и самой Империи, прибегая к ее поддержке всякий раз, когда имели шанс ее получить[68]. Так, Диоскор Александрийский навязывает монофизитство с помощью императора Феодосия II в 449г., а Севир Антиохийский пользуется временной поддержкой правительства Юстиниана в 513–519гг.** Все стороны в христологических спорах воспринимали как норму ту идею, что христианская Империя установлена провиденциально для утверждения универсального христианского благовестия. Иногда бывало, что императоры на деле поддерживали ереси. Считалось, что такие императоры лично изменяют своему богоустановленному служению. Такие люди, как св. Афанасий, св. Иоанн Златоуст, позже св. Максим Исповедник, сами пострадав от тирании императоров, настаивали на том, чтобы императоры не вмешивались в дела архиерейских соборов, утверждая превосходство священнических функций над императорскими[69]. В глазах Михаила Сирийца император Маркиан, созвавший Халкидонский собор, был "новый ассириянин", то есть в действительности узурпатор[70]. Но никто не ставил под вопрос самый институт Империи или роль императора в церковных делах. Так, в 532г. вожди монофизитов обратились к другому халкидониту, Юстиниану. "Таким образом,—писали они,—в твоем царстве воцарится мир силой высокой руки всемогущего Бога, Которого мы молим за тебя, дабы Он без тяжкого труда или вооруженной борьбы положил врагов твоих в подножие ног твоих"[71]. Они писали так в надежде, что юстинианов мир будет миром монофизитским. Отсюда ясно, что, "несмотря на весь накал спора, антихалкидониты были далеки от намеренного политического мятежа"[72].

Уже в VII веке объединительные усилия императора Ираклия, основанные на "моноэнергизме", получили значительную поддержку в Египте, где, по словам одного монофизитского автора, "бесчисленные множества" были готовы принять веру императора[73]. Мнение, что копты, не присоединившиеся к Халкидонскому собору, с радостью встретили мусульман как освободителей от римской власти, не подтверждается исследованиями последнего времени. Даже тогда, несмотря на преследования нехалкидонитов, лояльность к христианской империи была широко распространена[74]. Поэтому представляется, что нехалкидонские христианские общины Ближнего Востока стали замкнутыми национальными церквами только под персидским, арабским, а позже турецким владычеством, когда были утеряны все связи с греческим богословием и всякий контакт с Византией вызывал подозрение новых правителей. Пока же они были состав-

* Светской власти (*лат.*)

** На самом деле Севир, занимавший патриаршую кафедру при императоре Анастасии I, был низложен сразу же по воцарении в 518 г. Юстина I, дяди Юстиниана. – *В.А.*

ной частью римской *oikumene*, сирийцы и копты в основном оставались идеологически лояльными по отношению к ней, даже если они в большинстве своем отвергали халкидонское православие и терпели преследования. В их представлении они боролись не за национальный партикуляризм (поскольку ни культура их, ни язык, ни литургические традиции Империей под вопрос не ставились), а против того, что их духовные вожди (часто грекоязычные) считали изменой истинной вере. В частности, Египет—колыбель антихалкидонского сопротивления, по замечанию П. Брауна,—был не инородным телом внутри Империи, а микрокосмом средиземноморской цивилизации, сформированной Римом[75].

В глазах египтян халкидонский император в Константинополе был, возможно, и "ассирийским" тираном, но они все же надеялись на его обращение, а не на создание иного центра христианского единства. По существу они сохраняли то же понимание Империи, какое было у христиан при Константине.

Поэтому можно сказать, что в середине V века римское христианское мировоззрение было по существу одинаковым и на Востоке, и на Западе, хотя постепенно и намечался переход к "варваризованному" романизму. Этот новый романизм позже был воплощен во франкском королевстве, которое в каролингскую эпоху бросило вызов древней средиземноморской *oikumene*, центром которой была Византия, противопоставив ей культурную и политическую альтернативу.

3. Император и Церковь

Нет в истории раннего христианства вопроса, который бы изучался и обсуждался более дотошно, чем вопрос о роли императора, начиная с Константина, в делах Церкви. Нет сомнения, что конфессиональные или философские пристрастия историков часто влияли на их заключения. Протестантские ученые XIX века, осуждавшие цезарепапизм (понятие, согласно которому император действовал как глава Церкви), косвенно боролись против господствовавшего в Северной Европе после Реформации режима, стремившегося свести христианство к государственному департаменту (*cujus regio, ejus religio**). Римо-католические историки, со своей стороны, обычно принимали как норму средневековое главенство пап на Западе. Они последовательно и часто пытались применить те же критерии к истории ранней Церкви и видели в византийском Востоке жертву узурпации императорами папской власти. И наконец, историки светские часто были не согласны с религиозными мерками поздней античности: их интерпретация церковной истории как циничного самодержавия императоров была удобным низведением сложной реальности к привычным секулярным социально-политическим понятиям.

Вопрос этот исследуется здесь не подробно, а лишь в свете нескольких фактов, почерпнутых из текстов и истории[76].

Римская империя, принявшая в IV веке христианство и затем сделавшая его своей государственной религией, была империей, управлявшейся самодержавно лицом—или лицами,—которые считались божественными. Обожествление императора имеет древние корни, особенно в эллинизме. К IV веку это была уже сравнительно древняя традиция, восходящая к Юлию Цезарю и Августу. Ее поддерживали Цицерон, Овидий, Гораций и Вергилий, и она вошла составной частью в социальную ткань Империи. Христиане столкнулись с ней во время преследований, когда их библейский монотеизм, провозглашавший исключительную верность только одному Христу как единому Господу (Kyrios), понуждал их отказываться от участия в культе императора, и отказ этот был равносилен нарушению гражданской лояльности.

Это эллинистическое по существу своему религиозное понимание роли императора, несомненно, не исчезло в одночасье; оно, наоборот, было включено в новое христианское понимание римского общества. Было ли такое включение

* *Чья область, того и вера*—принцип, установленный в 1555 г. в результате войны между императором Карлом V и протестантскими князьями Германии. — *В.А.*

законным? Соответствовало ли оно эллинистическому понятию царства, с одной стороны, и христианскому богословию—с другой? Не противоречило ли оно самому себе? Существуют ли объективные критерии для ответа на такие вопросы?

Ни Новый Завет, ни ранняя христианская литература не содержат в себе систематического обсуждения политической идеологии. С другой стороны, важно отметить, что в Новом Завете содержится по крайней мере три разных подхода к римской власти: позиция эсхатологического отчуждения, высказанного самим Иисусом во время суда перед Пилатом ("Царство Мое несть от мира сего"—Ин. 18, 36), признание апостола Павла, что государственная власть происходит от Бога, поскольку она служит Добру (Рим. 13, 1–7); проклятия автора Апокалипсиса Риму как "новому Вавилону" (Откр. 18). Уже только одни эти тексты с неизбежностью показывают, что христианское отношение к государству—как и вообще к сотворенному и падшему миру—может определяться только динамически или диалектически в зависимости от обстоятельств.

Внезапное, в IV веке, превращение императора из гонителя в защитника Церкви могло интерпретироваться большинством христиан только как акт провидения Божия, ведь император действительно стал орудием, "служащим Богу". Однако уже ранние христианские апологеты усматривали в империи как объединяющем начале человеческого рода божественное провидение, открывающее возможность вселенской проповеди Евангелия. В их представлении эта провиденциальная роль Рима началась с Августа, при котором родился Христос (Лк. 2, 1), и с Тиберия, в царствование которого началось Его мессианское служение (Лк. 3, 1), а не только с Константина. Уже и тогда, в начале принципата, Рим поддерживал всеобщий мир, истинное значение и истинная полнота которого раскрывались во Христе, рожденном в Вифлееме. Эта идея выражается во II веке Мелитоном Сардийским[77], а также великим Оригеном, влияние которого на святоотеческое Предание было огромным.

"Иисус родился в царствование Августа—того, кто, так сказать, сравнял многих на земле чрез единое царство. Если бы было много царств, это бы помешало распространению учения Иисусова во всем мире... Каждому бы пришлось бороться, защищая свою страну"[78].

Взгляд Оригена на Августа как на исполнителя провиденциальной миссии поддерживается внушительным согласием Отцов (*consensus patrum*) на Востоке и на Западе, включая не только Евсевия Кесарийского, но и Иоанна Златоуста, и Григория Богослова, так же как Пруденция, Амвросия, Иеронима и Орозия[79]. В Византии он включен в качестве центральной идеи в одно из песнопений Рождества Христова[80].

В свете этой традиции Константин был не революционером, а скорее первым из императоров, понявшим истинное значение римского царства, которое другие осуществляли прежде него: *Pax romana* создал не Август, а Христос[81]. Уже в III веке христианские апологеты видели в преследовании христианства римским государством трагическое недоразумение, борьбу Империи со своими собственными божественными законами. Под этим углом зрения, разделяемым большинством христиан, от Империи и не ожидали никакой коренной трансформации с обращением Константина; как мы уже видели, она в действительности этого и не сделала, за исключением того, что даровала Церкви сначала свободу, а затем исключительные привилегии. И до, и после Константина римский император рассматривался как провиденциальный устроитель земных дел соответственно методами "мира сего", то есть мира падшего, в котором, однако, действует божественное провидение. Разница заключалась в том, что со времени Константина император исполнял свою миссию с полным пониманием высшей цели творения, предвосхищенной в таинствах Церкви. Христиане признавали, что падший мир не может в одно мгновение измениться императорскими законами, однако высшая цель—Царствие Божие—стала теперь общей целью и Империи, и Церкви. Пока же предполагалось, что императорская власть

будет оказывать Церкви защиту и давать свободу, постепенно облагораживая общество в целом.

А как же поклонение императору, столь существенное в эллинистическом представлении царства и остававшееся нормой со времен Августа? Оно не могло продолжаться открыто в своем языческом виде и было ограничено Константином и его преемниками. Однако личность императора сохраняла священный характер, подчеркивавшийся дворцовыми церемониями; сохранилась также эллинистическая лексика при обращении к "божественному" императору и описании его функций. Использовалась и ветхозаветная идея царства, так что императора можно было приветствовать не только привычными терминами языческого эллинизма, но и как преемника Давида и Соломона, предков и прообразов Христа. Вместе со многими историками, разделяющими его взгляды, Ф.Дворник прав только отчасти, когда говорит, что "за полное приятие христианами эллинистической политической мысли" ответствен Евсевий Кесарийский[82]. Более вероятно, что Евсевий не вводил ничего нового, а лишь выражал в своем официальном придворном панегирике подход, для многих сам собой разумевшийся. С другой стороны, как мы увидим, эллинистическая политическая теория воспринималась не "полностью", а с серьезными ограничениями.

Два специфических аспекта религиозного взгляда на этот исторический период были блестяще выражены П.Брауном, и это поможет нам понять смесь эллинистических и христианских элементов в концепции империи: с одной стороны, для позднеантичного общества "невидимый мир был столь же реален, как видимый", и человеческое существование всегда понималось в соотношении с божественным; с другой стороны—в отличие от предыдущего периода, когда каждый индивид предназначался для поглощения божественным, в IV веке "оказывается в фокусе" человеческая личность. Начинается эра, когда люди ищут руководства святых, пророков, или "друзей Божиих, нашедших непосредственный и личный доступ к божественному"[83]. Этот новый персонализм, появившийся в языческом обществе, согласовался с христианскими исканиями личного спасения и личного опыта богообщения.

При чтении знаменитого слова, сказанного Евсевием по случаю тридцатилетия царствования Константина, становится несомненным, что христианский епископ видит в лице императора именно одного из этих "друзей Божиих", хотя он еще не крещен, но уже готов к окончательному христианскому обязательству. В Константине Евсевий видит Богом определенного посредника для исполнения предвосхищенного Августом назначения, способного осуществить космическое торжество христианства, то есть историческую цель Боговоплощения.

"Единородное Слово Божие царствует в веках, не имеющих начала,—возвещает Евсевий.—Он (наш император) же, Его друг, получивший свыше власть и укрепляемый именованием, одноименным Богу, много лет правит всемирной империей. Спаситель всяческих снова делает все небо, и космос, и вышнее Царство достойными Своего Отца; друг Его приводит тех, кем он управляет на земле, к Единородному Слову и Спасителю и делает из них достойных подданных Его Царства"[84].

Итак, на земле император есть образ и представитель Христов: "Он получает свой ум от великого источника всякого ума; он мудр и добр, и праведен, ибо причастен к совершенной мудрости, добру и праведности; он добродетелен, ибо следует примеру совершенной добродетели; он мужествен, как причастник всевышней силы. И воистину, да хранит он императорский титул, приучивший его душу к царственным добродетелям по образцу Небесного царствия..."[85]. "Итак, император наш совершенен в благоразумии, в доброте, праведности, мужестве, благочестии и преданности Богу. Он есть истинно философ... и подражает божественному человеколюбию своими императорскими делами"[86]. "Как сияющее солнце, он посредством присутствия цезарей освящает своих подданных в самых отдаленных углах своей империи вспышками своего блистания... Нося образ небесной империи, имея взор, вперенный горе, он управляет жизнями

смертных согласно первообразу, с силой, полученной от подражания единодержавию Божию[87].

Как богослов и придворный епископ, Евсевий произносит официальный панегирик, следуя правилам этого жанра. Используя стандартные неоплатонические образы, он пишет портрет идеального императора и утверждает, что Константин лично соответствует этому образцу. Этот идеальный образ был принят всеми в святоотеческий и византийский периоды, но все сознавали, что не каждый император на деле ему соответствовал. В понятиях христианского богословия императорство понималось как особая личная харизма, непосредственно даруемая Богом; она же, согласно тому же Евсевию, дарует императору "епископские" функции "над внешними" (ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός)[88], то есть по существу ответственность за управление и в конечном счете за христианизацию язычников в своей в идеале вселенской империи и во всем мире.

Но единство, вселенскость и порядок—эти основные элементы *Pax romana*—теперь стали неотделимы от интересов и ответственности вселенской христианской Церкви. Римский император уже не мог заботиться об Империи, не заботясь также о единстве, вселенском характере и добром порядке Церкви: разделенная Церковь означала бы также и разделенную Империю. Конечно, внутренними делами Церкви занимались епископы, что и было признано Константином, как это свидетельствует его Житие, написанное Евсевием, но каждый епископ был ответствен только за свою местную общину. Ранняя Церковь не знала центральной администрации, постоянно и институционно заботившейся о вселенском единстве. Ответственность же императора была немедленно признана именно на этом вселенском уровне. Это означало, в частности, его правомочия в организации провинциальных объединений епископов, обеспечения им возможности собираться на соборы и решать вопросы, имеющие общее значение.

В этом новом положении проблема заключалась в том, что внешние и внутренние аспекты церковных дел были в действительности неотделимы друг от друга: внутренняя, сакральная и дисциплинарная жизнь христианских общин зависела от единства в вере, которое обеспечивалось соборами, созывавшимися императором, и четко выражалось в вероучительных формулах, понятных не только христианским богословам, но также и римским чиновникам, на которых лежали их организация, исполнение и финансирование. Поэтому богословские споры IV и последующих веков так часто концентрировались на вероучительных формулировках, тогда как не менее серьезные богословские споры до Константина (например, о гностицизме, оригенизме и т.д.) были скорее спорами о сути и менее—о словесном выражении. Новый союз с Римской империей, административные и юридические структуры которой требовали простоты и ясности, налагали на Церковь другие обязанности, включавшие употребление таких богословских формулировок, которые достигались вселенским согласием. Он требовал постоянного сотрудничества, часто осуществлявшегося придворными епископами, такими как Осия Кордубский или Евсевий Никомидийский при Константине, а позже тем, кто исполнял обязанности епископа в новой постоянной столице Константинополе.

Положение еще осложнялось тем, что в течение IV и V веков епископы не могли прийти к согласию между собой. Собор следовал за собором, выдвигая формулу за формулой, и для достижения единства императорам приходилось фактически делать выбор между церковными партиями и потому самим интерпретировать соборные формулы. Из многих случаев видно, что Константин и его преемники с большой неохотой брали на себя роль истолкователей христианского богословия и церковной дисциплины и что сами христиане обращались к ним, предлагая выполнять эту функцию. Наиболее известной является роль Константина в урегулировании донатистского спора в Африке. Его личное решение спора в пользу кафолической партии последовало за долгими и упорными попытками разрешить этот спор соборно (соборы в Риме, затем в Арле).

Но, раз включившись в подобные споры, император стал неизбежно принимать на себя "епископскую"—и потому "внутреннюю"—ответственность. Евсевий Кесарийский уже вполне сознает эту неизбежность в своем "Житии Константина".

"Когда в разных странах возникали несогласия, он действовал словно некий общий епископ, Богом поставленный, и созывал соборы служителей Божиих. Он не считал ниже своего достоинства присутствие на их собраниях и становился общником епископствующих. Он знакомился с предметами, подлежащими обсуждению, и всем сообщал благо мира Божия... Он с величайшим уважением относился к тем, кого находил готовым последовать лучшему мнению и расположенным к миру и согласию, показывая, что он радуется общему согласию всех; но он отвергал непокорных"[89].

Интересно, что порядок, описанный Евсевием и с тех пор общепринятый,— не тот, каким был порядок, когда эллинистический монарх диктовал божественные откровения: это порядок соборности; цель императора—добиться, сохраняя порядок, победы большинства. Кроме того, наименование Константина "общим епископом" предполагало ограничение его власти: никто не считал, что епископство включает непогрешимость, в нем видели харизму, которая усваивается— причем всегда несовершенно—тем, кто ею облечен. Император был особым "другом Божиим", но в обществе епископов он был одним из многих. Кроме того, никто не понимал "епископские" функции императора буквально, в сакраментальном смысле, но как аналогию. Письменно обращаясь к Отцам, собравшимся в Эфесе в 431г., Феодосий II повелевает своему делегату Кандидиану совершенно не касаться проблем и несогласий, относящихся к догматам веры, "ибо нежелательно, чтобы в церковные вопросы и обсуждения вмешивался человек, не принадлежащий к сообществу святых епископов"[90].

Поэтому если Константин и Констанций поддерживали ариан, если Феодосий I в 380г. встал на сторону не только никейского православия, но и против "сверхправославия" (или "староникейства") Рима и Александрии, если Феодосий II поддерживал в 431г. Кирилла против Нестория* и в 449г. Диоскора против Флавиана, если Маркиан и Пульхерия обратились вспять и санкционировали халкидонское определение 451г., то все это было не в силу эллинистического принципа императорской божественности, а потому, что таково было их (и их советников) понимание церковного учения, которое, по их мнению, только одно и могло вновь обеспечить *Pax romana*. Императорские Конституции о вере, изданные Зиноном, Анастасием и Юстинианом, пошли дальше: они пытались, минуя соборные процедуры, навязать императорское понимание предыдущих соборных постановлений и только после этого добиться согласия епископов. Такие попытки оказывались неудачными, если только согласие не достигалось на деле, как, например, в 553г., после односторонних указов Юстиниана, направленных против Оригена и "Трех Глав". Все были согласны в том, что для действенности соборных постановлений санкция императора необходима, но никто не верил в личную вероучительную непогрешимость императора (или кого-либо другого). Поэтому понятие "цезарепапизма" не соответствует реальности раннехристианской имперской системы.

Как уже отмечалось выше, христианские лидеры в идеале единодушно признавали роль императора в жизни Церкви и не смущались, формулируя ее в привычных эллинистических выражениях, иногда вопреки всем основаниям сомневаться в благонадежности императора в вероучительном плане. Даже святой Афанасий—непосредственная жертва поворота Константина в пользу Ария— не оспаривал власть императора как таковую, например при созыве соборов и устранении непокорных епископов. И уже в 355 г., обращаясь к Констанцию II, он употребляет все эллинистические императорские титулы: еще не крещенный

* Феодосий II поддерживал Нестория во время Эфесского собора 431 г. и только после собора склонился на сторону Кирилла. — *В.А.*

император, постоянно поддерживающий арианство, именуется "благочестивейшим", "другом истины", "почитающим Бога" и "боголюбезнейшим"[91], преемником Давида и Соломона[92], за которого молятся христиане[93]. Однако год спустя Афанасий именует Констанция "безбожным" и "несвятым"; он уже не "Давид", но "Ахав" или "фараон", хуже Пилата[94] и даже предтеча Антихриста[95].* Также и святой Григорий Богослов, отражая, несомненно, настроение других великих Отцов-каппадокийцев, пишет о Констанции: "Никто никогда, конечно, не был одержим столь горячим желанием чего бы то ни было, как император желанием возвышения христиан и достижения ими вершины славы и силы... Ибо, хотя он их и слегка обидел (неожиданно мягкое выражение для арианства Констанция! — *И.М.*), но сделал он это не из злобы или высокомерия... а для того, чтобы мы объединились и были единодушны, вместо того чтобы быть разделенными и раздираемыми расколом"[96].

Всегда интеллектуально честный и менее, чем Григорий Богослов, склонный к употреблению неоплатонической терминологии, св. Иоанн Златоуст все же полностью разделяет общее признание провиденциальности *Pax romana*[97]. Но он также перечисляет те нравственные качества, которые необходимы для "истинного" царства[98]. Он, кроме того, определенно провозглашает превосходство священства. "Служение, господствующее в Церкви,—пишет он,—...превышает гражданскую службу, как небо превышает землю"[99].

Соборы также формально признавали право императора на их созыв и утверждение. "Мы поэтому просим твою милость,—пишут отцы Второго Вселенского собора (381) Феодосию I,—чтобы письмами твоего благочестия были утверждены постановления настоящего собора. Так же, как ты сделал честь Церкви своим письмом о созыве, так же придай свою власть нашим постановлениям"[100].

Часто говорится, что "цезарепапизм"—характерная черта одного только Востока и что Западу было больше присуще чувство независимости Церкви от Империи. В действительности же западные соборы, обращаясь к императорам, прибегали к совершенно тому же языку, что и восточный собор 381г.[101]. Св. Амвросий Медиоланский восхваляет провиденциальные преимущества *Pax romana* так же, как Евсевий Кесарийский. "Когда (апостолы) разошлись по земле,—говорит он,—власть Римской империи последовала за Церковью, тогда как несогласные умы и враждебные народы оставались на месте. Живя под властью всемирной империи, все люди учились исповедовать словами веры власть единого всемогущего Бога"[102]. Конечно, Амвросий знаменит также тем, что противостоял императорской власти. Когда Валентиниан II хотел разрешить готам-арианам служить в одной из базилик Милана, Амвросий, протестуя против этого, ссылается на Евангелие от Луки (20, 25): "Воздадите убо яже кесарева кесареви, а яже Божия Богови", и оспаривает право императора распоряжаться храмом. "Дворцы принадлежат императору, храмы—священнику Церкви, общественные здания находятся в твоем ведении, священные здания не находятся"[103]. Знаменитый случай в 390г., когда Амвросий вежливым и дипломатичным письмом отказал Феодосию I в причащении, потребовав от него публичного покаяния за убийство 7000 человек восставшего населения Фессалоник, есть исторический факт. Однако повествование об этом эпизоде как о публичном столкновении между епископом и императором—назидательная легенда, которая, и это знаменательно, впервые появляется в сочинениях восточных историков Сократа и Феодорита в V веке. Такою же легендой является столкновение между импера-

* Дело не столько в различном времени, сколько в различии адресатов. Восхваления адресованы самому императору, а порицания его—монахам, которые поддерживали борьбу св. Афанасия против арианства. В этой раздвоенности—предвестие формирования в Византии двух разных церковных идеологий: "политиков"—большинства епископата, стремившегося жить и действовать в тесном союзе с императором, и "зилотов"—прежде всего монахов, которые, отстаивая ригористические принципы веры и жизни, часто вступали в конфликт и с церковной иерархией, и с императорской властью. — *В.А.*

тором Филиппом Арабом и антиохийским епископом Вавилой, о котором сообщает Златоуст[104].

Среди многих других христианских деятелей, готовых восхвалять царство в эллинистических выражениях и протестующих против его посягательств на Церковь, можно назвать папу Льва Римского. С одной стороны, в его посланиях императорам есть формальное признание их прав не только созывать церковные соборы и руководить ими, но и еще более двусмысленные утверждения; он, например, выражает радость по поводу того, что душа Феодосия II "не только императорская, но и священническая"[105]; он желает Маркиану "помимо императорского венца еще и священническую пальму"[106]. С другой стороны, тот же римский епископ хорошо известен своими протестами как против постановлений разбойнического собора 449г., утвержденного Феодосием II, так и против того, что он считал посягательством покровительствуемого Маркианом Халкидонского собора на права Римской церкви.

Отсюда ясно, что между Востоком и Западом в V веке не было подлинного контраста в общепринятом понимании роли императора в церковных делах, а было скорее одинаковое отсутствие ясных юридических определений и одинаковая непоследовательность. Императоры, которые поддерживали позиции, считавшиеся православными, наделяются "божественными" и "священническими" титулами; те же, которые, наоборот, поддерживали еретиков и преследовали православных, считаются тиранами. То, что позже отношения между Церковью и Государством на Востоке и Западе пошли разными путями, зависело прежде всего от изменения исторических условий. На Востоке империя "Нового Рима" прожила еще много столетий, тогда как на Западе, завоеванном варварами, идея римского принципата—постепенно, но неуклонно—находила новое воплощение в личности "апостольского" епископа Римского.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Gibbon Ed.* The Decline and Fall of the Roman Empire. New York, Random House, n. d. V. II. P. 520.

[2] Текст у *Лактанция*. De morte pers., 18 и у *Евсевия*. Eccl. hist. X, 5, 1—14 (пер. D. Williamson. Baltimore, MD, 1965. P. 401—403).

[3] *Krüger P.*, ed. Codex Justinianus (далее: CJ). 1, 11,9; пер. в кн. *Coleman-Norton P.R.* Roman State and Christian Church. A Collection of Legal Documents to A.D. 535, 1—111. London, SPCK, 1966.

[4] *Stein E.* Histoire du Bas-Empire. 1. De l'état romain à l'état byzantin (284—476). Paris, 1959. P. 25.

[5] *Jones A.H.M.* The Later Roman Empire, 184—162. A Social and Administrative Survey. Oxford, Blackwell, 1964 (далее: *Jones*).

[6] *Mommsen T., Meyer D.M.*, edd. Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes (далее: CT). Berlin, 1954, 10, 11—12 (пер. Clyde Pharr. Prinston, 1952. P. 473).

[7] См.: *Biondi B.* Il diritto romano christiano. 3 vols. Milano, 1952—54.

[8] CT. Nov. 12 (July 10, 439. Tr. cit. P. 498; CJ. V, 17, 18 (Jan. 9, 449).

[9] CJ. V, 17, 8 (Jan. 9, 449).

[10] CT. III, 16, 2 (March 10, 421. Tr. cit. P. 77).

[11] Ibid. Данное "неравенство" объясняется возможностью беременности со всеми вытекающими отсюда юридическими последствиями.

[12] CT. III, 17, 4 (Jan. 21, 390. Tr. cit. P. 78).

[13] CT. XI, 27, 1 (May 13, 315. Tr. cit. P. 318).

[14] CT. VII, 16, 1 (Jan. 31, 320. Tr. cit. P. 217).

[15] CT. IX, 7, 6 (Aug. 6, 390. Tr. cit. P. 232).

[16] CT. IX, 18, 1 (Aug. 1, 315. Tr. cit. P. 240).

[17] CT. XV, 12, 1 (Oct. 1, 325. Tr. cit. P. 436).

[18] CT. IX, 40, 2 (March 21, 315. Tr. cit. P. 255).

[19] CT. IV, 12, 1 (Apr. 1, 314. Tr. cit. P. 92); CT. IX, 9, 1 (May 29, 329. Tr. cit. P. 233); CJ. V, 5,3 (June 23,319).

[20] CT. IX, 5, 1 (Jan. 320. Tr. cit. P. 230).

[21] CJ. I, 3, 36 (484).

[22] *Schoell R., Kroll G.* Justiniani Novellae. Berlin, 1954 (далее: Nov.). 123, 17 (546).

[23] CT. IX, 12, 1 (May 11, 319. Tr. cit. P. 235).

[24] CT. II, 25, 1 (Apr. 29, 325. Tr. cit. P. 56–57).

[25] CT. XV, 8, 1 (July 4, 343. Tr. cit. P. 435); CT. XV, 8, 2 (Apr. 21, 428. Tr. ibid.); Theodosius. II. CT. Nov. 18 (Dec. 6, 439. Tr. cit. P. 504).

[26] CJ. I, 13, 1 (June 8, 316); CT. IV, 7, 1 (Apr. 18, 321. Tr. cit. P. 87); CT. II, 8, 1 (July 3, 321. Tr. cit. P. 44).

[27] Ср.: CT. XVI, 9, 1 (Oct. 21).

[28] CT. XVI, 5, 65 (May 30, 428).

[29] Посл. 4, 1, PL 54. Col. 611 A (tr. E. Hunt. New York, 1957. P. 23–24); сходные взгляды высказывались на Востоке Севиром Антиохийским. См. Посл. 1, 35.

[30] CT. XVI, 2, 4 (July 3, 321. Tr. cit. P. 441).

[31] *St. John Chrysostom.* Hom. in Mat. 66 (PG. 58, 630).

[32] *Schwartz E.*, ed. Acta conciliorum oecumenicorum. Berlin, 1927 (далее: ACO). Vol. IV. P. 224-225.

[33] CJ. I, 2, 24 (530, император Юстиниан).

[34] CT. I, 27, 1 (June 23, 318. Tr. cit. P. 31).

[35] CT. XVI, 2, 41 (Dec. 11, 411).

[36] Ср.: *Jones.* P. 758.

[37] CT. XVI, 10, 12 (Nov. 8, 392. Tr. cit. P. 743).

[38] CJ. I, 11, 10 (529).

[39] CT. VII, 8, 2 (May 66 368. Tr. cit. P. 165).

[40] CT. XVI, 8, 2 (Nov. 29, 330. Tr. cit. P. 467).

[41] CT. XVI, 8, 21 (Aug. 6, 420. Tr. cit. P. 469); 10, 24 (June 8, 423. Tr. cit. P. 476).

[42] CT. XVI, 8, 1 (Aug. 6, 420. Tr. cit. P. 470).

[43] CT. XVI 8, 21 (Aug. 6, 420. Tr. cit. P. 470).

[44] CT. Const. Sirmond. 6 (July 9, 425. Tr. cit. P. 480).

[45] *Jones.* Op. cit. P. 949–950.

[46] CT. XVI, 5, 5 (Aug. 3, 379. Tr. cit. P. 450); 5, 6 (Jan. 10, 381. Tr. cit. P. 451).

[47] CT. XVI, 5, 15 (March 10, 388. Tr. cit. P. 453).

[48] CT. XVI, 5, 46 (Jan. 15, 409. Tr. cit. P. 458).

[49] CT. XVI, 5, 25 (March 13, 395. Tr. cit. P. 454); 26 (March 30, 395. Tr. cit. P. 455).

[50] CT. XVI, 6, 6 (March 21, 413. Tr. cit. P. 465); 10, 24 (June 8, 423. Tr. cit. P. 476).

[51] CT. XVI, 5, 9 (March 31, 382. Tr. cit. P. 452).

[52] CT. XVI, 5, 66 (Aug 8., 435. Tr. cit. P. 463).

[53] CT. XVI, 2, 31 (Jan. 15, 409. Tr. cit. P. 445).

[54] Ср.: *Jones.* Op. cit. P. 801–802, 921–924.

[55] CT. XVI, 2, 6 (June 1, 329. Tr. cit. P. 441).

[56] CT. XVI, 5, 11 (Feb. 26, 342. Tr. cit. P. 442).

[57] CT. XII, 1, 121 (June 17, 390. Tr. cit. P. 359–360).

[58] CT. XII, 1, 63 (Dec. 11, 399. Tr. cit. P. 351).

[59] CT. IX, 40, 16 (July 27, 398. Tr. cit. P. 257).

[60] Главными источниками для этого эпизода являются пять речей языческого ритора Ливания и двадцать одна гомилия "О статуях" св. Иоанна Златоуста, бывшего тогда пресвитером в Антиохии. См.: *Migne J.P.*, ed. Patrologiae graecae cursus completus (далее: PG). Paris, 1844–66). Ср. подробное описание: *Downey G.* A History of Antioch in Syria. Princeton, 1961. P. 426–433.

[61] *Chrysostom.* De Anna. I. PG. Col. 634.

[62] Посл. 123, 15–16, ed. J. Labourt, VII. Paris, 1961. P. 9–94.

[63] Посл. 9. Ed. cit. I. Paris, 1949. P. 26.

[64] Sed tantum distant Romana et barbara, quantum quadrups abjuncta est bipedi vel mutaloquenti, Contra Symmachum. II, 816–819.

[65] Ср., напр., классический анализ: *Pirenne Henri.* A History of Europe I. From the End of the Roman World in the West to the Beginnings of the Western States. Anchor Books, 1958. P. 9–17.

[66] Об Ульфиле и его труде см.: *Thompson E.A.* The Visigoths at the Time of Ulfila. Oxford, 1966.

[67] Ср. последний краткий обзор существующих свидетельств, основанный на очень богатой литературе на эту тему: *Murray Robert.* Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition. Cambridge, 1975. P. 4–38.

[68] Ср.: *Jones A.H. M.* "Were ancient heresies national or social movements in disguise?". JTS, NS, 10 (1959). P. 280–298. Единственное разделение, которое, по мнению Джонса, вызвано национализмом, это разделение германских ариан и армянских монофизитов.

[69] *Athanasius.* Hist. arian., 36. PG. 25, 736AB; *Chrysostom.* Horn. in illud, Vidi Dominum, IV, 5. PG. 56, 126; Acta Maximi, 4.5, PG. 90, 117BD; tr. Berthold G. C. New York, 1985. P. 20–21.

[70] Chron. VIII, 14, IV, 5 (II, 122).

[71] *Zacharias.* Eccl. hist. IX, 15; англ. перевод: *Frend.* The Rise. P. 365–366.

[72] Ibid. P. 62.

[73] *Severus of Asmounein.* History of the Patriarchs. Ed. and tr. *Evetts B.T.A.* Patrologia orientalis. I. Paris, 1907. P. 491.

[74] Ср. в особенности: *Butler.* The Arab Conquest.

[75] The Making of Late Antiquity. Cambridge, 1978. P. 82.

[76] Ср. в особенности: *Gaudemet P.* L'Eglise et l'Empire romain. Paris, 1958; *Dvornik F.* Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background. II. Washington, D.C., 1966. P. 610–850. Переведенные источники см.: *Coleman-Norton P.R.* Roman State and Christian Church. A Collection of Legal Documents to A.D. 535, 1–111. London, SPCK, 1966 (далее: CN).

[77] Соответствующий фрагмент "Апологии" Мелитона императору Марку Аврелию знаменательным образом сохранился у Евсевия Кесарийского, панегириста Константина (Eccl. Hist. IV, 25. Tr. P. 187–188).

[78] Contra Celsum II, 30. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Leipzig; Berlin, 1897 (далее: GSC). 2 P.158/ Пер. *H. Chadwick* (Cambridge, 1935). P. 92.

[79] Ссылки см.: *Dvornik.* Op. cit. P. 725.

[80] The Festal Menaion. London, 1973. P. 254. [Стихира "Августу единоначальствующу на земли", служба 25 декабря.]

[81] Согласно св. Григорию Богослову, "государство христиан и Римское государство выросли одновременно, и Римское превосходство зародилось с пребыванием Христа на земле, а до этого оно никогда не достигало монархического совершенства". Oratio, IV (Contra Julianum), 37; PG. 35. Col. 564 B.

[82] Op. cit. P. 616.

[83] Op. cit. P.10–26.

[84] Praise of Constantine, 2. GCS 7. P.199.

[85] Ibid. 5. P. 203.

[86] Ibid. 2. P. 300.

[87] Ibid. 3. P. 201.

[88] The Life of Constantine (IV, 24. GCS 7. P. 126) сообщает знаменитый эпизод, когда Константин сам дал себе это имя. На этот счет см. очень значительную работу: *De Decker D., Dupius-Masay G.* L'épiscopat de l'empereur Constantin.См.: *Byzantion L.*, 1980. I. P.118–157. (Выражение τῶν ἐκτός – мужской род и означает "тех, которые вне", а не средний, что значило бы "внешние дела" (Церкви); ср. то же выражение в применении к язычникам: CT Sir. Prol., 5.

[89] Ibid. 1, 44. GCS 7. P. 28.

[90] *Mansi.* IV. Col. 1120.

[91] Ср.: Apologia ad Constantinum, 2, 3, 9, 14 etc. PG 85. Cols. 597, 605, 621 etc. Названия те же, что и в писаниях Евсевия.

[92] Ibid. 5, 12,20. Cols. 601, 609, 621.

[93] Ibid. 10, 17. Cols. 608, 616.

[94] Historia arianorum ad monachos. 30, 34, 45, 67, 68; PG. 25. Cols. 728, 733, 749, 773, 776.

[95] Ibid. 46, 76, 77, 80. Cols. 752, 785, 788, 792.

[96] Or. IV, contra Julianum, 37. PG. 35. Col. 564.

[97] "Теперь все эти огромные пространства, на которые светит солнце, от Тигра до Британских островов, вся Африка, Египет и Палестина, и все вообще, кто подчинен Римской империи, живут в мире. Ты знаешь, что весь мир спокоен и что о войнах до нас доходят только слухи" (Посл. 2. PG. 56. Col. 33).

[98] "Истинный василевс это тот, кто господствует над своими страстями гнева, зависти и похоти, подчиняя все Божию закону" (Hom. 31. PG. 63. Col. 695).

[99] Epist. II ad Cor. Hom. 15, 4. PG. 61. Col. 507.

[100] *Mansi.* III. Col. 557.

[101] Ср. соборы, созванные в 382 г. в Аквилее и Риме (*Mansi.* III. Cols. 623–627).

[102] Ps. 45, 21. PL 14. Col. 1198 ff.

[103] Epist. 1, 20, 19. PL 16. Col. 1041. Это первое записанное использование известного эпизода (Лк. 22; 21) для описания нормальных взаимоотношений между Церковью и Государством.

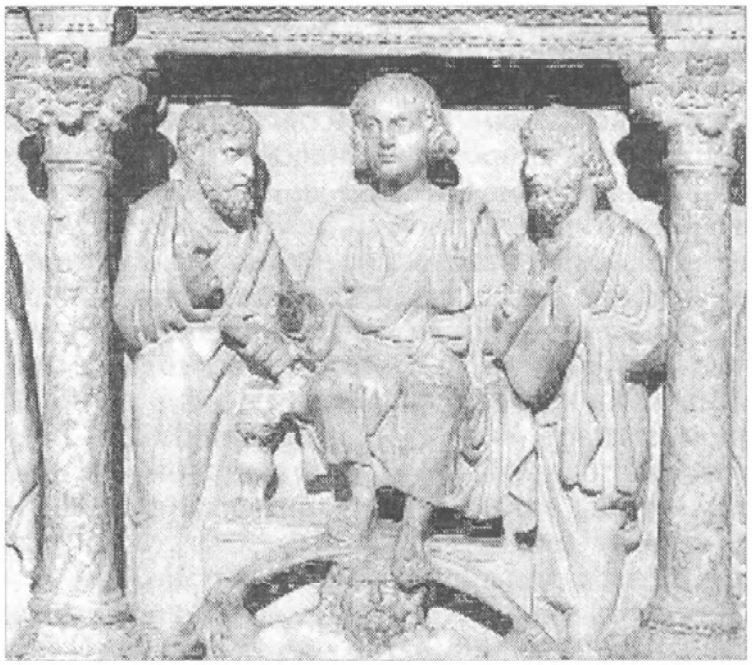
[104] *In sanctum Babylam*, 5. PG. 50. Cols. 539 ff.

[105] ACO. II, 4. P. 3.

[106] Ibid. P. 64.

Глава II

СТРУКТУРА ЦЕРКВИ



Христос, св. Петр и св. Павел. Ок. 389 г. Рельеф саркофага Юния Басса. Крипта собора Святого Петра. Рим

Христианская вера основана на *свидетельстве* группы учеников, избранных Самим Иисусом. Эта уникальная запись о смерти и воскресении Христа запечатлена даром Духа Святого в Пятидесятницу: ее подлинность основана на историческом повествовании, но также на живом общении с Отцом во Христе, совершающемся действием Духа Святого внутри церковной общины. Само это приобщение есть предвосхищение Царства Божия, уже явившегося, но еще и будущего; оно в полноте осуществляется в поместном евхаристическом собрании—*экклесии*.

Книги Нового Завета и ранние Отцы показывают, что церковные служения определялись своей функцией внутри местной евхаристической общины: под председательством епископа (или "надзирателя"—епископос) пресвитеры (или "старцы") и диаконы ("служители", которым вверены социальные функции)* стали постоянными и непременными в каждой христианской общине. Вначале, в новозаветное время, служения могли быть более разнообразными, а позже историческое развитие потребовало новых функций, однако природа Церкви и требования евхаристического собрания удержали изменения в общих рамках тройственного служения епископов, пресвитеров и диаконов.

Но если эти существенные организационные рамки и определялись именно местным евхаристическим собранием, то христиане тем не менее всегда сознавали вселенскость Церкви и универсальность ее миссии. Универсальность эта ощущалась и как временная, и как пространственная. Временная универсальность требовала верности каждой поместной Церкви изначальному благовестию—"свидетельству" воскресения Иисусова, единому и постоянному "Апостольскому Преданию". Само собой разумелось, что первые епископы получили и суть своего учения, и само епископское служение от апостолов Иисусовых. Универсальность пространственная предполагала заботу о миссии; отсюда—известная преемственность апостольского служения, то есть посылание апостолов не столько лично Христом, сколько церквами, а также сильное ощущение единства всех местных церквей между собой. Писания Отцов второго и третьего столетий (Игнатия, Иринея, Киприана, Ипполита и других) ясно отражают эти заботы в тех быстро изменявшихся условиях, в которых приходилось жить Церкви. Именно они отчеканили слово "соборная" ("кафолическая"), определяющее Церковь и как хранительницу вероучительной апостольской целостности, и как носительницу христианской истины всему миру.

Обращение Константина было понято всеми христианами как провиденциальная возможность более полного осуществления этой кафоличности. Сам римский император, хранитель *Pax romana*, добровольно предложил свою мощную поддержку для обеспечения единства между поместными церквами и распространения христианской веры во всем мире. Неудивительно, что положение его очень скоро стало интерпретироваться почти как апостольское.

Но этот новый союз с Империей, уже обсуждавшийся в предыдущей главе, требовал от Церкви приспособления ее учреждений или создания новых, отвечающих потребностям этого небывалого и главенствующего ее положения в обществе. Это и стало осуществляться многочисленными соборами IV и V веков посредством канонического законодательства, преследовавшего двойную цель: установить параллели между церковными учреждениями и структурой римского государства (и тем облегчить их взаимодействие и сотрудничество) и сохранить основные, существенные элементы изначальной евхаристической структуры, без которой Церковь перестала бы быть Церковью. Эти две цели часто вызывали

* Не только социальные: диаконы были "исполнены Святого Духа и мудрости", могли "совершать великие чудеса и знамения", проповедовать и крестить (Деян. 6, 3, 8—10; 8, 5, 35—39). – *В.А.*

взаимное напряжение и оказывались в прямом конфликте, особенно тогда, когда императоры поддерживали ереси. Конфликты эти могли улаживаться только при одном условии: приспособление к имперскому законодательству и структурам должно было рассматриваться как признание постоянной миссии Церкви и обеспечение ее единства, которое допускает употребление любых положительных элементов, представляющих помощь Церкви в светском обществе. Но конфликт становился неизбежным, когда менялись приоритеты и государство пыталось использовать Церковь как средство в своих собственных интересах.

Понятно, что этот процесс адаптации рассматривается современными учеными по-разному, в зависимости от их конфессиональных и методологических предпосылок. Протестантские историки XIXв. были склонны считать, что "константиновский" период означал капитуляцию Церкви перед принципами инородной законодательной структуры, несовместимой с новозаветными понятиями христианской общины. Римо-католические ученые, рассматривая этот период в перспективе западной средневековой борьбы между папами и императорами, подчеркивали отрицательное влияние "цезарепапизма" и стремились прежде всего установить, что примат Рима уже тогда был основной гарантией против императорского контроля над Церковью. Такие конфессиональные позиции, вероятно, неизбежны, поскольку христиане по-разному верят в то, что считается существенными, "апостольскими", неизменными чертами Церкви, и по-разному оценивают их отличие от церковных установлений, созданных или отмененных с течением времени, не касаясь самой сути Церкви.

1. Поместная церковь: епископ, духовенство, миряне

В Vв. руководство одного епископа с помощью коллегии пресвитеров и группы диаконов было общепризнанной поместной церковной структурой. Никакая власть никогда не утверждала и не определяла специфику этой структуры, а терминология Нового Завета и ранних Отцов, описывающая церковные служения, была бессистемной. Тот факт, что эта "тройственность служений"—епископа, пресвитеров и диаконов—выдержала напор гностицизма, монтанизма, новацианства, донатизма, а позже мессалианства, то есть движений, которые оспаривали сакраментальный характер этих служений (и в особенности "монархический" епископат), уже является самым убедительным доказательством того, что эти церковные структуры основаны не на произвольных или дисциплинарных соображениях и не являются простым обычаем, но всегда рассматривались как отражение самой природы Церкви. Это, однако, не означает, что епископы, пресвиторы и диаконы исполняли свои функции совершенно единообразно или что в новых условиях, в которых Церкви пришлось жить после Константина, не возникло значительных изменений. После 320г. изначальной структуре Церкви пришлось считаться не с сектантами-харизматиками, как в раннем периоде, а с искушением отождествлять церковные функции с юридическими и административными законами римского общества.

Уже в III в., особенно в больших городах, епископы не были единственными совершителями Евхаристии, как это было вначале (ср., в частности, Игнатия Богоносца, ок. 100г.); их руководство постепенно утеряло часть своего непосредственно пастырского и тайносовершительного характера и стало служением учительства и надсмотра над несколькими евхаристическими общинами. Вначале епископ стоял во главе одной только общины—как в наше время настоятель прихода,—и такие общины часто были совсем небольшими. Когда святой Григорий был хиротонисан в епископа Неокесарийского (в Понте, ок. 240), он возглавлял общину в семнадцать человек[1]. Эта первоначальная структура—один епископ в каждой общине, даже если это маленькая деревенская церковь,—оставалась нормой в африканской церкви еще и после Константина. Один из так называемых церковных канонов требует для избрания епископа не менее двенадцати взрослых мирян (очевидно, апостольское число)[2], а это предполагает, что иногда епископа хотели иметь еще меньшие общины.

Однако в IV в. функция епископа стала тесно связываться с *городом*, являвшимся административным центром, управлявшим окружающей сельской местностью. Это изменение, вероятно, неизбежное (оно началось до Константина), повело к некоторому обмирщению епископского служения. Новые социальные условия требовали от кандидатов в епископы более высокого образования. Им приходилось участвовать в частых богословских диспутах, и на них лежала большая ответственность за единство Церкви вне данной общины. Эти новые требования были связаны с богатством и социальной влиятельностью. Феодор Мопсуестийский, писавший в конце IV столетия, свидетельствует об этой новой социальной значимости епископов. В прошлые времена, говорит он, "епископов рукополагали не только в городах, но и в совсем небольших местечках, где на самом деле не было нужды в человеке, облеченном епископской властью"[3]. О том же беспокоится Сардикский собор (343г.): "Отнюдь да не будет позволено поставляти епископа в какое либо село или малый город, для коего довлеет и единый пресвитер... да не уничижается имя епископа и власть"[4].

Церковь, очевидно, быстро забывала о своем смиренном происхождении, и преемники галилейских рыбаков принимали на себя более мирские заботы. Тем не менее "деревенские епископы" (хорепископы) не исчезли сразу, хотя их власть и быстро уменьшалась, поскольку они превращались в простых помощников городских епископов.

Еще святой Василий († 379) в Кесарии Каппадокийской пользовался первенством над более чем пятьюдесятью "деревенскими епископами"[5], несмотря на то что собрание канонов, известных под названием "Правила Лаодикийского собора", приблизительно в то же время запретило их назначение[6]. Так, если несколько "деревенских епископов" и участвовали в Никейском соборе (325) и подписали его постановления по собственному праву, то на Халкидонском соборе (451) они уже действовали только как делегаты городских епископов[7]. В таком подчиненном качестве они упоминаются и в западных, и в восточных источниках еще в 787г.[8], а титул хорепископа просуществовал в некоторых восточных церквах в течение всех Средних веков.

Города греко-римского мира—и очень крупные метрополии, и маленькие деревенские центры—придерживались традиции местного самоуправления; оно воплощалось в совете (*curia*), состоявшем из всех граждан, обладавших землями (*decuriones*), которые несли финансовую ответственность за благосостояние города. Однако поскольку городские советы либо увеличивались в размерах, либо сокращались до наследственной олигархии, управление городом во все большей мере переходило к назначенным имперским администраторам, ответственным перед правителем провинции или викарием диоцеза. Такие крупные города, как Антиохия, где могло быть до 1200 декурионов[9], также служили резиденцией высшим имперским чиновникам[10], которые активно вытесняли чиновников курии. Вследствие этого в IV и Vвеках, несмотря на общую тенденцию к урбанизации, муниципальная автономия стала приходить в упадок. Однако социальная ее роль была воспринята Церковью. Значительным фактором в жизни Церкви, а также и общества в целом стало появление фактически в каждом городе христианского епископа и его духовенства, не назначавшихся государством. Епископы стали представлять интересы города с гораздо большим авторитетом, нежели муниципальная курия.

Исключая столицу империи, Константинополь, "знаменательно то, как мало имперское правительство вмешивалось в избрание епископов"[11]. Обычной нормой, принятой в IV и V веках и подтвержденной в 528г.[12] законодательством Юстиниана, было назначение на вдовствующую кафедру духовенством и мирянами трех кандидатов для избрания и хиротонии митрополитом и епископами провинции. Считалась приемлемой[13] также и процедура обратная: назначение епископами трех кандидатов, из которых народ выбирал одного. Однако, если понятие "народ" могло четко определяться в доконстантиновское время, когда христианские общины были малочисленны и обычно состояли из верных хрис-

тиан, то положение изменилось, и в имперское время в крупных церквах "народ Божий" (λαὸς) часто стал трудноотличим от толпы (ὄχλος), так что церковные правила стали исключать участие этой "толпы" в избрании епископов[14]. С этого времени в выборах практически принимали участие только члены городской *курии* и другие официальные лица или аристократы. Тем не менее, несмотря на эти практические ограничения, участие мирян считалось необходимым и естественным, хотя и причиняющим затруднения.

Так, например, в Риме, собравшись в церкви св. Лаврентия, большинство духовенства и мирян избрало Дамаса преемником почившего папы Ливерия (366). Но в Юлиановой базилике (Санта-Мария Трастевере) состоялось другое избрание—Урсина. Результатом был мятеж в базилике Ливерия (Санта-Мария Маджоре), и было убито сто тридцать семь человек[15]. Вопрос был в конце концов решен вмешательством императора Грациана (375–383) в пользу Дамаса. В свете подобных событий нетрудно понять предубежденность соборов против власти толпы. В источниках часто можно найти и другие примеры—к счастью, менее кровавые—участия мирян в избрании епископов. Так, на Халкидонском соборе (451) избрание народом Вассиана Эфесского пришлось долго обсуждать, поскольку никто из епископов, кроме одного Олимпия Феодосиопольского, не соглашался принять участие в его хиротонии[16]. Иногда, как это было со святым Мартином Турским в далекой Галлии (372), народ избирал святого подвижника; епископы же возражали против его "презренного вида", "грязной одежды" и "растрепанных волос". Их, однако, заставили (конечно, народ) все же его хиротонисать[17]. В некоторых случаях решающим могло оказаться народное провозглашение, как это было с Амвросием Медиоланским*, еще не крещенным римским аристократом и правителем Эмилии[18]. Подобные выражения народной воли могли не всегда быть совершенно стихийными, какими они выглядят в житиях святых, но столь частое их упоминание писателями ясно показывает, что такая процедура рассматривалась как канонически нормальная.

Избранный, рукоположенный и настолованный епископ оставался на своем месте пожизненно; переводы из одной епархии в другую были формально запрещены канонами[19]. Даже великий святой Григорий Богослов был вынужден оставить константинопольскую кафедру (381), потому что ранее был хиротонисан в епископа Сасимского. Исключения из этого правила были крайне редки. В результате в каждом городе практически несменяемый епископ, облеченный судебной властью (имперским законодательством, см. выше), располагающий значительными финансовыми средствами и управляющий известным количеством благотворительных учреждений, часто в качестве единственного местного официального лица оказывался воплощением самоуправления города и его специфического характера. Для него было естественным, как, например, для Флавиана Антиохийского (красноречиво описанного святым Иоанном Златоустом в "Слове о статуях"), официально вступаться перед императором (в данном случае Феодосием I) за граждан, защищая их от поборов местных имперских администраторов (387). Также и некоторые архиепископы Александрии, как Петр, Феофил или Кирилл, естественно, выступали от имени своего города, по значительности следующего за Римом и Константинополем. Эти могущественные архиепископы даже получили прозвище "фараонов".

Под непосредственным контролем епископа находилось духовенство, состоящее из пресвитеров, диаконов и "низших" церковнослужителей. Поскольку "огромное большинство высшего духовенства, городские пресвитеры и диаконы, а также епископы происходили из средних классов... и прежде всего из куриалов"[20], было естественно, что как носители местных городских традиций они укрепляли понятие поместной церкви. В Риме термин *курия* даже означал административную канцелярию епископа. Это постоянство местной церковной

* В русской науке высказано предположение, что избрание Амвросия произошло по инициативе императора: *Адамов И.И.* Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915. С. 21. – *В.А.*

администрации обеспечивало устойчивость во времена кризисов. Единство Церкви зависело от формул, выработанных епископскими соборами, и императоры активно вмешивались не только в созывы этих соборов, но также и в придание силы их постановлениям. Это предполагало устранение епископов, принадлежавших к оппозиции. Никто не возражал против такой власти императора—даже святой Афанасий, отправленный Константином, а затем Констанцием в ссылку[21],—и даже папа Лев считал, что ссылка еретиков гражданской властью является священным долгом императора[22]. После Халкидона (451) византийское правительство расширило и характер, и объем подобных вмешательств: назначая халкидонских епископов, оно прямо противодействовало клиру и мирянам многих восточных кафедр, особенно Александрийской. В царствование Юстиниана эта же политика привела к созданию Яковом Бар-Аддаи незаконного, "подпольного", монофизитского епископата, члены которого рукополагались иногда без назначения на определенную городскую кафедру. Эти события имели серьезные последствия для богословского понимания епископата. Некоторые епископы постепенно сами отрывались от конкретных сакраментальных и пастырских функций в поместной церкви. Епископство как таковое стало чаще пониматься как индивидуальное служение, как привилегия или особенность, которой облекался человек в силу апостольского преемства. В другом экклезиологическом контексте на средневековом латинском Западе произошла подобная же эволюция—отчасти под влиянием полемики Августина против донатизма.

В главных городах и крупных провинциях послеконстантиновский период характеризуется увеличением числа духовенства, новой ролью Церкви как главы многочисленных благотворительных и социальных учреждений, а также ростом церковных доходов.

Пресвитерам, естественно, поручается управление, обучение и проповедь, что видно на примере святого Иоанна Златоуста, который произнес большую часть своих проповедей, будучи пресвитером в Антиохии (386–397). Диаконы и диакониссы помимо таких сакраментальных обязанностей, как причащение больных, занимались социальной работой и управлением. Иногда их влияние было очень большим. Так, например, святой Лев, будучи в Риме еще только диаконом, был настолько влиятельным, что получал личные письма от александрийского архиепископа Кирилла, а в 440г. по предложению равеннского императорского двора он был послан с дипломатической миссией в Галлию.

Трудно составить себе систематическое представление о социальных и благотворительных учреждениях, находившихся в церковной юрисдикции[23]; однако насколько они были значительны, видно на примерах: в Александрийской церкви платежная ведомость включала 500 *парабаланов*, то есть больничного персонала[24]; в Константинополе 950 *деканов* несли обязанности погребения бедных горожан[25]. Больницами, сиротскими приютами, богадельнями и странноприимными домами обычно заведовали священники или диаконы. Специальные юридические помощники *экдики* (ἔκδικοι) также были часто духовного звания. Поэтому быстрый рост численности духовенства был неизбежен. В 537г. построенную заново "великую церковь" столицы империи, Константинополя, обслуживали 60 пресвитеров, 100 диаконов, 90 иподиаконов, 110 чтецов, 25 певцов, 100 привратников и 40 диаконисс[26]. В более скромной императорской резиденции в Равенне было 60 человек духовенства всех степеней[27], а в Апамее (Сирия) восемьдесят (в 451г.)[28].

В каждой церкви деньгами заведовал казначей—пресвитер, носивший титул *эконома* (οἰκονόμος), как это требовалось Халкидонским собором[29]. Однако часто епископы лично контролировали доходы и обычным порядком заведовали расходами.

Мы уже отмечали раньше, что с упрочением социального положения христиан при Константине богатство Церкви очень сильно возросло; тем самым усложнилось и управление церковными финансами. Системы его были различными в разных местах. Церковные доходы возрастали не только благодаря при-

току новых членов Церкви—и тем самым приношений,—но также благодаря щедрым императорским подаркам и вкладам, в особенности в столицах империи, Риме и Константинополе, а также в таких центрах паломничества, как Иерусалим. Почти обязательным признаком христианского благочестия стало оставление наследства Церкви. Знаменательно, однако, что, по общераспространенному убеждению, дары Церкви должны были всегда быть добровольными. Кодекс Юстиниана высказывается против практики некоторой части духовенства взимать "начатки" (первые плоды урожая) или вообще налагать на верующих материальные обязательства; император приказывает, чтобы всякий дар исходил от "свободной воли" (αὐθαίρετος γνώμη)[30]. Очевидно, на свободе даров настаивали как на характерной черте именно христианской религии, противостоя в этом отношении ветхозаветному законничеству. Взимание десятины (Числ. 18, 21–32) никогда не понималось как обязательное для христиан, во всяком случае на Востоке. На Западе оно появляется только в меровингской Галлии в конце VIвека.

Поскольку духовенство, и в особенности епископы, контролировали церковное имущество, одной из главных забот и соборного, и имперского законодательства было установление четкого разграничения между личным имуществом духовенства и тем, что принадлежало Церкви. Епископов предупреждали, что они не могут располагать церковным имуществом в своих интересах или в интересах своей родни; им разрешалось оставлять своим наследникам только то, что они приобрели до того, как стали епископами; остальное должна была наследовать Церковь[31].

Духовенство, конечно, получало содержание из церковных доходов, но эта компенсация принимала очень разные формы. Из письма папы Геласия (492–496) мы узнаем, что в Риме все текущие доходы делились на четыре части: одна шла епископу, другая—духовенству, третья—на содержание церковных зданий и четвертая—на бедных[32]. В других местах распределение принимало иные формы. В VI столетии в Константинополе духовенство храма св. Софии получало определенное жалование, а не часть наличных доходов[33]. В главных городах епископам платили гораздо большее жалование, чем людям других профессий, например докторам или учителям; оно было сравнимо с жалованием губернатора провинции. Епископ Равенны, гражданской столицы Италии, получал 40 фунтов золотом, то есть столько же, сколько августальный префект или *дукс* Египта[34]. Низшее духовенство оплачивалось по нисходящей лестнице. Хотя в 452г. Валентиниан III запретил духовенству заниматься торговлей в дополнение к своим доходам[35], бывали случаи, вплоть до VIIв., когда низшее духовенство было вынуждено иметь мирскую профессию[36]. Такие случаи, очевидно, вызывались необходимостью.

В новых условиях, когда привилегии и финансовая обеспеченность касались лишь некоторых лиц, в церковный обиход вкрались различные виды подкупа, или симонии. Чтобы добиться положения, связанного с богатством и влиятельностью, приходилось вступать в жестокую конкуренцию. Такие злоупотребления осуждались и соборами, и императорами; но знаменательно, что и те, и другие стремились их лишь ограничить, даже не делая вид, что пытаются совсем с ними покончить[37]. Сочинения святого Иоанна Златоуста († 404), отражающие положение в Антиохии и Константинополе в начале V века, содержат множество примеров коррупции среди духовенства и иллюстрируют те трудности, с которыми автор сталкивался в своих попытках ее искоренения. Светлые примеры некоторых святых и неподкупных епископов—сам святой Иоанн, святой Мартин Турский, святой Иоанн Милостивый Александрийский—были, вероятно, редкими исключениями.

2. Духовенство: брачное или целибатное?

С самого начала христианства функциями епископа и священника облекались люди целибатные или однобрачные (1 Тим. 3, 2; Тит. 1, 6). Незамужние женщины могли становиться диакониссами, функции которых были вначале связа-

ны с подготовкой женщин к крещению. Диакониссы исчезли на Западе около VI столетия, а на Востоке продержались до позднего Средневековья. Их рукоположение литургически было сходно с рукоположением диаконов[38]. Поскольку в предхристианском иудаизме всякий вид священнослужения для женщин был закрыт, а в язычестве, наоборот, почти во всех культах римского мира существовали жрицы, поэтому церковная дисциплина в отношении служения мужчин и женщин должна рассматриваться как специфически христианская. Социально женщины часто оказывались в ведущем положении (в Византии они даже царствовали как императрицы лично от своего имени)*, и некоторые, как, например, Мария Магдалина и мать Константина Елена, литургически почитались как "равноапостольные". Однако предстоятельство в евхаристической трапезе и специфически пастырская ответственность епископа связывались с "отечеством" Божиим и служением Христу как Жениху Церкви. Они могли осуществляться только мужчинами. Некоторые источники как будто указывают, что в отдельных церквах были священницы (пресвитиды), но они исчезали, когда в предстоятельство евхаристического служения законно вступали не только епископы, но и пресвитеры[39]. Не существует никаких свидетельств того, что женщины когда-либо были предстоятельницами в евхаристической трапезе.

К концу VIIв. Восток и Запад четко определили различное решение альтернативы брачного или целибатного священства. Запад избрал правило целибата, хотя еще в течение нескольких столетий соблюдение этого правила не было всеобщим. Восток, напротив, продолжал новозаветную практику принятия в диаконскую и пресвитерскую степень кандидатов исключительно однобрачных; епископство же ограничивалось людьми, проводившими безбрачную жизнь. Западная практика изложена в длинной серии папских декреталий, тогда как принятая на Востоке дисциплина санкционируется Пято-Шестым Трулльским собором (692), за которым византийский православный мир признает вселенский авторитет.

Ни восточное, ни западное решение этого вопроса не обошлось без споров. Существовали варианты как в практике, так и в ее мотивировке, выдвигаемые сторонниками каждой из этих дисциплин. Мотивировки эти включали различное отношение к половой жизни, пережитки среди христиан унаследованных от Ветхого Завета понятий ритуальной чистоты, а также материальные соображения, связанные, в частности, с правами наследства, которыми могли пользоваться дети клириков. Странно, но обычно выдвигаемый римо-католичеством в оправдание целибата аргумент апостола Павла—свобода, которую он дает полноте священнического служения (ср. 1 Кор. 7, 33), практически никогда не используется в документах ранней Церкви.

Принятие женатых людей в епископство и пресвитерство было, по-видимому, всеобщим до IVв. Однако большинство авторитетных источников—в особенности Тертуллиан[40] и Ориген[41]—придерживаются строгой интерпретации указания апостола Павла о том, чтобы епископ был "единыя жены муж" (1 Тим. 3, 2), и связывают эту заповедь непосредственно с предстательством в Евхаристии: повторно женатый человек не может ни "предстоять", ни "приносить". Но эти идеи не разделялись всеми. Так, например, Ипполит Римский жалуется, что при его сопернике, папе Каллисте, к епископству допускались люди, женившиеся последовательно два или три раза[42]. Также Феодор Мопсуестийский истолковывает эти слова (1 Тим. 3, 2) как запрещение епископам одновременного многоженства, но не как исключение женившихся вдовцов[43]. Феодорит Кирский принадлежал к той же либеральной традиции[44] и за ее защиту подвергся строгой критике. Некоторые антиохийцы, как, например, великий Златоуст и другие церковные светочи того времени, не были согласны с такой интерпретацией Первого Послания к Тимофею. Некоторые занимали по отношению к женатому

* Первая женщина-самодержица — императрица Ирина — титуловала себя "василевсом", сохраняя титул в мужском роде. — *Ред.*

духовенству совершенно отрицательную позицию. Святой Епифаний Кипрский и святой Кирилл Иерусалимский считают обязательным для всех служителей алтаря полное воздержание[45]. Тем не менее облегченная традиция Феодора Мопсуестийского и Феодорита осталась нормой в несторианской церкви Персии, где допускались и женатые епископы, и вновь женившиеся пресвитеры[46].

Со временем различия в практике ранней Церкви установились в двух канонических нормах, составляющих до Нового времени различие между Востоком и Западом.

На Востоке принцип женатого священства был окончательно утвержден Гангрским собором (ок. 340): "Если кто-либо будет говорить о женатом пресвитере, что не подобает приобщаться жертве, которую он приносит, да будет анафема" (правило 4). Далее, так называемые "Апостольские правила", отражающие дисциплину Антиохийской церкви IVв. и формально признанные Византийской церковью как авторитет, утверждают: "Да не отринет епископ, или пресвитер, или диакон своей жены под предлогом благочестия; но если он от нее откажется, да будет отлучен" (правило 5). То же отношение отражается в описании Никейского собора: принцип женатого духовенства был формально воспринят его отцами[47]. Однако император Юстиниан (527–565) запретил возводить в епископство женатых людей, имеющих детей и внуков (дабы последние *не унаследовали церковное имущество*), и формально ограничил епископат людьми холостыми, вдовцами или разведенными[48]. Этот закон, вначале чисто гражданский, получил санкцию Церкви на Трулльском соборе в 692г. Но собор этот не упоминает детей человека, ранее бывшего женатым, как препятствие к епископской хиротонии[49]. Явное противоречие этих новых мер апостольскому пятому правилу представляется византийскими канонистами как вопрос дисциплинарный[50]. Итак, законность практиковавшегося в ранней Церкви женатого епископата не оспаривалась с духовной и богословской точек зрения, но на практике это воспрещалось.

Утверждение Трулльским собором неженатого епископата сопровождалось формальным требованием строгого единобрачия священников и диаконов, а также их жен. Кандидаты не только должны были быть женаты один раз, но не могли быть и второбрачными вдовцами; люди, женатые на вдовах или разведенных, также исключались из священства и диаконства (правило 3). Это правило остается незыблемым на Востоке. Оно отражает взгляды ранних христианских писателей, таких, как Ориген и Тертуллиан, и является компромиссом между либерализмом Феодора Мопсуестийского и строгим требованием целибата святым Епифанием и святым Кириллом Иерусалимским. Это правило утверждало, что духовенство должно не только словами, но и делами являть идеал христианского брака—один муж, одна жена, навеки сочетанные во образ Христа и Церкви (Еф.5). Отступления от этого идеала могли быть терпимы только среди мирян.

На Западе течение, требовавшее от духовенства полного воздержания, очень рано стало господствующим учением Церкви. Как с удивительным постоянством и последовательностью показывают все источники[51], это течение принципиально не возражало против рукоположения женатых людей, но требовало, чтобы после рукоположения они воздерживались от супружеского сожительства. Причины такого подхода: 1) взгляд на половую жизнь как на проявление морально принижающей животности и 2) верность ветхозаветной идее ритуальной нечистоты, происходящей от сексуальных отношений (Лев.15, 18). Первая мотивировка этого, хотя и не исходила от блаженного Августина, нашла, однако, сильную поддержку в его строгих взглядах на "похоть" как путь распространения греха; второй аргумент ритуального характера был применен к христианской Евхаристии, которая, будучи совершаема ежедневно, делала воздержание постоянным требованием для совершающих ее.

Начиная с Эльвирского собора (305г., правило 33) оба эти аргумента приводятся папами Дамасом (366–384), Сирицием (384–399), Иннокентием I (401–417), Львом I (440–461), распространившим требование воздержания даже на иподиа-

конов, и Григорием Великим (590–604). Те же аргументы приводятся западными соборами (Римским 386г., Туринским 389г., Карфагенскими 390г. и 401г., Толедскими 400 и 589гг. и несколькими соборами в Галлии) и принимаются такими авторами, как св. Иероним, св. Амвросий и св. Исидор Севильский. Постоянное повторение подобных предписаний показывает, что норма эта часто игнорировалась. Более полное признание она получила на Западе только после XI столетия, особенно после реформы папства.

Следует отметить, что ритуальное воздержание женатых священников, диаконов и иподиаконов накануне совершения Евхаристии требовалось также и на Востоке[52], но при отсутствии ежедневного служения оно не предполагало постоянного воздержания священников от сожительства со своими женами. Однако, как правило, на Востоке целибат и воздержание явно понимались не столько как ритуальная чистота, сколько как аскетическое предвосхищение эсхатологической *парусии*, где не будет "мужеска пола ни женска". Поэтому этот вид аскетизма обычно связывался с монашеской дисциплиной.

3. Региональные первоиерархи

Ни Новый Завет, ни ранняя христианская традиция и практика не знали какой-либо формально определенной организации Церкви выше уровня местной евхаристической общины. Однако во все времена вера Церкви предполагала твердое сознание единства поместных церквей. В апостольские времена единство это выражалось, например, в моральном авторитете первоначальной иерусалимской общины, и авторитет этот, в частности, утверждался тем особым сбором в ее пользу, который апостол Павел требовал от основанных им общин. В более поздние времена—как видно из свидетельств Тертуллиана и святого Иринея (IIв.)—общность внутри единой, повсеместно воспринятой "апостольской традиции" требовала постоянных сношений между церквами. Кроме того, для хиротонии и поставления нового епископа в каждой церкви необходимо было собрание нескольких епископов. Те церкви, которые были основаны самими апостолами (Эфесская, Смирнская, Антиохийская, Фессалоникская и многие другие на Востоке, одна только Римская—на Западе), пользовались особым уважением как хранительницы общего Апостольского Предания.

С установлением при Константине христианского общества новые и неизбежные отношения между Церковью и административными единицами империи потребовали более четко определенных структур. Как справедливо констатирует А. Джонс, "устройство Церкви... шло снизу вверх, и епископии лишь постепенно сгруппировались в провинции, а провинции—в более крупные единицы церковного управления. Этот рост не был регулярным и зависел от того переменчивого успеха, с которым более крупные кафедры постепенными вторжениями, становящимися обычаем, устанавливали доминирующее влияние на своих меньших соседей. Процесс этот был медленным, длился IV и Vвв., и, пока он не завершился, было достаточно случаев для конфликтов между соперничавшими крупными кафедрами в нейтральной полосе между ними..."[53]. Однако никогда и никем не ставился под вопрос тот территориальный принцип, по которому в каждом месте может быть только один епископ и одна церковь[54]: этот принцип отражал в действительности самую природу церковного единства.

Первые провинциальные группировки были формально санкционированы Никейским собором (325 г.). Внутри каждой провинции (по-латински *provincia*, по-гречески ἐπαρχία) все епископы должны были дважды в год собираться в собор или "синод" для избрания нового епископа, или для церковного суда, или решения вопросов, имеющих общее значение. Все решения должны были утверждаться митрополитом или епископом провинциальной столицы, который, таким образом, имел право вето над всеми постановлениями[55]. Предполагалось, что таким способом улаживаются споры, так что церковные провинции были независимы во всех административных и дисциплинарных делах. Возможность обращения к римскому епископу в случае конфликта между епископом и

его митрополитом была в принципе установлена Сардикским собором (343), но власть Рима ограничивалась тем, что он составлял новый трибунал из епископов, находящихся вблизи того места, где произошел конфликт.

Однако сам Никейский собор констатировал, что в некоторых местах древние обычаи противоречат новоустановленной провинциальной системе и признают известные привилегии за некоторыми главными кафедрами. Его 6-е правило формально признает, что исключительные старинные обычаи разрешают епископу Александрии рукополагать епископов Египта в нескольких провинциях и в Пентаполисе; то же право имеет римский папа в так называемых "пригородных" провинциях Средней и Южной Италии, включая Сицилию, но исключая Сардинию (где был митрополит Калиарский). То же 6-е правило Никейского собора признает менее ясно определенную "сверхпровинциальную" власть Антиохии[56]. Подобное же региональное первенство над латинской Африкой существовало фактически у Карфагена. С другой стороны, епископы таких императорских резиденций, как Милан и особенно Константинополь, распространяли подобную фактическую власть очень широко, далеко за пределы одной только провинции. Святой Амвросий Медиоланский рукоположил епископа в Сирмиуме (Иллирии, в 376г.), а святой Иоанн Златоуст решительно вмешивался в дела древней церкви Эфесской. Несмотря на подобные нарушения, к никейской провинциальной системе примкнул весь Восток (кроме Египта) и северная Италия. В Галлии она была установлена только после Туринского собора (400). Однако даже в местах, где эта система действовала, митрополиты, сохраняя свою власть при председательствах на провинциальных соборах и хиротонии епископов, вскоре стали сами зависимы от главных центров—будущих патриархатов. Такая региональная централизация (которая в Египте не допустила создания каких-либо митрополичьих округов) очень быстро возрастала в гражданских диоцезах Фракии, Азии и Понта. Каждый диоцез состоял из нескольких провинций и возглавлялся местным первоиерархом, или экзархом диоцеза, во всяком случае после 381г. (ср.2-е правило Константинопольского собора, 9-е и 17-е правила Халкидонского собора). Архиепископ новой имперской столицы Константинополя, получив на Втором Вселенском соборе (381) "одинаковые привилегии" с Римом, получил также право хиротонисать митрополитов всех этих трех диоцезов (28-е правило Халкидонского собора). На Халкидонском соборе (451) Палестина ухищрениями архиепископа Ювеналия была формально отделена от диоцеза Востока, первенство в котором принадлежало Антиохии, и Иерусалим был возведен в независимый округ[57]. На Балканском полуострове, который был частью Западной империи, Фессалоники, столица диоцеза Иллирика была кафедрой архиепископа, которому папа Сириций (384—399) даровал права митрополита над всем диоцезом[58]. Со своей стороны Юстиниан (527—565), желая почтить скромное место своего рождения в Македонии, переименовал его в "Юстиниана Прима" и установил там архиепископию с юрисдикцией над диоцезом Дакии. Традиционная римская юрисдикция в этой области была сохранена, и новый архиепископ получил титул папского викария.

Обычно правители новых диоцезальных и сверхдиоцезальных округов управляли провинциальными митрополитами с помощью соборов. Так, в Риме собор "пригородных" епископов часто собирался для обсуждения и издания самых торжественных постановлений пап, тогда как в "Новом Риме" был установлен "постоянный синод" (σύνοδος ἐνδημοῦσα), состоявший часто из многочисленных митрополитов и епископов, оказывавшихся в Константинополе в данный момент[59].

Это постепенное и очень прагматическое группирование церковных провинций вокруг основных центров привело в VI веке к образованию структуры, при которой несколько центров обладали административными правами различной степени в областях различных размеров.

На Востоке центрами этими были:

Константинополь—с юрисдикцией над тремя диоцезами: Фракией, Понтом и Азией;

Александрия—со строго централизованной властью над одним диоцезом—Египтом (включая Ливию);

Антиохия—с неопределенным первенством над диоцезом Востока, с исключением из него Палестины и Кипра;

Иерусалим—с властью примата над тремя провинциями Палестины;

Фессалоники—в 437г. присоединенные к Восточной империи, но возглавляемые папским викарием, с юрисдикцией над префектурой Иллирика (то есть современной Македонией, Болгарией и Грецией);

Юстиниана Прима—управляющая диоцезом Дакии (отделенным от Иллирика);

Кипр—единственный пережиток старой провинциальной системы с митрополитом, независимо управляющим епископами одной провинции.

На Западе римский епископ рукополагал непосредственно всех "пригородных" епископов Средней и Южной Италии с ее островами. В других местах на Западе его авторитет носил моральный характер, и митрополиты действовали независимо, хотя уже возникала традиция, о которой будет сказано ниже и согласно которой спорные вопросы предоставлялись Риму. Это предоставление, однако, решительно отвергалось епископами Африки, группировавшимися вокруг своего фактического примаса в Карфагене, и часто оспаривалось со стороны столь важных кафедр, как Равенна (особенно возвышенная Юстинианом в 546 г.), Арль, Милан и Аквилея.

Титул "патриарх" для сверхмитрополичьих первоиерархов был принят не сразу и не везде. Он был широко распространен в Риме во времена св. Льва (440–461) и введен в Константинополе, по всей видимости, при Акакии (472–488). В Александрии и Антиохии титулы "архиепископ" и "экзарх диоцеза" до царствования Юстиниана (527–580) предпочитались титулу "патриарх"[60]. В своем законодательстве, касающемся религии, этот император рассматривает вселенскую Церковь как разделенную на пять патриархатов—Рим, Константинополь, Александрия, Антиохия и Иерусалим[61]. Иногда византийские тексты сравнивают эти пять кафедр с "пятью чувствами" Империи. Однако эта система пентархии никогда в действительности не совпадала с реальностью: внутри Империи не только существовали такие центры, как Карфаген или Кипр, не входившие ни в один из пяти патриархатов, но именно при Юстиниане антихалкидонский раскол лишил египетских христиан их законного статуса внутри имперской Церкви; кроме того, в следующем веке мусульманское завоевание оставило имперскому христианству всего лишь два центра—Рим и Константинополь, возглавлявшиеся соответственно "вселенским папой" и "вселенским патриархом"[62].

Из идеальной схемы Юстиниана исключались также древние Церкви Востока, находившиеся за границами Империи, главы которых обычно принимали титул *католикоса*. Некоторые из них отвергали православную веру Эфеса и Халкидона (католикос Селевкийско-Ктесифонский со своей дочерней церковью в Индии был несторианин; армянский католикос был монофизитом), но католикос Грузии хранил халкидонскую веру*. Существование этих древних центров увеличивало фактический структурный плюрализм вселенской Церкви. Попытки Юстиниана и более поздних византийских императоров свести ее к объединенной имперской системе пяти патриархов так и не увенчались полным успехом. Столь же безуспешным было стремление видеть во вселенской Церкви единый централизованный организм под властью римского епископа.

4. Первенство Рима к 451г.

Из-за обилия второстепенной литературы о происхождении Петрова первенства—неизбежно определяемой конфессиональными предпосылками, положительными или отрицательными,—очень трудно на нескольких страницах представить объективную картину истинной роли Рима внутри вселенской Церкви,

* В течение некоторого времени, в V—VI вв,. Грузия примыкала к антихалкидонитам. — *В.А.*

установившуюся к 451г. Взгляды многих исследователей на историческую реальность неизбежно находятся под влиянием различных факторов: предположения, что с самых апостольских времен положение римского епископа среди других епископов было таким же, как положение Петра среди других апостолов, что слова Иисуса, относящиеся к Петру (Мф. 16, 18; Лк. 22, 32; Ин. 21, 15–19), применимы только к римскому епископу, или же предположения обратного—что ростом своего влияния Римская церковь обязана только своему положению в столице империи и потому есть явление чисто человеческое. Однако в настоящее время есть определенное согласие в одном пункте: первенство Рима, как оно существовало в Vв., божественного ли оно происхождения или нет, было уже результатом известной эволюции; эволюция эта продолжалась в течение ранних Средних веков и достигла своего апогея в григорианской реформе в конце XI столетия. Поэтому вопрос о том, был ли этот исторический процесс (который остался не понятым и не принятым на Востоке) законным, есть вопрос богословской оценки. Иллюстрирующие его факты могут быть признаны историками и той, и другой конфессионально разделенных сторон.

Нельзя отрицать, что в первой половине Vв. римский епископ пользовался сильным фактическим авторитетом, помогая разрешать вероучительные и дисциплинарные споры. Этот авторитет признавался в известной степени и Востоком, и Западом, но не был формально определен ни одним соборным постановлением. Только каноны поместного Сардикского собора (343) давали право клирикам, недовольным дисциплинарными решениями своих митрополитов, просить Рим составить новую судебную коллегию из соседних епископов. Согласно этим правилам роль Рима заключалась в обеспечении правильности процедуры внутри существующих структур поместных церквей, определенных в Никее, а не в выработке личных суждений[63]. Разделение Империи после смерти Константина (337) на Восточную и Западную содействовало папскому престижу. Папа—один из тех главных руководителей Церкви, кто находился вне непосредственной досягаемости могущественного константинопольского императора, а западные императоры, гораздо более слабые, не были в состоянии его контролировать. И во всяком случае в 476г. Западная империя погибла. Поэтому восточные епископы обращались к римским и ценили их поддержку—прежде всего против вмешательств императоров в церковные дела. То, что причины обращений к папе обусловливались такими политическими факторами,—а не обязательно престижем Рима как такового—явствует из того, что в письмах обычно обращались не только к римскому папе, но и к нескольким другим ведущим епископам Запада. Так, например, в 382г. восточные епископы, собравшиеся в Константинополе, написали коллективное письмо "почитаемым и уважаемым братьям и сослужителям Дамасу (Римскому), Амвросию (Медиоланскому), Бритто, Валериану, Ахолию, Анемию, Василию и другим святым епископам, собранным в великом городе Риме", призывая их к единству с собором 381г. и убеждая отказать в поддержке маленькой "староникейской" церкви Павлина Антиохийского[64]. Восточные епископы явно не считали Рим единственным и высшим критерием общения, но ценили возможную поддержку папы—как и его коллег—в разрешении вопросов церковного положения на Востоке. Равным образом святой Иоанн Златоуст, сосланный в 404г., обратился не только к папе Иннокентию, но также и к Венерию Миланскому и Хроматию Аквилейскому[65]. В таких обращениях имя папы всегда стояло на первом месте, но этот явный знак его первенства никогда не исключал авторитета других.

Постепенно появляется расхождение в двух пунктах: в определении *происхождения* римского первенства и в способах его *осуществления*.

Самая ранняя христианская традиция связывала происхождение и престиж Римской церкви с проповедью и мученичеством двух апостолов, Петра и Павла, а не исключительно Петра[66]. Паломничества *ad limina apostolorum* (во множественном числе) способствовали этому и показали, что авторитет Рима не основывался исключительно на словах Христа, сказанных Петру. Идее того, что рим-

ский епископ получил от одного лишь Петра не только епископство, но и власть первенства, вероятно, способствовало учение Киприана Карфагенского, выделявшего Петра как образец епископского служения. В действительности, однако, взгляд Киприана на "кафедру Петра" (*cathedra Petri*) заключался в том, что она принадлежит не только римскому епископу, но и всякому епископу в каждой общине. Таким образом, аргументом Киприана было не римское первенство, а его *собственная* власть как "преемника Петра" в Карфагене[67]. Как бы то ни было, в течение IV в. несколько текстов, исходящих из Рима или к нему относящихся (включая каноны Сардикского собора), ссылаются на моральный авторитет римского епископа, происходящий от его близости к Петру: римский епископ был одним из нескольких епископов и в этом смысле преемником Петра, но мощи Петра особенно "приближали" к нему римское епископство. Восточная церковь как будто тоже была готова признать моральное первенство Рима, интерпретируемое таким образом.

Отчетливое расхождение во взглядах на все связанное с римским авторитетом проявилось, когда на общем соборе Востока, впоследствии признанным Вторым Вселенским, в Константинополе в 381 г., в первые годы своего царствования император Феодосий I (379–395) возглавил борьбу с арианством. 3-е правило этого собора дает епископу Константинополя "преимущество чести" (πρεσβεῖα τιμῆς) после римского епископа, потому что этот город есть "новый Рим". Этот текст можно было легко истолковать в том смысле, что первенство "ветхого Рима" устарело после перенесения столицы Империи в Константинополь. Западный епископат, возглавляемый папой Дамасом, не согласился с постановлениями и порядком ведения собора и порвал общение с его руководителями (среди которых были великие Отцы-каппадокийцы). Тогда знаменитый папский текст, известный как *Decretum Gelasianum*, торжественно заявил, что Римская церковь есть глава всех церквей по божественному установлению, на основании слов Христа, обращенных к Петру[68].

Обе стороны были, несомненно, осведомлены о древней традиции, признававшей епископа Рима "первым епископом" или "примасом" вселенского епископата. Однако постановление Константинопольского собора, предоставлявшее второе место епископу новой имперской столицы, могло также пониматься как указание, что папе воздавалась честь из-за политического положения "ветхого Рима", а не по какой-то иной причине. Эта интерпретация 3-го правила будет формально воспринята Халкидонским собором в 451 г. Именно этому взгляду и воспротивился "Декрет". "Святая Римская Церковь,—говорится в нем,—была поставлена во главе других церквей не собором (как это ныне сделано для Константинополя), а получила первенство словами Господа нашего и Спасителя: *Ты еси Петр и на сем камени созижду Церковь Мою...*"

Обе позиции считались с текстом 6-го правила Никейского собора (325), который принимал во внимание древние обычаи и признавал особые привилегии и региональные первенства трех городов: Александрии, Рима и Антиохии. Однако привилегии эти понимались лишь как чисто практические последствия того, что города эти были тремя главными в Империи[69], так что добавление четвертого "примата"—Константинополя—рассматривалось как естественное последствие социально-политического изменения, происшедшего в царствование Константина. "Декрет", однако, давал другое объяснение: Александрия возвеличена потому, что церковь ее была основана учеником Петра, святым Марком; а Антиохия получила первенство потому, что там проповедовал сам святой Петр (Гал. 2, 11–17). Этот исключительно "апостольский" и "Петров" критерий применялся, таким образом, ко всем приматам и имел целью совершенно исключить первенство Константинополя, а также таких центров, как Милан, новую резиденцию императора на Западе, епископ которой получил власть, подобную власти его константинопольского коллеги. Это рассуждение было довольно искусственным и никак не объясняло общепризнанного первенства Александрийской кафедры (основанной Петровым учеником Марком) над Анти-

охией, где проповедь Петра засвидетельствована Писанием, а также отсутствия каких-либо требований первенства другими восточными "апостольскими" церквами (Эфеса, Коринфа и др.) и даже самого Иерусалима! Тем не менее идея, заключенная в "Декрете", отныне систематически отстаивалась Римом и сделалась своего рода лейтмотивом римского понимания структуры вселенской Церкви.

Так постепенно произошла поляризация римского взгляда на церковную власть как вытекающую только из слов Христа, обращенных к Петру, и унаследованную таким образом, что римский епископ является преемником Петра, с одной стороны, и взгляда, который Ф.Дворник называет "приспособлением"[70]. Власть некоторых церквей, включая Римскую, отражает исторические реалии, а не божественное повеление. Она обусловлена верой ее главы и контролируется согласием всей Церкви. Такое понимание не отрицает особой роли апостола Петра и его мученической кончины в Риме; но служение его воспринимается, по Киприану, как присущее каждому епископу в своей общине, а не одному только римскому епископу[71].

Это основное различие в понимании *происхождения* римского первенства постепенно стало влиять и на то, как папы *осуществляли* свое служение, а также на реакцию других церквей на возрастающую самоуверенность "преемников Петра".

"Декреталии" пап Сириция (384–399) и Иннокентия I (407–417) выражали курс, определенный Дамасом. В 384г. в письме к Гимерию, епископу Тарраконы в Испании, Сириций выражает убеждение, что "святой Петр защищает и охраняет нас"; Римскую церковь он определяет как "главу тела", к которому принадлежит Гимерий. Разрешение папой дисциплинарных проблем, поднятых Гимерием, представлено как окончательное "решение апостольского престола"[72]. Так и Иннокентий I в письме 416г. к Децентию, епископу Евгубия (Губбио в Средней Италии), определяет римские обычаи как "переданные Римской церкви князем апостолов Петром, и такими они и должны соблюдаться повсюду до нынешнего дня"[73]. В представлении пап основание Римской церкви Петром дает ей богоустановленную и потому верховную власть в церковных делах.

Однако в течение первой половины V столетия было только несколько отдельных случаев, когда римским епископам представилась возможность осуществить свою власть, принадлежащую им (как они верят) по божественному праву. На практике их непосредственная каноническая власть распространяется только на десять провинций, в гражданском отношении подчиненных римскому префекту. В этих провинциях—Средней и Южной Италии, Сицилии и Корсике—они избирают и рукополагают епископов и председательствуют на соборах[74]. В других частях Западной империи основной нормой церковного управления считается никейская система митрополичьих провинциальных синодов. В Северной Италии главные кафедры Милана и Аквилеи административно не зависят от Рима. Однако в более отдаленных местностях принимается непосредственный папский контроль. Так, в Фессалониках, столице Иллирика и бывшей императорской резиденции, епископ Ахолий уже в 381г. устанавливает постоянные сношения со своим римским коллегой Дамасом и действует как его представитель или "викарий". В 385г. папа Сириций дает Анисию Фессалоникскому право утверждать все избрания епископов в Иллирике (вероятно, включая и Дакию)[75]. Точно так же, как константинопольский епископ начинает осуществлять фактическую власть в епархиях Малой Азии, папа устанавливает фактический патриархат на Балканском полуострове, но глава этого патриархата—епископ Фессалоникский—подчинен папе. Эта передача власти фессалоникскому епископу (основа того, что обычно именуется папским викариатством в Иллирике) в 412г. была подтверждена папой Иннокентием I и позже папой Бонифацием. В 437г., несмотря на то что Иллирик был уже присоединен к Восточной империи, папе Сикусту III удается удержать свои прежние права в этом регионе[76].

Возможно, что папская власть устраивала епископов Иллирика именно потому, что Рим был достаточно далек и тем самым менее обременителен, чем соседний Константинополь с его возрастающей властью.

Но попытки пап этого времени распространить свою дисциплинарную власть на другие западные области встречали сопротивление. В Галлии, где принцип первенства провинциальных митрополитов, определенный в Никее, был введен только на Туринском соборе (400), Рим пытался ввести бо́льшую централизацию. В 417г. папа Зосима даровал арльскому епископу Патроклу (город этот служил резиденцией имперскому префекту Галлии) право утверждать избрание епископов в пяти провинциях[77]. Это вызвало резкий протест, особенно со стороны Прокла Марсельского. Мы увидим, как позже, когда святой Иларий Арльский (429–449) воспротивится папе не только ради местной провинциальной независимости, но и во имя того, что могло бы впоследствии стать патриархатом Галлии в Арле[78], это обратится против него самого.

И наконец, в Африке, где моральный и вероучительный авторитет папы Иннокентия I (особенно настаивавшего на первенстве св. Петра) был в 417г. с радостью принят блаженным Августином и другими епископами (в связи с борьбой против пелагианства), уже в 418г. дисциплинарные претензии Рима были яростно отвергнуты. При рассмотрении дела пресвитера Апиария, лишенного сана в Африке и принятого в Риме, африканские епископы формально запретили "апеллировать за море" (*transmarinum judicium*)[79]. Более того, в письме к папе Целестину в 420г. высказывания африканцев означают формальное отрицание всякой "божественной" привилегии Рима. "Кто поверит,—говорят они,—что Бог наш может внушить справедливость в вопросах одному лишь человеку (то есть папе) и отказать в ней бесчисленным епископам, собравшимся на собор?"[80]

Если суммировать положение Римской церкви в христианском мире в середине Vв., то следует отметить явное нежелание—как на Востоке, так и на Западе—видеть непосредственную связь между бесспорным престижем этой церкви, основанной Петром и Павлом в столице Империи, и *месте* Петра (понимаемого как образец или прототип епископского служения) и правом формального осуществления вероучительной и дисциплинарной власти над другими церквами. Однако сами римские епископы—особенно после Дамаса—в существовании этой связи не сомневались и систематически ее подчеркивали как в своих "Декреталиях", так и во всех тех мерах, которые предпринимали для создания "патриарших" юрисдикций в некоторых западных странах для утверждения нравственного первенства во вселенском масштабе. Могучая личность папы Льва Великого, о котором будет речь ниже, весьма способствовала принятию "апостольского" и "Петрова" папства на всем Западе. На Востоке же отпор такой интерпретации римского первенства будет твердым, хотя и не всегда последовательным.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Basile de Césarée*. Traité du Saint-Esprit. 29/ Éd. B. Pruche (SC, 17). Paris, 1947. P. 251; Engl. tr. Crestwood. NY, 1980. P.110.

[2] *Horner G.* The Statutes of the Apostles, or Canones ecclesiastici. London, 1904. P.133.

[3] In ep. B. Pauli commentarii/ Ed. H.B. Swete. Cambridge, 1880–82. II. P.124–125.

[4] Правило 6.

[5] *St. Gregory of Naz.* De vita sua. PG. 37. Col. 1060 A.

[6] "В деревнях и сельских местностях следует поставлять не епископов, а путешествующих наблюдателей (περιοδευτάς), а те епископы, которые уже поставлены, не должны делать ничего без воли городского епископа" (правило 57).

[7] Ср.: *Gelzer H.* Patrum Nicaenorum nomina. Leipzig, 1898. *Hönigmann E.* Une liste inédite des pères de Nicée// Byzantion. XX. 1950. P. 63–71; для Халкидонского собора см.: Acta conciliorum occumenicorum (далее: ACO). Berlin, 1927. II, 1, 1. P. 58, 60, 63 и т. д.

[8] Второй Никейский собор, 14-е правило; *о хорепископах* ср.: *Афанасьев Н.* Неудавшийся церковный округ// Православная мысль. IX. Париж, 1953. С. 7–30; *Jones A.* Op. cit. II. P. 877–879.

[9] Ливаний. Слово XLVIII, 3.

[10] Антиохия была резиденцией следующих чиновников: comes Orienti (заведовавший всей "епархией" Востока), консуляр Сирии и magister militum per Orientem или командующий римскими войсками на Востоке Империи*. Ср., в частности: *Liebeschuetz J.H.W.G.* Antioch. City and Imperial Administration in the later Roman Empire. Oxford, 1972.

[11] *Jones.* Op. cit. II. P. 919.

[12] Codex Justinianus (далее: CJ). Berlin, 1954. I, 3, 41. P. 2.

[13] Арльский собор (ок. 450 г., правило 54; ср. многочисленные примеры народного участия в выборах епископа: *Jones.* Op. cit. III. P. 314, note 119).

[14] Лаодикийский собор, правило 13.

[15] Ammianus Marcellinus. Res gestae. XXVII, 3, 12–13// Ed. *Rolfe J.C.* (Loeb Classical Library). III. P. 18–19.

[16] ACO. T. II. Vol. II. Part 3. P. 49 (408).

[17] *Sulpicius Severus.* Vita Martini. 9//Ed. Fontaine J. Paris, 1967 (SC. 133). P. 270–272.

[18] *Paulinus.* Vita Ambrosii. 6–7// Ed. Pellegrino M. Roma, 1961. P. 58–60.

[19] Никейский собор, правило 15; Антиохийский собор, правило 21.

[20] *Jones.* Op. cit. II. P. 923–924.

[21] См. его признание этой власти даже тогда, когда она ("несправедливо") использована против него (Apologia ad Constantinum. 24–25. PG. 25, 624–627) или ("справедливо") против ариан (ibid. 35, 641).

[22] "Если окажется, что брат мой Анатолий (Константинопольский),—пишет папа императору Льву в 457 г.,—нерадив или слишком снисходителен, чтобы удержать таких людей, будь так добр и в силу своей веры преподай Церкви лекарство устранения таких людей не только из рядов духовенства, но и с территории города". Письмо 156 (97). ACO. II. Vol. IV. P. 104 (tr. E. Hunt. New York, 1957. P. 247).

[23] Об этом см. хорошо документированный труд: *Constantelos D.J.* Byzantine Philanthropy and Social Welfare. New Brunswick, 1968. P. 152–276.

[24] *Моммзен Т., Мейер Д.М.* Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes (далее: CT). Berlin, 1954. XVI, 2, 42–43. Tr. cit., 448.

[25] CJ. I, 2, 4.

[26] Nov. III, 1. P. 21.

[27] *Agnellus.* Liber Pontificalis eccl. Ravennatis. 60. MGH. Scr. rer. Longobardorum saec. VI–IX. Hannover, 1878. P. 321.

[28] ACO. III. 103–106.

[29] Правило 26.

[30] CJ. I, 3, 38.

[31] Апостольское правило 39; CJ. I, 3, 41 и т. д.

[32] *Gelasius.* Ep. 14, 27// Ed. Thiel A. Brunsfergae, 1867 (repr. Hildesheim. New York, 1974). P. 378.

[33] *Justinian.* Nov. 3, 1 (535 г.). Ed. cit. P. 20.

[34] См. цифры: *Jones.* Op. cit. II, 906; III, 308.

[35] CT. Nov. 35, 4// Tr. Pharr C. P. 546.

[36] Ср.: два клирика, из которых один—чтец, другой работает сапожником в Александрии. См.: Житие св. Иоанна Милостивого/ Ed. DelehayeH.: Analecta Bollandiana (далее: AB). XLV, 1927. 44 A; англ. перевод в книге *Dawes* and *Baynes N.H.* Three Byzantine Saints (Repr. Crestwood, NY, 1979) P. 253.

[37] Халкидонский собор в 451 г. своим 2-м правилом объявил недействительным всякое рукоположение, совершенное за деньги, и потребовал низложения совершившего его епископа. Однако Юстиниан в "Новелле" 123, 3 (545) определяет целый прейскурант за законное рукоположение, упла-

* Комит Востока — особое именование викария диоцеза Восток; консуляр Сирии — правитель провинции Сирия. — *Ред.*

чиваемый кандидатами: 20 фунтов золота каждому из епископов — участников хиротонии любого из пяти патриархов и менее, когда речь идет о других кафедрах*.

[38] *Bréhier L.* Les Institutions de l'Empire byzantin. Paris, 1949.P. 514–515; *Троицкий С.* Женское церковнослужение; *Theodorou E.* Ἡ "χειροτονία" ἢ "χειροθεσία" τῶν διακονισσῶν.—Ἀυῆναι, 1954. Ср. византийский чин рукоположения диаконисс: *Goar J.* Euchologion. Venetiis, 1730 (repr. Graz, 1960). P. 218–219.

[39] Это, вероятно, самое правдоподобное значение 11-го правила Лаодикийского собора IVвека) περὶ τοῦ μὴ δεῖν τὰς λεγομένας πρεσβύτιδας, ἤτοι προκαθημένας ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καθίστασθαι (Rhalles-Potles, III, 181).

[40] Ad Uxorem. I, 7. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (далее: CSEL). Wien, 1866. 70. P. 107.

[41] Hom. in Lucam. 17. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (далее: GCS). Leipzig; Berlin, 1897. S. 35, 120–121.

[42] Refutatiohaeresium, 9, 12, 22. GCS. 26. P. 249–250.

[43] Comm. on I Tim.// Ed. Swete H.B. II. Cambridge, 1882. P. 99–106.

[44] Письмо 110// Ed. Azema Y. SC. 111. Paris, 1965. P. 40–42.

[45] *Epiphanius.* Adversus haereses. 59, 4. GCS. 31. P. 367–368; Cyril. Catech XII, 25. PG. 35. Col. 757A.

[46] Ср.: *Labourt J.* Le Christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie sassanide (224–632). Paris, 1904. P. 141–191.

[47] Согласно Сократу (Hist. eccl., 1:11. PG. 67. Col. 101C–102B), предложение обязательного целибата священства было отвергнуто собором благодаря оппозиции великого подвижника св. Пафнутия Фивейского. Если этот эпизод и легенда, он отражает верования самого Сократа (начало V в.).

[48] CJ. I, 3, 41, 2–4; 47; Nov. VI, 1. P. 36.

[49] Правила 12-е и 48-е ("если жена человека, возведенного в епископский сан, расстанется с ним по обоюдному согласию и после его хиротонии и возведения в епископство пойдет в монастырь, далеко отлежащий от жилища епископа, тогда да будет обеспечена епископом. И если окажется достойной, то может стать диаконисой").

[50] Ср., в частности: Зонара, толкование Апостольского правила 5. Rhalles-Potles. II, 7.

[51] Ср., в частности: *Gryson Roger.* Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle. Paris, 1970. P.127–201. Автор широко использует оригинальные источники и дополнительную литературу на эту тему.

[52] Трулльский собор, правило 13.

[53] *Jones.* Op. cit. II. P. 874.

[54] Ср. *Meyendorff J.* One Bishop in One City// Catholicity and the Church. Crestwood. NY, 1983. P.111–220.

[55] Правила 4-е и 5-е Никейского собора. Следует отметить, что гражданская провинция была сравнительно небольшой административной единицей. В одной континентальной Италии было более двадцати провинций, а (в V в.) во всей Империи в целом их было более ста двадцати.

[56] Однако в 431 г. Архиепископ антиохийский получил отказ при попытке усвоить право хиротонии Кипрского митрополита, хотя остров этот был составной частью "епархии Востока", в которой Антиохии принадлежало первенство. Это и было началом "автокефалии" маленькой церкви Кипра**.

[57] ACO. II. Vol. I, 3. P. 364–366.

[58] Ep. 14, PL 13. Col. 1148 ff. В 421 г. император Феодосий II предпринял, по-видимому, логичную меру перевести Фессалоники от "ветхого" к "новому" Риму — Константинополю. Указ этот был включен в кодекс (CT. XVI, 2, 45. Tr. cit. P. 449). Однако протесты папы заставили его отменить эту меру, так что папы сохраняли свою юрисдикцию в Фессалониках до VIII века.

[59] Ср.: *Hajjar J.* Le Synode permanent (σύνοδος ἐνδημοῦσα) dans l'église byzantine des origines au XI siècle (Orientalia christiana analecta—далее: OCA—164). Rome, 1962.

[60] *Guademet G.* Op. cit. P. 394.

[61] Ср.: Nov. 109 (541), 131 (545) и 123, 3 (546). P. 518, 655, 597.

* В Nov. 123, 2 Юстиниан подтверждает строгое запрещение поставления за деньги, но в следующем параграфе (123, 3) допускает действие уже существующего обычая выплачивать суммарно всем участникам патриаршей хиротонии не больше 20 фунтов золота. Здесь устанавливается принципиальная разница между покупкой и подарком, и "спортулы" (см. также Nov. 123, 28) как раз служили средством борьбы с симонией. — *В.А.*

** Это имело причиной то, что III Вселенский собор стремился ограничить влияние Антиохийского архиепископа, который во время собора 431 г. поддержал Нестория. — *В.А.*

[62] О втором из этих титулов см. ниже.

[63] См. об этом: *Hess H.* The Canons of the Council of Serdica A. D. 343. Oxford, 1958.

[64] *Theodoret.* Hist., V, 9, 1–18/ Éd. Parmentier. P. 289.

[65] *Palladius.* Dialogus, 2, PG. 47. Col. 12.

[66] Относительно этого важного пункта см. недавнее исследование *Grelot P.* Pierre et Paul, fondateurs de la 'primauter' romaine// Istina. XXVII, 1982. № 3. P. 228–268.

[67] Это, в частности, относится к трактату *Киприана* "О Единстве Кафолической Церкви", где Рим не упоминается (ср.: *Bévenot M.* The Tradition of Manuscripts of the "De unitate". Oxford, 1961; см. также комментарии M. Bévenot на его перевод трактата Киприана в Ancient Christian Writers, 25, 1957). Киприан, однако, также признает Римскую церковь как *ecclesia principalis unde unitas sacerdotalis exorta est*, как "древнейшую церковь", в которой Петр установил епископат, распространившийся впоследствии на весь Запад.

[68] Текст в *Dobschütz E.* Das Decretum Gelasianum. Texte u. Untersuchungen. 38, 3. Leipzig, 1912. Приписывание этого текста в некоторых рукописях папам Геласию (492–496) или Гормизду (514–523), а также сама смелость его претензий привели к тому, что некоторые ученые относят его к более позднему времени (*Battifol P.* Le Siège apostolique. Paris, 1924. P.146–150; *Dvornik F.* The Idea of Apostolicity. Washington. DC, 1958. P. 56–88). Однако большее число ученых (Тёрнер, Чапман, Каспар, Кидд) согласны с более древними и надежными источниками, приписывающими зерно "Декрета" Дамасу (ср. также: *Jedin H., Dolan J.* History. II. P. 253–254).

[69] Об этом смотри наше исследование "The Roman primacy in canonical tradition up to the Council of Chalcedon"// Orthodoxy and Catholicity. New York, 1966. P. 56–58.

[70] См., в частности: Byzantium and Roman Primacy. New York, 1966.

[71] Этот взгляд был довольно распространен на Востоке, где сочинения Киприана вряд ли были известны. Так, например, св. Григорий Нисский говорит о власти ключей (ср. Мф. 16, 19), переданной Петром епископам (De castig. PG. 46, 312C). На Западе многочисленные ссылки на Мф. 16, 18 появляются в сочинениях бл. Августина вначале там, где идет речь о донатистах, в защиту той идеи, что священная власть отпускать грехи принадлежит Церкви и осуществляется епископами. Августин никак не связывает текст Мф. 16, 18 с Римом (см. в частности: La Bonnardière A.M. Tu es Petrus. La péricope Matthieu 16:13–23 dans l'oeuvre de St. Augustin// Irénikon. XXXIV, 4, 1961. P. 451–499).

[72] Ep. 1 (Jaffe, 255). PL 13. Col. 1132–1147.

[73] Ep. 34, 2 (Jaffe, 311). PL 20. Col. 552A.

[74] Ср.: *Gaudemet P.* L'Eglise et l'Empire romain. Paris, 1958. P. 445.

[75] Ep. 4 (Jaffe, 259), PL 13. Col. 1148–1155.

[76] Ep. 9, 10. PL 50. Col. 612–624. О происхождении викариата см.: *Streichman P.* Die Anfänge des Vikariats von Thessalonica. Zeitschrift für Rechtsgeschichte. Kan. Abt., XII, 1922. S. 330–384; см. также: *Greenslade S.L.* The Illyrian churches and the Vicariate of Thessalonica.// Journal of Theological Studies (далее: JTS), London, 1899. 46 (1945). P.17–29.

[77] Ep. I, 32, PL 20. Col. 644A.

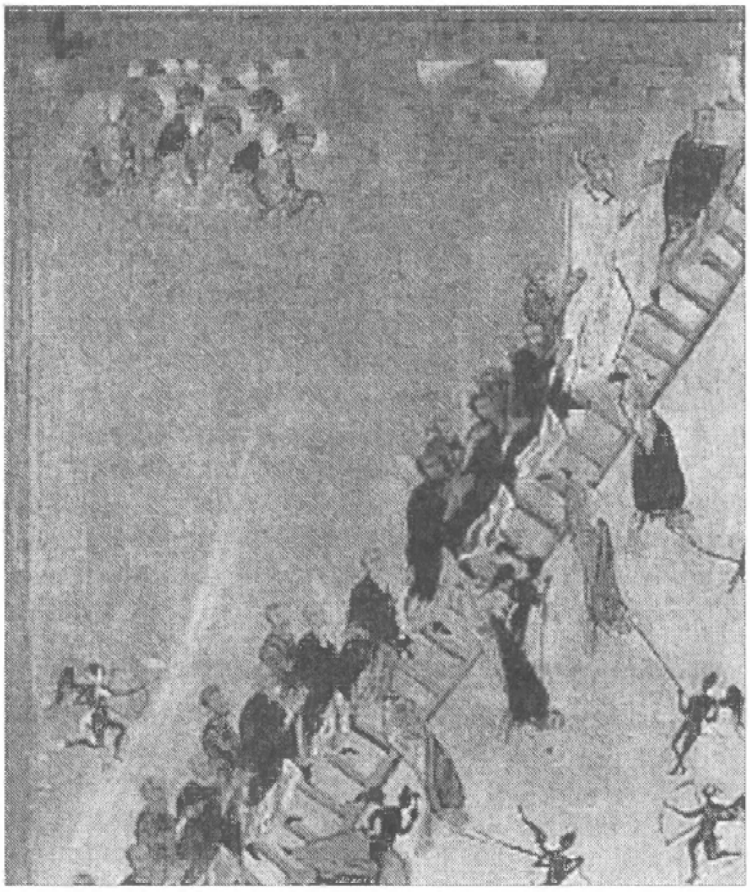
[78] В дополнение к обширной литературе о церковных делах Галлии на западных языках см. также очень хорошо документированную книгу *Н. Малицкого* "Борьба галльской церкви против пап за независимость. Опыт церковно-исторического исследования из IV–VI вв." Москва, 1903.

[79] Африканский кодекс (те же "Каноны Карфагенского собора"), 125. Африканский кодекс был также включен в канонический свод Византийской церкви.

[80] Письмо *Optaremus. Mansi.* IV. Col. 515–516. Ср.: *Brisson J.B.* Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale. Paris, 1958. См. также: *Denzler G.* Das Papsttum und der Amtszölibat. I. Die Zeit bis zur Reformation (= Päpste u. Papsttum, 5, 1). Stuttgart, 1973.

Глава III

ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ: БОГОСЛУЖЕНИЕ, МОНАШЕСТВО, СВЯТЫЕ



Иоанн Лествичник. Икона XI века. Монастырь св. Екатерины на Синае. Св. Иоанн изображен вверху лестницы, уже достигшим Неба, следом за ним идет игумен монастыря архиепископ Антоний

Переход христианской Церкви от состояния преследуемого меньшинства к статусу официальной государственной религии был в общих чертах завершен к 451г. Изменение это неизбежно оказало влияние на все аспекты христианской жизни, повлияло оно и на церковную организацию. Однако изменения в богослужении, в сакраментальной практике, в церковной архитектуре и иконографии (так же как те изменения в религиозном и социальном сознании, которые они отражали) развивались по преимуществу самотеком. Церковное законодательство никогда не претендовало на полную систематизацию этого процесса, за исключением области покаянной дисциплины.

Во всех крупных городских центрах Империи характер христианского богослужения, заменившего старые языческие культы, определялся нуждами верующих, заполнявших храмы, воздвигнутые с огромными денежными затратами в расчете на тысячи верующих. С IV по VIв. в таких городских храмах неизбежно возникло то, что ученые называют "кафедральным чином"[1], включавшим в себя черты, явно отличавшиеся от элементов, унаследованных от доконстантинова христианства. И в этот же период в египетской, палестинской или сирийской пустынях другие тысячи христиан создавали богослужение иного характера: монастырский богослужебный чин, существовавший параллельно кафедральному, а то и конкурирующий с ним. Он соответствовал и другому типу духовной жизни, и особым потребностям монашеских общин.

В главных центрах христианства возникали новые богослужебные традиции. На Востоке—Антиохия, Александрия и палестинские общины, связанные с паломничествами, создавали различные богослужебные формы. На Западе—у Римской церкви была своя особая, изменчивая традиция, несколько отличавшаяся от практики, господствовавшей в Милане, в Галлии и в Испании. Однако в богослужебной практике замечательно скорее не это разнообразие, а ее неизменное соответствие изначальному христианству и сохранение единства в основном, особенно в совершении центральных таинств христианства: крещения и евхаристической трапезы.

1. Богослужебные традиции: единство и многообразие

Раннее и широко распространенное принятие греческого термина *литургия* (λειτουργία), обозначавшего общественное богослужение христианских общин, само по себе знаменательно. Мирское существовавшее тогда значение этого термина означало действие, включавшее жизнь общины в целом, например греческого города или полиса, то есть действие, в котором были заинтересованы все члены и которое, таким образом, определяло самосознание группы. Христианская литургия поэтому не могла сводиться к одному только благочестию или к социальным аспектам жизни общины. Она была самой жизнью и означала преемственность прошлого, подлинность настоящего и судьбы будущего. В христианском контексте это означало, что литургия должна выражать жизнь Церкви, хранимое ею апостольское Предание и эсхатологическое ожидание второго пришествия Христова. Отсюда понятно, что богослужебная и сакраментальная природа христианского собрания определяла характер и функции различных служений, особенно епископата (см. выше).

Эта центральная и определяющая роль литургии была свойственна всей христианской Церкви—как до, так и после Константина. Историческое и сравнительное изучение литургических традиций, последовавшее за систематическим изданием текстов в прошлом столетии, сильно способствовало лучшему пониманию богословия, экклезиологии и духовной жизни первых христианских столетий[2]. В среде римо-католических ученых интерес к этому появился отчасти как реакция против господствовавшей на Западе в течение веков идеи о средне-

вековой латинской богослужебной традиции в том виде, в каком она была санкционирована римской властью контрреформационного периода (XVI в.), как о единственно законной форме богослужения католической церкви. Отбросив этот упрощенный взгляд, современное сравнительное исследование богослужения часто склонно подчеркивать разнообразие традиций, настаивая на законной независимости отдельных обрядов[3]. Такой подход был бы анахронизмом по отношению к древней Церкви. В древности и в раннем Средневековье местные епископы и особенно главы наиболее крупных религиозных центров имели право изменять местные обычаи; местные же традиции были очень открытыми к восприятию практики церквей-сестер.

На деле около 450г. единообразие общей богослужебной традиции было таково, что духовенство главных церковных центров—Рима, Константинополя, Александрии и Антиохии—могло совместно служить Евхаристию, что видно, например, из описаний соборных деяний. Кроме того, столь тесные контакты и сослужения вели к прямым заимствованиям или к более тесному взаимообогащению. Так, Константинополь воспринял многое из антиохийской традиции, так же как и общины Восточной Сирии, завоеванной персами. В Александрии и Риме развивались общие черты, а затем Египетская церковь также заимствовала евхаристические каноны у Антиохии. Восточные влияния значительно изменили богослужение Галлии. И наконец, в раннем Средневековье богослужение Рима и Константинополя, каждое в своей области, обрело характер надкультурного и тем самым истинно кафолического носителя общего Предания. Когда в спорах дело касалось богослужебных чинов (как, например, на Трулльском соборе 692г., где критиковались некоторые римские и армянские порядки), дело шло не о разнообразии как таковом, а о богословском или дисциплинарном значении, содержавшемся в этих чинах (например, отношение между постом и Евхаристией)[4].

В Vв. в Церкви действительно были и разделяющие факторы, однако разделения эти были лингвистическими и культурными, иногда вероучительными, но не литургическими. Даже после несторианского и монофизитского расколов на Востоке отпавшие сохраняли всецело те богослужебные традиции, которые сложились до раскола, и хранили их столетиями. Однако раскол, а затем мусульманское завоевание оказались для богослужения удушающими: всякое изменение стало казаться подозрительным, и на внешние влияния смотрели с неодобрением, так как обряды хранились сами по себе, как самодовлеющие, как основное выражение собственной, частной религиозной идентичности. Эта фиксация взаимонезависимых богослужебных чинов обычно связывается историками богослужения с VI и VII столетиями. Отличные друг от друга застывшие обряды имели важное значение неизменной связи с апостольским и кафолическим прошлым, однако они не понимались как выражение единства и соборности настоящего времени, что было вполне очевидно в более раннее время при гибком и живом разнообразии, еще существовавшем в Vвеке.

Единство самого существа христианской веры, вероятно, лучше всего отражалось в богослужении христианского посвящения—крещения, миропомазания и приобщения Евхаристии, которое совершалось во всей вселенской Церкви весьма единообразно. От второй половины IVв. осталось свидетельство этого единообразия в четырех дошедших до нас сборниках поучений перед крещением. В них содержится также и описание соответствующих богослужебных действий. Это "Огласительные слова" четырех выдающихся епископов, живших в противоположных концах Империи: Кирилла Иерусалимского, Феодора Мопсуестийского, Иоанна Златоуста и Амвросия Медиоланского. Различаясь лишь в деталях (например, в количестве и значении докрещальных и послекрещальных помазаний), чины, описанные этими четырьмя авторами, включают экзорцизмы и поучения, распределенные на все недели великого Поста и завершающиеся крещальной Литургией в пасхальную ночь. Унаследованное от доконстантиновой эпохи, это богослужение посвящения сохраняется в основном

и в последующие века, несмотря на то что характер и условия христианской миссии и катехизации коренным образом изменились.

Тексты, правда, часто утверждают, что трехлетний период оглашения есть необходимое условие для допущения к крещению; ясно, однако, что когда христианство стало государственной религией и миллионы прежних язычников устремились в Церковь, эта дисциплина не могла удержаться, разве только в принципе. С другой стороны, существование оглашенных—то есть специфической категории будущих христиан—создавало много удобных причин для откладывания крещения (с теми строгими дисциплинарными, нравственными и сакраментальными требованиями, которые оно предполагало) до возрастной зрелости или, очень часто, до последних предсмертных часов. Так поступил и сам император Константин, и его непосредственные преемники, так же как и многие государственные чиновники. Практику эту резко критиковал святой Иоанн Златоуст[5]. Ведь его предшественника Нектария в 381г., а также великого святого Амвросия Медиоланского в 373г. (оба были государственными чиновниками) пришлось спешно крестить перед епископской хиротонией, так как они были избраны, будучи еще оглашенными. Это положение побудило Церковь установить две категории оглашенных: большая группа откладывала крещение на неопределенное время, другая же категория, известная как "иже ко просвещению" (по-гречески οἱ πρὸς τὸ ἅγιον φώτισμα εὐτρεπιζόμενοι, по-латински *competentes* или *electi*), то есть лица, крещение которых было назначено на ближайшую пасхальную ночь, должны были следовать особому обучению в течение великого Поста; за них совершались и особые общественные молитвы[6].

В Vв. требования крещения в младенчестве[7], высказывавшиеся большинством церковных руководителей, восточных и западных, привели к сокращению числа взрослых оглашенных, однако богослужебный чин христианского посвящения остался в основном тем же, каким его сформировали требования более раннего времени. Какой-либо особой формы крещения младенцев никогда не создавали. С другой стороны, при массовых крещениях, совершавшихся в германских, кельтских или славянских странах, мало придерживались древнего института оглашенных, и он стал в большой мере условным.

Центральное таинство Церкви—Евхаристия—в Vв. во всех церквах совершалось в общем по одному и тому же плану, который состоял из *Литургии слова,* или *синаксиса*, сосредоточенного на чтении Писания и проповеди, а затем сакраментальной части, включавшей саму евхаристическую молитву, или *анафору.* Последняя основывалась на *бераках*—еврейской молитве, которой молился Сам Иисус на Тайной Вечери, но включала христианские элементы Нового Завета. Евхаристическая молитва, которая пелась или громко читалась священнослужителем, была обращена к Богу Отцу, следовала за предварительным диалогом с общиной и состояла обычно из пяти частей: 1) благодарения и прославления (по-латин. *praefatio*) за божественное домостроительство, то есть творение и спасение; 2) пения "Свят, свят...", в котором община присоединялась к ангельским чинам в прославлении святости Бога; 3) *anamnesis*, или воспоминание Креста и Воскресения Христова, включавшее торжественное повторение "установительных слов" ("сие есть Тело Мое... Сия есть Кровь Моя..."); 4) *эпиклезы*, или призывания Святого Духа на собравшийся народ и на предложенные хлеб и вино, придававшего молитве полное Троичное измерение; 5) ходатайство, моление за живых и усопших (*intercessio*).

Точное словесное выражение анафоры могло меняться, но изменения оставались внутри одного и того же основного строя. Порядок частей также мог изменяться (например, моление о людях и эпиклеза могли помещаться перед воспоминанием—анамнезом). Некоторые церкви больше развивали те или иные части или, как на Западе, восприняли целые серии "прологов" (praefatio), изменявшихся с течением церковного календаря. Эпиклеза могла быть либо "освящающей", то есть включать определенную молитву—просьбу к Отцу ниспослать Своего Духа для "преложения" хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы, либо

простым прошением о спасении причастников таинства. Отсутствие эпиклезы в римской литургии дало повод для горячих споров с греками в конце Средних веков.

Изучая подобные изменения, историки богослужения обычно отводят Антиохии роль основного центра, решающим образом влиявшего на литургические традиции других восточных церквей. Называемая также "западносирийской", антиохийская традиция знала несколько анафор. Она восприняла так называемую Литургию святого Иакова (может быть, заимствовав ее из Иерусалима) и анафору Двенадцати Апостолов, которую некоторые антиохийские клирики (святой Иоанн Златоуст, Несторий) ввели в столице Империи, когда туда переехали (ранее 431г.); она осталась образцом короткой византийской средневековой анафоры, известной как Литургия св. Иоанна Златоуста. Но Константинополь сохранил также Литургию святого Василия Великого, каппадокийского происхождения. Отличавшиеся друг от друга литургические традиции существовали также и в Восточной Сирии. Они сохранились исключительно на сирийском языке и иногда считаются самыми архаичными (Литургия Аддаи и Мари). Эта традиция сохранилась в несторианской церкви в Персии и перешла к ее дочерней церкви в Индии (Малабар). Однако несториане приняли также некоторые западносирийские и антиохийский евхаристические каноны, переведенные с греческого языка. Александрия сохранила свою местную анафору, известную под названием Литургии святого Марка (в некоторых рукописях приписываемую также святому Кириллу). Однако Египетская церковь очень скоро восприняла также и греческие (антиохийские) Литургии святого Василия и святого Григория Богослова[8]. Из Александрии они перешли в церковь Эфиопии, которая добавила к ним несколько местных анафор, точное происхождение которых иногда трудно установить.

При широком культурном плюрализме и отсутствии единого административного центра, авторитетно регулирующего литургическую практику, единство содержания и основных структур различных евхаристических молитв может объясняться только постоянным контактом между общинами, единством богословского обоснования и сознанием своей принадлежности к единому соборному Преданию Церкви.

На Западе языкового плюрализма было меньше, чем на Востоке. Против латинского выражения христианской традиции выступали только готы, у которых Священное Писание и богослужение были на готском языке. То и другое они унаследовали от Ульфилы, арианского епископа, поставленного в Константинополе в 341г., который, таким образом, стал отцом готского арианства. "Готская вера" на некоторое время передалась гепидам, африканским вандалам, аланам, бургундам, испанским свевам, а также лангобардам Италии. Но обращение всех этих племен в кафолическое христианство в VI и VIIвв. ограничило их культурную самобытность, и латинский язык стал для них единственным богослужебным языком. Однако единство языка не означало литургического единообразия.

В V столетии доминирующими стали две основные литургические традиции: римская, широко воспринятая также в Италии и Африке, и галликанская—с ответвлениями в Испании и кельтских странах. Если галликанская традиция—возможно, как реакция на готское арианство—переняла от Востока многие тринитарные элементы, то Римская церковь склонялась к гораздо более выраженному подчеркиванию посредничества Христа, что и объясняет отсутствие эпиклезы в римском евхаристическом каноне (хотя она существовала во времена Ипполита в IIIвеке).

Развитие римского богослужения в интересующий нас период известно сравнительно хорошо. Сакраментарии, носящие имена Льва, Геласия и Григория, являются сборниками молитв, приписываемых соответственно папам Льву I (440–461), Геласию (492–496) и Григорию I (590–604). Будучи фактически более позднего происхождения, григорианский сакраментарий, хотя и несомненно

связанный с богослужебной деятельностью Григория I, отражает более поздние и жесткие формы, зафиксированные во время папы Григория II (715–731). На Западе они сохранялись на практике вплоть до реформ Второго Ватиканского собора. Кроме того, так называемые *Ordines Romani*, восходящие к VIIв., подробно описывают ритуалы, богослужебные указания, крестные ходы и другие чинопоследования, совершавшиеся в Риме.

Практика Римской церкви впоследствии была воспринята на всем Западе. Эта богослужебная централизация началась со свободного и органического процесса, во всем подобного влиянию константинопольского богослужения на Востоке. До VIII столетия не известно ни одной попытки римских пап навязать литургическое единообразие или хотя бы дать советы в области богослужения, кроме как по просьбе других западных епископов.

В сознании христиан Vвека Евхаристия осталась несомненным центральным таинством и критерием принадлежности к Церкви. Общей нормой было причащение мирян за каждым ее совершением—за исключением формально отлученных, как это описывает и поощряет святой Василий[9]. Но практика изменялась, и уже святой Иоанн Златоуст вынужден критиковать тех, кто уклоняется от причащения под предлогом "недостоинства"[10]. Те толпы, которые наполняли огромные базилики послеконстантинова периода, неизбежно состояли больше из зрителей, чем из причастников. Если раньше оглашенные обязательно выходили из храма перед анафорой, то новая и более мягкая покаянная дисциплина привела к появлению категории "слушающих", участвовавших в Евхаристии без сакраментального приобщения[11]. Эти факты, так же как и другие, показывают, что Церковь сама была озабочена ограждением таинства от мирян, которые теперь уже не были ответственными, осведомленными и всецело преданными христианами. Вскоре мирянам (кроме императора) запретили принимать Тело Христово в руки и пить из Чаши. В Константинополе начиная с VIIв. причастие давалось мирянам при помощи специальной ложечки. На Западе со временем—и по той же причине—причастие стало даваться только в одном виде. Эта же причина обусловила то, что—в особенности на Востоке—литургические формы стали рассматриваться как система символов, являющих небесные реальности благоговейно следящей за ними общине, включая и тех, кто не приобщается к таинству. Этот процесс протекал между V и VII столетиями. Лучшим свидетельством его развития являются сочинения, приписываемые Дионисию Ареопагиту, в особенности его "Церковная Иерархия" (поздний V в.). Литургическая молитва оставалась общинным действием, которое рассматривалось как объединяющее небесные и земные реальности. Но акт приобщения к Телу и Крови Христовым теперь интерпретировался как дело личной готовности или выбора[12].

С установлением празднования Рождества Христова в IVв. создался, параллельно пасхальному циклу, годовой литургический календарь. Для пастырского руководства следовало предлагать христианам богослужение более драматического и зрелищного характера, способное возбудить интерес и участие больших общин крупных городов. Подтверждение Эфесским собором (431) именования Девы Марии Богоматерью (*Феотокос*) придало особый импульс развитию Богородичных праздничных циклов, причем Запад обычно следовал за инициативой Востока. Это подчеркнутое литургическое воспоминание отдельных библейских событий (или, когда речь шла о Богородице, таких событий, как Ее Рождество или Успение (κοίμησις), не отмеченных в Писании), сопровождалось уже и празднованием святых, главным образом, мучеников, но вскоре и святых иноков, воинов и других святых. Характерные или драматические черты этих новых вспоминательных богослужений привели на Западе к составлению специальных "прологов" (*praefatio*) к анафоре на каждый день, как это указывается в римских сакраментариях. Восток же, наоборот, сохранял евхаристический канон неизменно таким, каким он был установлен, но сильно развил гимнографию. Восприняв эту гимнографию, кафедральный чин крупных городских храмов стал

еще более отличаться от богослужения, совершаемого в монастырских общинах, где чтение псалмов[13] оставалось почти исключительным видом общей молитвы.

Влияние Сирии на развитие гимнографии было столь же значительным, как и ее роль в формировании евхаристических канонов. Следуя сирийской поэтической традиции, восходящей к IVв. (в особенности к святому Ефрему), великий поэт Роман Сладкопевец, придя в Константинополь из Антиохии в первой половине VI столетия, стал знаменитым автором кондаков, длинных ритмических поэм, которые пелись речитативом и сопровождались рефреном, исполняемым всем собранием. Эта форма пришла из "ответного", или антифонного, чтения псалмов в кафедральном чине. Легко запоминаемые и поучительные по содержанию, кондаки Романа обрели широкую популярность и послужили ядром дальнейшего развития гимнографии в Византии. Последняя, в свою очередь (благодаря византийским поселениям в Италии, VI—XIвв.), повлияла также на латинскую церковь. Однако, в общем, Запад менее, чем Восток, был склонен заменять псалмы и другие библейские тексты новосозданными песнопениями. В Испании первый собор в Браге (563) формально запретил употребление гимнов, так что Толедскому собору (633) пришлось оправдывать ту практику, которая, несмотря на запрещение, делалась всеобщей.

2. Богослужение и искусство

В Vв. христианская Церковь была в состоянии возглавить развитие культуры в империи; ее богослужение было той структурой, в рамках которой применяли свои таланты, часто под императорским покровительством, музыканты, архитекторы, создатели мозаик, живописцы и другие категории художников. Богослужение придавало различным видам искусства и внутреннюю духовную спаянность, и богословский смысл: так культ создавал культуру, которой предстояло стать культурой средневекового христианского Востока и Запада и которая—в отличие от обмирщенной культуры современности—видела дух и материю, красоту и мудрость, Небо и Землю объединенными в воскресшем и обоженом в Иисусе Христе человечестве, явленном не только в Нем как исторической Личности, но также и в святых, в сакраментальной природе Церкви и во всем творении, восстановленном в своей изначальной задаче отражения вечной Премудрости Божией.

Это духовное и богословское мировоззрение и являют зарождающиеся формы христианского искусства.

Музыка—искусство, необходимое в богослужебном действии, но она и наименее известный аспект раннехристианской культуры. Самые древние музыкальные знаки, расшифрованные современными учеными, относятся к позднему средневековому периоду. Однако при помощи косвенных данных музыковеды установили, что христианская богослужебная музыка первоначально коренилась в еврейской синагогальной традиции и что эллинистические элементы были восприняты лишь постепенно и в качестве вспомогательных[14]. Это становится вполне понятным, если вспомнить, что христианская Церковь имела главной книгой своих песнопений еврейскую Псалтирь и что основой христианской евхаристической молитвы была еврейская бераках. Поскольку в Древнем мире поэзия и музыка всегда существовали вместе, было естественно, что формы синагогальной музыки были восприняты христианами вместе с текстами и другими видами молитвы. Кроме того, как мы уже упоминали в предыдущем разделе, самые ранние формы собственно христианского песнопения пришли из Сирии, где семитические, сиро-арамейские литературные традиции были близки традициям позднего иудаизма.

В христианском богослужении как на Востоке, так и на Западе до конца Средних веков употреблялась только голосовая и одногласная музыка. Считалось, что инструментальная музыка не согласуется с новозаветной идеей Церкви как Тела Христова, приносящей Богу жертвы не материальные, но живые, то есть в музыке—живые человеческие голоса. Музыка понималась не как нечто самодовле-

ющее, а как выражение общности людей в молитве и как средство сделать богослужебные тексты более доходчивыми и значительными. На Востоке столица Империи Константинополь включила другие существовавшие тогда музыкальные традиции в единую, преимущественно "византийскую" традицию. На Западе тексты свидетельствуют о существовании древней франкской, галликанской, мозарабской (испанской) и амвросианской (миланской) традиций, которые были вытеснены так называемым григорианским пением, связанным с именем папы Григория I (590–604). Современные исследования показали, что между византийской и григорианской музыкальными традициями существует больше параллелей, нежели контрастов. Эти параллели и общность происхождения иллюстрируются и бытованием и на Востоке, и на Западе системы осмогласия, то есть наличия восьми гласов, или ладов, для исполнения песнопений, свойственных определенному литургическому времени или периоду.

Преемственность еврейских и христианских традиций в музыке не имела аналогов в области изобразительной или образной. Помимо исключений позднего периода (а именно сирийской синагоги III в. в Дура-Европос, являющей очевидное сходство с раннехристианским искусством) евреи придерживались ветхозаветного запрета "тесаных образов". Христианство же, наоборот, основывалось на учении о Боге, ставшем видимым и тем самым изобразимым в Своем воплощении: "Видевый Мя, виде Отца" (Ин. 14, 9). Некоторые "иконоборческие" течения, по-видимому, существовали в Церкви с самого начала (и впоследствии вылились в иконоборческое движение VIIIв.), но со времени Константина и под широким императорским покровительством изображения Христа, Девы Марии, мучеников и святых, так же как библейских событий Ветхого и Нового Завета, используемые часто символически, появляются практически повсюду. К середине этого века устанавливаются образцы христианского изобразительного искусства, тесно связанные с богослужением, а также и с личным благочестием.

Среди христиан не существовало разногласий относительно цели искусства. "Не было христианских изображений, сделанных ради прелести фрески, трогательной статуэтки или жанровой сцены. Нам действительно неизвестно такое искусство для искусства"[15]. Но в то же время христианские художники, отвечая на потребность в поучении, богословских определениях или руководствуясь мистическим созерцанием, воспринимали формы, существовавшие в окружавшем их греко-римском обществе. Общество же это не было "иконоборческим", подобно еврейской традиции, от которой христиане унаследовали свое Священное Писание и богослужение; наоборот, оно было насквозь "образным", постоянно используя изображения как средство сообщения религиозных или других идей.

Отсюда тот факт, что "с самого начала христианская изобразительность почти исключительно находила свое выражение на общепринятом языке изобразительных искусств и в технике изображения, обычно практиковавшихся в Римской империи"[16]. Очевидно, однако, и то, что с V по VIIв. стиль и характер христианского искусства постепенно меняли унаследованные от античности традиции и обретали иной, типично христианский вид. Этот процесс протекал параллельно развитию богословского языка, который также использовал греческие понятия и термины для указания на совершенно иное, христианское содержание. Это не обязательно значит, что искусство VIIв. было "более христианским", чем искусство V столетия; это значит, что языческая античность, к которой изначала обращалось христианское благовестие и в которой оно должно было "воплотиться", уже не была активным источником вдохновения— ее заменило христианское Средневековье.

Конечно, это "воплощение" христианского благовестия в художественный язык античности происходило путем целенаправленного отбора. В христианское искусство были включены только те иконографические понятия, которые применимы к христианским темам, событиям и идеям. Например, "триумфальная" иконография, употреблявшаяся для изображения императорских побед,

была использована в мозаике арки храма Санта-Мария Маджоре в Риме (ок. 430), так же как и в знаменитом образе эсхатологического безбородого Христа-Эммануила в апсиде равеннского храма святого Виталия (VIв.), и в мозаичном Преображении в апсиде храма Синайского монастыря (VIв.). Во всех этих и многих подобных случаях художественная стилистика имперского языческого культа применялась к эсхатологическому Христу, грядущему в силе. Кроме того, наиболее одухотворенные формы позднего эллинистического искусства, вдохновленные неоплатонизмом и применимые к библейской идее трансцендентного Бога, были непосредственно заимствованы христианскими художниками. Этот отбор и, конечно, ясно выраженные христианские сюжеты постепенно выявляли существенные различия между искусством языческим и христианским. Эволюция показывает, что христианская Церковь восприняла сначала тот художественный язык, который был понятен современному ей обществу, но постепенно, поскольку само ее благовестие совершенно отличалось от язычества, входили в силу новые, христианские изобразительные формы и методы.

Употребление мозаики—дорогостоящего и долговечного вида искусства, унаследованного утвердившейся имперской Церковью от Древнего Рима, сохранило великолепные памятники христианского искусства V–VII столетий в храмах Рима, Равенны, Фессалоник, Синайской горы и в других местах. Но сохранилось также и много переносных предметов искусства: иллюстрированные книги, скульптуры и иконы. Именно в Vв., и особенно после Эфесского собора (431) и других определений, сосредоточенных на Боговоплощении, началось явное и действительно всенародное почитание образов Христа, Богоматери и святых. В царствование Феодосия II (408–450) началось почитание иконы Богоматери, известной под названием Одигитрия (Путеводительница), воспринятой как палладиум, защищающий Константинополь.

Покровительство Церкви, оказывавшееся императорами Константином и его преемниками, выразилось в необычайном внимании к архитектуре как в "старом", так и в "новом Риме", а также в других больших городах и таких местах паломничества, как Вифлеем и Иерусалим. Широкое храмостроительство продолжалось и в V, и в VI столетиях.

Функцией христианского храма было служить местом сбора общины для совершения Евхаристии. Это его назначение резко отличало его от языческого храма, центром которого была статуя бога, которому жертвы приносились индивидуально. Это объясняет то, что архитектурными образцами для христианских церквей послужили здания мирские. Наиболее распространенным образцом была базилика, употреблявшаяся как место больших собраний, особенно императорских аудиенций или судебных заседаний. Базилика представляет собой прямоугольное здание с крышей, поддерживаемой рядом колонн, ведущих к апсиде—полукруглому возвышению, покрытому полукуполом. Стоя или сидя в апсиде, предстоятель—император, судья или, если это храм, епископ—возвышался над собранием. Престол ставился между ним и собравшимися.

В каждом городе, маленьком или большом, законным местом совершения Евхаристии местным епископом служила одна-единственная главная церковь. Другие храмы обычно находились в местах захоронений—святого или мученика, откуда и название таких церквей—мартирии[17]. Но мартирии строились также для увековечения памяти о чуде (например, Санта-Мария Маджоре в Риме, построенная после 432г.) или для хранения особо почитаемых мощей (храм Святых Апостолов в Константинополе, VIв.). В Риме главный храм, построенный Константином, помещался вблизи Латеранского дворца, резиденции епископа, тогда как храмы святого Петра, святого Павла-за-стенами, св. Марии Великой были главными мартириями. В Антиохии и Константинополе обычным в народе наименованием архиерейского соборного храма было "Великая церковь"—из-за больших ее размеров и красоты. В Антиохии Domus Aurea ("Золотой дом") или "Великая церковь" была построена Константином и Констанцием. Она была восьмиугольной и покрыта полукруглым куполом[18]. Именно

этот образец мог вдохновить архитекторов, которым Юстиниан заказал постройку нового собора в столице Империи, посвященного Христу, Божией Премудрости (Софии) в замену старой базилики, сгоревшей во время восстания Ника (531). Новый храм св. Софии, завершенный в 537г., был оригинальным архитектурным сооружением, в котором сочетались продольные структуры базилики и формы купольной постройки. "Великая церковь" Константинополя стала на столетия чудом христианского мира; стоит она и теперь.

3. Развитие монашества

Монашеское движение возникло в IV в. стихийно, так что ни церковные власти, ни имперская администрация сразу не осознали его места в Церкви и в обществе. Однако к концу столетия пшеницу все-таки отделили от плевел. Крайние аскеты (мессалиане, евхиты, евстафиане), осуждавшие брак как таковой, считавшие таинства ненужными и по существу использовавшие монашество для создания отдельной церкви, были формально осуждены на Гангрском (ок. 340г.) и Сидийском (ок. 390г.) соборах. Однако авторитет и пример жизни великих египетских монахов—святого Антония, отца отшельничества, и святого Пахомия, создателя киновийной или общинной жизни,—остались безупречными. Сам великий святой Афанасий написал "Житие" святого Антония, святой Василий—независимо от Пахомия—установил духовные принципы общинной жизни. Изречения египетских Отцов (ср. собрание их, известное под названием *Apophthegmata Patrum*) приобрели всеобщую популярность. Паладий Еленопольский опубликовал свой "Лавсаик"—историю монахов. Святой Иероним и его ученик Руфин распространили идеи палестинского и египетского монашества на латинском языке. Подобная агиографическая литература продолжала появляться и в Vвеке, например "История боголюбцев" (*Philotheos Historia*) Феодорита Кирского о сирийском монашестве.

Эта исключительная популярность монашеской литературы и большое число мужчин и женщин, следовавших иноческому призванию, вовсе не означали разрешения всех проблем, связанных с монашеской жизнью. "Мессалианский" уклон монашеского идеала был в принципе устранен. Однако идеи Оригена, основанные на неоплатонической интерпретации духовной жизни как возврате духа к первоначальному состоянию созерцания, оставались популярными. Они предполагали предсуществование души и исключали библейское учение о творении. Поддержка их одним из духовных руководителей египетского монашества, Евагрием Понтийским (ум. в 399), вызвала острый конфликт между Александрией и Константинополем в 400—404гг. В нем был замешан и сам святой Иоанн Златоуст.

Ко времени Халкидонского собора (451) монашество было уже и общепризнанным идеалом, и институтом, который в своих формах отшельничества и общежития, а также в некоторых промежуточных между ними был признан как соборными постановлениями, так и имперским законодательством. В течение V, VI и VII столетий монахи, число которых необычайно быстро растет, принимают активное участие в вероучительных спорах, связанных прежде всего с христологией, но также и с оригенизмом.

Киновийному правилу святого Пахомия продолжают следовать не только в Тавенниси в Верхнем Египте, где оно было установлено своим основателем, но и в восточных пригородах Александрии, в дельте Нила, где архиепископ Феофил основал монастырь Покаяния (μετάνοια) недалеко от Канопа (ок. 390). Этот монастырь во времена споров V и VIвв., по-видимому, оставался верен решениям Халкидона. Так называемые "белые" и "красные" монастыри по ту сторону Нила от Тавенниси были чисто коптскими общинами. Их великий руководитель, Шенуте из Атрипа, следовал Пахомиеву уставу; он предписывал своим монахам крайне строгий аскетизм, основанный на традициях отшельничества. Шенуте рьяно поддержал не только святого Кирилла в Эфесе (431), но и Диоскора на "Разбойничьем" соборе 449г. В оппозиции Халкидону оказались еще более ше-

стидесяти монашеских общин в пустыне к югу от Александрии. Эти общины следовали отшельническому образу жизни; им принадлежали и древние святыни основателей монашества: Нитрия, Келлии, Скит[19] и другие.

После завоевания Египта мусульманами в VIIв. эти монастыри продолжали существовать в лоне Коптской церкви, монолитно вставшей в оппозицию византийскому халкидонскому православию. Некоторые из них в настоящее время переживают период удивительного расцвета.

В Сирии и Месопотамии, где большинство христиан говорило по-сирийски (то есть на языке, близком арамейскому, употреблявшемуся в Палестине во времена Христа), корни монашества уходят в глубь крайнего аскетизма энкратитов (движения IIв.), а по мнению некоторых ученых, непосредственно в манихейский дуализм[20]. Существовала ли тут прямая связь или нет, неизвестно, но, несомненно, не случайно, что сам Мани (216–277) в молодости принадлежал к иудеохристианской общине "крестителей" в южной Вавилонии, находившейся под персидским владычеством. В еврейских кругах во время Христа существовали радикальные аскетические течения. И раннее манихейство, и идеалы постоянного безбрачия, очень рано утвердившиеся среди сирийских христиан, могли взрасти на одной и той же благоприятной почве[21].

Разумеется, "великая" традиция христианской Церкви отвергала подобный экстремизм; в частности, это сделал Гангрский собор (ок. 340), который проходил в Каппадокии, где традиция чрезмерного аскетизма, пришедшая из соседней Месопотамии, вдохновила секты энкратитов, мессалиан, а позже евстафиан. Каноны Гангрского собора очень четко осуждают тех, кто считает брак злом и, в частности, отрицает брачное духовенство[22]. Такое же взвешенное и положительное отношение к браку нашло отражение в так называемой "Сирийской Дидаскалии"—дисциплинарном сборнике IVв. Однако оба великих сирийских духовных писателя IVв.—Афраат и святой Ефрем—хотя и считают возможным допускать сочетавшиеся браком пары к крещению, все же считают половое воздержание после крещения нормой для всех сознательных членов Церкви[23]. Очевидно, что монашеский идеал считался единственным критерием истинного христианства и самым популярным образом христианской жизни как для простых людей, так и для высокообразованных. Феодорит упоминает существование киновийных монашеских общин[24], но в описаниях своих он почти исключительно говорит об отшельниках, ведущих наиболее строгую аскетическую жизнь: некоторые из них никогда не спят под крышей, не пользуются ни огнем, ни искусственным светом; другие никогда не едят и не пьют ничего вареного, некоторые связывают себе ноги, запираются в клетки, носят цепи и искусственно поддерживают раны на своем теле. Феодорит подчеркивает большое разнообразие таких аскетических приемов: монах всегда один с Богом, и усилия его для общения с Ним—его собственные, не стесненные никакими внешними правилами или дисциплиной.

Самым удивительным проявлением сирийского аскетизма, вероятно, являются "столпники", "стилиты" (греч. στύλος—"столп"). Наиболее известным из них был святой Симеон, который с разрешения игумена своего монастыря, расположенного неподалеку от Антиохии, сорок семь лет (412–459) прожил в маленькой хижине, построенной наверху столпа или башни, откуда он проповедовал тысячам людей, стекавшимся к нему. Другой, более поздний столпник, носивший также имя Симеон (ум. 596, известен под именем Дивногорца), следовал его примеру в течение шестидесяти восьми лет.

Во время христологических споров V и VI столетий большинство сирийских монахов следовало за монофизитской оппозицией Халкидонскому собору. Жития этих антихалкидонских аскетов подробно описаны знаменитым историком Иоанном Эфесским (ум. ок. 595–596), который приписывал их усердию сохранение в Сирии "истинной веры"[25]. И действительно, их подвижническая борьба с космическим злом и падшей плотью могла инстинктивно привести многих монахов к такой христологии, в которой Божество Спасителя подчеркивалось в

ущерб Его Человечеству. В противоположность этому Несторианская церковь, члены которой были того же сирийского происхождения, но следовали самой изощренной эллинистической школе Феодора Мопсуестийского, восприняла более либеральное отношение к половой нравственности, одобряя женатый епископат и второбрачных священников; здесь, во всяком случае временно, монашеская традиция стала вырождаться. Однако не все сирийские монахи обязательно придерживались либо монофизитских, либо несторианских позиций. Некоторые, как святой Симеон Столпник или Симеон Дивногорец, были православными халкидонитами, и их убежденность сыграла решающую роль в сохранении халкидонской веры в западной Сирии и Палестине.

Другим аспектом сирийского монашества, вероятно, смягчающим впечатление от его несколько эксцентричного аскетизма, является его забота о миссионерстве. Все источники отмечают усилия монахов по обращению язычников; исключительное распространение христианства за восточными границами Империи было почти всегда делом сирийцев. Подробнее об этом в следующей главе.

Палестинские монашеские общины, создавшиеся во множестве уже в IVв., обретают большое значение и влияние в V и VI столетиях. Несмотря на влияние сирийских и египетских примеров, Палестина (естественный стык между Сирией и Египтом и место великих паломничеств), не отказываясь ни от чего из монашеского идеала как такового, смотрела на монашескую жизнь более интернационально, более кафолично и, вообще говоря, более гармонично. В 429г. святой Евфимий (ум. в 473) основал свою первую лавру недалеко от Иерусалима. Термин "лавра" означал поселение монахов, живших в отдельных, индивидуальных или полуиндивидуальных кельях, но признававших одного общего игумена (или архимандрита) и собиравшихся вместе по субботам и воскресеньям для совершения Евхаристии. Будучи сам восточным сирийцем, святой Евфимий собрал в свою общину монахов сирийцев, каппадокийцев, египтян и даже "римлян". Одним из его монахов был великий Савва (439–532), каппадокиец, который впоследствии основал свою собственную лавру в палестинской пустыне к востоку от Иерусалима. Благодаря своей личной святости, умению руководить и участию в общецерковных делах он стал одной из самых выдающихся личностей среди монашества всех времен. Однако период его игуменства был беспокойным, ему пришлось вести энергичную борьбу против части своей общины, воспринявшей оригеновские взгляды, отделившейся и создавшей "Новую лавру" около Вифлеема (508). В лице святого Феодосия (ум. в 529), также каппадокийца, палестинское монашество обрело руководителя строгой общинной жизни: его киновия к востоку от Вифлеема стала примером, которому подражали многие. За исключением краткого впадения святого Феодосия в монофизитство (от чего он излечился), все лидеры палестинского монашества придерживались халкидонского православия. В 516г. во время антихалкидонской реакции, отметившей царствование императора Анастасия, толпа из десяти тысяч монахов под предводительством Саввы и Феодосия заставила иерусалимского патриарха Иоанна, ранее отвергавшего Халкидонский собор и теперь колебавшегося, восстановить свою верность этому собору и анафематствовать как еретиков Нестория, Евтихия, Севира Антиохийского и Сотириха Кесарие-Каппадокийского[26]. Единственным из выдающихся палестинских монахов, последовательно—и героически—отстаивавшим антихалкидонскую позицию, был Петр Ивер (или грузин), учитель Севира Антиохийского и основатель грузинского монастыря в Иерусалиме, впоследствии епископ Газский (452).

Монашеский образ жизни в Египте, Сирии и Палестине обрел тысячи восторженных последователей во всех частях христианского мира. Следуя многонациональным традициям палестинских лавр, отшельники, жившие на Синайском полуострове, основали большой монастырь, для которого Юстиниан построил крепость и прекрасный храм в форме базилики, украшенный мозаикой (556–567). Монастырь, впоследствии посвященный святой Екатерине, был построен на том

месте, на котором, как считалось, Бог говорил с Моисеем из неопалимой купины. Библиотека монастыря, сохранившаяся до нашего времени, отражает международный состав братии и содержит греческие, латинские, сирийские, коптские, армянские, грузинские и славянские рукописи, а собрание его икон является наиболее древним и представительным в мире. К концу VIв. на Синае появилось несколько выдающихся духовных писателей: Иоанн, автор "Лествицы Райской", и Анастасий, ставший впоследствии патриархом Антиохийским (558–570, 593–599). Средневековый византийский исихазм—отшельническая традиция Иисусовой молитвы—часто связывается с синайской практикой, хотя термин "исихаст" и почерпнутое из Евагрия понятие "чистой молитвы" употреблялось повсюду как определение пустыннической духовности.

Постепенно монашеское движение проникло и в города. В 446г. в Константинополе архимандрит Евтихий был представителем монофизитства. В 518г. игумены шестидесяти семи монастырей столицы подписали требуемый папой Гормиздом халкидонский *libellus*. В числе городских монастырей была и община так называемых "Неусыпающих" (ἀκοίμητοι), основанная в Константинополе сирийцем Александром в 405г. "Неусыпающие" были очень деятельны и имели большое влияние в богословских спорах VIвека.

В историческом отношении, однако, важнее всего было распространение монашества с Востока на Запад. Постоянный контакт между различными частями христианского общества внутри Империи неизбежно привел к тому, что столь значительное движение, как восточное монашество, нашло сторонников и в латиноязычных регионах. Святой Иероним и община ученых и благочестивых женщин, которой он руководил в Риме и Вифлееме, распространяли восточные монашеские идеалы. Такие выдающиеся епископы, как святой Амвросий Медиоланский, святой Августин Иппонийский и святой Павлин Ноланский одобряли и сами эти идеалы, и те группы христиан, которые стали стихийно им следовать. В Галлии святой Мартин до избрания его епископом Турским (ок. 371) руководил скитом и, будучи уже епископом, служил примером аскетизма. Он вдохновил развитие монашества, особенно на юге Галлии. Там, на острове Лерин, основал свой знаменитый монастырь святой Гонорат (ок. 405–410). Епископы святой Иларий Арльский и святой Ексуперий Тулузский активно поддерживали монашеские общины. Однако движение это столкнулось с сопротивлением, причем со стороны не только язычников, но и некоторых христианских кругов, включая и епископов. Оппозиция эта, по-видимому, была сильнее в латиноязычных странах, но существовала также и на Востоке[27]. Около 368г. епископ Авильский Прискиллиан был обезглавлен в Трире, резиденции императора-узурпатора Максима, будучи обвиненным в ереси соборами в Сарагосе и Бордо. Трудно теперь установить с точностью содержание его учения (оно, вероятно, включало гностические и манихейские элементы), но "прискиллианство" было тесно связано с аскетической практикой. После осуждения Прискиллиана испанские соборы с подозрением смотрели на эту практику вплоть до VIIвека.

Для того чтобы получить, как на Востоке, полное признание, латинское монашество нуждалось в защитнике, который мог бы выразить подлинное христианское содержание восточных аскетических и духовных идеалов, не впадая в эксцентричность, подобно святому Иерониму, и будучи свободным от ассоциации с манихейством. Такой ярко выраженный защитник появился в лице святого Кассиана.

Он родился в романизированной балканской семье (в современной Добрудже) и вступил в монашескую общину сначала около Вифлеема, а затем десять лет провел в ските в Египте. После этого он был диаконом в окружении святого Иоанна Златоуста в Константинополе и участвовал в церковных делах. Эмигрировав на Запад, он познакомился лично со святым Львом Римским и основал в Марселе монастырь святого Виктора (имевший в своем подчинении также женский монастырь). Там в 424–428гг. он создал на латинском языке свои знаменитые труды о монашеской жизни: *De institutis* и *Collationes*. Подробно описав основы

киновийного устава Пахомия и евагрианские идеалы пустынножительства и созерцания (которые Кассиан считает выше киновийной жизни), он приписывает создание монашеского идеала не египетским Отцам, а самим апостолам. Так, Кассиан перенес с Востока на Запад идею, что монашество по сути тождественно самой христианской жизни, что оно и есть наиболее совершенное и полное ее выражение[28]. В своих сочинениях о духовной жизни Кассиан следовал мышлению восточных Отцов; для него само собой разумелось понятие "синергии", то есть сотрудничества божественной благодати и человеческой свободы, необходимого для христианской жизни. Это понятие расходилось с мыслью Августина о "предваряющей благодати" и предопределении. Разразившаяся вокруг этого вопроса полемика осталась неразрешенной до смерти Августина (430) и Кассиана (433). Однако позже, когда на Западе возобладала мысль Августина, имя Кассиана оказалось в списке еретиков—в анонимном тексте VIв., ложно приписываемом папе Геласию (492–496). Здесь Кассиан связывается с так называемым "полупелагианством". Однако местная церковь в Марселе, так же как и православная церковь, продолжают почитать его как святого до наших дней.

Этот неудачный спор мало повлиял на то решающее влияние, которое оказали сочинения святого Иоанна Кассиана на наиболее выдающихся руководителей монашества на Западе, включая, в частности, святого Кесария Арльского, так же как и святого Бенедикта, чья исключительная личность и подвиг стали известны благодаря "Диалогам" папы Григория Великого (590–604).

Бенедикт (ок. 480 – ок. 547) родился в Нурсии и начал свою монашескую жизнь с отшельничества в Субиако близ Рима. Позже он стал игуменом знаменитого монастыря в Монтекассино, где и написал свой "Устав", широко заимствуя из более ранних источников, таких как труды святого Августина, святого Кассиана, святого Василия и другие восточные тексты, доступные благодаря переводам Иеронима и Руфина[29]. Верный духу своих предшественников, святой Бенедикт добавляет к ним и свое собственное понимание порядка и строгого общежития, требуя "постоянства", то есть от монаха требовалось пожизненное пребывание в той общине, где он был пострижен (восточные монахи были более склонны к путешествиям и переменам).

Устав святого Бенедикта, привлекающий своим христоцентризмом, ясностью и верностью традиции, стремился заменить более ранние западные монашеские уставы, включая и тот, который принес во Францию ирландский монах Колумбан (ок. 543–615), основатель аббатства Люксёй в Вогезах, давшего жизнь более ста другим французским монастырям. В Испании, когда борьба с аскетизмом, последовавшая за осуждением прискиллианства, пошла на убыль, снова стало возрастать влияние восточного монашества. Святой Мартин Браганский пришел из Палестины около 550г. и основал монастырь Думио. Святой Исидор Севильский (ум. ок. 636) написал монашеский устав, основанный на уставах Пахомия, Кассиана, Кесария Арльского и Бенедикта. Все это, естественно, поощрялось вестготским королем Реккаредом, обращенным из арианства в 589г.

Различные западные течения в монашестве хотя и зависели полностью от монашеской идеологии Востока, были в общем менее склонны к крайностям в аскетизме, чем их восточные собратья. Гений различных западных Отцов сказался в их способности приспосабливать восточную традицию к климатическим и культурным условиям "варварского" Запада. Одной из черт западного монашества (общей с сирийскими монахами) была его миссионерская деятельность по всей варварской Европе. Западное монашество всецело сохранило вплоть до второго тысячелетия бодрость, разнообразие и духовную свободу раннего монашества как по сути, так и по форме благодаря, главным образом, сосуществованию, как в восточном исихазме, киновии и отшельничества—двух образов монашеской жизни. Появление устава святого Бенедикта не означало создания бенедиктинского ордена[30]. Воспринявшие этот устав монастыри, обычно сочетая его с местной традицией, оставались независимыми общинами, так же как монастыри восточные.

Совершенно стихийное появление монашества в IVв., сначала на Востоке, а затем на Западе, вмешательство монахов в церковную деятельность и вероучительные споры—все это, естественно, подняло вопрос о соотношении монашества с установленной структурой Церкви. Как движение изначально мирянское, монашество, естественно, было в зависимости от сакраментального служения епископов (кроме тех случаев, когда оно стало отрицать его необходимость, впадая в мессалианство). Однако позже игуменов стали рукополагать, и тогда неизбежно встал вопрос епископской власти над монахами. Вопрос этот был разрешен правилами Халкидонского собора (451), установившими поместную епископскую юрисдикцию над монастырями. Эта система в дальнейшем была подтверждена и детально разработана гражданским законодательством императора Юстиниана (527–565); на Западе она была признана не только в связи с византийским завоеванием Италии, Африки и Испании, но и благодаря политике папы Григория Великого (590–604) и законодательству поместных западных соборов. Однако вопрос этот был оспорен в Африке. Карфагенский собор (525) формально закрепил за монастырями право избирать своих игуменов и ограничил епископскую власть над ними правом рукоположения монашествующего духовенства. На деле эта практика менялась, но лишь в границах того экклезиологического принципа, согласно которому пастырская компетенция местного епископа простирается на монастыри его епархии. Этот принцип никогда не оспаривался, кроме одного особого случая—кельтского монашества (см. ниже). На Западе система епископской юрисдикции стала меняться в Средние века, когда появилась необходимость ограждать монашескую жизнь от чрезмерного ее контроля мирскими покровителями. Возникшие одновременно с папской централизацией, монашеские ордена, изъятые из епископской власти, должны были защищать монахов от этой зависимости от мирян. На Востоке же (только за редкими исключениями ставропигии, то есть непосредственной зависимости от патриарха) продолжал господствовать старый режим, и канонически монастыри оставались частью местных епархий.

4. Святые, мощи и святые места

Развитие монашеского подвижничества и духовной жизни не было бы в христианской Церкви столь мощным и всеобщим, если бы оно не отвечало определенным духовным исканиям и не соответствовало пониманию самого христианского откровения.

В поздней античности—в отличие от нашего секуляризированного общества—императорам, философам и простым людям одинаково было свойственно сознание того, что "сверхъестественное постоянно доступно людям"[31]. Общепринятой была идея, что человек может являть другим людям божественную реальность—или по особому божественному избранничеству, или в силу того положения, которое он или она занимали, или же благодаря личным заслугам. В языческом обществе неоплатонизм создал свой собственный тип "святого человека", тип, в котором "святой" не всегда ясно отличался от "волшебника". И, разумеется, всегда признавалась "божественность" или "святость" императоров.

С другой стороны, ветхозаветное откровение утверждало, что свят только один Бог; библейские святые люди—в особенности пророки—только передавали Его слова, но не обладали какой-либо своей собственной святостью.

На этом фоне христианское благовестие утверждало, что Сам Святой воспринял человечество, сделав доступной людям не некую небесную сверхъестественность, а Свою личную святость. Здесь были очевидны и аналогии с эллинистической и платоновской идеей святости, но чувствовались и коренные от нее отличия: Христос, личный, воплотившийся Логос, есть единственный Посредник между Богом и человеком (ср. 1 Тим. 2, 5), и святость всегда есть эсхатологический дар. Когда человеческой личности является божественное присутствие, то оно всегда предвосхищение будущего всеобщего Царства Христова и потому относится непременно к Церкви в целом и достижимо только внутри ее сакрамен-

тальной реальности. Кроме того, христианская святость, то есть "жизнь во Христе" и причастие Его Божеству, обусловлено личным подвигом и усилием очищения. Это не языческая магическая власть сверхъестественного, а ответ Бога на свободное человеческое искание и усилие в любви. Греческие Отцы говорили о "сотрудничестве" (συνεργία, ср. 1 Кор. 3, 9) между божественной благодатью и человеческой свободой в достижении святости (или υέωσις—"обожение"). Это понятие, общепринятое в восточном монашестве, вдохновляло также и западных монахов, особенно благодаря сочинениям святого Кассиана[32]. Поэтому в начале средневекового периода как на Востоке, так и на Западе духовное сознание христиан видело в святых—как во время их жизни, так и после их смерти—вернейших свидетелей христианской истины. Их авторитет не противопоставлялся сакраментальным структурам, основе епископского и соборного служения и ответственности, но служил мощным коррективом институализации и законничества, ставших настоящей духовной опасностью в "имперской" Церкви[33]. Роль, которую играл и святой Симеон Столпник или святой Савва Палестинский в сохранении халкидонского православия, или же, наоборот, Шенута, поддерживавший оппозицию Халкидонскому собору в Египте, являются яркими примерами роли святых в вероучительных спорах. Но такую роль святые могли играть только потому, что массы христиан усматривали в них более явственное предвосхищение Царствия, нежели во многих епископах и уж во всяком случае в императорской власти. Однако аскетический подвиг не был сам по себе гарантией православия. Бывало, что духовное учение некоторых подвижников заставляло их современников (и даже позднейшие поколения) забывать некоторую вероучительную двойственность и даже прямую ересь подвижника. Так, сочинения Евагрия, анонимного автора "Ареопагитик" (вероятно, монофизита), Исаака Ниневийского (несторианского епископа) или—на Западе—святого Кассиана остались классическими в православной духовной жизни, несмотря на формальные осуждения церкви, под которые подпадали такие авторы.

Почитание святых, начавшееся при жизни, продолжалось и после их смерти. Поскольку с самого начала мученичество, или свидетельство (μαρτυρία) о Воскресении Христове через смерть ради Него, понималось как самое совершенное выражение христианской святости, почитание начиналось сразу после смерти святого[34]. Так же обстояло дело и со святыми иноками, аскетический отказ которых от мира рассматривался как вольное мученичество[35]. То же относилось ко всем другим видам христианской святости.

До второго тысячелетия своей истории Церковь не знала определенной процедуры канонизации. Почитание мученика или подвижника возникало стихийно в тех местах, где он жил и умер. Оно основывалось на простом убеждении знавших его или, как это случалось позже, утверждении тех, кто был свидетелем бывших при его посредстве чудес или знамений, что он или она действительно причастники Царствия Божия. Тогда местный епископ или игумен монастыря ежегодно предстоятельствовал в *synaxis* (соборе) или совершении Евхаристии в день кончины святого, по возможности на самом месте погребения[36]. Во всех главных городах и в других местах на гробницах особо почитаемых святых строились храмы, или мартирии. В Византии начиная с VIв. создавались особые песнопения, прославлявшие некоторых святых в дни их памяти. В каждой церкви был свой мартиролог (по-гречески *синаксарион*), или список местнопочитаемых святых с основными о них сведениями. Те святые, которые были включены в списки Рима и Константинополя, стали затем почитаться повсюду, соответственно на Западе и на Востоке. После Эфесского собора (431), утвердившего наименование Девы Марии Богородицей (*Феотокос*), возраставшее Ее почитание потребовало создания мартириев (например, Санта-Мария Маджоре на Эсквилине в Риме), связанных со знамениями, чудесами или предметами, Ей принадлежавшими.

Обычай ежегодного совершения Евхаристии на гробницах мучеников отражал конкретность христианской веры в воскресение. Постепенно и сама Евха-

ристия в народном благочестии стала так тесно связываться с мощами мучеников, что те храмы, которые находились не на местах их погребения, пожелали иметь собственные частицы мощей и помещать их под престол. Так начался совершенно новый вид почитания мощей. Римский закон, подтвержденный христианскими императорами[37], утверждал абсолютную неприкосновенность могил, так что исключения, разрешающие перенесение мощей, нуждались в административных решениях на высоком уровне. Неудивительно, что такие исключения начались, по-видимому, в Константинополе, императорской столице, не имевшей своих местных святых: здесь исключение стало правилом. Перенесение мощей в одну из церквей этого города обычно совпадало с включением данного святого в мартиролог столицы, так что перенесение оказывалось исходной точкой, равнозначной канонизации. Таково было значение, например, возвращения тела святого Иоанна Златоуста в Константинополь в 438г. Однако только не вызывавшее споров перенесение мощей, принятое вначале, постепенно привело к практике расчленения мощей для удовлетворения увеличивавшегося спроса. Этот обычай еще более распространился благодаря доступности других реликвий, которые собирались в большом количестве в течение V и VIвв. Так, императорский дворец и храмы Константинополя хранили реликвии Страстей Христовых, частицу "подлинного Креста", покров Богоматери, жезл Моисея, правую руку святого Стефана, принесенную императрицей Пульхерией в 428г., и т.д.[38] Существовали также и паломничества не только в Иерусалим, Вифлеем и другие места Святой Земли, но и в места захоронения великих святых (святого Фомы в Эдессе, святого Иоанна и Семи спящих отроков в Эфесе, святого Симеона Столпника близ Антиохии, святого Димитрия в Фессалониках и т.д.). Но древняя традиция почитания самого погребения была совершенно вытеснена широко распространившейся практикой перенесения мощей.

На Западе ни одно место паломничества не могло соревноваться с местами погребения святых Петра и Павла в Риме. Характерно, что папы дольше, чем кто бы то ни было, противились открытию их мощей и их расчленению. В Риме, по-видимому, не были открыты ни одни мощи вплоть до осады города Витигисом в 537г., когда тела некоторых святых, погребенных в пригородах, были внесены внутрь городских стен во избежание осквернения их готами. Но восточный обычай расчленения и раздачи мощей не был широко распространен вплоть до VIIIвека, и даже тогда официальной причиной этому было ограждение их от разграбления варварами[39].

Почитание самих святых, их портретов (или икон) и их телесных останков отражало существенный аспект христианской веры, резко отличавшийся от платонизированного эллинизма. Оно процветало несмотря на очевидные злоупотребления и суеверия, невозможность утверждать подлинность мощей при стольких их перенесениях и исторической ненадежности многих агиографических легенд. В Своем Воплощении Бог воспринял человеческую жизнь во всей ее полноте, и присутствие Божие раскрывается не только в душе, но и в теле. Поскольку сам Бог пострадал в воспринятом Им человеческом теле, человеческий облик и тела Его свидетелей должны рассматриваться как причастные к славе Его воскресения.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Ср.: *Baumstark A.* Liturgie comparée. Chevetogne. 1953. P.124.

[2] См., в частности, труды таких ученых, как *Dom Guéranger*, *А. Дмитриевский*, *J.A. Jungmann*, *J.M. Hanssens*, *S. Salaville*, *A. Raes*, *B. Botte*, *A. Baumstark* и др.

[3] Официальное признание ватиканской властью различных обрядов предполагает законничество, совершенно неизвестное ранней Церкви.

[4] 52-е правило Трулльского собора запрещает служение Евхаристии в течение Великого Поста — запрещение это игнорировалось на Западе — и критикует некоторые латинские и армянские прак-

тики. Подобно этому, каноны африканских соборов (393 и 397 гг.) были против тех тринитарных ересей, которые могли содержаться в "чужих" евхаристических канонах, но они не осуждают ни само разнообразие, ни иностранные влияния как таковые (*Mansi* III. 884, 895, 922).

[5] Cat. hom. ad illum, 1, 1. PG. 49. Col. 223.

[6] Такие молитвы до сих пор сохранились в современной византийской Литургии преждеосвященных Даров и читаются во второй половине Великого Поста.

[7] Ср. Григорий Богослов и Златоуст на Востоке и, конечно, блаженный Августин на Западе.

[8] Во всех восточных традициях атрибуция евхаристических молитв отдельным апостолам или святым условна. Однако есть основание допускать непосредственное авторство святого Василия Великого в константинопольской литургии, носящей его имя.

[9] "Хорошо и благотворно причащаться каждый день... я причащаюсь четырежды в неделю". См.: Послание 93. Ed. Deferrari. III, 145. Ежедневное причащение было также нормой у египетских монахов и в VI в. у палестинских (ср. тексты у *Festugière A.J.* Les Moines d'Orient. Paris, 1961. III, 1. P. 89; IV, 1. P. 59–62, 126 и т.д.).

[10] Бес. на Еф. III, 4. PG. 62. Col. 20; *Кирилл Александрийский.* Комментарии на Иоанна. IV, 2. PG. 73. Col. 584–585.

[11] Эта категория включала в себя, например, большое число людей, находившихся под временным покаянным отлучением, таких как вступившие во второй или третий брак*.

[12] Это, конечно, не значит, что практика причащения мирян один или четыре раза в год появилась сразу после Средних веков. И на Востоке, и на Западе нормой оставалось регулярное причащение. В Риме дискос, на который полагался евхаристический хлеб для причащения народа, был таких размеров, что его несли два клирика (Ordo I, 103/ Ed. *Andrieu M.* Les ordines romani// Spicilegium sacrum lovaniense. 11. Louvain, 1933). Эти сведения сравнимы со свидетельством об огромных размерах византийских литургических сосудов того же времени (ср. в частности: *Weitzman K.*, ed. The Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century. Princeton University Press, 1979. P. 592–619).

[13] В Византии широкое употребление гимнографии в монастырях начнется только после VIII века.

[14] Классическим, хотя отчасти и устаревшим исследованием на эту тему является труд: *Wellesz E.A.* A History of Byzantine Music and Hymnography. Oxford, 1961. Ср. также: *Werner E.* The Sacred Bridge. London; New York, 1959.

[15] *Grabar Andre.* Christian Iconography. A Study of its Origins// The A. W. Mellon Lectures in Fine Arts, 1961. Princeton, 1968. Introduction. P. XLIX.

[16] Ibid. P. XLIII.

[17] Ср.: *Grabar A.* Martyrium: Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien. 2 vols. Paris, 1943–1946.

[18] Ср.: *Downey G.* A History of Antioch in Syria. Princeton, 1961. P. 342–346.

[19] Названия этих ранних поселений были повсеместно восприняты как нарицательные для келий (гр. κελλίον) или скита (обиталища отшельника).

[20] См., в частности: *Vööbus A.* History of Asceticism in the Syrian Orient. I: The Origin of Asceticism: Early Monasticism in Persia. Louvain, 1960// Corpus scriptorum christianorum Orientalium (далее: CSCO. P.184).

[21] *Murray Robert.* Symbols of Church and Kingdom. A Study in early Syriac Tradition. Cambridge, 1975. P.17–18.

[22] О несколько двойственном отношении св. Василия Великого к Гангрскому собору и об истории монашества в восточной Малой Азии см. труды *Gribomont G.*, собранные в один том: St. Basile, Evangile et Eglise. Melanges. I. Bellefontaine, 1984. См. также: *Meyendorff J.* St. Basil, Messalianism and Byzantine Christianity// SVQ. 24, 1980. P. 219–234 (воспр. в: The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. Crestwood, NY, 1982. P.197–215).

[23] См. тексты: *Vööbus A.* Celibacy, a requirement for admission to baptism in the early Syrian Church. Stockholm, 1951; *Idem.* History of Asceticism. P. 93–95, 175–178.

[24] См., например: Hist. philoth., 27. PG. 82. Col. 1484C.

[25] Ср. его Lives of Eastern Saints. Изд. и пер. *E.W. Brooks*// Patrologia Orientalis (далее: PO). 17–19 (1923–1925).

[26] Палестинское монашество этого периода известно нам по прекрасным житиям св. Саввы, св.

* Существование "слушающих" и "купностояших" зафиксировано в правиле 12 св. Григория Неокесарийского († до 276). — *В.А.*

Евфимия, св. Феодосия и других святых, составленным современником, Кириллом Скифопольским. См. франц. пер. и исследование этих житий: *Festugière A.J.* Les Moines d'Orient. Paris, 1961. Ср. также: *Chitty D. J.* The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire. London, 1966.

[27] Св. Иероним опубликовал два специальных трактата против двух мирян, христиан Гельвидия и Иовиниана, и священника Вигилантия, которые оспаривали монашеский подвиг. Св. Иоанн Златоуст упоминает случаи, когда монахов освистывали на улицах Антиохии. В Константинополе такие епископы, как Григорий Богослов, Златоуст и Флавиан, протестовали против крайних позиций, которые занимали некоторые монахи (см., в частности: *Dagron G.* Les moines et la ville// Travaux et Memoires. 4 (1970). P. 229–276).

[28] *Vogue A. de.* Monachisme et église dans la pensée de Cassien.// Théologie de la vie monastique. Paris, 1961. P. 213–240; ср. также: *Chadwick O.* John Cassian. Cambridge, 1968.

[29] Еще один анонимный монастырский устав, известный как *Regula Magistri* ("Устав Учителя"), появился почти в то же время, что и устав, приписываемый лично Бенедикту. Он находится под более непосредственным влиянием Кассиана. Ученые пока не уверены в точном соотношении этих двух уставов и в личной роли Бенедикта в их составлении.

[30] Самый термин "бенедиктинцы" стал употребляться не ранее XV в., когда вся система монашества на Западе понималась как централизованные ордена.

[31] *Brown Peter.* The Making of Late Antiquity. Cambridge, Mass., 1978. P. 99; *Idem.* The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity/ Journal of Religious Studies, 61 (1971). P. 80–101.

[32] Преувеличенный страх пелагианства (учения, приписывающего достижения святости одним человеческим усилиям) происходил от августиновского учения о благодати. В описываемый период оно еще не доминировало на Западе.

[33] См. наше исследование об этом аспекте раннехристианского государственного устройства в связи с учением св. Василия Великого (St. Basil, the Church and Charismatic Leadership// *Meyendorff J.* The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. Crestwood, NY, 1982. P.197–215.

[34] Ср. пример св. Поликарпа Смирнского: Martyrdom of Polycarpm,18/ Ed. and tr. *E. Goodspeed.* New York, 1950. P. 254.

[35] Ср.: *Bouyer L.* The Spirituality of the New Testament and the Fathers. New York, 1960. P. 305–306.

[36] Об этом см. классическое исследование *Delehaye H.*, особенно Sanctus, Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité. Bruxelles, 1927. P.162–189; *Brown P.* The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Late Antiquity. Chicago, 1981.

[37] CT. IX, 17, 1. Tr. cit. P. 239.

[38] См., в частности: *Ebersolt J.* Sanctuaires de Byzance. Recherches sur les anciens trésors des églises de Constantinople. Paris, 1921; о "подлинном Кресте" см.: *Frolow A.* La relique de la vraie croix. Paris, 1961.

[39] *Delehaye H.* Op. cit. P.196–199.

Глава IV

РАЗНООБРАЗИЕ КУЛЬТУР И МИССИОНЕРСКАЯ ЭКСПАНСИЯ НА ВОСТОК

Восьмиугольный двор монастыря св. Симеона в Сирии. V век. В центре двора—базис и остатки колонны, на которой, по преданию, жил св. Симеон Столпник

Около 451г. восточная часть Римской империи (*Pars Orientis*), которая в общих чертах совпадала с территорией, управляемой префектом претория Востока, включала в себя восточную половину Балканского полуострова (Мизию, Фракию), Малую Азию, Сирию, Палестину, Египет и Ливию. Когда германские варвары заняли большую часть Запада, константинопольский император получил также непосредственный контроль над Иллириком (западной частью Балканского полуострова, включая Грецию), который раньше был в юрисдикции западного императора.

Хотя латинский язык, по крайней мере до VI в., оставался официальным языком суда и администрации, в церквах и в образованных кругах крупных городских центров употреблялся язык греческий. Однако, кроме Греции и западной Малой Азии, огромное большинство населения не говорило ни на греческом, ни на латинском языке. Самыми крупными и влиятельными этническими группировками восточной части Империи были сирийцы, армяне, арабы и египетские копты. Этот культурный и языковой плюрализм в границах Империи способствовал распространению христианской Церкви дальше на Восток, за границы имперской территории. Множество сирийцев и армян жило под персидским владычеством и постоянно соприкасалось со своими соотечественниками, обитавшими в границах Римской империи. В Индии христианские общины, которые предание связывает с проповедью апостола Фомы, существовали по крайней мере со II в. На Кавказе армяне и грузины были обращены в христианство с IV в., так же как и эфиопы в восточной части Африки. В верхнем течении Нила христианские миссионеры трудились среди нубийцев и других народов этого региона. Все эти народы читали Священное Писание и совершали богослужение на своих собственных языках, часто развивая свои местные литургии и выражения благочестия.

1. Сирийская традиция

Есть серьезные основания полагать, что корни сирийского христианства восходят к иудео-христианским группам послеапостольского периода. Сирийский язык был очень близок к арамейскому и не сильно отличался от того языка, на котором говорил Сам Иисус. Ученые не исключают существования определенной исторической подоплеки в знаменитом повествовании о так называемом Учении Аддаи (V в.), где говорится, что Христос послал Аддаи (или Фаддея), одного из семидесяти апостолов, для обращения Авгаря, царя Эдессы, столицы Осроены в Месопотамии. Миссия эта сразу же положила начало христианству среди сирийцев. Другие указания, однако, говорят об Адиабене, местности к востоку от Тигра, входившей в Персидскую империю, как о том месте, где евреи впервые перевели Библию на сирийский язык (так называемая Пешитта) для обращения в иудейство и где могло зародиться и сирийское христианство[1].

В IV и V вв. христиане, говорившие на сирийском языке, составляли большую часть всей римской епархии Востока. Их было также очень много в Месопотамии. Они служили естественным каналом дальнейшего распространения христианства. История их определялась постоянными войнами и политическим соревнованием между двумя мировыми империями: христианской Византией и зороастрийской Персией. Будучи вовлеченными в эту борьбу и постоянно находясь перед необходимостью немедленного религиозного и политического выбора, руководители Церкви заботились прежде всего о простом выживании. Так, с 340 по 383г. христиан жестоко преследовали, и Римская империя представлялась им единственной надеждой. Многие христиане—и среди них святой Ефрем и его школа—нашли убежище в границах Римской империи, в Эдессе. В период более благоприятных отношений между двумя империями—в царствования

римских императоров Феодосия I (379—395), Аркадия (395—408) и Феодосия II (408—450)—возглавляемая селевкийским епископом (носившим титул католикоса) Церковь в Персии реорганизовалась, сохранив полноту общения со всем остальным христианством. Тогда сирийскому христианству был предоставлен, вероятно, наилучший случай стать подлинным центром христианства в этом регионе и распространять миссию на Восток. Сирийский епископ Маруфа Майферкатский дважды (в 399 и 409) ездил в Константинополь; он имел личное влияние на царя Ездегерда и употреблял его на пользу христианству. Собор в Селевкии (410) под председательством католикоса Исаака принял не только Никейский Символ Веры, но и дисциплинарное и организационное устройство Церкви, аналогичное тому, что преобладало в Римской империи и было санкционировано правилами Никейского собора.

Этот мирный период был прерван новыми преследованиями при сыне Ездегерда Бахраме V, а также новой войной между империями (421—422). Хотя христиане затем и обрели снова свободу совести, Персидская церковь все же решила защитить себя в дальнейшем от обвинений в провизантийских симпатиях. В 424г. собор в Маркабта провозгласил совершенную независимость в вероучении и дисциплине от "западных Отцов". Это постановление по существу ничего не меняло, поскольку христиане Персии никогда в действительности не были "зависимы" от Запада. Но оно отражало потребность в самозащите и создавало положение, способное привести к сепаратизму.

Титул "католикос", принятый епископом Селевкийско-Ктесифонским, не исключал вначале известной духовной зависимости от Антиохии—традиционного центра сирийского христианства, но он все более и более отражал тенденцию к совершенному административному самоуправлению. Впоследствии католикос стал естественным главой несторианского христианства на Востоке.

Наиболее спорными чертами сирийского христианства были крайности в аскетизме и общее отношение к браку, о которых мы говорили в предыдущей главе. Позже они привели к дисциплинарным расхождениям между отдельными разъединенными частями этого христианства. Но основной и самый богатый вклад Сирии в христианскую традицию заключается в другой области—в ее экзегетическом, богослужебном и поэтическом наследии. Сохраненное самими сирийцами в течение столетий изолированного существования, это сирийское наследие передалось на Запад прежде всего через космополитические центры—Эдессу и Антиохию.

В середине V в. сирийские христиане обитали по обе стороны постоянно изменявшейся границы между Римской и Персидской империями. Сирийское христианство представляло собой особый мир, в культурном отношении совершенно отличный от той цивилизации, которая в границах римской *oikoumene* постепенно созидала синтез между христианством и эллинизмом. Такие духовные лидеры, как Афраат (ок. 270—345) и святой Ефрем (ок. 306—373), не знали греческого языка. Все епископы Антиохии, великого имперского города, говорили по-гречески, но языком большинства населения был сирийский[2]. Здесь существовала мощная традиция христианской учености, ничего не получившей от греческого или латинского Запада, но непосредственно связанная с традицией еврейских синагогальных школ. Одна из таких школ существовала—во всяком случае, до IVв.—в Нисибисе. Одним из учителей в ней был святой Ефрем, до того как в 363г. переселился в Эдессу из страха преследований при захвате Нисибиса персами. Это "проримское" движение сочеталось с поддержкой святым Ефремом никейской православной веры и установлением связи с Отцами-каппадокийцами. В Эдессе он открыл новую школу, пользовавшуюся большим уважением и влиянием. В соответствии с еврейскими образцами, которым она следовала, школа эта была дисциплинированной, по сути монашеской, литургической общиной, и обучение в ней основывалось прежде всего на запоминании и чтении текстов Священного Писания[3]. Однако в Эдессе она была неизбежно вовлечена в интеллектуальную жизнь греческого христианского мира,

особенно Антиохии, и восприняла экзегетические методы греческих западносирийских "истолкователей", Диодора Тарсского и Феодора Мопсуестийского, сочинения которых были переведены на сирийский язык. В то же время эдесская школа продолжала притягивать многочисленных учеников из-за персидской границы. В Vв. многие ее питомцы (Варсаума Низибийский, Раввула Эдесский, Филоксен Маббугский, Акакий из Беит-Аранье и другие) встанут во главе сирийского христианства. Деятельность эдесской школы между 363 и 457г. несла огромный потенциал взаимного обогащения греческого и сирийского миров и могла сыграть решающую роль в сохранении единства между этими традициями.

К сожалению, школа эта была втянута в христологические споры, и, таким образом, ее объединяющая роль закончилась драматически. Ее руководители и ученики, неспособные или не пожелавшие понять терминологические тонкости, внесенные в христологические споры греческим богословием, особенно же определения Халкидонского собора 451г., оказались перед выбором между двумя крайними позициями—несторианством и монофизитством.

В 435 г., после осуждения Нестория (431) и эмиграции несториан в Персию, эдесский епископ Раввула занял строго кирилловскую позицию и воспротивился несторианскому учению Феодора Мопсуестийского, прежде принятому эдесской школой. Преемник его на епископской кафедре Ива встал на противоположную позицию. Верный Феодору Мопсуестийскому, он установил связи с несторианскими эмигрантами в Персии. С 437 г. во главе школы стоял другой последователь Феодора Мопсуестийского, Нарсаи, которому пришлось жестоко пострадать во время монофизитской реакции, возглавленной Диоскором Александрийским в 449 г. Несмотря на реабилитацию Ивы на Халкидонском соборе (451) (спорное решение, создавшее проблемы впоследствии), большинство учителей и учеников, возглавляемых Нарсаи, эмигрировало в Нисибис, под персидское владычество (457), и там поддержало несторианство. Те из учителей и учеников, которые остались на римской территории, как правило, становились во время антихалкидонской реакции при императорах Зиноне (459—491) и Анастасии (491—518) монофизитами. Ослабленная христологическими разделениями и лишенная своего прежнего престижа, эдесская школа была формально закрыта Зиноном в 489 г.

Христологические споры Vв., которые будут подробнее рассмотрены ниже, способствовали дальнейшему отчуждению сирийского христианства от основного течения христианской мысли в последующие века. Оно сохранило свои традиции экзегезы и духовной жизни, восходившие к самому началу христианства, но лишь выборочно, в частности в формах богослужения и гимнографии, сохранявшихся в Антиохии. Например, в VI в. не были бы написаны кондаки антиохийского диакона Романа Сладкопевца, если бы не существовало поэтического наследия сирийской гимнографии. Однако появление в грекоязычном мире богословия, прибегавшего к уже существовавшим понятиям и создававшего новые терминологические системы, мало повлияло на сирийское мышление. Наследие святого Ефрема было поэтическим, оно выражало тайну христианства с великой красотой и глубиной, но прибегало лишь к немногим философским понятиям, ограничиваясь почти исключительно образами Священного Писания. Несмотря на то что сирийское христианство породило нескольких выдающихся богословов, страстно защищавших кто несторианство, кто монофизитство, христологические споры, по-видимому, мало повлияли на духовную жизнь и благочестие, унаследованные массами от древних времен.

Сирийский язык употреблялся многими христианскими общинами, жившими в различных политических системах и принадлежавшими к вероучительно противоположным лагерям; его никогда не монополизировала та или иная этническая группа или нация, как другие ближневосточные языки. Сирийское христианство во всех своих разветвлениях сознавало вселенскость Евангелия, и сознание это пережило христологические расколы. И замечательной была его миссионерская ревность и ее плодотворность.

Строгие аскеты сирийской пустыни вели активную проповедь среди язычников вблизи Антиохии, Эдессы и Эмесы[4]. Святой Симеон Столпник сыграл решающую роль в обращении арабских племен, создав арабское христианство, которое в VIв. оказалось очень влиятельным в христианском царстве Гассанидов. Оно проникло в южную арабскую область (Найран) и сохранялось после появления ислама. Святой Иоанн Златоуст уже знал об этой миссионерской деятельности сирийских монахов и переписывался об этом с общиной Зевгмы на Евфрате[5]. Также и в Месопотамии святой Александр, будущий основатель обители "Неусыпающих" ('Ακοίμητοι), до переселения своего в Константинополь, где он умер в 430г., был миссионером и ввел в новую общину устав "неусыпания". Христианские епископии распространились вплоть до Персидского залива, возникли в Ревардашире и на островах Бахрейна и были представлены на Селевкийском соборе в 410г.

Эта миссионерская деятельность сирийских христиан, часто монахов, включала также и путешествия в иностранные государства для проповеди Евангелия. Хотя ранняя история христианства в Индии, Армении, Грузии и Эфиопии затуманена легендарными сказаниями, в этих четырех странах сирийский вклад в созидание Церкви был, без сомнения, решающим. Как мы увидим позже, несторианская церковь Персии будет продолжать свою миссию по всей Азии вплоть до поздних Средних веков.

2. Христианство на Азиатском субконтиненте

В своей знаменитой "Христианской топографии", написанной в 520—522 гг., александрийский путешественник Косма Индикоплов указывает на существование большой многонациональной и грекоязычной христианской общины на острове Сокотра в Индийском океане, напротив аравийских и африканских берегов. Он описывает также "персидскую" церковь на Цейлоне (Шри-Ланка) и епископию в "Каллиане" или Квилоне в Южной Индии[6]. Два первых из этих упоминаний могут относиться к торговым поселениям. Согласно Космe, духовенство как Сокотры, так и Цейлона было рукоположено "в Персии", то есть (несторианским) католикосом Селевкийско-Ктесифонским. Однако что касается христиан Индии, он как будто говорит о древней общине, возможно, восходящей к апостольским временам.

Традиция, записанная в IIIв. в сирийских Деяниях Иуды Фомы, действительно утверждает апостольское происхождение индийского христианства. Хотя сирийский оригинал Деяний отождествляет ходившего в Индию апостола с Иудой, местная, до сих пор живая традиция следует греческой версии и именует его Фомой. Другая традиция, записанная Евсевием, говорит, что первым миссионером в Индии был Варфоломей[7]. Хотя большинство этих легенд сами по себе исторически ненадежны, но впечатляет уже само количество их и постоянные указания на то, что христианство существовало в Индии до Константина. Кроме того, недавние исследования показали, что во время Христа в Индии существовали еврейские поселения, и это делает еще более вероятным путешествие туда апостолов.

Трудно установить, в какой пропорции христиане Индии в VI и Vвв. были туземцами. Некоторые из них, несомненно, были недавними беженцами из других стран. Так, например, известно, что во время преследования христиан в Персии Шапуром II (309—379) многие христиане бежали из этой страны и нашли убежище или на римской территории (ср. св. Ефрем, о чем выше), или в Индии.

Как бы то ни было, Церковь там жила непрерывно в течение всего раннего средневекового периода. Богослужебным и литературным языком был главным образом сирийский, а несторианский Селевкийско-Ктесифонский католикос был канонически источником епископских хиротоний до самого португальского завоевания в XVI столетии.

3. Армения и Грузия

Появление христианства на Кавказе, в царствах Армении и Грузии, представляет собой одно из важных событий в истории Церкви IV в., несмотря на то что затуманено легендами и описано в источниках, претерпевших позднейшие изменения. После обращения этих двух небольших соседних народов истории их в течение некоторого времени неотделимы одна от другой. Однако народы эти говорили на двух совершенно разных языках и позже пошли разными церковными и культурными путями. Оба создали оригинальную и творческую христианскую литературу, включающую и раннехристианские документы; для ознакомления со многими раннехристианскими историческими документами в наше время необходимо знать оба эти языка. Их последующая история часто бывала трагической, причем не только из-за агрессивности соседних империй—римской, персидской, арабской, турецкой и русской,—но также из-за взаимного недоверия и соперничества.

Народ, известный грекам как "армяне", но сам называвший себя "хаик" (а свою страну "Хаястан"), говорит на языке западного индоевропейского происхождения, и это дает историкам повод полагать, что армяне приблизительно до 1000 г. до Р. Х. жили на Северных Балканах. Затем они мигрировали в область, известную под названием "Малый Кавказ", к югу от большого Кавказского хребта, и в обширные пространства Восточной Анатолии. Их северные соседи, со времени крестовых походов известные как "грузины" (от персидского слова *gorji*), сами себя называют "картвели", хотя в греческой (и византийской) терминологии они именовались "иверами" (Ἴβηροι), от древнего иранского названия страны. Язык их принадлежит к местной кавказской группе; у него есть и дохристианская литературная история, восходящая по крайней мере к Vв. до Р.Х. В грузинском языке существует несколько родственных между собой диалектов: мингрельский, лазский, сванский и другие. Традиционные границы Грузии включают в себя южные склоны большого Кавказского хребта от Черноморского побережья до нижнего бассейна реки Куры.

В начале IV в. обе страны управлялись местными княжескими семьями. Власть над ними постоянно переходила от римлян к персами и обратно. Христианство было принято монархами обеих стран, сразу сделавшими его государственной религией, неизбежно вызвав недовольство Персии.

В обеих странах христианские миссии действовали еще до официального обращения князей. Сирийский характер основных христианских терминов в армянском языке указывает на сирийское происхождение первых христиан[8]. Греческие слова, употребляемые в Сванетии (Западной Грузии), говорят о существовании там ранних греческих миссий, которые могли действовать также среди лазов, грузинских племен на побережье Черного моря. Эта западная часть Грузии была в греческом церковном управлении начиная со времени Юстиниана и до XI в.[9]. Однако те два события, которые остались в сознании обоих народов как символы их духовного рождения, связаны соответственно с двумя святыми—святым Григорием Армянским и святой Ниной Грузинской.

Во время кровавой борьбы между проримской и проперсидской знатью в Армении во второй половине III столетия парфянский князь убил армянского царя Хосрова. Сын убийцы Григорий бежал в Кесарию Каппадокийскую, на римскую территорию. Приняв христианское крещение, он вернулся в Армению, претерпел преследования царя Трдата, сына Хосрова, но впоследствии обратил в христианство своего преследователя-царя. Около 314г. он был хиротонисан во епископа Аштишата, города на западе от озера Ван в Анатолии, св. Леонтием Кесарийским, став первым главой организованной Церкви в Армении. Титул "католикос" присвоен ему более поздними источниками и, по-видимому, применительно к главам армянской и грузинской церквей не употреблялся официально до Vв. Обращение Трдата и посвящение святого Григория повлияли на миссию среди всех народов этого региона: христианских священников посы-

лали к соседним народам—абхазцам и агуанам (или албанцам), так что новая церковь, совершавшая богослужение на греческом и сирийском языках, не ограничивалась одной Арменией. Это объясняет то почитание, которым Григорий Просветитель пользовался в средневековый период не только у армян, но также и у византийцев, и у грузин[10].

После смерти святого Григория Просветителя возглавление Церкви стало наследственной функцией его семьи. Его сын Рстакес (или Артакес) был хиротонисан во епископа своим отцом и присутствовал на Никейском соборе в 325 г. Его внук Григорий стал первым епископом агуанов. Однако соперничавшей семье Альбиана иногда удавалось, хотя и на короткое время, взять в свои руки управление Церковью по тому же наследственному принципу. Есть все основания полагать, что Церковь эта была зависима от Кесарии до того, как епископ Нерсес "Великий" был отравлен царем Бабом (373 или 374). Архиепископ Кесарии, святой Василий Великий, запротестовал и объявил, что отныне не будет никаких хиротоний. Тогда царь устроил независимую Церковь под главенством епископа, посвященного на месте (но все же выбранного из потомков Григория)[11]. Возможно, существовала и некоторая зависимость от сирийского католикоса в Ктесифоне. При последнем Григориде, католикосе Исааке (390—439), в истории Армении произошло другое важное событие. Замечательный ученый святой Месроп (или Маштото) изобрел армянскую азбуку и возглавил перевод на армянский язык Священного Писания, положив этим конец зависимости от греческого и сирийского языков в богослужении и литературе.

Восстановление персидского владычества над большей частью Армении, жестокие преследования христиан царем Ездегердом II (439—457) и армянское восстание, которое отказался поддержать византийский император Маркиан,—все это расширило пропасть между армянскими христианами и остальным христианским миром. Изолированная Армянская церковь оказалась в том же положении, что и сирийское христианство. Связи с Западом (хотя политически и нереализованные в результате безразличия, проявленного императором Маркианом) компрометировали армян в глазах персов. Так случилось, что армянский католикосат, уже получивший от Кесарии независимость и собственное культурное лицо, отличное от претензий сирийского несторианского католикоса Селевкийско-Ктесифонского (он претендовал на юрисдикцию над армянами, но Прокл Константинопольский в 433 г. предупреждал их против его "еретического" влияния), сначала игнорировал Халкидонский собор (451), а затем отверг его. В этот же период гражданская и религиозная столица страны перешла из Аштишата в Двин. Следует, однако, отметить, что раскол между армянским католикосатом и имперской православной Церковью в V в. еще не был окончательным. Было много попыток воссоединения. Существование в Византийской империи нескольких армянских епархий, верных Халкидону, и обилие армянского населения халкидонской веры позволило армянам играть руководящую роль в средневековом византийском обществе (см. гл. VIII).

Обращение Восточной Грузии, или Иверии (со столицей Мцхета), произошло около 330 г., через несколько лет после того, как святой Григорий установил христианство в Армении. Между этими двумя событиями была явная взаимосвязь, поскольку нам известно, что Григорий рукополагал клириков в Восточной Грузии. Легендарные сказания часто путают факты, относящиеся к этим двум историям.

Христианка рабыня Нина привлекала внимание к своей вере тем, что исцеляла именем Христовым; исцелила она и жену восточногрузинского царя Мириана. Впоследствии и сам царь, спасенный через молитву ко Христу, обратился в христианство и по указанию Нины вошел в сношения с императором Константином, желая, чтобы тот послал ему христианское духовенство для крещения страны[12].

Так же как и у армян, существование христианских общин в некоторых частях Грузии до 330 г. дало основания для легендарных повествований об апос-

тольской проповеди среди грузин святого Андрея или святого Варфоломея. Они любили подчеркивать эту непосредственную связь своей веры с Иерусалимом. Это воплотилось в агиографическое сказание о том, что святая Нина обратила не только царя Мириана, но также и евреев Мцхета и получила от них необыкновенную святыню, хитон Христа, чудесным образом вверенный им после Распятия на Голгофе. Этот хитон затем почитался в течение всех Средних веков в великом патриаршем соборе Мцхета[13]. В связи с этим почитанием у грузин была сильна традиция паломничеств в Иерусалим и поддерживались другие связи со Святой Землей.

Истинность происхождения хитона, почитаемого в Мцхета, нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Распространение христианства в еврейской диаспоре и очень ранние связи этой диаспоры с сирийским христианством признаются как факты, и вполне возможно, что они имели место также и на Кавказе. Грузинская Церковь глубоко чтила сирийских Отцов, особенно же Давида Гареджийского, который в V и VIвв. основал монашество в Грузии, принеся туда ученость и богословие. Сирийские монахи, несомненно, сохранили много легендарных и полулегендарных сказаний о происхождении христианства, которые затем были восприняты грузинами.

Независимо от того, существовали или нет прямые связи между царем Мирианом и Константинополем, между святой Ниной и еврейскими христианами, трудно отрицать институционную связь Восточногрузинской церкви, по крайней мере на конец Vв., с церковным центром, установленным святым Григорием в Аштишате и Двине. Центр этот хотя и входил в Армянское царство, не был в то время исключительно армянским католикосатом; это был региональный церковный центр, где богослужения совершались на греческом и сирийском языках. Когда при католикосе Исааке (390—439) начала складываться армянская национальная идентичность, святой Месроп, переводчик Писания на армянский язык, составлял также переводы и на грузинский язык[14]. Поэтому не было ничего противоестественного в церковном единстве Двина и Мцхета.

Положение, по-видимому, изменилось после совместного армянского и грузинского восстания против персов в 482—484 гг., которое было поддержано византийским императором Зиноном. Вождь армян Ваган пришел к соглашению с персами, но грузинский царь Вахтанг I занял позицию более проримскую и через Константинополь добился (ок. 486—488) хиротонии отдельного католикоса в Мцхета. Этот новый католикос был рукоположен патриархом Антиохийским Петром Валяльщиком вместе с двенадцатью другими епископами[15]. Событие это является традиционной датой установления автокефалии Грузинской церкви, хотя термин этот в данном случае и не следует употреблять в его теперешнем значении совершенно независимой национальной церкви, это было бы анахронизмом. Событие это прежде всего означало новую культурную и моральную зависимость грузинского католикосата от Антиохийской патриархии и предполагало принятие Грузией антиохийских богослужебных обычаев, продолжавшихся вплоть до XI в.[16] Первыми католикосами были греки или сирийцы, первым же грузином был Савва I (523—552). Некоторые источники указывают, что Антиохийская патриархия по крайней мере дважды вновь утверждала существование независимой Грузинской церкви (в VIII и XI вв.[17]). Эти повторные утверждения иллюстрируют известную духовную зависимость Грузии от Антиохии, продолжавшуюся столетия, а также и ее фактически независимое существование.

Установление католикосата в Мцхета, конечно, ослабило власть Двинского католикоса, но обе Церкви еще в течение некоторого времени оставались в вероучительном единстве. Дело в том, что при императоре Зиноне Империя жила под режимом Энотикона, что означало фактический отказ от Халкидона. Петр Валяльщик был антихалкидонитом, и такова же, несомненно, была формальная позиция нового католикоса в Мцхета. В 505—506 гг. на Двинском соборе армянские и грузинские епископы формально приняли "Энотикон", и подразумевалось по крайней мере, что отвергли Халкидонский собор[18]. Таким образом,

в последние годы V в. православие Грузинской церкви можно считать сомнительным[19]. Все вполне прояснилось в начале VII столетия. Византийский император Маврикий (582—602), заключив мир и даже соглашение с персидским царем Хосроем II, добился для покровительствуемого им грузинского царя Гуарама (строителя знаменитого Сионского собора в Тбилиси) возможности возглавлять независимое буферное государство между Римом и Персией. Тогда бывший секретарь армянского католикоса Моисей II Кирион (или Квирион), рукоположенный им во пресвитера, встал во главе Мцхетского католикосата (590—604). Он обучался в Никополе, то есть на византийской территории, и, вероятно, знал три языка: греческий, армянский и грузинский. Армянские источники обвиняют его в том, что он хиротонисал "несторианского" (то есть халкидонского) епископа в Сис и распространял богослужение на грузинском языке. Около 600—601гг. поддерживаемый также агуанами (албанцами), он формально порвал с католикосом Двина и заявил себя сторонником халкидонского православия[20].

Решение, принятое Кирионом, легче понять в контексте тех условий, которые существовали в самом армянском католикосате. В 574 г. армянский католикос Иоанн II, избежав персидских преследований, ушел в Константинополь, где перед смертью (594) признал Халкидонский собор. При императоре Маврикии в занятой римлянами Армении ему был избран преемник, халкидонско-православный католикос Иоанн III, проживавший в Аване (на реке Азат, против занятого персами Двина). Итак, в последние годы VI в. было два армянских католикоса, и поэтому, признавая халкидонское православие, мцхетский католикос порвал не со всеми армянами, а лишь с упорно антихалкидонскими католикосами Двина, Моисеем и Авраамом, пользовавшимися персидским покровительством. В переписке, существовавшей между Мцхета и Двином в 601—608 гг., армянская сторона ссылалась на единство империи (Персидской!)[21], тогда как Кирион подчеркивал "истинность веры (православно-халкидонской), которой придерживается Иерусалим". Кирион, кроме того, вошел в сношения с известными церковными людьми на Западе, в том числе с папой Григорием Великим.

В 607—608гг., после убийства Маврикия Фокой, война между персами и римлянами возобновилась. Хосрой II скоро захватил всю Армению. Православно-халкидонский католикос Иоанн III был взят в плен и умер в заточении; та же часть его паствы, которая хотела держаться халкидонской веры, бежала либо в Византию, либо в Грузию. Тогда и произошел окончательный разрыв между Двином и Мцхета, и двинский католикос Авраам предал анафеме Кириона, грузин, агуанов (албанцев) и всех, кто на их стороне (Третий Двинский собор 608—609гг.).

Несмотря на то что источники, описывающие эти события, скудны и, как правило, пристрастны к тому или другому лагерю, очевидно, что действия Кириона были не просто утверждением грузинской церковной независимости; их следует понимать в контексте той возможности объединения всех христиан в халкидонском православии, на которую давало надежды царствование византийского императора Маврикия. В византийской Малой Азии продолжало существовать многочисленное армянское население халкидонской веры, а в каноническом ведении грузинского мцхетского католикоса до XI в. оставалось несколько армянских халкидонских епархий[22]. Важную роль в завершении раздела Армянской и Грузинской церквей как различных национальных и религиозных групп неизбежно сыграло турецкое завоевание Малой Азии после битвы при Манцикиерте (1071), сделавшее невозможным византийское покровительство халкидонским армянам.

4. Арабские христиане

Обращенные в христианство арабские племена и местные царства, не организованные в единую религиозную группировку, начиная с IV в. существовали в Сирии, в римской провинции Аравии (территория которой совпадала с совре-

менной Иорданией), за пределами византийских границ в Персидской империи, а также в южной части Аравийского полуострова. Церковное, культурное и политическое значение этих общин было значительным, в частности в Сирии[23]. Именно там еще до появления ислама впервые начали говорить и писать на классическом арабском языке (двадцать две буквы алфавита которого происходят от сирийского языка). На арабский язык был переведен Новый Завет. И Коран был записан для образованных арабов-христиан Сирии, а не для неграмотных бедуинов Аравийского полуострова, первых последователей Магомета. Вскоре после смерти пророка Сирия стала центром халифата[24]. Впоследствии, в VIIв., мощное влияние ислама захватило Ближний Восток и монополизировало основное течение арабской цивилизации. Не будь этого исключительного исламского феномена, арабы-христиане, вероятно, заняли бы ведущую позицию среди культурных семей восточного христианства.

Исторические и агиографические источники IV и Vвв. приводят несколько историй, рассказывающих об обращении кочевых племен. Обращенные обычно именуются сарацинами, живущими в пустынях Сирии, Палестины и Синая. Руфин сообщает, что около 374 г. "сарацинская" царица по имени Мавуия (или Мария) была обращена в христианство и что живший неподалеку от нее подвижник по имени Моисей был поставлен епископом ее "царства". Кирилл Скифопольский в своем Житии святого Евфимия Великого приводит более точную информацию о сарацинском шейхе Аспебете, которого после обращения в христианство Ювеналий Иерусалимский в 427г. хиротонисал *епископом паремволэ* ("кочевых лагерей") и который участвовал в Эфесском соборе (431)[25]. На Халкидонском соборе присутствовал другой епископ паремволэ в Финикии, Евстафий[26]. Иногда арабским христианским вождям удавалось создавать свои царства, не зависевшие ни от римлян, ни от персов, и тогда они оказывались вовлеченными в политическое противостояние и войны между двумя империями. Так христианство проникло в далекое царство Лахмидов со столицей Хирах на нижнем течении Евфрата. Хирахский епископ Осия присутствовал на соборе в Селевкии в 410г. Другой царь, аль-Номан (ум. 418), был обращен в христианство под влиянием святого Симеона Столпника, миссионерскую деятельность которого среди арабских племен, появлявшихся вблизи Антиохии, включая паломников из Хираха, мы уже упоминали раньше. Хирахская церковь оставалась в орбите Селевкийско-Ктесифонского католикосата и вслед за ним отошла к несторианству. В орбите того же католикосата были и несколько других епархий с христианским арабским населением.

Для противодействия влиянию на арабов хирахского царя—персидского вассала и несторианина—император Юстиниан поддерживал племя Гассанидов, населявшее местности Пальмиры, Дамаска и Хаврана. Глава Гассанидов, аль-Харит (по-гречески Арефа) получил имперский титул патриция, и войско его, как союзное (*foederati*) римлянам, победило хирского царя аль-Мундхира в 554 г.[27]. Сам аль-Харит и большинство его подданных оказались под непосредственным влиянием сирийского монофизитского христианства. Как мы увидим ниже, их политическая и военная помощь Империи позволила им восстановить под покровительством аль-Харита монофизитскую ("яковитскую") иерархию в Сирии.

Христианство проникло также в страну, которую классические источники именуют *Arabia felix* ("Счастливая Аравия"), единственную плодородную часть Аравийского полуострова, неподалеку от южного выхода из Красного моря, соответствующую теперешней территории Йемена. В этих землях существовала древняя цивилизация, царство Савы (или Шебы), знаменитая царица которого посетила Соломона в Иерусалиме (1 Цар. 10, 1—13). Раннехристианская миссия с индийским епископом Феофилом во главе обратила в христианство местного царя и построила три храма (ок. 356)[28]. Приблизительно между 378 и 525г. местность эта была занята независимым государством Химьяр. В последующие десятилетия[29] там сохранялось сильное сирийское влияние, особенно в городе

Найран. Один крупный местный торговец во время поездки в Хирах обратился в несторианство. Однако, возможно, христианская община Найрана позже примкнула к монофизитству. Пытаясь противостоять экспансии Римской империи и соседнего эфиопского Аксумского царства, химьярский царь Абукариб (ок. 440) перешел в иудаизм. Его преемник Дху-Нувас вошел в историю как кровавый преследователь найранских христиан[30]. Избиение христиан, совершенное около 524г., вызвало гнев императора Юстина I, который побудил своего союзника, эфиопского аксумского царя Елла-Асбеха (Елевзоя, Елесфея), завоевать страну, убить Дху-Нуваса и аннексировать Химьяр (525).

Дальнейшая история христианства в этих землях туманна. Есть сведения о сопротивлении эфиопской оккупации, о расколе на различные монофизитские секты (юлианисты, фантазиасты) и о продолжавшем существовать несторианстве. Местническое стремление оградить общину от иностранных вмешательств привело сначала к отказу принять православного халкидонского епископа из Константинополя, а затем к поставлению епископа химиарскими священниками (!). Эта трагическая история завершилась в VIIв. победой ислама. Наличием крепкой основы, заложенной в арабское христианство еще до VIIв., объясняется выживание арабоязычных христианских общин, принадлежащих ко всем трем ветвям восточного христианства, расколотым на почве христологии: халкидонскому православию, монофизитству и несторианству. Жизнеспособность этих общин отражается в арабской христианской литературе последующих столетий[31], как переводной, так и оригинальной. В новом обществе, где доминировал Коран, арабский язык стал необходимым выразителем христианской мысли и общения; им широко пользовались все христиане, включая и тех, которые сохраняли в богослужении сирийский или греческий язык.

5. Египет, Эфиопия и Нубия

В IV и Vвв. великий египетский город Александрия оставался крупнейшим центром, по большей части грекоязычным, который экономически и политически входил в римскую имперскую систему, соперничая по населенности и с Римом, и с Константинополем[32]. Будучи большим морским портом, связанным через торговлю со всем средиземноморским миром (и, в частности, снабжая египетской пшеницей и старую, и новую столицы империи), Александрия была населена очень различными народностями; ее жители имели заслуженную репутацию легко подкупаемых и склонных к насилию. Кроме того, еще до христианской эры Александрия была центром эллинистической учености и интеллектуальных занятий. В ней была большая еврейская община, и здесь родился греческий перевод Библии (Семидесяти толковников). С появлением христианства, воспринятого не только городской беднотой, но и такими образованными людьми, как Климент и Ориген, она стала очагом богословской мысли, и в ней находилась знаменитая христианская огласительная школа.

Александрийская церковь утверждала, что основателем ее был евангелист Марк; в ней с гордостью показывали места, где святое Семейство якобы проживало при бегстве в Египет (Мф. 2, 15—20). Однако подобные же ссылки на священное происхождение легко находили себе аналогию и в других местах на Востоке; как таковые они не могли оправдывать ту роль, какую играли в раннехристианской Церкви александрийские епископы. Роль эту создавало значение города, который до появления Константинополя был бесспорно вторым центром Империи после Рима; ее создавало и личное влияние и общепризнанный авторитет таких епископов, как Афанасий, Феофил или Кирилл, огромное богатство Египетской церкви и, наконец, научный и интеллектуальный потенциал этого города. Потенциал этот был особенно полезен для вычисления дат Пасхи, что стало привилегией александрийских епископов и предоставляло им возможность ежегодно посылать энциклики епископам всего мира. Другой значительной чертой египетского христианства была почти исключительная власть александрийской кафедры над всеми египетскими епископами. Эта власть, ис-

ключавшая существование местных митрополитов, была формально признана Никейским собором (6-е правило) (как исключение в системе провинциальных митрополитов, существовавшей повсюду) и простиралась на Ливию и Пентаполис. В результате все египетские епископы, которых было около ста, рукополагались Александрийским патриархом, зависели практически во всем от его руководства и суждений и следовали за ним в его богословских и церковных решениях.

Эта всеобъемлющая власть выражалась в титуле "папа", который вначале часто употреблялся по отношению к любому епископу, особенно на Западе (*papa*— "отец"), но постепенно стал привилегией епископов Рима и Александрии. Однако, когда закончились арианские споры, выскочка, епископ Константинополя, "нового Рима", бросил вызов власти восточного—александрийского—"папы". Ему Константинопольский собор 381г. дал те же "привилегии", какие имел "ветхий" Рим, четко поставив его выше Александрии (3-е правило). Египетский первосвятитель не участвовал в этом решении и формально его отверг. Ни Тимофей Александрийский (381—385), ни его преемники Феофил (385—412), Кирилл (412—444) и Диоскор (444—451) не признавали законности этого собора, который впоследствии был признан православно-халкидонской Церковью "Вторым Вселенским"[33]. Александрийцы последовательно отрицали новоустановленный авторитет Константинополя, который являлся прямым вызовом александрийскому первенству на Востоке. Эпизод осуждения святого Иоанна Златоуста Феофилом имел как раз это значение. Александрийские епископы с радостью приняли титул "вселенского архиепископа" (οἰκουμενικὸς ἀρχιεπίσκοπος), который употребляли их сторонники[34].

Соревнование между Александрией и Константинополем в конце IV и в Vв. ясно показывает, что целью египтян было не просто сохранение автономии "национальной" Египетской церкви, а сохранение своей собственной власти внутри имперской Церкви, или *oikoumene*. Этот авторитет они, по их мнению, заслужили героической борьбой святого Афанасия против ариан и святого Кирилла против Нестория; он оправдывался культурным наследием Александрии и подтверждался непоколебимым православием Александрийской церкви среди общего отступничества в арианство в IVв., а затем легко принятого в Vв. несторианства. Александрийские архиепископы, вероятно, думали, что само местоположение их церкви вдали от императорских резиденций давало им больше свободы действий и вероучительной стойкости, но они никогда в принципе не возражали против общепринятой роли императора в церковных делах. И Кирилл, и Диоскор просили и с радостью принимали помощь императоров в борьбе против своих противников. То же самое делали после 451г. и египетские вожди монофизитства, когда им предоставлялась возможность влиять на двор. Однако эти "вселенские" взгляды и амбиции александрийских епископов, египетским народом по существу не понимались; он следовал за ними не потому, что разделял их богословские взгляды, а потому, что папа стал символом египетской самобытности, растоптанной и попираемой иностранцами. Когда приходилось выбирать между папой и императором, простой народ в Египте никогда не колебался и поддерживал нового "фараона" (как называли александрийского епископа его враги). Нравственный авторитет епископа только возрастал, когда ему угрожало физическое насилие.

Александрийский архиепископ и его двор говорили по-гречески, и текущие богословские споры велись тоже почти исключительно на этом языке. Но за пределами великого города население страны греческого языка не знало. В глазах египетских, или коптских, крестьян долины Нила Александрия—город, созданный греками и ставший столицей эллинизма,—не была в действительности частью Египта: можно было "уехать из Александрии", чтобы "поехать в Египет"[35]. Коптский язык, на котором только и говорил народ во всем Египте, был основан на древнеегипетском, но использовал греческую азбуку, дополненную семью знаками, взятыми из "демотической" формы древнеегипетского языка. Мно-

гие религиозные термины, связанные с христианством, были заимствованы из греческого.

Коптский язык, на котором говорило земледельческое население, был, кроме того, языком монахов, многочисленность и всемирная известность которых придавала египетскому христианству особый характер. Хотя копты создали мало оригинальной богословской письменности, все же такие сокровища аскетической духовности, как "Послания" святого Антония, "Правило" святого Пахомия, "Изречения" отцов-пустынников, были написаны по-коптски. Вскоре на этот язык были переведены основные тексты греческих и сирийских Отцов, а также и некоторые произведения, созданные гностическими и манихейскими общинами. Великий Шенуте (или Шенуда), игумен Белого монастыря близ Атрипе в Верхнем Египте (ок. 348—466), выказал в своих трактатах и проповедях блестящее владение коптским языком. Таким образом, истинная сила египетского христианства сказалась не в его довольно слабых интеллектуальных достижениях, а в его духовной мощи и количестве монашеских общин. При Шенуте в Белом монастыре было 2200 монахов и 1800 монахинь. Пахомиевских монахов при жизни их основателя насчитывалось более 3000, и число это позже сильно возросло. Когда в Vв. Палладий писал свой "Лавсаик", в городе Оксиринхе обитало больше монахов, чем мирян, и епископ, совершая пастырские объезды окрестностей, мог повидать 20 000 инокинь[36].

В христианском грекоязычном мире египетское монашество вызывало всеобщее восхищение, но интеллигенты и даже образованное духовенство были склонны смотреть на обычно неграмотных коптских христиан сверху вниз. В VII столетии святой Анастасий Синаит, разъяснив тринитарные и христологические проблемы в терминах природы и ипостаси, отмечает, что такие различия недоступны "египетским умам" (οἱ αἰγυπτιάζοντες τὸν νοῦν). Тот же автор говорит о коптском языке как о "простом языке" (ἰδιωτικὴ διάλεκτος) толпы[37]. Обоснованный или необоснованный, подобный снобизм мог вызвать у коптов только защитную реакцию. В ответ они любили ссылаться на древность своей цивилизации, на подвижнические достижения своих святых и, наконец, особенно на фактическую силу и влияние их страны и ее патриарха. Таковы элементы, которые способствовали постепенному усилению египетского национализма—естественной реакции монолитного и многочисленного народа, оказавшегося под иностранной властью.

Уже в IVв. преследуемый арианским императором Констанцием святой Афанасий, заботы и убеждения которого были еще далеки от какого бы то ни было национализма, нашел убежище и поддержку среди коптских монахов. На ту же поддержку, с той же уверенностью и тем же результатом рассчитывали и Феофил, и святой Кирилл. Где бы ни понадобилось патриарху вмешательство монахов—для оказания ли давления на церковных соборах (431 и 449), для разрушения ли языческих храмов и еврейских синагог в Александрии или для выступления против римского префекта—толпы монахов были готовы к делу. Те же монахи отказались от осуждения своего патриарха Диоскора на Халкидонском соборе (451), и с тех пор подавляющее их большинство противостояло халкидонским патриархам, навязываемым Египту императорской властью.

Центральное и прочное положение Александрии и жизненная сила египетского христианства выразились в миссионерской экспансии, менее активной, но довольно похожей на сирийскую. Естественно, экспансия эта началась на Африканском континенте и была обращена на восточный "рог" Африки, а затем на область по верхнему течению Нила. Обычно она была увязана с византийской имперской политикой в этих областях, что указывает на непрерывную связь Египетской церкви с Византией даже после Халкидона.

Там, где позже будет страна, известная как Эфиопия (или Абиссиния), существовало Аксумское царство, история которого уходит в прошлое не менее чем на десять столетий до христианской эры. Территория его временами простиралась за Красное море, захватывала Йемен или Аравийский полуостров. Отчасти

этим объясняется легенда о том, что царица Шебы (или Савы, в Южной Аравии) была на самом деле эфиопской правительницей. Согласно легенде, в результате ее посещения Соломона (1 Цар. 10, 1—3) родился сын, царь Менелик I, который впоследствии привез из Иерусалима в Аксум Ковчег Завета, подаренный ему отцом, Соломоном. Значение этой легенды, появившейся в Средние века, состояло в том, чтобы прославить и оправдать традиционный титул эфиопского негуса ("Лев Иуды"), а также многие еврейские черты, присущие эфиопскому христианству (требования к пище, ритуальное обрезание, празднование субботы и т. д.), происхождение которых неясно. Эти элементы иудаизма были, вероятно, принесены из Йемена или по крайней мере усилились под йеменским влиянием во время оккупации его Эфиопией после 525 г.[38]

Можно считать исторически достоверным появление христианства в Аксумском царстве в середине IV столетия[39]. Согласно Руфину, история которого подтверждается церковными историками Vв. (Сократом, Созоменом, Феодоритом), два молодых сирийца из Тира, Фрументий и Эдесий, потерпевшие кораблекрушение в Красном море, нашли прибежище в Эфиопии, где стали наставниками Эзана, молодого наследника престола Аксумского царства. Под их влиянием, вступив на престол, он сделал христианство официальной религией на территории своих владений. Его бывшие наставники вернулись в Римскую империю. Эдесий стал священником в своем родном Тире, а Фрументий поехал в Александрию, виделся со святым Афанасием Великим, которому сообщил об успехе своей миссии, и был под именем Аввы Салама ("отец мира") поставлен в епископы для эфиопов. Эта история, более или менее похожая на проповедь христианства мирянами-миссионерами в Ирландии, Армении и Грузии, подтверждается бесспорным свидетельством самого святого Афанасия. В своей "Апологии к Констанцию" он приводит текст письма, посланного около 356г. этим арианским императором царю Эзану с требованием отослать поставленного "преступным" Афанасием Фрументия обратно к Георгию, арианскому архиепископу Александрии, для научения[40]. Соревнование между арианством и православием в этой области явствует из того, что арианский епископ Феофил послал миссию в Химьяр (358), бывший тогда территорией Аксума[41].

Исторический факт хиротонии святого Фрументия александрийским епископом служил в течение столетий символом связи между христианским Египтом и христианской Эфиопией, однако, по-видимому, каноническая зависимость Эфиопии от коптского монофизитского патриарха Александрии была установлена не ранее X в. Очень мало сведений об истории христианства в Эфиопии после обращения царя Эзана. Но доступные источники указывают главным образом на сирийское и греческое влияние на новую Церковь. Эфиопское предание повествует о пришествии в конце V в. десяти святых, которые перевели Новый Завет на древний эфиопский язык геез и основали десять монастырей, ставших колыбелью процветавшего эфиопского монашества. Во главе этой группы был Апа Михаил Арагави, основатель монастыря Дебре Дауро близ Аксума. Древний эфиопский текст Библии указывает на сирийский (а не александрийский греческий) оригинал, и названия новосозданных монастырей напоминают названия центров сирийского монашества. Поэтому, вероятно, эти десять святых были сирийскими монахами, совершившими дело евангелизации, вполне сравнимое с сирийскими миссиями на Кавказе, в Персии и Индии.

Есть и другие данные, указывающие на связи между Эфиопией и Византийской империей. В течение царствований Юстина I (518—527) и Юстиниана I (527—565) Аксумское царство оставалось близким союзником и торговым партнером Империи, что объясняет и факт его вооруженного нападения на Южную Аравию, организованного и поддержанного Константинополем[42]. Завоевание Египта мусульманами в VII в. создало препятствия к дальнейшим связям между Александрией и Аксумом. Эфиопия вынуждена была в течение столетий оставаться изолированной и окруженной со всех сторон христианской территорией

в Восточной Африке. Пытаясь найти дружескую поддержку, она укрепляла свои связи с коптскими братьями на Ниле, а позже (около Хв.) согласилась на полный контроль со стороны своей первоначальной Египетской матери-церкви. Эта административная связь была порвана только в ХХв.

Одним из препятствий для дружеских отношений между Египтом и Эфиопией служил контроль Нубии (теперь Восточный Судан) над несколькими языческими племенами. В эти места (где со времен античности уже существовала развивающаяся цивилизация с центром в Мерое, находившаяся под культурным и религиозным влиянием Египта) христианство пришло в VI в. как результат прямого вмешательства Византийской империи[43].

Границей между Египтом и Нубией служил храм Изиды на острове Филе. Когда в эти земли проникло христианство, окормлять их в 526г. был назначен епископом Феодор. Он, возможно, способствовал обращению и соседнего царя Новады. Но Филе все-таки оставался центром языческого поклонения беспокойных племен блеммиев (этот общий термин вообще означал те местные народы, которые не хотели признавать власть Рима). Блеммии часто совершали нападения не только на Египет и Эфиопию, но даже на монашеские поселения в Раифе, на Синайском полуострове, где они терроризировали их обитателей[44]. В 535г. имперский генерал Нарсес положил конец культу Изиды на острове Филе. Капища были превращены в храмы, а статуя богини увезена в Константинополь. Более того, по настоянию императора царь новадов Силько одержал решающую победу над влеммиями. Имперское правительство, вероятно, прилагало усилия к установлению в этой области халкидонского православия, но все же первый епископ, Феодор, был назначен туда монофизитским "папой" Александрии Тимофеем III. Преемник Тимофея Феодосий (благодаря которому монофизитство сохранилось в царствования Юстиниана и Юстина II), живший в Константинополе под надзором, сумел в 566 г. назначить в Новаду епископа Лонгина. Таким образом, Нубия последовала за Египтом в лагерь монофизитов. Она продолжала быть христианской до позднего Средневековья.

Следуя примеру нубийских племен, среди кочевого населения Сахары на территории, простирающейся до Атлантического океана, появились несколько других христианских центров, что явствует из археологических находок, богослужебных книг (на греческом и нубийском языках) и сохранившихся христианских слов в языке местных туарегов. Полная победа ислама по всей Сахаре произошла, вероятно, только в XV столетии[45].

6. Туземные христианские церкви и Византия как центр Империи

Приведенные здесь краткие сведения о миссионерском распространении христианства на Востоке далеко не полны. В IV,V и VIвв. проповедь христианского благовестия дошла даже до готов и гуннов в Европе, многочисленных этнических групп на Кавказе, до жителей мелких островов Персидского залива и Индийского океана, а также до африканских племен. Сведения об этих событиях часто полулегендарны, и хотя общие исторические контуры вполне отчетливы, многие факты еще предстоит открывать, особенно в агиографическом материале.

Во многих случаях эти миссии бывали вызваны прямой или косвенной поддержкой империи. Но чаще всего новые церкви возникали стихийно благодаря свидетельству мирян или мирянок, действующему как проповедь без всякой профессиональной миссии или плана[46]. Аристократ святой Григорий, Просветитель Армении, рабыня Нина, просветительница Грузии, два юноши, Фрументий и Эдесий, потерпевшие кораблекрушение в Эфиопии, сирийские купцы, принесшие христианство в Индию,—в истории каждого из них видна одна общая черта—спонтанность. Множество подобных случаев могло остаться никогда не записанными. Те же, что были записаны, затуманены легендами; однако характерно, что сами легенды стремятся скорее подчеркнуть, чем скрыть, стихийную свободу обращения. Народные предания описывают чудесные со-

бытия, подтверждающие проповедь, но мало рассказывают о том, как люди были организованы. Народ сохранил в своем воспоминании о принятии новой веры именно то, что хотел.

Другим мощным средством распространения христианства была монашеская проповедь. Святой Симеон Столпник вызвал восхищение у арабских племен, живших в пределах Империи, так же как святой Евфимий—в Палестине, а подвижник Шенуте—в Верхнем Египте и Нубии, чем привели в христианство целые народы. Но монахи занимались также обучением, евангелизацией и переводами, и это укрепляло веру новообращенных народов. Разумеется, подвиг этот приходилось совершать как внутри, так и за пределами Империи. И сирийские монахи, принадлежа к самой подвижнической и "отрешенной" из всех монашеских традиций, подали величайший пример миссионерского рвения, встав вровень с достижениями своих латинских братьев с их репутацией активного служения при умеренном аскетизме. Именно просветительским трудом сирийских монахов от Грузии до Эфиопии и от Месопотамии до Индии был заложен фундамент местных культур, дающий катехизируемым новокрещеным непосредственный доступ к Священному Писанию и христианской учености.

Стоит отметить, что монахи, так же как и первые действующие по собственному порыву свидетели христианства, были мирянами. Большая часть повествований говорит, что епископы и духовенство не имели значения в начале миссии, но были необходимым последствием, закрепляющим ее успех. Мирянин-просветитель в некоторых случаях впоследствии получал епископскую хиротонию (святой Григорий Армянский, святой Фрументий Эфиопский); бывали случаи, когда местные новообращенные вожди просили почитаемую ими христианскую власть прислать епископов из-за границы (самого императора Константина—для Грузии, Александрию—для нубийцев, Селевкию-Ктесифон—для индийцев). Отсюда явствует, что, следуя изначальному христианскому пониманию служений, епископы и священники отождествлялись с сакраментальными и учительскими функциями внутри уже установленной местной Церкви, тогда как непосредственно миссионерская и апостольская ответственность присваивалась скорее мирянам. В каком-то смысле эти прерогативы мирян принадлежали христианскому равноапостольному императору.

Более поздние легендарные предания отражают естественное желание местных церквей утвердить "подлинность" своих христианских традиций, доказывая их связь с проповедью самих апостолов. Так было на Кавказе, в Индии и Африке, но все это, конечно, недоказуемо, и лишь одна только сирийская традиция, вероятно, имеет непосредственное иудео-христианские корни.

Различные факторы, способствовавшие распространению христианства на Востоке, показывают две важные особенности восточного христианства: его быстрое отуземливание и его разнообразие. Этому мало способствовали носители имперской культуры, стремившиеся (как это часто случалось в более поздние времена) интегрировать новообращенные народы в собственную цивилизацию. Возможность и даже необходимость переводить Писание с греческого или сирийского на местные наречия никогда не ставилась под вопрос; иногда перевод лишь откладывался на несколько десятилетий из-за отсутствия умелых переводчиков. В Индии, где сирийский язык был в употреблении в течение столетий, это может быть объяснено тем, что сама община по большей части состояла из сирийцев, эмигрировавших из Персии. Только позже на Ближнем Востоке христианские общины, загнанные в гетто зороастрийским или мусульманским окружением, займут своего рода оборонную позицию, застыв в своей приверженности древним языкам, и тем самым утеряют изначальный миссионерский дух и чувство ответственности.

Быстрое отуземливание христианской Церкви было связано с разнообразием языков и с различиями в практике. Однако было бы совершенным анахронизмом усмотреть в этом естественном разнообразии, столь характерном для IV,V и VIвв., церковный национализм, появившийся позже. В каждом случае

обращение в христианство предполагало культурную революцию, отказ от глубоко укоренившихся языческих традиций и нравственности. До VIв. язычество прочно сохранялось в самых консервативных—и тем самым потенциально националистических группах общества: аристократии и крестьянстве. Так было и у грекоязычных, и у латиноязычных жителей Империи, так же было и в Египте. Если многие капища древних языческих богов в Александрии пришлось уничтожить в первые же десятилетия Vв., то среди земледельческого населения в верховьях Нила многие храмы сохранялись гораздо дольше. В таких странах, как Армения, Грузия и Эфиопия, каждый раз после обращения правителей следовали попытки консерваторов восстановить языческие общины, что приводило к мученичеству христиан. Повсюду христианство являлось новшеством, требовавшим разрыва с обычаями предков, принятия чужеземного религиозного руководства и риска вызвать недовольство могущественных правителей, в частности персидских царей. Однако в большинстве случаев обращение в христианство было связано с возможностью войти в орбиту христианской Империи и получить ее поддержку.

Все церковные центры христианского Востока как внутри, так и вне границ Империи обладали несомненным и очевидным пониманием христианского универсализма. Лучшее тому доказательство—ревностное миссионерство. В Христе всегда видели Спасителя всего мира, а не местное или племенное божество. Как члены Церкви, все народы были едины в вере и признавали одну и ту же епископскую структуру. Необходимость получения епископской хиротонии служила мощным связующим звеном с крупными центрами: Александрией, Антиохией, Кесарией Каппадокийской (для армян), Селевкией-Ктесифоном (для Индии и Аравии). Подразумевалось, что эти центры связаны между собой в общем исповедании веры, лучше всего выраженной в Никейском Символе. Возникшие позже споры обычно понимались как дискуссии об истинном смысле этого первоначального и действительно универсального исповедания.

Начиная с царствования Феодосия I и Константинопольского собора 381г. отношения между главными церковными центрами стали определяться более точно—в соответствии с имперской административной системой. Собор этот осудил вмешательство архиепископа Александрии в дела Антиохии и Константинополя, он объявил, что компетенция глав восточных церквей ограничивается территорией той гражданской епархии, в которой они находятся (2-е правило), и, наконец, что важно, предоставил кафедре Константинополя, "нового Рима", первенство чести—"после епископа Рима", но перед Александрией.

Важное значение этих постановлений (которые вызовут возмущение имперской системой в Египте) заключается в том, что император и его управление были формально признаны основными факторами вселенского христианского единства. Конечно, уже со времен Константина императоры фактически выступали в таком качестве. Но соблазн арианских споров, в которых был нравственно скомпрометирован авторитет Константина и его преемников, вызвал потребность в некотором обновлении. Феодосий, воцарившись, восстановил никейское православие, и Церковь снова обрела доверие к Империи, питая несколько идеалистические надежды, что последняя будет верно исполнять свою объединяющую роль.

На Востоке Александрия никогда не признавала постановлений 381г., но в принципе не восставала против нового имперского режима. Центра вселенского единства, который мог бы соревноваться с империей, просто не было. Епископа "ветхого Рима" рассматривали не как некую независимую апостольскую власть, а как часть имперской системы, и компетенция его ограничивалась Западом. На Востоке же архиепископ "Нового Рима" практически взял на себя возглавление—не в силу какого-либо божественного избрания, а благодаря центральному положению имперской столицы, доступности помощи и мощного содействия императора. Так, в 435г. армянский католикос Исаак обратился за советом к Проклу Константинопольскому по вопросам христологии. В ответ

Прокл издал "Томос Армянам", который он, что характерно, послал не только тем, кто спрашивал его мнение, но и всем епископам Востока, требуя, чтобы и они осудили выдержки из спорных сочинений Федора Мопсуестийского, которые обсуждались в Армении. Прокл также, следуя примеру своего предшественника Иоанна Златоуста, вмешивался в дела многих восточных провинций, которые по закону не состояли в его юрисдикции, например в Малой Азии. Эта руководящая роль Константинополя, которую иногда брали на себя могущественные патриархи, но еще чаще непосредственно император, отвечала очевидной потребности в согласованности и единстве, той самой потребности, которая на Западе привела к развитию римского папизма.

Экклезиологически восточная система основывалась на той идее, что каждая местная Церковь, установленная в полноте сакраментальной реальности и гарантированная епископатом, есть одна и та же Единая Церковь, которая существует с Пятидесятницы, и единство ее с другими церквами основано на единстве исповедуемой веры и на тождестве духовных даров, полученных всеми. Сотрудничество и согласованность между церквами должна выражать это основное единство, но практические способы осуществления этой согласованности были неопределенны и изменчивы. Объединяющую роль легко отдавали императору—при условии, что он православный и, следовательно, благорасположен к Церкви. Если он изменял православной вере, то терял свои прерогативы и авторитет, становясь "тираном" (τύραννος—буквально: "узурпатор"), и указам его следовало сопротивляться.

Эта роль, присваиваемая имперской системе, устраивала христиан и за пределами Империи. Знаменательно, что (как мы только что видели на примере армян и "Томоса" Прокла) богословское руководство епископов и богословов, по большей части греков и граждан Империи, как таковое не оспаривалось. Различные христологические расколы порождались идеями и формулировками, родившимися у греков в Империи, а затем принятыми разными туземными общинами, им следовавшими. Поскольку формулировки эти бывали иногда противоречивы, а Империя в разное время связывала себя то с одними из них, то с другими, расколы постепенно делались постоянными. Таким образом, Империя оказывалась неспособной последовательно исполнять свою объединяющую роль; система обнаруживала недостатки своей конструкции.

Политические противники ненавидели Римскую империю и боялись ее как крупной политической и военной силы. Так, персы, а позже мусульмане-арабы сознательно подбивали и поощряли христиан к отпадению от того религиозного единства, которое создавалось Константинополем. Мощь Империи также внушала страх, поскольку, как всякое авторитарное государство, она прибегала к силе для навязывания тех установлений, какие считала нужными в данное время, жестоко преследуя инакомыслящих. Такое отношение, навязанное Египту, стране с ярко выраженным этническим характером, вызывало стремление к сепаратизму, которого раньше не было. Таким образом, военный и политический характер Империи оказался фактором не только объединяющим, но и разъединяющим. Восточное христианство никогда не признавало непогрешимости императора (цезарепапизма) и в жизни, исходя из опыта, научилось сопротивляться произволу государства, но за это оно дорого заплатило, и самой большой ценой были длительные расколы V и VIвека.

Эти отрицательные стороны христианской имперской системы не означают, что все византийское наследие в христианстве мы должны видеть в исключительно мрачных тонах. Принятие христианства за пределами Империи, но под водительством православных императоров, привело к развитию истинно универсальной по своему характеру христианской культуры. Она стала уже не "национальной" греческой культурой, хотя выражалась главным образом на греческом языке. Но в ней армяне, сирийцы и египтяне не только просто сотрудничали на одном культурном и интеллектуальном уровне: до конца Средних веков их с удовольствием брали и на административные должности—как в Империи, так

и в Церкви. Создаваемое в Константинополе богослужение, искусство и богословие всегда представляло собой синтез различных элементов, заимствованных из разных христианских традиций. Даже предпринятые Зиноном, Юстинианом, Маврикием и Ираклием попытки церковной унификации, как бы они ни были неудачны в результате тех политических и насильственных мер, которые они использовали, были вызваны осознанием универсализма христианства, за который они считали себя ответственными как его законные охранители.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Ср. очень полное обозрение фактических данных и дополнительной литературы: *Murray Robert.* Symbols of Church and Kingdom. A Study in early Syriac Tradition. Cambridge, 1975. P.1—38. Краткую историю сирийского христианства см.: *McCullough W. S.* A Short History of Syrian Christianity to the Rise of Islam. Chicago, 1982; ср. также: *Пигулевская Н.В.* Культура сирийцев в Средние века. М., 1979.

[2] Ср.: *Downey G.* A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest. Princeton, NY, 1961. P. 534.

[3] Ср:. *Vööbus A.* History of the School of Nisibis. Louvain, 1965.

[4] Ср.: *Анатолий.* Исторический очерк сирийского монашества до половины VI века. Киев, 1911. С. 155, 172—175; *Hendricks O.* L'activité apostolique des premiers moines syriens. Proche-Orient Chrétien 8 (1958). P. 4—25.

[5] Письма. 49, 53—54, 123, 126 (PG. 52. Col. 635, 639—9, 676—678, 685—687).

[6] Изд. *W. Wolska-Conus* [Sources chrertiennes (далее: SC), 197. Paris, 1973]. P. 65 (PG. 88. Col. 169 AB).

[7] Об источниках легенды о Фоме существует обширная литература; дискуссию по этому вопросу см.: *Brown L.W.* The Indian Christians of St. Thomas. Cambridge, 1956 (repr. 1982). P. 43—64. Кроме того, почитаемая до сего дня гробница святого Фомы в Майлапуре восходит, вероятно, к 50—100 гг. н. э. (ср.: *Schurzhammer G.* New light about the tomb of Mailapur// Orientalia Christiana Analecta (далее: OCA). 186. Rome, 1970. P. 99—101).

[8] Ср.: *Thompson R.W.* Agathangelos: History of the Armenians. Albany. NY, 1976. P. IX, XCVI. Легенды о проповеди апостолов Фаддея и Варфоломея в Грузии и Армении могут одинаково указывать сирийское происхождение раннего христианства на Кавказе.

[9] Ср.: *Peeters P.* Les débuts du Christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques. Analecta Bollandiana (далее: AB) 50 (1932). P.13—18.

[10] Критическое исследование крайне спорной информации, содержащейся в одном из главных источников — "Истории" Агафангела (конец V в.) см.: *Thomson R.W.* Op. cit. Там же английский перевод "Истории". См. также: *Марр Н.Я.* Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием// Императорское Археологическое Общество. Зап. Вост. Отделение. XVI. С.-Петербург, 1904—1905. С. 63—211.

[11] Об этих событиях см.: *Garsoian N.G.* Politique ou orthodoxie? L'Arménie au quatrième siècle// Revue des études arméniennes, n. s. 4 (1976). P. 297—320.

[12] Это сообщение находится в "Церковной истории" Руфина (1, 10), написанной около 403 г. н. э. Большинство историков считают это повествование в основе историческим. В позднейшие столетия деятельность святой Нины была недостоверно приукрашена (ср. тексты, переведенные на английский язык: *Lang D.M.* Lives and Legends of the Georgian Saints. 2-е пересмотренное изд. Crestwood, NY, 1976. P. 13—39).

[13] Эта традиция противостоит двум западным версиям, согласно которым хитон почитается в Трире (Германия) и в Аржантее (Франция).

[14] *Tournebize F.* Histoire politique et religieuse de l'Armernie. I. Paris, n. d.. P. 78.

[15] Ср.: *Toumanoff C.* Caucasia and Byzantium. Traditio 27 (1971). P.167—69; *Tarchnisvili M.* Die Entstehung und Entwicklung der Kirchlichen Autokephalie Georgiens. Kyrios 5 (1940/41). P.177—93 (=Le Muséon, 73, 1960. P.107—126).

[16] Ср.: *Diobadze V.Z.* Materials for Study of Georgian Monasteries in the Western Environs of Antioch-on-the-Orontes. Louvain, 1976. P. 63—85.

[17] Согласно арабскому источнику XI в., антиохийский патриарх Феофилакт (745—751) формально даровал грузинскому католикосу право рукополагать своих епископов; в то же время иерусалимский патриарх Сергий разрешил грузинам освящать миро. Эти действия, вероятно, предпола-

гают, что до этого грузины были в некоторой канонической зависимости от Антиохии и получали миро из Иерусалима (об этих эпизодах см.: *Марр Н.Я.* Исторический очерк грузинской Церкви с древнейших времен// Церковные ведомости. С.-Петербург, 1907. Приложение № 5 (Предсоборное Совещание). С.126, 130). В XI в. с завоеванием Армении и части Грузии византийским императором Василием II встал вопрос канонического положения грузинских епархий, принадлежащих Византии. Это вызвало новое заявление Антиохии. Оригинальный текст его не сохранился, но его цитирует известный канонист Вальсамон (также антиохийский патриарх, но титулярный, живший в XII в.): PG. 137. Col. 320; Eng. tr.: SVQ. 15, 1971. № 2. P. 35. Среди историков отсутствует единство в определении хронологической точности заявления Вальсамона: относятся ли слова "патриарх Петр и его синод" к Петру Валяльщику (V в.) или к Петру III (XI в.).

[18] См. гл. VIII. Некоторые более поздние источники говорят также о соборе, состоявшемся в Вагаршапате в 491 г. Вагаршапат — древнее название Эчмиадзина, который стал армянской церковной святыней, по легенде, в связи с мистическим видением храма святым Григорием Просветителем.

[19] В этом вопросе также нет единства. Апологеты грузинской независимости и непоколебимого православия Грузии утверждают, что те неармянские епископы, которые присутствовали в Вагаршапате в 491 г. или в Двине в 505—506 гг., прибыли из Агуании (или Албании) у Каспийского моря, а не из Мцхета (см.: *Goubert P.* Evolution politique et religieuse de la Géorgie à la fin du VIe siècle// Mémorial Louis Petit. Bucharest, 1948. P.119). О взгляде противоположном и более вероятном см.: *Марр Н.Я.* Указ.соч. С.116; *Toumanoff C.* Op. cit. P.138. О происхождении Албанцев см.: *Dowsett C.F. J.* The History of the Caucasian Albanians by Movses Dasxuzanci. London, 1961. Официальное принятие грузинами монофизитства в VI в. подтверждается известной монофизитской деятельностью Петра Ивера, епископа Газского в Палестине, которого Грузинская церковь, несмотря на позднейшее свое принятие халкидонского православия, почитает как великого святого подвижника (см.: *Lang D.L.* Op. cit. P. 57—80).

[20] Об этих событиях см. *Goubert P.* Op. cit. P.120—125; *Toumanoff C.* Op. cit. P.152—153, 174—184.

[21] О том, как персидские цари управляли всеми религиозными общинами своей империи, в частности Армянской церковью, см.: *Gersoyan N.* Secular Jurisdiction over the Armenian Church (IVth—VIIth centurues)// Harvard Ukrainian Studies. VII, 1983 (Essays presented to Igor Sevcenko). P. 220—250.

[22] Об этом см.: *Марр Н.Я.* Аркаум, монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкидонитах// Имп. Археологическое Общество. Зап. Вост. отделение. XVI. С.-Петербург, 1904—1905. С. XXXVI—XXXIX; ср. также о более позднем периоде: *Арутюнова-Фиданян В.А.* Армяне-халкидониты на восточных границах Византийской империи. (XIV). Ереван, 1980.

[23] О документально хорошо подтвержденном присутствии крупных арабских христианских групп внутри Римской империи начиная с IVв. см.: *Shahid Irfan.* Byzantium and the Arabs in the Fourth Century. Washington, DC, 1984.

[24] *Nau F.* Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et Syrie du VIIe et VIIIe siècles. Paris, 1933 P. 5, 96.

[25] Ср.: *Festugière A.J.* Les moines d'Orient. I. Culture ou sainteté. Introduction au monachisme oriental. Paris, 1961. P. 87—95.

[26] Ср.: *Vailhe S.* Notes de géographie ecclésiastique// Echos d'Orient (далее: EO). IV, 1900. P.11—15.

[27] Ср.: *Charles H.* Le Christianisme des Arabes nomades sur le limes et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'Hégire. Paris, 1936. P. 55—64.

[28] Philostorgius. PG. 65. Col. 482—486.

[29] Ср., в частности: *Ryckmans J.* Le Christianisme en Arabie du sud préislamique// L'Oriente cristiano nella storia della civiltà. Rome, 1964 P. 413—453; *Trimingham J.S.* Christianity among the Arabs in pre-Islamic times. London, 1979; *Shahid I.* Pre-Islamic Arabia// Cambridge History of Islam. I. 1970. P. 3—29.

[30] Полный анализ агиографических источников см.: *Shahid I.* The Martyrs of Najran. Bruxells, 1971.

[31] Ср.: *Graf G.* Geschichte der christlichen arabischen Literatur. 2 тома. Rome, 1944—1947.

[32] Наиболее полное описание социальной и религиозной жизни в Египте в течение этого периода до сих пор см.: *Maspéro J.* Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu' à la réconciliation des églises jacobites (518—616). Paris, 1923. Особенно p. 23—64. Ср. также: *Hardy E.R.* Christian Egypt: Church and People (Christianity and Nationalism in the Patriarchate of Alexandria). Oxford, 1952.

[33] В 449 г. Диоскор определенно говорит об Эфесском соборе (431) как о "втором", соотнося его с Никейским (*Mansi*, VI. Col. 625D, 644A).

[34] Ср. Олимп, епископ Евазы на "Разбойничьем" соборе в Эфесе (449). *Mansi,* VI. Col. 855B.

[35] Житие святого Даниила Скитского// Revue de l'Orient Chrétien. 5. 1900. P. 72.

[36] Ср. цифры и источники: *Maspero J.* Op. cit. P. 55.

[37] *Hodegos* (PG. 89. Col. 257) и 10 (Ibid. Col. 161A).

[38] См. выше. Теория, согласно которой эти элементы иудаизма восходят к предполагаемому иудео-христианскому воспитанию святого Фрументия, слишком искусственна. Ср. изложение этой теории: *Isaac E.* An obscure component in Ethiopian Church history. An examination of various theories pertaining to the problem of the origin and nature of Ethiopian Christianity// Le Muséon, 85, 1—2, 1972. P. 225—258.

[39] Этот эпизод описывается в Деян. 8, 26—39 — о крещеном апостолом Филиппом "эфиопском" евнухе на службе царицы Кандакии. Он не обязательно был аксумитом. Всякого темнокожего человека называли "эфиопом"; Кандакия же не имя собственное, а титул цариц Мерое в Нубии.

[40] Apol. ad Constantium, 29—31/ Ed. *J.M. Szymusiak* (SC 56). Paris, 1958. P.121—126.

[41] Ср. выше. Поскольку Руфин в своем изложении истории Фрументия говорит об "Индии", а не об "Эфиопии", недавно была сделана попытка отрицать вообще всякую миссию в Аксум (*Altheim F., Stiehl R.* Christentum am Roten Meer. I. Berlin, 1971. P. 393—483). Однако письмо Констанция к Эзану представляется совершенно неопровержимым доказательством традиционной версии миссии Фрументия.

[42] См. выше.

[43] Серьезное исследование А. Розова о христианской Нубии остается фундаментальным пособием по этому вопросу см: *Розов А.* Христианская Нубия// Труды Киевской Духовной академии. 1889—1890 (и отдельно).

[44] Это избиение упоминается в византийском календаре под 18 декабря. Для избежания дальнейших набегов Юстиниан построил знаменитый укрепленный Синайский монастырь с храмом, посвященным Богоматери, на том легендарном месте, где Моисей видел неопалимую купину (ср.: *Devreesse R.* Le Christianisme dans la péninsule sinaïtique des origines à l'arrivée des Musulmans// Revue Biblique. 49 (1940). P. 205—223).

[45] *Frend W.H.C.* Nubia as an outpost of Byzantine cultural influence// Byzantinoslavica. 29 (1968). P. 319—326; ср. также: *Papadopoullos Th.* Africanobyzantina. Byzantine influences on Negro-Sudanese cultures. Athens, 1966 (=Πραγματεῖαι τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, 27).

[46] Ср.: *Engelhardt I.* Mission und Politik in Byzanz. Ein Beitrag zur Strukturanalyse byzantinischer Mission zur Zeit Justins und Justinians// Miscellanea Byzantina Monocensia. Heft 19), München, 1974.

Глава V

ЗАПАД В ПЯТОМ СТОЛЕТИИ: CHRISTIANITAS ROMANITAS

Распятие. Ирландия, VIII век. Дублинский музей

Пятое столетие ознаменовалось кризисом имперской системы в Италии, Германии, Британии, Галлии, Испании и Северной Африке, что, однако, не означало утери имперской "идеи" или гибели греко-римской цивилизации. Римскую администрацию заменили остготское правление в Италии и вестготская власть в Галлии, от Луары, а вандалы завоевали Африку. Как мы уже видели, эти завоевания, особенно разграбление Рима Аларихом в 410 г., вселяли ужас в современников, однако германские варвары не имели ни сил, ни желания уничтожать вековую культуру, господствующую в завоеванных ими областях. Число их было сравнительно невелико, и они в большинстве случаев с радостью воспринимали законный статус *foederati*, что означало иллюзию, будто они не завоеватели, а "гости" или союзники ("федераты") римлян. Номинально они действительно признавали власть императора, жившего с 401–402г. в Равенне. Низложение в 475г. Ромула Августула (последнего римского императора) Одоакром не воспринималось как конец Империи (оно произвело гораздо меньшее впечатление на современников, чем разграбление Рима Аларихом в 410г.), поскольку вполне законный римский император все еще пребывал в далеком, но весьма уважаемом Новом Риме—Константинополе.

Установилась практика давать фактическим правителям-варварам имперские титулы патрициев. Такой титул получит остготский правитель Рицимер, начиная с 456г. поставивший и низвергший нескольких марионеточных императоров в Равенне. После 456г. Одоакр смиренно просил римский сенат ходатайствовать у императора Зинона о том же титуле и для него. В данном случае в просьбе было отказано, но его враг и преемник Теодорих (493–526) был сделан *magister utriusque militae et patricius* и пользовался также титулами *prinseps* и *rex* ("король"). Такое признание западными варварскими правителями непрерывности и законности Римской империи, центром которой отныне стал Константинополь, будет основной чертой политических и церковных изменений в течение последующих столетий вплоть до самостоятельного принятия Карлом Великим в 800г. императорского титула.

Ученые спорят о влиянии, которое имело присутствие варваров на социальные и экономические структуры разрушавшейся Империи. Похоже, в последнее время они пришли к согласию, что все же массовой экспроприации римского имущества, по крайней мере в Италии и Галлии, не было и что вообще варвары до своего культурного слияния с римским обществом жили на имперской территории как иностранная армия, законно пользующаяся "гостеприимством" страны[1]. Вначале такое разделение между римлянами и варварами выражалось и в законе, и в религии.

Римляне, или галло-римляне, в большинстве своем придерживались римского закона, каким он был утвержден в кодексах Феодосия (а позже Юстиниана) и дополнен в Новеллах восточных императоров; германские же народы имели свои собственные традиционные племенные законы, национально и территориально еще не интегрированные. Кроме того, и это особенно важно, готы хотя и были христианами, не принадлежали к никейскому православию, но придерживались арианства. У них была своя Библия, переведенная на готский язык, и своя литургическая традиция. Однако поскольку их вожди обычно стремились влиться в римскую культуру, то и арианство, и германские законы, а также готский язык и богослужение в последующие столетия стали постепенно исчезать. Главную роль в этой эволюции играла Церковь, объединенная вокруг римского епископа. Она и создаст средневековое латинское христианство.

Оставаясь в Риме—Вечном городе, теперь оставленном императорами,—римские папы стали на Западе символом *римскости* (*romanitas*). Они находились в постоянных сношениях с Константинополем и служили передатчиками импе-

раторских законов и постановлений. Однако папы, как правило, отказывались действовать только как императорские агенты, особенно после того, как восточные василевсы поддержали сначала арианство, а затем монофизитство, что требовало от пап время от времени противодействовать Константинополю. Папы могли, по их мнению, поступать так потому, что их авторитет в христианстве был основан не только на императорских административных установлениях, но и на том, что они занимают кафедру святого Петра. В политическом вакууме, созданном варварским завоеванием, папы в глазах западного христианства были одновременно и преемниками святого Петра, и наместниками императора. Уверенные, что исполняют по отношению к западным варварам апостольскую миссию, и восставая, когда нужно, против идущих с Востока императорских злоупотреблений и ересей, они стали смело считать свою функцию во вселенской Церкви функцией *управления*. Словами, употреблявшимися при папах Льве и Геласии для обозначения их авторитета, стали не только *primatus* (что традиционно понималось как духовное "первенство"), но и *principatus*, до тех пор означавшее *власть императора*. Подталкиваемые обстоятельствами, римские епископы теперь понимали свою роль как роль главы "тела" (*corpus*) христиан. Но "тело" это было не только духовным и сакраментальным организмом, как понимал его апостол Павел; оно стало организмом конкретным, определенным законом, подверженным опасностям, исходящим от варваров-ариан и от вероучительных колебаний императоров. Эта вызванная историческими обстоятельствами эволюция включала в себя ощутимые сдвиги в области экклезиологии и эсхатологии. Папы не всегда были одинаково категоричны в заявлениях о своей власти. Их претензии встречали противодействие и на Востоке, и на Западе. Но замечательные миссионерские, нравственные и вероучительные достижения римской кафедры пользовались всеобщим и заслуженным уважением. Настоящие и очень серьезные проблемы, связанные со смешением "первенства" и княжеского достоинства, сакраментального епископского служения и политической власти, распространения миссии и интеграции в латинскую культуру, появятся только позже и будут иметь серьезные последствия, особенно в отношениях между Востоком и Западом.

1. На Дунае и за ним

Поскольку арианство было официальным исповеданием большинства германских христианских правителей Средней Европы, взаимоотношения между варварами и Церковью практически ограничивались землями к югу от старой римской границы по Дунаю. Однако в пограничных областях, где доминировала варварская культура, продолжало существовать и кафолическое христианство[2]. Так, епископская кафедра Том в устье Дуная прославилась деятельностью святого Феотима, друга святого Иоанна Златоуста. В первой половине Vв. яркой личностью и выдающимся латинским писателем был святой Никита Ремесианский (Ремесиана—город Ниш в современной Югославии*). Помимо шести написанных им книг "Наставлений" для приходящих ко крещению Никита сочинял богослужебные песнопения (включая, вероятно, и знаменитое *Тебе, Бога, хвалим*, приписываемое Амвросию). Его наследие способствовало выживанию латиноязычного христианства на Балканском полуострове, самым выдающимся свидетельством чего являются современные нам румыны.

Дальше к северо-западу, в бывшей римской провинции *Noricum Ripense* (к югу от Вены) вызывал общее уважение, приводя ариан к обращению в православие, выдающийся монах, не имевший духовного сана, святой Северин (ум. 482), основатель монашеских общин и высший авторитет в спорах.

Существование столь активных общин и наличие постоянного компетентного руководства указывают на жизненную силу кафолической православной тради-

* Неточность: Ремесиана—ныне Бела-Паланка, в нескольких десятках километров от Ниша (древнего Наисса). — *В.А.*

ции даже в областях, где правили готы-ариане, предвосхищая будущее ее торжество над арианством.

2. Христианская Галлия: экклезиологические проблемы и споры об учении бл. Августина

Из всех стран, занятых в Vв. германскими племенами, Галлия (помимо Италии) имела самую старую христианскую традицию, восходящую по меньшей мере ко IIв. (святой Ириней Лионский), а также сравнительно крепкую церковную организацию. После Туринского собора (400г.) она следовала в принципе системе "провинциальной" организации, какой та была определена в Никее. В царствование императора Валентиниана III (423–455) талантливому римскому полководцу Аэцию удавалось сохранять римское господство на большей части территории страны. Кроме того, он добился согласия между германскими вождями и галло-римским населением, объединившимися против общего врага—гуннов Аттилы. Аттиле действительно не удалось взять Париж (чудо, приписываемое заступничеству святой Женевьевы), и Аэций разбил его около города Труа (451). Спасение своих городов от гуннов население Орлеана и Труа приписывало святым епископам Ниану Орлеанскому и Лупу.

Однако после смерти Аэция (454) и Валентиниана III (455) римское владычество рухнуло. К концу V столетия вестготы, столицей которых была Тулуза, захватили всю страну к югу от Луары. Бургунды прочно обосновались в долине Роны. И вестготы, и бургунды были арианами. Северо-восточная часть страны была все еще территорией язычников-франков.

И арианские, и языческие правители Галлии уважали римские традиции и терпимо относились к кафолической Церкви. В 450г. в ней было 116 или 117 епископских кафедр[3], объединенных в семнадцать провинций согласно канонам Никейского собора. Никейская система в северной и западной частях Галлии носила весьма приблизительный характер, но на юго-востоке, где римские традиции были самыми сильными, соблюдалась более строго. Вокруг епископа города Арля (примерно с 400 г. резиденции могущественного императорского префекта Галлии)[4], кажется, начал набирать силу процесс создания "патриархата", и в связи с этим возникли серьезные экклезиологические проблемы. В отсутствие императорских указов или соборных решений (которым следовало обычно течение церковной жизни на Востоке) в 417г. папа Зосима даровал Патроклу, епископу Арльскому, сверхмитрополичьи права, равные тем, которыми обладал восточный патриарх: право хиротонии епископов в пяти провинциях (см. выше). Как и в других случаях появления новых первоиерархов, усиление могущества Арля встретило противодействие местных епископов (Прокла Марсельского, Илария Нарбоннского, Симплиция Виеннского), стремившихся сохранить свою автономию, и вызвало недовольство Рима с его уже установившимся первенством[5]. В первой половине Vв. папы пытались ограничить установленную Зосимой власть Арля, пока в лице святого Илария Арльского (430–449) не столкнулись с достаточно решительным человеком, готовым бороться за свои права.

Подвижник и бывший игумен Леринского монастыря, Иларий сделался подлинным главой Церкви всей Галлии. Он председательствовал на соборах епископов в Риезе (429), Оранже (441) и Вэзоне (442). В Безансоне, за пределами признанной юрисдикции Арля, он низложил местного епископа Келидония, прежде женатого на вдове и обвиняемого в том, что до своего епископства, будучи гражданским должностным лицом, подписывал смертные приговоры (444). Однако Келидоний обратился в Рим и был принят папой Львом. Иларий немедленно отправился в Рим, чтобы протестовать против римского вмешательства в дела Галлии. По приказанию Льва ему был сделан выговор и он был посажен в тюрьму. В итоге папа при содействии императора лишил арльского епископа привилегий первенства. Император Валентиниан III сам утвердил власть Рима над Галлией (445). Попытки примирения между папой и святым Иларием, по-ви-

димому, не достигли полного успеха, и последний умер в 449г., вероятно все еще вне общения со Львом[6].

При преемнике Илария Равеннии арльская кафедра пыталась восстановить свое первенство (папа Лев перенес его в Виенну), и ее поддержал епископат Галлии. Позже, в 514г., при епископе святом Кесарии власть Арля приобрела форму папского викариатства, установленного папой Симмахом наподобие викариатства фессалоникийского[7]. Эта победа папской власти в Галлии показывает, что на Западе гражданская и культурная римскость (*romanitas*) вообще считалась чем-то неотделимым от понимания папства как апостольского служения Петра. Однако, как видно из истории Арля, навязывание римской власти не обходилось без противодействия со стороны тех, кто придерживался других взглядов на права местных епископов и провинциальные первенства.

В течение всего Vв. христианство в Галлии проявляло замечательную жизненную силу—духовную, организационную и миссионерскую. Арианство, потеряв почву в Галлии, к концу Vв. почти повсюду превратилось в православие—не столько силой политических обстоятельств, сколько благодаря духовному авторитету и пастырским способностям таких епископов, как святой Иларий и святой Кесарий Арльские, святой Авит Виеннский и святой Герман Оксеррский.

Самое важное в этом отношении событие произошло в 498 или 499г., когда молодой король франков, язычник Хлодвиг, вместе с тремя тысячами своих воинов получил в Реймсе от местного епископа Ремигия крещение не в арианство, а в кафолическое христианство. Женившись в 493г. на кафолической христианке, королеве Клотильде, Хлодвиг обратился в "ее веру" и добился победы над алеманнами. Это сыграло решающую роль в его обращении. Став христианином, он вошел в тесные сношения и завел переписку с кафолическими епископами, особенно со святым Авитом Виеннским. При их сочувствии и поддержке он сокрушил власть ариан-вестготов в Южной Галлии (507—511), раздвинув границы своего королевства до Пиринеев. Бургунды, помогавшие Хлодвигу в войне против вестготов, вскоре отказались от арианства и вошли в королевство франков (536). Галло-римские епископы приветствовали победы Хлодвига как торжество самой Церкви, а константинопольский император Анастасий даровал ему титул консула.

Новообретенный авторитет франков и тесное сотрудничество Хлодвига с епископами позволили ему созвать свой первый поместный собор в Орлеане в 511г. Повестка собора, одобренная королем, включала реорганизацию Церкви внутри Франкского королевства (*Regnum Francorum*). Хотя собор этот утвердил победу кафолического—и римского—православия над арианством, фактически он действовал как собрание национальной Церкви, и король играл ту роль, которая раньше отводилась императору или его наместникам. Отныне Франкская церковь, формально весьма почтительная к епископу Рима, будет существовать на базе полной административной независимости, и ее влияние будет постоянно возрастать—и не только в германских странах, но и в Италии.

Хотя Галльская церковь, находясь под римским управлением, не создала подлинно оригинальной богословской традиции, сравнимой с африканской (Тертуллиан, Киприан, Августин), она явила миру нескольких высокообразованных церковных писателей и поэтов. Среди них Сидоний Аполлинарий, бывший префект претория и префект римский, ставший епископом Клермона (ум. 479), и святой Авит Виеннский (ум. 519). Большинство из них благополучно жили при вестготских королях, в культурном отношении, несмотря на свое арианство, связанных с римскими традициями, так что некоторые историки считают, что сохранение готского владычества было бы благоприятней для гармоничного развития христианской цивилизации в Галлии, нежели франкское завоевание[8]. Правда, многие после периода антикафолических гонений, устроенных вестготским королем-арианином Эриком (466—484), видели во франках надежду на победу православия. Однако такая антикафолическая политика была скорее исключением со стороны вестготов, тогда как правление франков, хотя святой Авит и приветствовал его, привело в конце концов к некоторому застою в культуре.

Наиболее значительные события в истории галльского христианства, касающиеся богословской мысли и духовности, связаны с монастырем, основанным святым Гонора́том на острове Лерин, недалеко от Марселя. Эта община, следующая аскетическим идеям, принесенным святым Кассианом с Востока (см. выше, гл.III), выпестовала целое поколение монахов, и некоторые из них были поставлены в епископы. Церковники, выходившие из Лерина, отличались от ученых аристократического типа, какими были Сидоний Аполлинарий или святой Авит. Весьма равнодушные к светской культуре, они черпали вдохновение в монашеском подвижничестве, отличаясь при этом социальной активностью, что приносило им популярность в народе и уважение варварских правителей. К таким людям относились Руриций Нарбоннский, Венерий Марсельский, Луп Труасский (из Труа), Евхерий Лионский, Валериан Симезский, Фауст Риезский и, наконец, главные их представители—великие митрополиты Арльские святой Иларий и святой Кесарий. Некоторые из них приняли непосредственное участие в споре, который будет иметь основное влияние на дальнейшее развитие западного христианства и в центре которого окажется учение блаженного Августина о "предваряющей" благодати и предопределении.

Точное определение различия позиций участников спора, начавшегося еще до смерти блаженного Августина (430) и святого Иоанна Кассиана (433) и продолжавшегося в Южной Галлии несколько десятилетий, представляется затруднительным. Для многих на Западе огромное и поистине уникальное в своем роде наследие блаженного Августина всегда было превыше всякого спора или критики. Его труды считались единственной возможностью толкования Писания, единственным источником богословской мысли. Мало кто был способен уловить оттенки и противоречия мысли Августина или творчески критиковать наиболее радикальные позиции августинизма. Сам римский папа Келестин в послании к епископам Галлии хвалит учения Августина[9]. В результате такого одобрения Римом оппозиция августинизму со стороны леринских монахов приобрела своеобразный привкус галльской автономии.

Благодаря Кассиану монахи общины Лерина усвоили восточный идеал: аскетический подвиг как условие для стяжания божественной благодати. Однако в своей полемике против Пелагия блаженный Августин утверждал абсолютную суверенность Бога, только одна благодать Которого может спасти человека от греха. Заблуждение Пелагия как раз и состояло в том, что он приписывал спасение человеческим заслугам, а не божественной благодати. Еще при жизни, узнав от своего друга и ученика Проспера Аквитанского (ок. 390—ок. 463), галльского монаха, ставшего впоследствии секретарем папы Льва I, о возражениях со стороны марсельских монахов, Августин занял более резкую позицию: он заявил, что благодать необходима не только для *процесса* спасения, но что только она одна может *возбудить* в человеке веру, что, следовательно, спасаются только *избранные*, получившие ее "предварительно"; таким образом, кроме этих привилегированных душ, человеческая природа идет к погибели, не имея какого-либо законного основания ожидать божественного милосердия. Не только для спасения необходима "предваряющая" благодать, даже постоянство в добродетели может проистекать только из благодати, а не в результате человеческих усилий[10].

Такие взгляды, излагавшиеся некоторыми учениками Августина еще более последовательно, чем им самим, создавали проблемы для всей восточной традиции, которая—может быть, и не решая этот вопрос в рациональном плане,—придерживалась позиции здравого смысла: и божественная благодать, и человеческая свобода—обе на всех этапах духовной жизни необходимы для приобщения к Богу и спасения. На Востоке ветхозаветные праведники—цари, пророки, предки Христа—хотя и не достигшие благодати крещения, литургически почитаются как святые, так что Церковь определенно признает их человеческие достижения. И конечно, вся традиция монашества почитает тех праведников, которые не только по благодати, но и своими аскетическими подвигами обрели "дерзновение" к Богу.

Иоанн Кассиан, не называя Августина, по существу возразил на его аргументацию. Но вскоре другой монах Леринской общины, Викентий, брат святого Лупа, епископа гор. Труа, выступил, также не называя автора, с нападками на учение Августина, но по другой причине. Справедливо усмотрев в учении Августина крайне индивидуалистическую и частную интерпретацию христианского благовестия, он, выступая против него, сослался на традицию вселенской Церкви. В своем знаменитом *Commonitorium* он возражал против монополии августиновой мысли, которая захватила его современников. "Только то учение обязательно,—писал он,—которого придерживаются везде, всегда и все" (*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*)[11]. Так, например, в экзегетике он противопоставляет Августину авторитет Оригена. На тот аргумент, что Августин "развил" догмат, он возражает, что всякое изменение формулировки "должно быть истинным развитием, а не изменением веры. Понимание, знание и мудрость должны возрастать и развивать в том же догмате... тот же смысл, то же значение", всегда следуя критерию вселенскости, древности и согласия. Совершенно в согласии с традицией, которую во IIв. выразили Тертуллиан и Ириней Лионский, Викентий Леринский сознательно ведет рассуждение как бы по кругу: истина есть то, что принято вселенски, а вселенское христианское общение требует истины. Он осуждает всякую монополизацию Предания и говорит о тайне Святого Духа, хранящего Церковь на истинном пути. В его лице марсельские монахи проявляют чувство соборности и заботу о вселенском единстве, что может объясняться только их связями с Востоком, установленными Кассианом. Они, разумеется, определенно отвергают пелагианство как таковое и избегают прямо нападать на самого Августина.

Прямое возражение идее предопределения и совершенной порчи человеческой природы вне крещения можно обнаружить у Фауста, бывшего в течение тридцати лет игуменом Леринского монастыря, а затем ставшего епископом Риезским (462–485). Отвергая пелагианство, он тем не менее—вполне в духе Востока—ссылается на "род Авеля", праведных мужей и жен Ветхого Завета, в которых Образ Божий пребывал нерушимо и которые—еще до явления благодати пришествием Христа—использовали свою свободу для выбора между грехом и праведностью[12].

Марсельские монахи вскоре столкнулись с сильной августинской реакцией, которая неожиданно нашла союзников на Востоке. В своем стремлении защитить естественную "добродетельность" человеческой природы от пессимизма Августина Фауст употребил выражения, подчеркивающие цельность человеческой природы во Христе и Его подлинно человеческие свойства и действия. При довольно поверхностном анализе эти выражения могли служить установлению параллели между основной идеей пелагианства (автономией *человеческого—humanum*) и строго "двухприродным" мышлением Федора Мопсуестийского и Нестория. Такая поверхностная параллель (не учитывающая восточное святоотеческое понятие *синергии*, или "сотрудничества", между благодатью и свободой, понятия, допускающего и полноту человеческой природы и абсолютность благодати) была подхвачена в Константинополе (главным образом по политическим причинам) скифскими монахами, возглавляемыми Иоанном Максенцием[13]. Для них было важно искоренение несторианства и поддержка "теопасхитской" формулы Кирилла—"Сын Божий пострадал во плоти"; они стремились поддержать Римскую церковь, престиж которой был восстановлен в Византии при императоре Юстине I (518–527). Через Поссессора, африканского епископа, сосланного в Константинополь, скифские монахи вошли в сношение с папой Гормиздом, а затем сами поехали в Рим и проявили там недюжинную энергию, стараясь, чтобы в глазах верующих Востока и Запада Несторий ассоциировался с Пелагием, а Кирилл с Августином[14]. Используя подобные ассоциации, они даже стали требовать осуждения Фауста Риезского как врага Кирилла и Августина, двух великих богословских светочей вселенской Церкви.

Поскольку папа Гормизд проявлял нерешительность, скифские монахи обратились за поддержкой к нескольким африканским епископам, сосланным вандалами на Сардинию, которые всегда были готовы встать на защиту блаженного Августина, своего великого богослова. Один из них, Фульгенций, епископ Руспе, написал монументальное опровержение Фауста, защищая самые крайние позиции августинизма в вопросе о коренной порче падшей человеческой природы и совершенном бессилии свободной воли совершить что-либо хорошее, угодное Богу без помощи благодати[15].

Невмешательство галльских епископов в спор об августинизме после такой активности скифских монахов и Фульгенция (хотя им пока и не удалось склонить Римскую церковь к теопасхитской формуле), становилось невозможным.

В это время на Арльской кафедре находился бывший монах Леринского монастыря святой Кесарий (503–542). Вполне восстановив сношения с Римом и получив в 514г. титул папского викария над Галлией и Испанией, он сумел также установить регулярное сотрудничество с готскими королями Аларихом II Тулузским (власть которого будет впоследствии упразднена франками) и особенно Теодорихом (508–526). Последний, живя в Равенне и имея под своим контролем Рим, оставлял в готской власти и Южную Галлию. При этих благоприятных обстоятельствах святой Кесарий стяжал большую известность как пастырь и проповедник. На соборе в Агде (506) он ввел ряд дисциплинарных реформ в духе *romanitas*, утверждавших независимость епископов от гражданской и судебной власти, провозгласил неотчуждаемость церковных владений, ужесточил дисциплину в духовенстве (включая его целибат) и установил сакраментальные правила для мирян (регулярное причащение, брачные правила и т.д.).

Ни сам святой Кесарий, ни римские епископы этого времени не были достаточно богословски образованны, чтобы разрешить проблему, возникшую в спорах о благодати и свободе и начатую полемикой между Кассианом и Августином. Но авторитет последнего так почитался на Западе, так часто поддерживался папскими посланиями, что проблема эта не могла быть просто так проигнорирована. В Валенсе состоялся собор, не пришедший ни к какому решению (528), хотя августинизм и был там подвергнут критике. Однако образ мыслей блаженного Августина был формально принят канонами собора в Оранже (529). Но каноны эти были подписаны Кесарием и кроме него только двенадцатью епископами, остальные либо предпочитали не вмешиваться, либо принадлежали к антиавгустинской оппозиции, поддерживая традицию Леринского монастыря.

1–8-е правила Оранжского собора подтверждают учение Августина о первородном грехе, а именно: в наследственных потомках Адама свобода "повреждена" и нуждается в благодати даже для того, чтобы обрести "зачатки веры" (*initium fidei*) или желание спастись. Сама по себе падшая природа не способна ни на какое доброе дело, заслуживающее спасения. 9–25-е правила кратко излагают мысли блаженного Августина, но являются попыткой смягчить крайнее проявление августинизма. Знаменательно, что опущены те тексты Августина, где он упорно настаивает на предопределении или отрицает всякую человеческую роль в "прочности" добродетели.

Эта сравнительная умеренность Оранжского собора чаще всего объясняется влиянием святого Кесария, который не забывал, что учился в Лерине. Ни Кассиан, ни Фауст, ни какие-либо их сочинения никогда не были формально осуждены. Сочинения святого Кассиана хотя и стали часто именоваться "полупелагианскими", оставались в употреблении, и не только у самого святого Кесария при составлении его знаменитого монастырского правила (*Regula sanctarum viginum*); особенно ими пользовался святой Бенедикт Нурсийский и его преемники[16]. Кассиан, прославленный на Востоке как святой, почитался также как святой Марсельской церковью. Авторитет его так и не удалось разрушить полностью, хотя имя его было включено в современный ему список еретиков, ложно приписываемый папе Геласию[17].

И все же, несмотря на свою умеренность, собор в Оранже, постановления которого получили одобрение папы Бонифация II[18], утвердили главенство на Западе учения блаженного Августина и тем самым вырвали почву из-под ног критиков. Позже постановления эти будут использованы при возникновении многих тупиковых ситуаций в отчаянных богословских спорах. Оглядываясь назад, следует признать, что авторитет самого блаженного Августина только выиграл бы, если бы не стал столь абсолютным и непререкаемым на Западе, если бы второстепенные богословы, ученики V и VIвв., внимательнее отнеслись бы к истинно кафолическому и значительному наследию монахов Леринской общины, к их ссылкам на церковную веру, которая есть у "всех, повсюду и во все времена" и которая не может быть исчерпана каким-либо одним местным толкованием, даже очень уважаемым и авторитетным, как у Августина.

3. Британские острова: святой Патрик; ирландские монахи

Так же как и Галлия, с которой она была в постоянных сношениях, кельтская Британия имела в IVв. христианское меньшинство и входила в римский христианский мир. Епископы этого острова принимали участие в большинстве соборов, связанных с арианскими спорами. Пелагий, учения которого принесли столько забот святому Августину, был британец. Источники четко свидетельствуют о существовании епископских кафедр в *Eboracum* (Йорк), *Londinum* (Лондон) и *Colonia Lindiensium* (Линкольн). Еще больше сведений существует о миссионерской деятельности святого Ниниана, который между 397 и 401г. построил первую христианскую церковь в Шотландии.

После 407г. завоевания варваров на континенте принудили римские войска покинуть Британию. В 441–442гг. остров был захвачен языческими племенами из Северной Германии—саксами и англами. Местные жители, кельты, из которых многие были христианами, нашли убежище в тех местах, которые теперь именуются Корнуэлл, Уэльс и французская Бретань. О Церкви на неспокойном острове продолжали пастырски заботиться как Рим, так и епископы Галлии. По указанию папы Келестина святой Герман Оксеррский дважды ездил в Британию (429–431 и 446–447). Согласно Просперу Аквитанскому, основной его целью была борьба с пелагианской ересью, но причины этих поездок были и миссионерскими, и пастырскими.

Существуют также легенды о распространении христианства в Шотландии. Одна из таких легенд сообщает, что в IVв. греческий монах, святой Регул, привез туда мощи святого апостола Андрея, обратил в христианство короля и построил храм. Легенда эта, на основании которой построен современный город С.-Андрус, связана с традицией, приписывающей святому Андрею проповедь в Скифии, то есть в современной России, и с идеей, что скифы и шотландцы этнически родственны. Викинги, которые в раннее Средневековье путешествовали между Киевом, Новгородом и Северной Европой, могли способствовать распространению легенды о святом Андрее.

Некоторые источники указывают, что почти в то же самое время (432) папа Келестин послал в Ирландию (*Ivernia, Hibernia*), населенную язычниками скоттами, епископа Палладия[19]. Однако подлинная заслуга евангелизации Ирландии принадлежит замечательному миссионеру, тогда еще мирянину, святому Патрику. (Полное его имя было Магон Сукат Патриций.)

Он родился в романизированной семье христиан бриттов[20] и в шестнадцать лет был украден захватчиками скоттами; шесть лет он пробыл рабом в Ирландии. Сбежав от своих похитителей, он вернулся домой, но имел видение (о котором сам рассказывает в своей "Исповеди"), повелевшее ему вернуться в Ирландию в качестве миссионера. Прежде чем это осуществить, он поехал в Галлию и Италию. Хотя хронология и подробности этого путешествия туманны[21], большая часть преданий указывает, что он получил некоторый опыт в монашеских общинах на юге Франции (Лерин) и был посвящен в епископы святым Германом Оксеррским.

Вернувшись около 432г. в Ирландию в качестве епископа-миссионера, он сосредоточил свою деятельность на северной части острова, вокруг Армага. Сохранилось мало сведений о какой-либо согласованности его действий с миссией Палладия; последняя, вероятно, имела место в Селуфайне, на юге. Дата смерти Патрика точно неизвестна (вероятно, около 460г.). Его сочинения—"Исповедь" и "Послание к Коротику"—отражают долгий и тяжкий труд преданного делу просветителя, совершенно забывшего о себе, но сумевшего в одиночку и при исключительно неблагоприятных условиях крестить тысячи людей и установить в новой Церкви церковную структуру.

По всей вероятности, святой Патрик организовал Ирландскую церковь (возможно, и Палладий) в полном соответствии со вселенским образцом епархиального устройства, существовавшим повсюду—как в Британии, так и на континенте. Однако постепенный выход Британских островов из-под романского влияния, явившийся результатом англосаксонских завоеваний, привел к тому, что в церковных структурах кельтских христиан Уэльса, Британии и особенно Ирландии стали преобладать монахи. Если в греко-римском мире епископат создавался главным образом благодаря существованию городов, управлявших пригородными сельскими местностями, то небольшие племенные королевства кельтов, ирландцев и пиктов легче поддавались христианизации и пастырскому руководству со стороны монашеских общин, подвижнические идеалы которых производили на них особенно сильное впечатление. Хотя достоверные причины и детали этого процесса малоизвестны, результатом его в V и VIвв. стало поразительное явление—и не только на Британских островах, но и повсюду в варварской Западной Европе, куда ирландские монахи позже распространили свою миссионерскую деятельность.

Доступная нам информация относится к отдельным монахам, которые, в свою очередь, часто бывали тесно связаны с главами местных племен, как, например, Иллтуд, игумен монастыря на острове Калдей, и такими общинами, как монастырь святого Давида в Уэльсе или святого Самсона в Доле (Британия). Очень интересны также жития таких игуменов, как святой Финиан, святой Брэндон и святой Колумба Ионский в Шотландии в VIв., а также другой святой—Колумба (или Колумбан), пришедший из монастыря Бангор и ставший зачинателем переселения ирландских монахов на континент. Из этих житий видно, что монашеские общины полностью взяли на себя церковное руководство, что привело к практическому исчезновению приходского духовенства и епископской структуры. Созданная святым Патриком кафедра Армага сама была реорганизована по монастырскому принципу.

В некоторых случаях игумены получали епископскую хиротонию, в других—сакраментальное епископство возлагалось на того или иного монаха общины, а на игумена возлагалось административное управление и монастырем, и дочерними обителями, и окружающими землями. Несомненным представляется и то, что в некоторых случаях игумены действовали как епископы (и даже рукополагали клириков), не имея сами епископского сана.

В V и VI столетиях Кельтская церковь вела несколько маргинальное существование, оставаясь в стороне от основного течения христианства. Такой приговор, как "Британский остров снова впал в варварство"[22], может показаться слишком суровым, однако несомненно, что Кельтская церковь, которая теперь считается "отуземленной" (то есть церковная жизнь в ней приспособлена к местным условиям), развивалась с некоторым ущербом для вселенского сознания. Кельтская церковь действительно стала туземной, и это создало экклезиологические и канонические проблемы. Одной из них, несомненно, был вопрос об истинной природе епископата, так же как и особые методы евангелизации, осуществляемой странствующими монахами, которые совершали Евхаристию в частных домах, причем миряне брали на себя некоторые сакраментальные функции[23]; или отказ кельтского духовенства подчиняться обычному каноническому порядку там, где он реально существовал, как, например, в Британии[24]. Однако

миссионерское рвение и заслуги ирландских монахов были замечательны. Успехом своим они, вероятно, обязаны той подлинной духовной традиции, которой всегда придерживались (строгостью и чувством независимости похожей на монашество сирийское). Некоторые общины насчитывали сотни, иногда тысячи монахов. В их аскетическую практику входили сотни ежедневных земных поклонов, долгие часы молитвы с воздетыми руками, а для победы над чувственными искушениями—длительное пребывание в холодной воде, даже зимой. Конечно, в стране, фактически лишенной письменности, монастыри, кроме того, были единственными центрами, где хранились книги, где употреблялся латинский язык и создавались условия для сохранения христианской культуры.

Восстановление в Британии общепринятых норм церковной жизни наступило только с обращением англосаксов, осуществленным под покровительством папы Григория Великого в начале VIIIвека.

4. Испания. Ариане и православные

В римской Испании христианская вера установилась рано и прочно. В начале IVв. епископ Осия Кордовский, главный церковный советник императора Константина, сыграл решающую роль на Никейском соборе. Единодушно выступая за никейское православие, испанский епископат был, однако, заражен и расколот прискиллианством (см. выше)—сектой, связанной и с гностицизмом, и с монашеским подвижничеством; споры о ней продолжались еще в 563г. (собор в Браге).

Однако так же, как и в других странах Западной Европы, настоящий раскол произошел в Vв. одновременно с варварскими завоеваниями. В стране обосновались язычники-свевы и ариане-вандалы, аланы и вестготы. Императорская власть лишь изредка пыталась вновь утвердить свое административное правление. Правда, к 429г. аланы и вандалы ушли в Африку. Но последующая война между свевами и вестготским королем Теодорихом II завершилась победой вестготов и массовым обращением свевов в арианство (466). При короле Эврихе (646–684), убежденном арианине, имевшем резиденцию в Тулузе, кафолической Церкви в Испании пришлось претерпеть трудный период, за которым, к счастью, последовало царствование более веротерпимого остготского короля Теодориха: пребывая в Равенне, он правил обширными землями Италии, Южной Франции и Испании. В Церкви в результате нескольких соборов испанского епископата были восстановлены порядок и дисциплина. Были возобновлены сношения с римским папой, кафедра которого входила во владения Теодориха.

Положение еще улучшилось, когда свевский король Харарик под впечатлением чудес на гробнице святого Мартина Турского обратился в православие (ок. 550–555). Значение этого обращения было усилено прибытием из Паннонии инока Мартина, который основал монашескую общину в Думио и был вскоре поставлен в епископа Брагского (561–580). Принеся с собой дух восточного монашества, святой Мартин Брагский способствовал, кроме того, появлению компетентной богословской литературы, направленной против арианства, которая постепенно выявила интеллектуальное превосходство кафолического духовенства над арианами и облегчила романизацию готской аристократии. Молодой вестгот Иоанн из Биклара даже поехал учиться в Константинополь[25].

Этому процессу романизации вестготов способствовало то, что аналогичные процессы происходили и в Галлии, и, кроме того, умелые и разумные действия св. Леандра, епископа Севильского. Последнему удалось обратить в кафолическое православие Ерминингильда, сына короля Леовигильда (568–586). В результате произошла война между отцом и сыном, завершившаяся захватом Леовигильдом Севильи, резиденции Ерминингильда (584), и казнью последнего (585)[26]. Сам Леандр нашел убежище в Константинополе (579–582), где заручился поддержкой императора Тиберия II и лично подружился со святым Григорием Великим, который тогда был папским представителем в столице Империи.

Король Леовигильд не ограничился преследованием христиан-кафоликов. Его царствование отмечено также попытками модернизировать "готскую религию", сделав ее более удобной и приспособив для общехристианского исповедания в Испании. Он старался покончить с практикой перекрещивания православных, обращавшихся в арианство, употребляя богословские формулировки, более приемлемые для православного благочестия, и объединить готскую и римскую законодательные системы. Однако попытки эти запоздали. После его смерти второй его сын и преемник, Рекаред (586–601), на соборе в Толедо (589) возглавил торжественное обращение вестготского народа в православное кафоличество. Как известно, собор этот при до сих пор до конца не выясненных обстоятельствах ввел в Символ Веры дополнительное слово *Филиокве* (*a Patre Filioque procedit*— "Духа Святого от Отца *и Сына* исходящего"). Цель добавления, очевидно, заключалась в том, чтобы подчеркнуть Божество Сына, выступая против арианства; влияние сочинений блаженного Августина о Троице облегчило принятие этой добавки. Однако весьма сомнительно, чтобы кто-либо в Толедо предвидел возможность оспаривания. Такое невежество удивляет в особенности со стороны святого Леандра, который во время своего недавнего пребывания в Константинополе должен был хорошо выучить подлинный текст Символа и понять, какое значение придается в Византии вероучительным текстам, одобренным Вселенскими соборами и принятым во всей вселенской Церкви.

Добавление к Символу—так случайно и почти невзначай сделанное в стране, находящейся на периферии христианского мира,—будет позже принято Франкским королевством, а в VIIIв. Карл Великий использует его, бросая вызов Византии.

5. Африка. Арианские гонения

За исключением самой западной провинции Мавритании Тингитана (нынешнего Северного Марокко), подчинявшейся префектуре Галлия, все пять римских провинций Северной Африки составляли отдельный африканский диоцез и входили в префектуру Италии. К началу Vв. христианизация ее была в общем завершена, и Африканская церковь (сосредоточенная вокруг Карфагена) могла гордиться подлинноместной богословской традицией, за которой стояли такие авторы, как Тертуллиан и Киприан. Конечно, и над ней до самой смерти в 430г. святого Августина, епископа Иппонийского (провинция Нумидия), возвышалась его великая фигура. Африканская Церковь знала внутренние кризисы, и довольно большая часть ее христианского населения все еще принадлежала к донатистскому расколу. Однако совершенно неожиданно и кафолики, и донатисты оказались перед страшной внешней угрозой—завоеванием страны вандалами с их фанатичными королями-арианами.

Как и другие варварские народы, пришедшие в Западную Европу, вандалы, германцы по происхождению, получили христианство от готов в его арианской форме. Однако не в пример готам, которые обычно были вполне веротерпимы к кафолическому населению, которое подчиняли себе, вандалы оказались жестокими преследователями никейского православия[27].

Около 80 000 вандалов под предводительством короля Гензериха (428–477) оставили Испанию, где пребывали некоторое время, и вскоре завоевали римскую Африку (432–439). В 435г. имперское правительство в Равенне вынуждено было признать их как *foederati*, что формально узаконивало их пребывание на римской территории так же, как это было с другими варварскими племенами. Часть Нумидии и две провинции Мавритании оставались во власти Рима лишь до 455г., когда вандалы захватили всю Африку. Не имея никакой реальной власти над завоевателями, императоры могли лишь изредка выступать на защиту кафолического духовенства и населения: с самого начала вандальского завоевания их жестоко преследовали, если они отказывались примкнуть к Церкви вандалов-ариан, во главе которой стоял собственный "патриарх". Обращение в арианство включало в себя перекрещивание, и, таким образом, римские имперские

законы, лишавшие еретиков гражданских прав, начинали применяться к православным. Угроза этого сделалась особенно прямой, когда Гензериху во время рейда на Италию удалось в течение двух недель удерживать Рим в своей власти (июнь 445), взяв в плен вдовствующую императрицу Евдоксию и двух ее дочерей и женив на одной из них своего сына Гунериха; он мечтал об установлении арианской Римской империи, хотя бы только на Западе.

Отношение Гензериха к кафолической Церкви Африки было крайне жестоким. Захват Карфагена в 439г. сопровождался кровопролитной резней. Епископ Кводвультдеус вместе со многими священниками был изгнан, и главная кафедра Африки оставалась вдовствующей до 454г. Затем ее недолго занимал Деограциас, после которого последовало новое вдовство до 481г. В течение этого периода только в трех из 164 общин проконсульской Африки, то есть небольшой территории, окружавшей Карфаген, были кафолические епископы[28]. Казнили сотнями, ссылали тысячами, и естественно, что многие отпадали в арианство.

Кульминационным пунктом конфликта стало событие последнего года царствования Гунериха (477–484). По королевскому приказу в Карфагене состоялся диспут с арианами о вере, на который были вызваны все кафолические епископы. Их приехало четыреста шестьдесят шесть[29]. Председательствовал король и вандальский патриарх Кирилл. Кафолическим епископам удалось прочесть написанное ими исповедание православной веры, но они были объявлены побежденными. Этот диспут должен был стать якобы "последней возможностью", предоставляемой православной стороне, после него кафолическая Церковь была формально объявлена вне закона. Все храмы были либо закрыты, либо переданы арианам; запрещены были новые рукоположения и все публичные богослужения. Богослужебные книги были уничтожены. Многие епископы, отказавшиеся от измены православию, были подвергнуты пыткам, некоторые высланы на Корсику, других принуждали к рабскому труду. Некоторое смягчение преследований произошло при короле Гундамунде (484–496), но при Трасамунде (496–523) они возобновились.

В царствование последнего вандальское правительство было, видимо, обеспокоено действиями православных изгнанников, которые по понятным причинам создавали ему плохую репутацию. Король решил сделать попытку примирения. Среди изгнанников руководящую роль в интеллектуальном отношении играл Фульгенций, епископ Руспе, о радикальном августинизме сочинений которого и их направленности против леринских монахов мы говорили выше. В 515–517гг. Фульгенцию было разрешено вернуться в Карфаген, вступить в диспут с арианами и опубликовать опровержение арианских вероучений. Эта попытка примирения тем не менее завершилась неудачей. Фульгенций, однако, завоевал репутацию честного и бесстрашного защитника православия, и эта репутация добавила ему, представителю августинизма, всеобщего уважения. Коренное изменение произошло при Ильдерихе (523–530), сыне Евдоксии, дочери Валентиниана III; он предпринял решительные шаги, чтобы включить вандальское королевство в Империю. Все антикафолические указы были отменены, и Церковь получила разрешение на создание церковной структуры. В 525г. в Карфагене состоялся "всеобщий" собор из шестидесяти православных епископов, небольшое число которых объясняется только недавними годами террора. К сожалению, эта мирная политика, выработанная, вероятно, совместно с Константинополем, продолжалась недолго. В 530г. Гелимер, внук Гензериха, встал во главе антиримского восстания, провозгласил себя королем и заключил Ильдериха в тюрьму. Однако к этому времени Империя, во главе которой только что встал Юстиниан I (527–565), обладала и средствами, и энергией, чтобы отреагировать на это. Что она весьма эффектно и сделала. Римская военная экспедиция под предводительством Велисария, поддержанная местным населением, в течение шестимесячной кампании (533–534) уничтожила вандальское королевство. Захваченный Гелимер был проведен по улицам Константинополя как пленник; мужское вандальское население было либо перебито, либо продано в рабство. В византийской

Африке были восстановлены все прежние права кафолической Церкви как государственной религии Империи, а все собрания инакомыслящих или еретиков, включая ариан и донатистов, подпали под запрет.

6. Святой Лев Великий и самосознание папства

Мы уже говорили о месте, которое в середине Vв. занимала в христианском мире Римская церковь (гл. II). В лице святого Льва Великого (448–461) взгляды пап на свою особую миссию нашли выразителя, способного придать ей моральный авторитет, богословское объяснение и проявить административное умение. Предшественники Льва утверждали свой авторитет только тогда, когда это позволяли обстоятельства; новый же папа оказался способен сознательно поддерживать и выражать папский авторитет—красноречиво и с духовной уверенностью, систематически прибегая к тем текстам, которые отражали "первенство Петра".

Лев родился в Тоскании в последние годы IVв. Он очень рано, возможно, уже при папе Зосиме (417–418), вступил в младшее духовенство Римской церкви. При Келестине I (422–432) он был рукоположен в диакона и стал играть роль советника по богословию при римском епископе. Именно он способствовал активному участию Римской церкви в христологических спорах 428–432гг. Действуя от имени папы, он нашел нужного человека (святого Иоанна Кассиана, друга Златоуста, человека восточного происхождения, но жившего на Западе) для написания трактата о христологии, который дал бы возможность латинским верующим разобраться, кто прав в споре между святым Кириллом Александрийским и Несторием[30]. Как мы видели, Иоанн Кассиан критиковал крайний августинизм; святой же Лев, как большинство латинских богословов, благоговел перед памятью Августина. Ему, вероятно, казалось, что святой Кирилл, настаивавший на том, что Божественный Логос есть единственный личный субъект Христа и единственный осуществитель спасения, ближе к Августину, чем Несторий. Между Кириллом и Львом было установлено личное соглашение. Могущественный александрийский архиепископ переписывался с римским диаконом[31], и папа Келестин дал Кириллу право действовать на Эфесском соборе (431) от его имени. В благодарность за эту помощь Кирилл, следуя примеру Рима, устроил на Эфесском соборе (без обсуждения) осуждение Пелагия. Это сотрудничество между Римом и Александрией не состоялось бы без активного участия и советов Льва.

Симптоматично, что уже тогда заботы и проблемы, занимавшие Льва, были не только богословскими и экклезиологическими. Будучи еще только римским диаконом, он был доверенным консультантом императорского двора Валентиниана III, пребывавшего в Равенне. Весной 440г. он был послан в Галлию с чисто политической миссией примирения конфликта между римскими полководцами Аэцием и Альбином. Пока он исполнял эту миссию, умер папа Ксист, и Лев был спешно отозван в Рим для избрания и епископской хиротонии (29 сентября 440).

Чтобы уяснить, как именно сам Лев понимал свою роль римского папы, следует помнить, что, как и большинство его современников на Востоке и на Западе[32], он верил в провиденциальность Римской империи как орудия христианского единства и миссии. По существу он лишь повторял идею, которой дорожили Евсевий, Иоанн Златоуст, Григорий Богослов, а также Пруденций, восклицавший в одной из своих проповедей:

"Для того чтобы последствия этой неизреченной щедрости (Воплощения) могли стать известны всему миру, божественное Провидение установило Римскую империю; распространение ее достигло столь обширных границ, что все расы повсюду стали ближними соседями. Ибо для Божественного замысла было особенно целесообразно, чтобы все царства были связаны вместе под единым управлением и проповедь всему миру могла быстро достигать все народы, над которыми имеет власть единое государство"[33].

Понятно, что для Льва было совершенно естественным действовать и быть признанным как хранитель *romanitas*, и не только при выполнении таких пору-

чений, как вышеупомянутая миссия в Галлии, но также и при знаменитой встрече с Аттилой в 452г., когда, будучи вместе с двумя сенаторами членом императорской делегации, он сумел предотвратить завоевание Италии гуннами; или в 455г., когда он настоял, добившись частичного успеха, чтобы наступавшие под предводительством Гензериха войска вандалов пощадили население Рима и его сокровища.

Если внимательно проанализировать высказывания Льва об основании Римской церкви апостолом Петром, то и тут можно заметить, что идея провиденциальности Империи не забыта. По его представлению, когда апостолы после Пятидесятницы пошли проповедовать Евангелие в разные страны, "блаженнейший Петр, князь апостольского лика, был предназначен для столицы Римской империи, дабы свет истины более действенно расходился от самой главы к телу всего мира"[34]. Здесь речь идет не только о том, что присутствие Петра усиливает престиж Рима, но и о том, что духовное измерение, обозначаемое Петром, явлено в Риме потому, что Рим—столица Империи.

Но, конечно, намерения святого Льва этим не ограничивались. Как пастырь, как чуткий наблюдатель и участник трагических событий своего времени, он был свидетелем распада политической *romanitas*. Он вполне сознавал, что если Римская империя была облечена провиденциальной миссией управления единством всех христиан, то эту функцию восточный константинопольский император мог исполнять только частично. Истинный центр вечного единства должен был оставаться и действительно оставался, как "камень", воплощенный в пастырство "наследника" святого Петра, в Риме. Лев всегда готов выразить требуемое почтение к законному императору Востока; он признает его роль в созывании соборов и даже использует по отношению к нему те же риторические эпитеты, которые еще более щедро употреблялись греками. Так, обращаясь к Феодосию II, он восклицает: "В тебе не только царский, но и священнический дух"[35]. Однако в перспективе, как он ее понимал, распад империи и перенесение императорской резиденции в Константинополь (а на Западе в Равенну) лишь помогали раскрытию еще одного и высшего аспекта Божественного замысла: признанию Рима кафедрой наместника святого Петра[36]. Действительно, императоры могут покидать свою столицу и сами империи могут исчезать, но "пребывает то, что повелела сама Истина, и потому блаженный Петр, сохраняя полученную им силу камня, *не оставляет* вверенного ему *управления* Церковью"[37].

Мы уже видели, что власть римского епископа как преемника Петра утверждалась и раньше, особенно такими папами, как Дамас и Сириций, однако у святого Льва идея эта провозглашается с гораздо большей торжественностью, красноречием и последовательностью, причем провозглашается папой, нравственный характер которого и преданность Церкви заслужили вселенское восхищение. Кроме того, по сравнению со своими предшественниками Лев вводит в самосознание Римской церкви два изменения, незаметные, но очень важные.

Первое тесно связано с принципами римских законов. Оно видит Церковь как вселенское тело (*corpus*), которое есть "не только сакраментальное или духовное тело, но также и органичное, конкретное и земное общество"[38]. Римское понятие вселенского *corpus* под властью императора или "князя" (*princeps*), по мысли Льва, отождествляется с "Телом Христовым" (*corpus Christi*) новозаветного Писания. Конечно, главой тела является сам Христос, но поскольку Он сам сделал Петра "князем всей Церкви" (*quem totius ecclesiae principem fecit*)[39], то "княжество" внутри тела принадлежит и Петру, и его преемникам. В раннехристианской латинской терминологии уже употреблялся термин *principalitas* в применении к Римской церкви[40]. Поэтому употребление святым Львом другого термина—*principatus*—является умышленным сдвигом в сторону законного титула, который до тех пор был исключительной монополией императоров[41]. Лев не колеблется: апостол Петр получил *principatus* от Господа[42], и это означает, что Петр и, разумеется, его преемник или наследник занимает внутри "тела" Церкви то место, которое в мирском обществе присвоено императору. "Во всем мире

избран один Петр... так что, если даже есть много священников и пастырей в народе Божием, то Петр может по праву управлять (*proprie regat Petrus*) теми, которыми Христос тоже управляет высшим образом"[43].

Второй сдвиг, произведенный Львом, тесно связан с понятием *corpus*. Он касается отношений между Петром и всем епископатом в целом и основывается на свидетельстве Писания о превосходстве среди Двенадцати "первого" из них—апостола Петра. Это первенство не вызывало споров. Не только Лев, но и все святоотеческие писатели Востока и Запада признавали его[44]. Проблема состояла в *преемстве* Петра. Разрешить этот вопрос невозможно никакими свидетельствами Писания; по существу своему, он зависит от экклезиологических предпосылок. Как и для всех христиан, для святого Льва место, занимаемое Петром, конечно, основано на его исповедании Христа как Сына Божия (Мф. 16, 16), то есть на вере Церкви[45]. Но как и кто хранит в Церкви веру Петра *после* Петра? Святой Лев был, конечно, усердным читателем единственного латинского автора, святого Киприана Карфагенского, выковавшего понятие "кафедра Петра" (*cathedra Petri*) как центра и критерия церковного единства. Однако в глазах Киприана "кафедра Петра" есть понятие сакраментальное, обязательно присущее *каждой местной Церкви*; Петр был примером и образцом для каждого местного епископа, предстоящего в своей общине в таинстве Евхаристии и обладающего "властью ключей", дабы отпускать грехи. Поскольку же образец един, то един есть и епископат (*episcopatus unus est*) и причастны ему в одинаковой полноте (*in solidum*) все епископы. Святой Лев сознает эту установленную Киприаном связь между Петром и всеми епископами. Все они действительно "причастники его чести" (*consortes honoris sui*), но—здесь и есть тонкое различие—римский епископ один только занимает кафедру Петра (*Petri sedes*)[46]. Следовательно—логика неизбежна,—власть местных епископов зависит не только от личности Петра, но и от личности его "наследника", на котором лежит вселенская ответственность. "Ибо хотя каждый пастырь и руководит своим собственным стадом, неся особую ответственность,—провозглашает святой Лев,—на нас лежит обязанность, которую мы разделяем со всеми ними; действительно, функция каждого из них является частью нашего труда; так что, когда люди со всех сторон мира прибегают к кафедре блаженного апостола Петра и ищут у нашей щедрости его любви ко всей Церкви, врученной ему Господом, то обязанность наша по отношению к каждому тем более велика, и тем тяжелее мы чувствуем бремя, лежащее на наших плечах"[47].

Действительно, если *Corpus Christi* не осуществляется во всей полноте в сакраментальной, духовной реальности поместного евхаристического собрания, а отождествляется, как в этом не сомневается святой Лев, с эмпирической организацией всемирной Церкви, то это подразумевает существование единого главы, облеченного "княжеской" или монархической властью. В свете такого представления о *corpus* христиан "горизонтальная теория Киприана относится к области спекулятивной; она не соответствует ни фактам, ни требованиям управления"[48]. "Кафедра Петра" только в одном Риме.

Такое монархическое понимание вселенской Церкви—столь же монархической, как и Римская империя, объединяющие функции которой она берет на себя,—приводит многих к истолкованию мысли святого Льва как предвосхищению во многих отношениях теории папской непогрешимости и всемирной юрисдикции в том виде, в каком она была определена на Первом Ватиканском соборе (1870)[49]. На самом же деле в претензиях святого Льва было нечто мистическое, нереальное: никогда римский епископ в действительности не обладал ни на Востоке, ни на Западе той властью, которая подразумевалась логикой Льва. Как отмечает Луи Дюшен, может быть, если бы Западная империя продержалась дольше и все императоры были бы столь же открыты папскому влиянию, как Валентиниан III, то в латинском христианстве была бы достигнута большая централизация Церкви. Но во времена Льва принципы церковного согласия за пределами диоцезального уровня были еще очень неясны[50]. В некотором смысле Восток был даже более готов к признанию определенной роли Рима как объединяющего

центра, но не в "апостольском" измерении. Сам папа Лев, вероятно, осознавал все то, что отделяло его программу "следования Петру" от церковной практики его времени; последняя основывалась на региональном или вселенском согласии епископата как свидетельстве общего Предания, а не на подчинении единому "Петрову" центру. Поэтому прав Карл Ф. Моррисон, говоря о некоем "комплексе Януса", который характеризует деятельность пап Vв., не исключая и Льва: происходит очень медленный поворот от старого понимания непрерывности (*continuum*) традиции, выражавшейся всеобщим согласием, к новому "римскому" пониманию, при котором Истина определяется взглядами "центра" (императорского или папского). В своих публичных заявлениях папа Лев пытался подчеркивать "устремленную к новому" сторону Януса, но, когда практически не имел выбора, соглашался с Преданием[51]. Однако внутреннее его убеждение, выраженное в сочинениях, будет полностью понято и использовано только в более поздние времена, когда концепция папской власти достаточно разовьется, обретя на Западе и авторитет, и возможности соединения теории с практикой.

"Комплекс Януса" можно проиллюстрировать фактами длительного пребывания Льва римским епископом. Его переписка и деятельность показывают необыкновенное чувство пастырской ответственности, заботу о деталях, а также его богословскую подготовленность при отсутствии прямых попыток навязать папскую власть в областях, где для этого нет прецедента.

В самом Риме он развил большую энергию в борьбе с сектантами-манихеями, многие из которых бежали от вандальских преследований в Африке. Он организовал церковное расследование их деятельности и добился от Валентиниана III формального указа о незаконности манихейства и лишении его приверженцев гражданских и имущественных прав. Т.Жаллан, вероятно, не совсем прав, называя это "первым известным примером согласованности между Церковью и государством в осуществлении политики религиозного преследования"[52]; более ранние меры Феодосия I против осужденных на соборе еретиков были, конечно, также одобрены Церковью, однако эпизод этот является наглядной и достаточной иллюстрацией того, как Лев понимал роль Империи в поддержке Церкви законодательными и административными мерами.

Царствование Льва не совпало с каким-либо особым усилением централизации Церкви на Западе за пределами Рима. В Италии и на окружающих ее островах—то есть на той территории, где римский епископ имел митрополичьи права,—епископов призывали к участию в ежегодных синодах в Риме, в соответствии с Никейскими канонами. В эпоху Льва этот ежегодный синод собирался в годовщину его хиротонии (29 сентября)[53]. Это регулярно предоставляло папе случай определять в торжественном слове, каждый раз обращенном к епископам, свое понимание "Петрова служения". Однако хотя Лев часто давал своим итальянским коллегам подробные пастырские советы, он не вмешивался в избрание епископов и только предстоял при сакраментальной хиротонии, санкционировавшей их. В Испании и Африке, которые были под властью варваров, его контакты с местными епископами носили эпизодический характер и не содержали никаких административных мер. В Галлии, как мы уже видели[54], святой Иларий Арльский отверг требование папы апеллировать к нему при несогласии с решением местных синодов. Подобный вызов римской власти Лев смог преодолеть только с помощью императорского указа Валентиниана III. Как отметил Луи Дюшен[55], западная Церковь как таковая никогда не собиралась на общий собор, а это означает, что не существовало ничего соответствующего единому "западному патриархату", а были лишь возможности установления отдельных патриархатов в Арле, Карфагене и Фессалониках. Однако существовало ощущение, что вселенский нравственный и вероучительный авторитет находится в Римской церкви. Своими сочинениями и деятельностью Лев весьма способствовал росту этого последнего представления, существовавшего также и на Востоке.

Вступление Римской церкви в христологические споры Востока было в основном делом святого Льва—сначала в качестве советника Целестина I по бого-

словию, а затем в качестве папы. Это вмешательство было исключительным и действительно беспрецедентным, и о нем будет речь в следующей главе. Оно иллюстрирует не только личность святого Льва, но также и тот "комплекс Януса", который характерен для его способа утверждения своего авторитета в Церкви.

Сначала по просьбе архимандрита Евтихия, которого он похвалил за его антинесторианское усердие (448), затем по просьбе Флавиана Константинопольского Лев был приглашен императором Феодосием II на Эфесский Вселенский собор (449). Как он часто делал это в своей переписке с западными епископами, Лев отреагировал четким и весьма пространным выражением своего мнения, но не дал себе времени для тщательного ознакомления с обстоятельствами, словоупотреблением и проблематикой спора. Он был, несомненно, уверен, что его устами говорит Петр. Его знаменитое послание—или "Томос"—к Флавиану Константинопольскому не помешало торжеству монофизитства на "Разбойничьем" соборе в Эфесе. Но два года спустя, на Халкидонском соборе (451), оно вызвало признание Востоком высокого авторитета Рима. Сам Лев не участвовал в соборе, но легаты его в Халкидоне доставили другое замечательное послание, обращенное ко всем собравшимся Отцам и выражающее пожелание папы, чтобы "были сохранены права и честь блаженнейшего апостола Петра"; чтобы, несмотря на невозможность лично присутствовать, папе было разрешено "председательствовать" (προεδρεύειν) на соборе в лице своих легатов, и чтобы не происходило никаких споров о вере, поскольку "чистое православное исповедание тайны Боговоплощения уже было явлено в полнейшей и ясной мере в послании к блаженной памяти епископу Флавиану"[56].

Неудивительно, что легатам не было разрешено прочесть это оторванное от жизни и сложное для понимания послание до конца шестнадцатого заседания, когда острые споры по этому вопросу уже прошли. Совершенно очевидно, что на Востоке никто не думал, что папского *fiat* (да будет) достаточно для решения вопроса. Более того, в споре выяснилось, что "Томос" Льва Флавиану был принят по заслугам, а не потому, что он был послан папой. При чтении этого текста в греческом переводе на втором заседании часть присутствующих приветствовала чтение одобрением (криками "Петр говорит через Льва"![57]). Однако епископы Иллирика и Палестины резко возражали против тех мест текста, которые считали несовместимыми с учением святого Кирилла Александрийского. Понадобилось несколько дней работы в комиссии под председательством Анатолия Константинопольского, чтобы убедить их в том, что Лев не противоречит Кириллу. Этот эпизод ясно показывает, что не Лев, а Кирилл почитался в Халкидоне высшим критерием православной христологии. Взгляды Льва подозревались в несторианстве еще и на пятом заседании, когда те же иллирийцы, отвергая всех, отступавших от Кирилловой терминологии, кричали: "Противники—несториане! Пусть едут в Рим!"[58] Окончательная формулировка, одобренная собором, ни в коем случае не была простым принятием текста Льва. Это был компромисс, принять который удалось убедить Отцов, когда они убедились, что папа Лев и Кирилл исповедуют одну и ту же истину, употребляя разные выражения.

Еще более симптоматично принятие Собором знаменитого 28-го правила, значение которого в истории восточных церковных структур будет рассмотрено ниже[59]. Текст этот содержит два основных пункта. Первый отражает желание правительства императора Маркиана и его жены Пульхерии сочетать Рим и Константинополь как два "имперских" центра Церкви, направленные против претензий Александрии: текст подтверждает постановление 381г. о предоставлении церковному "Новому Риму" второго места после "ветхого Рима". Затем он идет дальше Собора 381 г., явно определяя первенство двух Римов в чисто эмпирических и политических терминах; оно выражается "присутствием императора и сената". Второй пункт состоит из формального установления в Константинополе "патриархии" (до тех пор это—только почетное положение) и предоставления ей права рукополагать митрополитов в трех имперских диоце-

зах: Фракии, Понте и Азии. Второй пункт имел чисто практическое и административное значение, но первый заключал формальное отрицание самой основы экклезиологии папы Льва: первенство Рима—не божественное учреждение или "кафедра Петра", а учреждение политическое и установлено "Отцами".

Реакция папских легатов на принятие этого текста, так же как и письма, написанные на эту тему папой после собора, хорошо иллюстрируют "янусов" характер римского отношения к вопросу первенства. Единственной причиной, которой легаты и папы оправдывали свои возражения, высказанные с большим напором, было то, что 28-е правило, устанавливая Константинопольский "патриархат" и предоставляя ему второе место после "ветхого Рима", нарушает букву 6-го правила Никейского собора, где упоминаются только три "первенства": Рим, Александрия и Антиохия. В своем протесте легаты сослались на папские инструкции ("Вы не должны допускать никаких добавлений к решению Никейских Отцов"), а после Собора папа сам писал императору Маркиану: "Нельзя отступать от привилегий церквей, установленных канонами святых отцов и предписанных указами собора в Никее". В своем письме императрице Пульхерии он более резок: "Те постановления епископов, которые противны правилам святых канонов, установленных в Никее, властью блаженного апостола Петра... мы аннулируем и отменяем" (*cassamus*). И наконец, Анатолию он пишет: "Никейский собор был облечен Богом столь высокой привилегией, что церковные постановления... не соответствующие его указам, совершенно ложны и недействительны"[60].

Ясно, что папа вполне сознавал несовместимость текста 28-го правила и его собственного понимания места Рима во вселенской Церкви; но он также знал, что его требования просто не будут поняты в Константинополе, если он выразит их так, как делал это обычно, обращаясь к западным епископам. Это объясняет его сравнительно умеренную позицию и то, что он лишь ссылается на Никею. Поступая так, он стоял на той же почве, что и Восток, прибегая к древнему пониманию согласия епископов: для того чтобы права церквей были подлинны, они должны определяться соборными постановлениями. При этом, разумеется, его собственное понимание "апостольских первенств" оставалось неприкосновенным. Как мы уже видели, 6-е никейское правило толковалось в Риме—вне связи с реальностью—как признание первенства Рима, Александрии и Антиохии—трех "кафедр Петра"[61].

Личное, почти мистическое убеждение папы Льва, что он как римский епископ и наследник Петра ответствен за вероучительное и дисциплинарное благополучие вселенской Церкви, вне всякого сомнения, никогда его не покидало. Но очевиден и тот факт, что эти претензии Рима не вполне понималась другими и по сути были неприемлемы в исторических условиях Vв. Святой Лев приспосабливался к этим обстоятельствам как мог, не теряя ни своего личного достоинства, ни своего подлинного попечения о православии и единстве Церкви, столь характерного для замечательной личности этого епископа.

7. Преемники Льва и Лаврентиевский раскол

С перенесением постоянной резиденции императора в Равенну римский епископ стал, бесспорно, главной фигурой в древней столице. В 476г., когда Империя совершенно распалась, положение его не претерпело существенного изменения. Готские завоеватели, фактически управлявшие Италией, были не только веротерпимы по отношению к кафолической Церкви, но и заинтересованы в использовании ее в качестве дипломатического моста с Константинопольской империей.

Проживая в Латеранском дворце, вблизи от "золотой базилики" (*basilica aurea*), своего соборного храма, папа непосредственно управлял тремя большими мартириями, построенными также в форме базилик: св. Петра в Ватикане, св. Павла на *via Ostia u Basilica liberiana*, заложенной на Эсквилине при папе Ливерии, перестроенной Ксистом III и в память об Эфесском соборе (431) по-

священной Богоматери; он также управлял двадцатью восемью городскими *tituli*, или приходскими храмами. Несмотря на то что многие из этих зданий в эпоху Ренессанса были перестроены или переделаны, удивительно большое число их и по нынешний день сохранило тот вид, который имело в Vв.

Избрание нового папы по традиции происходило по той же процедуре, что и избрание всякого нового епископа—с участием духовенства и выбранных городом мирян. Епископская хиротония тогда совершалась соседними епископами (*episcopi suburbicarii*). Политическая и социальная роль, которую играл римский папа, требовала контроля за избранием и одобрения его готскими королями. Первое после падения Западной империи (476) избрание папы состоялось в 483г., после смерти папы Симплиция. Избирательное собрание, состоявшее из духовенства и сенаторов под председательством префекта претория Каццины Василия, представителя короля Одоакра, избрало папу Феликса III. Такая же процедура происходила при избрании пап Геласия (492–496) и Анастасия (496–498). Но в 498г. началась смута. Местная римская клерикальная партия поддерживала избрание Симмаха, тогда как группа сенаторов-аристократов стояла за Лаврентия (498–506). В борьбе между ними единственным реальным судьей был король Теодорих. Сравнительное благоволение готских королей гарантировало большую степень порядка и последовательности, так что, как и при римском правлении, выбор часто падал на ближайших друзей предыдущих пап (Лев был диаконом и советником Целестина, Иларий занимал такое же место при Льве, а Геласий был главным советником Феликса).

Чтобы вполне понять римский кризис 498 г., с которого начался Лаврентиевский раскол, нужно сказать о восточных церковных делах, которые будут рассмотрены в следующей главе.

Единственным и главным вопросом, который занимал непосредственных преемников святого Льва, было отношение восточных императоров к противникам Халкидонского собора и их попытки разрешить вопрос посредством компромиссов. Неспособные постичь тонкости греческой христологической терминологии и, естественно, с подозрением относившиеся к византийской имперской политике, папы сохраняли верность авторитету "Томоса" святого Льва и вместе с большинством членов латинской Церкви, знакомых с лексикой Тертуллиана, Августина и Льва, опасались малейшего отклонения от буквы халкидонского определения. Тем временем на Востоке император Зинон решил успокоить антихалкидонскую оппозицию с помощью документа, известного под названием "Энотикон" (482). Он содержал безоговорочное осуждение как Нестория, так и Евтихия и подчеркнутое подтверждение *Анафематизмов* святого Кирилла. Он также отвергал всех еретиков, учивших неправильно "в Халкидоне или на любом другом соборе"[62]. Последняя двусмысленная фраза должна была удовлетворить монофизитов, не отвергая формально халкидонской веры. На основании "Энотикона" и под давлением императора халкидонские патриархи Константинополя и Иерусалима вошли в общение с монофизитскими архиепископами Александрии и Антиохии.

Энергичный протест против этих двусмысленных действий римского папы Феликса III привел к расколу между Римом и Константинопольским патриархом Акакием, предполагаемым составителем "Энотикона", но по убеждениям халкидонитом[63]. Политические обстоятельства делали римскую установку реальной. Готское управление Италией давало Римской церкви полную независимость от непосредственного давления императоров и известную свободу действий в отношениях с Константинополем. Имперское же правительство, с одной стороны, рассчитывало на папу для поддержания своих интересов на Западе, а с другой—не могло не считаться с авторитетом преемника святого Льва. В результате позиция пап имела определенный вес.

Вершителем папской политики в том, что обычно именуется Акакиевским расколом, был Геласий, член клира при папе Феликсе III и сам будущий папа (492–496). Несмотря на краткость своего понтификата, в области пастырской,

административной и идеологической он показал себя личностью почти столь же влиятельной, что и Лев. Хотя так называемый *Decretum gelasianum* был написан не им[64], его письма императорам Зинону и Анастасию, протестующие против навязывания Церкви императорской власти, выражают папскую независимость и являются мощным прецедентом в средневековой борьбе между Церковью и государством на Западе. Признавая божественное происхождение Империи (*imperium*), Геласий тем не менее утверждает, что император не обладает властью определять христианские принципы, управляющие христианским обществом: такая власть принадлежит "священству" и в особенности папе, преемнику Петра[65]. В своем знаменитом письме императору Анастасию I Геласий пишет: "Есть две существенные власти, управляющие миром: священная власть святителей и власть царей. Из этих двух властей священники несут бремя тем более тяжелое, что на божественном страшном Суде им придется отвечать и за самих царей"[66]. Следовательно, "христианские императоры должны подчинять свои действия епископам"[67].

Эти тексты Геласия не только стали классическими для самосознания пап на Западе, они также представляют Римскую церковь как высшее прибежище для тех, кому на Востоке в VII и VIIIвв. придется бороться против императоров-еретиков. Тем не менее фактически даже те историки, которые в остальном восхищаются бескомпромиссной твердостью папы Геласия, признают, что "по отношению к Константинополю он отстаивал свои взгляды с грубостью, которая могла скорее ожесточить оппонента, чем побудить к гибкости"[68]. После смерти Акакия и краткого патриаршества Фравита (489–490) константинопольский патриарх Евфимий (490–495) порвал с монофизитским патриархом Александрии Петром Монгом и занял четкую халкидонскую позицию. Он обратился к Риму, пытаясь восстановить общение и найти поддержку у папы и продолжая оставаться в конфликте с императором Анастасием, который все еще придерживался "Энотикона". Но Геласий в резком и ироническом письме в Евфимию потребовал, чтобы в Константинополе имя Акакия было вычеркнуто из литургических поминаний[69]. Условие это на Востоке не хотели принимать, поскольку Акакий—хотя тактически и был виновен—никогда не был формально осужден за ересь и был низложен Римом лишь в одностороннем порядке.

Таким образом, за спором вокруг имени почившего Акакия стоял экклезиологический вопрос: Рим требовал признания себя в качестве единственного критерия церковного общения. Хотя Акакиевский раскол был преодолен и общение было восстановлено, вопрос экклезиологический — так же как и вопрос, связанный с 28-м халкидонским правилом,—остался нерешенным. Патриарх Евфимий (490–495) и его преемник Македоний (495–511) и по сей день считаются Римом раскольниками, в Константинополе же они не только остались в литургических помянниках, но даже попали в чин святых исповедников, поскольку оба были низложены Анастасием I за защиту Халкидона. Печально, что Римская церковь во имя папских притязаний пренебрегала истинными защитниками православия на Востоке.

Но вскоре выяснилось, насколько эти притязания были спорными не только на Востоке, но и на Западе. После смерти Геласия его преемник папа Анастасий II (496–498) пошел на уступки ради восстановления отношений с Константинополем. Это привело к тому, что некоторое число римского духовенства порвало с новым папой, поскольку он "вошел в общение с фессалоникийским диаконом по имени Фотин, принадлежавшим к партии Акакия... не посоветовавшись со священниками, епископами и духовенством всей кафолической Церкви"[70]. Этот эпизод показывает антивизантийские настроения большого числа римского духовенства, но он же свидетельствует о том, что настроения эти не обязательно предполагали безусловное принятие папской власти. Гораздо определеннее это проявилось в так называемом Лаврентиевском расколе.

В ноябре 498г., после смерти папы Анастасия II, когда в Латеране был избран папой диакон Симмах, в базилике св. Марии был провозглашен папа Лаврен-

тий, священник храма св. Пракседы. Римское духовенство поровну разделилось между двумя кандидатами, тогда как большая часть сената и аристократии, более лояльная к Константинополю, поддержала Лаврентия. За Симмаха выступали народные массы Рима. Лаврентий же и его партия поддерживали провизантийскую политику папы Анастасия. Оба кандидата были вызваны в Равенну, где готский король-арианин Теодорих поддержал Симмаха, избрание которого на Римском соборе 1 марта 499г. было признано каноническим. Его соперник Лаврентий отказался от притязаний на папство. Однако это оказалось только началом смуты. Оппозиция Симмаху была по-прежнему активной. Сами епископы просили вмешаться непосредственно готского короля. Теодорих, с неохотой согласившись на роль арбитра, приехал в Рим в 500г., и там его торжественно встретил Симмах, созвавший в 501г. новый собор епископов. Симмах был обвинен своими врагами в безнравственности, между двумя партиями произошел конфликт по поводу даты Пасхи. Восточная церковь следовала александрийскому исчислению, и дата Пасхи определялась воскресеньем, следующим за еврейской пасхой (14 нисана), которая сама следовала за весенним равноденствием. Римская же церковь придерживалась неисправленной даты равноденствия, согласно старому юлианскому календарю (25 марта вместо правильной даты 21-го), и откладывала дату Пасхи, если 14 нисана падало на субботу. В результате Рим и Восток иногда праздновали Пасху в разные дни[71]. Единства ради святой Лев Великий решил в 444 и 455гг. следовать александрийскому правилу. Однако Симмах в 501г. в угоду местным национальным симпатиям последовал "древнему" римскому календарю. Вызванный разгневанным Теодорихом, он заперся в храме св. Петра, в то время как назначенный Теодорихом местоблюститель Петр Алтинский занял все другие церкви Рима, и в 502г. Пасху праздновали согласно восточной практике. При неистовом возбуждении народа Симмаху пришлось согласиться на соборный суд (502). Вскоре Лаврентий вернулся в Рим. Последовало огромное количество полемической литературы и еще больше невоздержанности и насилия. Каждая партия обвиняла другую в моральных и канонических преступлениях. Часть этой литературы содержится в так называемых "Симмаховых подлогах", в которых он ссылается на фиктивные прецеденты, дабы поддержать принцип—"первая кафедра не подлежит ничьему суду" (*prima sedes a nemine judicatur*)—и подтвердить, что соборные акты, по которым судили Симмаха[72], недействительны. Только в 506г. короля Теодориха снова убедили полностью поддержать Симмаха, который был реабилитирован собором 502г. Однако последствия раскола были преодолены только избранием папы Гормизда (514–523).

Раскол, конечно, вызвал в Римской церкви большое смущение и способствовал возникновению апологетической аргументации, включавшей не только вышеупомянутые "Подлоги", но также трактат, написанный миланским диаконом Эннодием, стремившимся доказать, что папы могут быть судимы одним только Богом, а не другими епископами[73]. С возвышением папства эти аргументы станут употребительны и на них будут ссылаться, но в первые годы VIв. они едва ли были убедительны. В действительности единство между Римом и Константинополем и престиж Рима были восстановлены впоследствии не апологетикой и не силой аргументов, но армиями и политикой императора Юстиниана I. Завоевав Италию, Юстиниан восстановил идею *romanitas*, которая снова включала Римскую церковь в византийскую политическую систему.

Однако еще сохранялось почти мистическое убеждение римских епископов в том, что каким-то образом духовная и вероучительная ответственность за вселенскую Церковь принадлежит именно им. Это мистическое убеждение продолжало сталкиваться не только с объединяющими и контрольными функциями, которых требовали себе византийские императоры, но и с более острым осознанием местных церквей (и, конечно, собиравшихся на Востоке Вселенских соборов) того, что самый подлинный признак церковной истины находится не только в одном Риме, но сохраняется в согласии епископов. Оба раскола, Акакиевский

и Лаврентиевский, выявили и подтвердили существование напряженности между папством, с одной стороны, и экклезиологическим сознанием—с другой, и не только на Востоке, но и в некоторых западных странах бывшего римского христианского мира.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См. обзор источников и дополнительной литературы: *Goffart W.* Barbarians and Romans, A.D. 418–584. The Techniques of Accommodation. Princeton, 1980. P. 206–230.

[2] Об этом см., в частности: *Zeiller J.* Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain. Paris, 1918.

[3] Ср:. *Griffe E.G.* La Gaule chrétienne à l'époque romaine. II. L'Eglise des Gaules au Ve siècle. 2me éd., Paris, 1966. P.125; ср. также p. 236–309.

[4] Накануне варварских завоеваний префектура Галлии включала в себя гражданские диоцезы Галлии, Испании и Британии.

[5] Подобным же образом и почти в то же время, когда началась централизация в руках константинопольского епископа власти в Малой Азии, ей противостоял "снизу" епископ Эфесский и ею возмущалась традиционная на Востоке власть Александрии.

[6] Об этом конфликте см. "Житие св. Илария" (текст в PL 50) и "Письма Св. Льва". Канонически обращение Келидония к Риму могло быть оправдано правилами Сердикского собора (343), но позиция Илария, возможно, указывает на то, что правила эти не были приняты в Галлии.

[7] Титул викария означал не столько административную зависимость от Рима, сколько изъятие из судебной ответственности перед местным епископатом. Ср.: *Лапин П.* Судьбы соборного принципа в западном патриархате// Православный собеседник. Казань, 1909, 2 сент. С. 349–84; ноябрь. С. 613–634.

[8] См., например: *de Plinval G.// Fliche A., Martin V.* De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand. Histoire de l'Eglise. 4. Paris, 1948. P. 410.

9 Ep 21. PL 50. Col. 530.

[10] Ср., в частности, труды *Августина* De praedestinatione sanctorum и De dono perseverantiae.

[11] Ed. *Moxon R.S.* Commonitorium. 2. Cambridge, 1915. P.10/ Engl. tr. by R.E. Morris. New York, 1949 (Fathers of the Church, 7). P. 270.

[12] Ср., например: *De gratia* II, 8// Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (далее: CSEL). 21. P.76.

[13] О скифских монахах и их участии в христологических спорах см. ниже гл. VI. Выходцы из "Скифии", то есть области нижнего течения Дуная, подчиненной епископу Томи, они знали и греческий, и латинский языки, потому, вероятно, более многих восточных богословов знали о спорах по поводу августинизма.

[14] Об этом эпизоде см. очень обстоятельное описание у *Duchesne.* L'Eglise. P. 54–63.

[15] Сочинения Фульгенция были недавно опубликованы: *Fraipont J.* Corpus Christianorum. 91 и 91a. Turnhout, 1968. См. также: *Lapeyre G.G.* Fulgence de Ruspe. Paris, 1929. Хотя Фульгенций и был союзником кирилловцев, скифских монахов, христологии его недостает кириллова понятия "обожения", которое само предполагает синергию между человеческим и ,божественным действием. Это лишний раз иллюстрирует печальную поверхностность всего спора об августинизме в V–VI столетиях.

[16] Ср.: *Chadwick O.* John Cassian. Cambridge, 1968. P.152–153.

[17] См. выше.

[18] PL. 65. Col. 31–34.

[19] Некоторые историки (ср.: *Duchesne L.* Histoire ancienne de l'Eglise. Paris, 1929. P. 618) сомневаются в исторической действительности миссии Палладия, о которой свидетельствует Проспер Аквитанский, но о которой умалчивают ирландские источники.

[20] Об обстоятельствах, часто очень неясных, жизни св. Патрика см.: *Hanson R.P.C.* Saint Patrick. Oxford, 1968.

[21] Согласно *Хансону* (op. cit. P.188), это путешествие является легендой.

[22] *Duchesne L.* Op. cit. P. 624.

[23] Ср. критику такой практики тремя галльскими епископами у *Friedrich J.* Akademie der Wiss., Sitzungsberichte. München, 1895.

[24] Власть турского митрополита над Британией столетиями оспаривалась кельтским духовенством.

[25] Об этом см.: *Fontaine J.* Conversion et culture chez les Visigoths d'Espagne// La Conversione al Cristianesimo. Spoleto, 1967. P. 96–108.

[26] Современные историки (ср.: *Fontaine J.* Op. cit. P.115) подчеркивают политические аспекты этой истории. В своих "Диалогах" св. Григорий Великий представляет, однако, Ерминингильда как мученика за веру.

[27] Наша информация о вандалах в Африке в большой мере основана на показаниях очевидца позднейшего периода их правления (он пишет около 480 г.) *Виктора из Виты*, автора труда Historia persecutionis Africanae provinciae. Ed. M. Petschenig// CSEL 7. Vindobonae, 1881. Усилия некоторых историков дискредитировать точность описаний Виктора не вполне убедительны. Действительные ужасы преследований подтверждаются другими авторами, включая Фульгенция из Руспе и Ферранда, а также археологическими данными.

[28] *Vita Victor de.* Historia 1, 29. Ed. cit. P.13.

[29] Ср. список в Notitia provinciarum et civitatum Africae// CSEL 7. P.117–134. Было известно, что в Африке сохранялась древняя практика, согласно которой епископ обычно считался единственным совершителем Евхаристии. В результате во главе каждой общины или "прихода" стоял епископ; отсюда и существование многочисленного епископата.

[30] Ср. трактат *Кассиана* De Incarnatione в PL 50. Col. 9–272.

[31] Ср. "Послания" *Кирилла*. Посл. 56. PG. 77. Col. 320.

[32] Ссылки см. выше.

[33] Слово 82, 2. PL 54. Col. 423.

[34] Ibid. 3. Col. 424. Понятие "главы мира" (*caput mundi* или *caput orbi*) в применении к Риму является обычным римским выражением, часто употреблявшимся св. Львом.

[35] Ep 24 (Ep 2 в Acta conciliorum oecumenicorum (далее: ACO). T. II. Vol. 4. P. 2).

[36] "Через святую кафедру блаженного Петра, ты (о Рим) поклонением Богу достиг более обширной власти, нежели посредством земной власти". Sermo. 82, 1, PL 54. Col. 423A.

[37] Sermo. 3, 3, PL 54. Col. 146B.

[38] *Ullmann Walter.* The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A Study of the Ideological Relation of Clerical to lay Power. London, 1955. P. 3; ср. также: *Idem.* Leo I and the theme of Roman Primacy// Journal of Theological Studies (далее: JTS). 11. London (1960). P. 25–51.

[39] Sermo. 4, 4. PL 54. Col. 152A.

[40] Ср. со знаменитыми словами св. Иринея (Против Ересей III, 3, 2), которые, будучи переводом с греческого, могут просто означать "древность" (*principium* — ἀρχή; *principalitas* — ἀρχαιότης). Во всяком случае, здесь вряд ли предполагается власть юрисдикции.

[41] Неудивительно, что имперская канцелярия, сильно благоволившая папе Льву, даже когда двор был в Равенне, избегала все же употребления термина principatus в обращении к нему (ср.: *Ullmann.* Ibid.).

[42] A domino acceperit principatum. Ep 9. Praef., PL 54. Col. 625A; термин *principatus* был уже присвоен Римской церкви Бонифацием I в 422 г. (ср.: PL 20. Col. 778), но его употребление было исключением.

[43] Sermo. 4, 2. PL 54. Col. 149–150; в письмах и проповедях Льва есть много параллельных текстов. Он даже говорил о "полноте власти" (*plenitudo potestatis*) папы (Ep 14, 1. PL 54. Col. 671), что было ключевым выражением в позднесредневековых определениях папской власти; ср.: *Jalland T.* The Life and Times of St. Leo the Great. London, 1941. P. 64–85.

[44] См. мой обзор таких текстов у греческих авторов: *Meyendorff J.* et al. The Primacy of Peter in the Orthodox Church. London, 1963 (статья St. Peter in Byzantine theology).

[45] Центральное место веры в экклезиологии св. Льва хорошо выражено в классическом труде *Batiffol P.* Le siège apostolique (359–451). Paris, 1924. P. 420–423.

[46] Ср.: Sermo. 2, 2. PL 54. Col. 144A.

[47] Sermo. 5, 2. PL 54. Col. 133C.

[48] *Ullmann.* Op. cit. P.7.

[49] Ср.: *Kidd B.J.* The Roman Primacy to A.D. 461. London, 1936. P.153; см. также православного епи-

скопа Ф(еодора). Из истории папства. Значение папы Льва Великого в развитии идеи папства// Богословский вестник. 1912. II. С. 477–510.

[50] "Структура епископата, режим соборов, отношение к Святейшему Престолу—все это было очень неопределенно на Западе" (*Duchesne L.* Histoire ancienne de l'Eglise. III. Paris, 1929. P. 676; см. также p. 679).

[51] *Morrison K.F.* Tradition and Authority in the Western Church, 300–1140. Princeton, 1969. P. 77–94.

[52] The Life and Times of St. Leo the Great. London, 1941. P. 49.

[53] Ср., например, письмо Льва к епископам Сицилии. Ep 16, 7. PL 54. Col. 702BC.

[54] См. выше.

[55] Op. cit. P. 673.

[56] ACO. II. 2. Vol. 1. Part 3. P. (444) 85; текст письма см.: Epist. Coll. M, ACO. II. 1, 1. P. 31–32.

[57] Ibid. II, 2 Vol. 1, 2. P. (277) 81 (этот эпизод упомянут в греческих Деяниях). Возглас "Петр говорил устами Льва", часто цитируемый как подтверждение торжества авторитета Рима, по-видимому, был в действительности защитной реакцией на возражения Иллирика.

[58] Ibid. P. (321) 125.

[59] Ibid. P. 179–183.

[60] Все эти тексты находятся в ACO. Очень точное описание халкидонских процедур и перевод всех важных текстов см.: *Murphy F.X.* Peter speaks through Leo. The Council of Chalcedon, A.D. 451. Washington, DC, 1952.

[61] Эта умеренность или непоследовательность св. Льва в его возражениях 28-му правилу навели М. Жюжи на мысль, что папа не видел в этом тексте какого-либо отрицания "Петрова" первенства Рима (*Jugie M.* Le Schisme byzantin. Paris, 1941. P.16–17). Вряд ли, однако, папа был столь наивен, как предполагает Жюжи. Его письма к Маркиану и Анатолию ясно выражают его веру в апостольство кафедр, и отсутствие такого апостольства у Константинополя делало невозможным избрание этой Церкви на первенство (ср. комментарии: *Herman E.* Chalkedon und die Ausgestaltung des Konstantinopolitanischen Primats// Chalkedon. II. P. 465–466).

[62] Существует аннотированный перевод "Энотикона" в: *Coleman-Norton P.R.* Roman State and Christian Church. A Collection of Legal Documents. A.D. 535 (далее: CN). III. P. 924–927.

[63] Совершенный отказ от Халкидона был так же неприемлем для Константинополя, как и для Рима, в особенности потому, что канонические права Константинополя отныне зависели от 28-го правила.

[64] См. выше. О роли Геласия при папском дворе его предшественников, Симплиция и Феликса III, см.: *Koch H.* Gelasius im Kirchenpolitischen Dienst seiner Vorgänger. München, 1935; *Ullmann W.* Gelasius I (492–496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter (= Päpste und Papsttum, 18). Stuttgart, 1981.

[65] Ср., в частности: *Ullmann W.* The Growth of Papal Government in the Middle Ages. London 1955. P.14–31.

[66] Ep 8, PL 59. 42A.

[67] Письмо Феликса III Акакию (очень вероятно, написанное Геласием). Ep 1. PL 58. Col. 894–896; о роли Геласия в написании писем Феликса см.: *Koch H.* Gelasius im Kirchenpolitischen Dienst seiner Vorgänger Simplicius und Felix III// München, Bayer. Akad. der Wiss., Sitzungsberichte, Phil. Hist. Abt. 1933. B. 6. Следует, однако, отметить, что Геласий никогда не претендовал на главенство над императорами и никогда не думал об отлучении Зинона (*Richards.* Popes. P. 21–24).

[68] *Jedin-Dolan.* History. II. New York, 1980. P. 618.

[69] Ep 11. PL 59. Col. 13–19.

[70] Liber Pontificalis (далее: LP), изд. *Duchesne L.* Paris, 1955. P. 258 (tr. p.114).

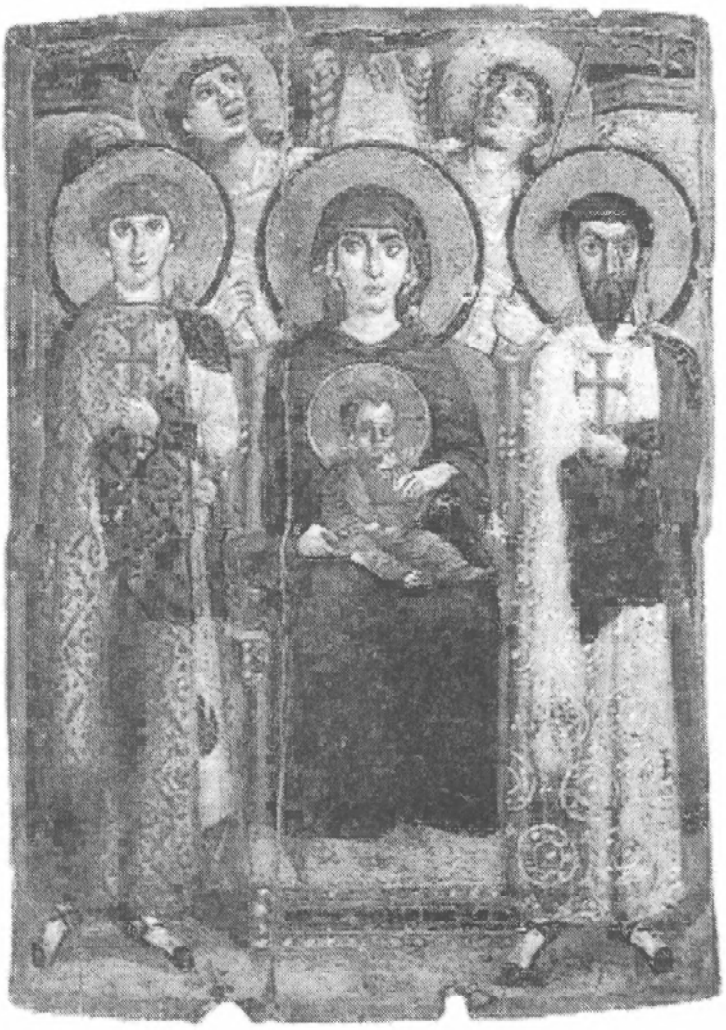
[71] См. подробное описание вопроса: *Duchesne L.* L'Eglise. P.138–139.

[72] Текст подлогов: *Duchesne L.* LP in tr. p. CXXXIII.

[73] Текст в PL 63. Col. 167–208. Наиболее полный современный анализ событий и проблем Лаврентиевского и Симмаховского расколов см: *Richards.* Popes. P. 69–99.

Глава VI

ХАЛКИДОНСКИЙ СОБОР И ЕГО ПОСЛЕДСТВИЯ



Богоматерь на троне. VI век. Монастырь св. Екатерины на Синае. По сторонам стоят св. Дмитрий и св. Феодор в одежде императорской стражи. Вверху—Божественная Десница

Эфесский собор (431) был окончательной победой над несторианством на Востоке и торжеством христологии, выраженной святым Кириллом Александрийским и основанной на том, что Иисус Христос обладает только одним субъектом, или ипостасью. Субъект этот есть предсуществующий Логос, второе Лицо Троицы. Единство субъекта предполагает Богоматеринство Девы Марии (Она есть воистину Богоматерь и *Theotokos*—Богородица) и теопасхизм (не кто иной, как сам Сын Божий, пострадал на Кресте по Своей телесной природе). Эта христология Кирилла была действительно в полном согласии с никейской верой. Никейский Символ утверждает в словах это же самое единство субъекта. Именно Сын Божий, "единосущный Отцу", "воплотился от Духа Свята и Марии Девы", был распят при Понтийском Пилате, страдал и был погребен. Ту же Личность или субъект исповедуют как Сына Божия и Сына Марии; это керигматическое утверждение предполагает, что для спасения Своего творения Творец полностью воспринял падшее, смертное состояние человечества, сделав его "Своим" даже до смерти, для того чтобы через Воскресение оно стало причастным Его собственному бессмертию.

Однако св. Кирилл навязывал свои взгляды в Эфесе с некоторой грубостью. Он получил полную поддержку римского папы Целестина, которому должный совет дал его диакон Лев, состоявший в переписке с Кириллом. Но сам Кирилл был неспособен к использованию последовательной терминологии. Так, например, термины *природа* (φύσις) и *ипостась* он употреблял как взаимозаменяемые и говорил то об "одной воплощенной *ипостаси*", то о "единой воплощенной *природе*" Логоса. Антиохийские богословы, с которыми обучался и Несторий, были приучены к более рациональному и в интеллектуальном отношении более дисциплинированному подходу к толкованию христологических вопросов. Им не хватало керигматического духа святого Кирилла, но с точки зрения логики их забота о защите подлинного *человечества* Христова была законной. Конечно, сам Кирилл всегда был готов отвергнуть аполлинаризм (то есть мысль, что Христос, обладая человеческим телом, не имел человеческого духовного и интеллектуального измерения, замененных у Него Божеством) и четко утверждал свою веру в совершенное человечество Иисуса (особенно в своих "Письмах Сукценсу"), но подчас он бывал противоречив в употреблении богословской терминологии. К счастью, Эфесский собор не установил какой-либо определенной христологической терминологии как таковой, кроме той, что Деву Марию следует именовать *Богоматерью*. Это позволило антиохийцам и Кириллу прийти к взаимопониманию, которое и было выражено в знаменитом письме Кирилла к Иоанну Антиохийскому в 433 г.

Это согласие с Кириллом не означало, что все проблемы до конца разрешены во всей своей глубине. Действительно, с одной стороны, в Антиохии не исчезла та христология, которая сделала возможным несторианство и которой учили такие великие светочи антиохийской школы, как Диодор Тарсский и Феодор Мопсуестийский. Феодорит оставался верным ей, а выдающийся преподаватель Эдесской школы Ива, ставший затем епископом этого города, писал персидскому несторианину "Марису" (может быть, католикосу Селевкийско-Ктесифонскому Дадизо: слово "мар" по-сирийски означает "господин"), возвышая авторитет великого экзегета Феодора Мопсуестийского.

С другой стороны, после смерти Кирилла (444)—некоторые из наиболее радикальных и обычно малопросвещенных его учеников стали говорить о человечестве Христовом как "естественно" (природно) соединенном с Божеством и "обоженом" немедленно и всецело с самого Его зачатия Девой Марией, так что уже нельзя говорить о том, что Его человечество тождественно или "единосущно" *нашему* человечеству. Константинопольский архимандрит Евтихий был в этом

отношении особенно красноречив, став основателем ереси, именуемой "монофизитство". Его группа заняла "фундаменталистскую" позицию по отношению к Никейскому собору. Никейский Символ, говорили они, провозгласил "единосущие Христа Отцу", но не включил формулу "единосущия нам". Таким образом, евтихиане не потерпели бы никакой вероучительной формулировки, выходящей за пределы никейской.

Местный собор (448) под председательством Флавиана Константинопольского осудил Евтихия. Однако Диоскор Александрийский, диакон, а затем преемник Кирилла, крайне неудачно выступил в его защиту. Получив поддержку императора, он председательствовал на Втором Эфесском соборе, известном также как "Разбойничий" собор (449), который реабилитировал Евтихия, низложил Флавиана Константинопольского, Домна Антиохийского, Феодорита Кирского и других, отказался прочесть папское "Послание к Флавиану", противоречившее евтихианству, и установил своего рода александрийскую диктатуру над всем Востоком. В знак протеста папский легат Иларий покинул собрание. Это невероятное "избиение" подлинных или воображаемых несториан Диоскором, личные христологические убеждения которого не отличались от Кирилловых, создавало необходимость выяснить вопросы, пересмотреть терминологию и восстановить кафолическое согласие. Кроме того, после неожиданной смерти Феодосия II (28 июля 450) его сестра Пульхерия восприняла императорскую власть в Константинополе. Блюдя свое девство, она вступила в формальный брак с пожилым сенатором Маркианом, который был провозглашен императором (24 августа). Новое правительство решительно взялось за созыв нового и действительно представительного Вселенского собора.

1. Халкидонский собор: вероучительные результаты

История дебатов в Халкидоне многократно описывалась и не нуждается в подробном повторении. Первоначально созванный в Никее ради подтверждения как символа неразрывной связи с первым собором, собор был перенесен Маркианом в константинопольский пригород Халкидон, где легче было осуществить присутствие императора и его надзор. Число участников собора значительно превышало все предыдущие: собралось более пятисот епископов, включая занимавших главные восточные кафедры—Константинополь, Александрию, Антиохию и Иерусалим[1]. Папа Лев, который после "Разбойничьего" собора 449г. грозился с помощью опять временно жившего в Риме западного императора Валентиниана III созвать собор на Западе, согласился, чтобы в Халкидоне его представляли легаты. Как видно из предыдущей главы, свое участие он обусловил очень жестко: его легаты должны председательствовать на собраниях, а его "Томос Флавиану" должен быть признан как окончательное утверждение христианской веры. Поддержка Рима была настолько важна, что первое условие было удовлетворено, но лишь формально. Папский легат Пасхазин, епископ Лилибея в Сицилии, занял первое место и стал церковным председателем собора. Папское же "Послание Флавиану" было изучено только на предмет его достоинств и подтверждено неоспоримым авторитетом Кирилла. На самом деле заседаниями руководили не легаты, а восемнадцать имперских уполномоченных, включая столь высоких чиновников, как *magister militum* Анатолий, префект претория Востока Палладий и *praefectus urbis* Татиан.

Столь значительное вмешательство императорского двора—во главе которого стояла скорее Пульхерия, чем Маркиан,—означает, что собор по существу следовал формальной процедуре, находившейся под сильным влиянием римского судебного права. Подобный формализм был новшеством в истории Вселенских соборов. Этого не было ни в Никее (325), ни в Константинополе (381): от этих двух соборов даже не осталось официальных протоколов. Первый Эфесский собор (431)—не говоря уж о "Разбойничьем" соборе (449)—целиком проходил под самовластным руководством александрийского епископа, и никакая реальная оппозиция на нем не допускалась. В Халкидоне же, наоборот, были выслу-

шаны различные точки зрения; был прочтен протокол "Разбойничьего" собора; собирались комиссии для обсуждения спорных вопросов; были представлены проекты решений и некоторые из них отвергнуты. Такой процедуры и такого порядка ранее не существовало, и, например, в Эфесе имперские чиновники получили инструкции, чтобы к обсуждению церковных дел были допущены одни только епископы. К сожалению, ни широкое представительство, ни сравнительная свобода дебатов не обеспечили скорого и всеобщего принятия Халкидонского собора. Наоборот, вынесенное им определение вызвало длительную оппозицию и дальнейшие христологические споры.

Собор продолжался более трех недель, с 8 по 31 октября 451г. Было семнадцать пленарных заседаний в храме весьма почитаемой местной мученицы святой Евфимии[2].

Общая направленность собора во многом выяснилась уже на первом заседании, когда обсуждался личный статус Диоскора Александрийского и Феодорита Кирского, главного выразителя взглядов "восточной" или антиохийской группировки. Папские легаты потребовали исключения Диоскора, поскольку он оскорбил папу Льва, тогда как египтяне и их союзники резко протестовали против присутствия Феодорита, который критиковал святого Кирилла. Имперские чиновники отказали и тем и другим. Было принято решение посадить обоих, Диоскора и Феодорита, посреди храма, подобно обвиняемым, которые с полным правом высказываний должны защищаться. Это было разумно не только из соображений справедливости, но и в связи с главной целью политики Маркиана и Пульхерии: восстановить согласие внутри имперской Церкви, сосредоточенной вокруг двух имперских столиц, Рима и Константинополя. Это решение процедурного вопроса привело к тому, что заседание было почти полностью занято долгим чтением протокола Константинопольского собора, осудившего Евтихия (448), и протокола "Разбойничьего" собора (449). Чтение постоянно прерывалось бурными выкриками со стороны епископов разных фракций. Бывшие члены "разбойничьего" собора, подписавшие осуждение Флавиана и косвенно оскорбившие Льва своим отказом читать его послание, пытались оправдываться, то обвиняя Диоскора в шантаже и насилии, то поступая честнее и испрашивая у собора прощение. Наиболее скомпрометированным среди них был, вероятно, Ювеналий Иерусалимский, который вместе с Диоскором был сопредседателем "Разбойничьего" собора. В Халкидоне он—отнюдь не убедительно—отговаривался незнанием[3] и, сделав красноречивый жест, встал со своего места рядом с друзьями Диоскора и перешел к антиохийцам и константинопольцам. Диоскор же занял сдержанную и достойную позицию, высказывая вполне понятную иронию по отношению к епископам, поддерживавшим его в 449г., теперь же ставшим на сторону его обвинителей. Однако он столкнулся с трудностями, оправдывая свою позицию в 449г., особенно относительно реабилитации Евтихия. Он очень ясно высказал свою собственную вероучительную позицию, которая и осталась позицией большинства оппонентов Халкидонского собора: Христос есть полностью Бог и полностью Человек, и потому у Него "две природы", однако после их соединения уже невозможно говорить о "двух природах", существующих отдельно одна от другой, поскольку *соединение* их в единое существо есть соединение совершенное. Диоскор, конечно, не допускал употребления греческого слова *фисис* ("природа") для обозначения чего-либо, кроме "конкретной реальности". Более того, как указали и он, и его сторонники, святой Кирилл употреблял выражение "*единая природа* Бога Слова воплощенная" и никогда определенно не говорил о двух природах после их соединения. На основании этого Кириллова фундаментализма Диоскор и посчитал, что осуждение Флавиана в 449г. было справедливым: Флавиан и Евсевий Дорилейский, официальный обвинитель Евтихия в 448г., говорили о "двух природах после Воплощения" и потому *de facto* были "несторианами". Однако в Халкидоне большинство утверждало, что Диоскор неправ, усматривая противоречие между Кириллом и Флавианом.

Имперские чиновники в заключительном слове выражали свое убеждение в том, что осуждение Флавиана было несправедливым и поэтому те, кто соглашался с ним—то есть те, кто возглавил "Разбойничий" собор, Диоскор, Ювеналий (его переход ему еще не помог!), Фалассий Кесарийский и другие—должны быть низложены. Однако чиновники заявили также, что подобное действие, требующее свежей головы и свободного обсуждения, нужно отложить до следующего заседания. Собрание завершилось пением "Святый Боже! Святый Крепкий! Святый Бессмертный, помилуй нас". Это первый известный случай, когда было пропето это песнопение, которое в последующие века станет столь популярным, но и вызовет споры.

Сознавая, что позиция его не имеет ни малейшего шанса восторжествовать на соборе, Диоскор Александрийский не появлялся на других заседаниях. Его низложение произошло в его отсутствие на третьем заседании, но лишь после того, как ему лично трижды был вручен вызов. Кроме того, что очень знаменательно, в указе о его низложении говорится только о дисциплинарных и канонических прегрешениях, а не о ереси. Официальное сообщение, посланное ему, таково: "Знай, что за то, что ты презрел каноны и ослушался настоящего Святого и Вселенского собора, не принимая во внимание других преступлений, в которых ты повинен, поскольку, согласно канонам, будучи трижды призван настоящим Святым и Великим собором, не согласился дать ответ на предъявляемые тебе обвинения, ты низложен от епископства и лишен всякого церковного сана настоящим Святым и Вселенским собором сего 13 октября"[4]. Чисто дисциплинарный, а не вероучительный характер низложения будет должным образом отмечен Анатолием Константинопольским (хорошо знавшим Диоскора, ибо он был его представителем—апокрисиарием—в столице) в решающий момент дебатов на пятом заседании. Подлинной целью его выступления было утверждение, что даже если Диоскор обвинял Флавиана в ереси за исповедание "двух природ после их соединения", то его собственная, Кириллова терминология не обязательно была еретической[5]. Отсюда ясно, что не было момента, когда бы Халкидонский собор отступал от своей Кирилловой позиции, которую отстаивал любой ценой, даже идя против течения, которое представляли римские легаты. Из всех участников "разбойничьего" собора низложен был только Диоскор. Правда, все остальные—включая Ювеналия Иерусалимского—не только принесли покаяние, но и подписали низложение Диоскора.

Верность Кириллу с неизменной четкостью подчеркивалась на третьем и пятом заседаниях, когда встал вопрос о новом вероучительном определении. Потребность в новом определении была высказана имперскими чиновниками в начале второго заседания, и это поначалу вызвало почти всеобщее недовольство. Действительно, папские легаты получили от папы Льва инструкцию, в соответствии с которой должны были настаивать на том, что "Послание к Флавиану" уже есть достаточное выражение православия и что нет необходимости в дальнейших дебатах, а требуется лишь формальное принятие "веры Петра". Вообще нежелание издавать вероучительные определения было общей тенденцией. Сами восточные епископы—включая Диоскора и его последователей—предпочитали считать Никейский Символ Веры совершенно достаточным выражением православия. Во всяком случае ни Первый Эфесский собор (431), ни Второй ("Разбойничий", 449) не издали никаких исповеданий веры, а лишь осудили действительных или предполагаемых несториан во имя никейской веры[6]. Более того, Первый Эфесский собор одобрил резолюцию (впоследствии включенную как 7-е правило), запрещающую "представлять, составлять или писать какую-либо формулировку веры, иную, нежели та, которая была определена святыми отцами в Никее со Святым Духом"[7]. На это постановление постоянно ссылались александрийцы, еще не признавшие Константинопольский собор 381г. и приписываемый ему Символ Веры, который в действительности был расширением Никейского Символа. Александрийская церковь определяла православие как строгую приверженность только Никейскому собору, отвергая

собор 381г. и приписываемый ему Символ Веры. На Халкидонском соборе он был приписан этому собору впервые[8]; это предполагало, что эфесское постановление было лишь особым заявлением, не имевшим отношения к вопросу, обсуждаемому в Халкидоне[9].

Требование чиновниками вероучительного определения было вполне в согласии с позицией Империи по отношению к Вселенским соборам: император созывал такие собрания с определенной целью—получить ясные указания для своей политики по обеспечению единства Церкви. В 451г. простая ссылка на авторитет Никеи была явно недостаточной для достижения такой ясности, поскольку на него ссылались противоположные партии, каждая из которых претендовала на верность ему именно своих убеждений. Разумная тактика чиновников заключалась в том, чтобы все различные документы (предположительно отражающие "древнюю веру") были прочтены и, таким образом, сами епископы признали бы необходимость устранения существующих противоречий.

То, что следовало прочесть, составляли два Символа Веры, Никейский и Константинопольский, два "Послания" святого Кирилла Несторию, примирительное "Послание" Кирилла Иоанну Антиохийскому (433) и Томос Льва Флавиану. Епископы единодушно приветствовали оба Символа и послания Кирилла. Однако епископы Иллирика (теоретически подчиненные папскому викарию в Фессалониках) и Палестины возражали против некоторых выражений "Томоса" папы Льва, усматривая в них противоречие вере святого Кирилла. В этом-то и заключался основной вопрос: он подтверждал выраженную чиновниками необходимость выработки нового определения, устраивающего как Рим, так и кирилловское большинство собора.

"Томос" папы Льва был написан человеком, мало сведущим в деталях христологического спора на Востоке, но он производил необычайно сильное впечатление своим гармоничным логическим построением, в котором удалось избежать как керигматического стиля Кирилла, так и заблуждений Нестория. Нет сведений о том, знал ли папа греческий язык, но проблемы он изучил, читая Тертуллиана и Августина, так же как и трактат "О Воплощении", составление которого было поручено ввиду христологических споров святому Иоанну Кассиану. Из латинского богословия он скорее почерпнул такое понимание спасения, в котором особенно подчеркиваются идеи посредничества и примирения, то есть восстановления правильного и изначально гармоничного соотношения между Творцом и тварью, чем понимание обожения, *theosis*, столь любимого греческими Отцами. Поэтому для него было естественным говорить о Христе как имеющем две природы, или субстанции (*substantia*), хотя он и не вполне понимал, что латинское слово *substantia* обычно переводилось на греческий как *hypostasis*, что и придавало его богословию подозрительно несторианское звучание. Исходя из здравого смысла, он подчеркивал важную истину, а именно, что обе природы Христа обязательно сохраняют свои свойства после соединения (*agit utraque forma quod proprium est*), поскольку не абстрактно, а в конкретной реальности Христос никогда не переставал быть и Богом, и Человеком. Он добавил понятие, важное для Востока: действия, присущие соответственно Божеству и человечеству, осуществляются в единении одного с другим (*cum alterius communione*). Именно это понятие единения Божества и человечества во Христе и было основой учения о *theosis* (обожении). И наконец, Лев, несомненно зная, что действительно важно для Кириллова богословия и что особенно противопоставляется "несторианствующей" антиохийской школе, утверждает теопасхизм. "Можно сказать,—пишет он,—что Сын Божий был распят и погребен, поскольку мы понимаем единство личности в обеих природах". Но так как правильный перевод на греческий слова *persona* есть πρόσωπον, его представление личностного единства Христа следовало бы понимать только как "просопическое" (как в Антиохии), а не как "ипостасное" или "природное" (как у Кирилла)[10].

Буря, вызванная возражениями против текста папы Льва, боязнь некоторых, что все Кириллово богословие будет отвергнуто[11], были так велики, что чинов-

никам пришлось, воспользовавшись своей властью, закрыть заседание. Но прежде они условились, что Анатолий Константинопольский (явный кирилловец, бывший друг Диоскора, ловкий церковный дипломат) встретится с оппозицией, дабы успокоить ее сомнения. Аттик Никопольский (в Эпире)—один из возражавших—особенно настаивал, чтобы в пленарном заседании было зачитано до сих пор не прочтенное третье "Послание" Кирилла, содержащее Двенадцать анафематизмов, которое также следовало принять во внимание при рассмотрении православия Льва[12]. По существу дебаты на третьем заседании оказались разбирательством православия папы Льва, о котором судили по исходным предпосылкам, почерпнутым у Кирилла.

В конце концов только в начале четвертого заседания собора "Томос" Льва был объявлен свободным от всякого подозрения в ереси. После заявления легата Пасхазина ("Досточтимый Лев, архиепископ всех церквей (!), дал нам изложение истинной веры... Эту веру собор и исповедует... не изменяя, не вычеркивая и не добавляя ни единого замечания") епископы один за другим заявили, что Лев находится в согласии с Никеей, Константинополем, Эфесом и Кириллом. Епископы Иллирика также подписали "Томос", заявив, что после заседаний с Анатолием они могут это сделать, будучи вполне уверенными в православии архиепископа Льва, "поскольку легаты разъяснили нам то, что казалось противоречивым в выражениях (Льва)". Подобное же заявление было сделано епископами Палестины[13]. Хотя это заседание формально и соответствовало инструкциям, которые папа Лев дал своим легатам—"Томос" был принят как изложение православной веры,—оно выглядело так, будто Льва судили и оправдали на основании христологии Кирилла как критерия православия.

Это же заседание было отмечено формальным принятием Ювеналия Иерусалимского и других бывших друзей Диоскора в полноправные члены собора. Они, конечно, тоже подписались под "Томосом" Льва, и соборные Отцы приветствовали восстановленное единство Церкви. Но в действительности будущее оказалось не столь радужным, как ожидалось: попытки соборных Отцов и чиновников добиться вероучительного согласия от ведущей группы монахов, включавшей знаменитого Варсауму Сирийского, успехом не увенчались. Эти выдающиеся подвижники, также принимавшие активное участие в "Разбойничьем" соборе 449г., были представлены собору, но оказались менее гибкими, чем епископы. Они отказались анафематствовать не только Диоскора, но даже Евтихия и, таким образом, на ближайшие десятилетия возглавили антихалкидонскую оппозицию.

Позиция монахов, их претензии стать единственными законными последователями святого Кирилла и их отказ отвергнуть Евтихия—все это ясно показало, что сохранение православной христологии, включая наследие Кирилла, требует вероучительного определения. На пятом заседании собора уже не было протестов против чиновников, настойчиво требовавших вероучительного определения. На этом заседании, 22 октября, присутствовали только избранные: чиновники, папские легаты, епископы главных кафедр (Константинополя, Антиохии и Иерусалима) и пятьдесят два других епископа. Собрание походило скорее на руководящий комитет, нежели на пленарное заседание. Проект заявления, написанный, вероятно, Анатолием Константинопольским, был представлен к обсуждению. Текст его не был внесен в протокол, но, судя по последовавшим горячим обсуждениям[14], ясно, что он содержал пункт об именовании Девы Марии Богородицей (*Theotokos*), то есть решающее антинесторианское утверждение, подтверждающее постановление Первого Эфесского собора, а также определял существо Иисуса Христа как соединение *двух природ*, прибегая к строго кирилловской терминологии. Принятие такого текста, вероятно, удовлетворило бы Диоскора и помогло бы избежать раскола. Его ярко выраженный кирилловский характер вызвал короткое возражение Иоанна Германикейского, друга Нестория и Феодорита, который, видимо, был против включения термина *Theotokos*. Его одинокий голос был заглушен криками: "Да будет Мария письменно поименована Богородицей!" Гораздо серьезнее был энергичный и офи-

циальный протест римских легатов: "Если термины не будут согласованы с посланием апостольского и блаженнейшего мужа Льва, архиепископа, дайте нам копию, и мы вернемся (в Рим), дабы собор мог собраться там". Как мы помним, официальная позиция Римской церкви состояла в том, что все вопросы уже разрешены "Томосом" Льва и что по существу никакого другого постановления уже не нужно. Поскольку же чиновники требовали постановления, то оно должно было по крайней мере быть в полном соответствии с "Томосом". Столкнувшись с этим затруднением, имперские чиновники, главная задача которых состояла в обеспечении единства того и другого Рима, предложили создать новую комиссию из представителей всех партий для пересмотра проекта. Против такой процедуры епископы подняли шумный протест . Большинство их было удовлетворено существующей версией. Обращение чиновников к императору и прямое приказание Маркиана в конце концов убедили собрание образовать комиссию для создания нового проекта.

Этот эпизод историки толкуют по-разному, в зависимости от тех предпосылок, из которых они исходят. Апологеты папского первенства видят здесь непосредственную победу авторитета Рима. Восточные антихалкидониты, прежние и нынешние, сожалеют о том, в чем они видят трагическую капитуляцию перед папой и императором. Историки, симпатизирующие антиохийской и западной христологиям, выражают досаду на "слепоту" греческого епископата, неспособного понять очевидную ересь Диоскора, и восхваляют твердость легатов[15]. Однако никто из участников собора не воспринимал это событие в столь упрощенном виде. В действительности все епископы подписались под "Томосом" Льва на предыдущем заседании. По их представлению, это было совершенно достаточным выражением их осуждения Евтихия и принятия формулировки о двух природах, столь энергично выдвинутой Львом. Когда чиновники задали им прямой вопрос: "За кого вы, за Льва или за Диоскора?"—они без колебания ответили: "Мы веруем, как Лев"[16]. Они колебались написать в постановлении "в двух природах", а не "из двух природ", потому что предвидели опасные последствия полного отказа от терминологии, которой пользовался Кирилл. Для них, как и для Отцов Пятого собора, который соберется через столетие, то есть слишком поздно, чтобы залечить раскол, ни терминология Кирилла ("из двух природ"), ни терминология Льва ("две природы после их соединения") не заслуживали отдельного и самодовлеющего статуса: и та и другая служили лишь для отвержения ложного учения, то есть соответственно несторианства и евтихианства.

Как бы то ни было, комиссия собралась и выработала знаменитое Халкидонское определение—тонкий компромисс, пытающийся удовлетворить последователей Кирилла (употребляя термины *Theotokos* и "соединение в единой ипостаси"), так же как и римских легатов (утверждая, что Христа мы знаем "в двух природах... с сохранением свойств каждой из них"), и мудро исповедующий тайну Боговоплощения, используя четыре отрицательных наречия ("неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно").

Статус этого определения или *ороса* (ὅρος) никак не претендовал на новый Символ Веры. Употребление в современных учебниках[17] термина "Халкидонский Символ" ошибочно. Текст этот не предназначался для богослужебного, сакраментального или "символического" употребления и понимался лишь как определение, исключающее и несторианскую, и евтихианскую ереси. В преамбуле очень четко определена эта отрицательная, "опровергающая" цель создателей текста. В определение включен полный текст двух Символов—Никейского и Константинопольского—после чего следует заявление, что эти два Символа "достаточны" для познания истины. И только тогда, после этого консервативного и охранительного утверждения, определение упоминает несторианство, евтихианство и "Послания" Кирилла и Льва (называя каждого по имени), написанные "для установления истинной веры". Это упоминание Кирилла и Льва еще раз отражает убеждение собора, что православие выражено ими обоими, а не одним или другим в отдельности[18]. Это постановление не имело целью заменить

ни "Послания" Кирилла, ни "Томос" Льва как выражение истинной веры; оно должно было найти христологическую терминологию, соответствующую вере обоих. Поэтому совершенно неверно говорить, что Халкидон отрекся от Льва (в утверждении об *ипостасном* соединении). Вот параграф, который так бурно обсуждался на пятом заседании:

"Итак, следуя святым Отцам, все мы единогласно учим, что Господь наш Иисус Христос есть один и тот же Сын, один и тот же совершенный по Божеству и совершенный по человечеству, истинный Бог и истинный Человек, один и тот же, состоящий из словесной (разумной) души и тела, единосущный Отцу по Божеству и тот же единосущный нам по человечеству, подобный нам во всем, кроме греха; рожденный от Отца прежде веков по Божеству, но Он же рожденный в последние дни ради нас и нашего спасения от Марии Девы и Богородицы по человечеству; один и тот же Христос, Сын, Господь, Единородный, познаваемый в двух природах (ἐν δύο φύσεσιν) неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно; различие Его природ никогда не исчезает от их соединения, но свойства каждой из двух природ соединяются в одном лице и одной ипостаси (εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης) так, что Он не рассекается и не разделяется на два лица, но Он один и тот же Сын Единородный, Бог Слово, Господь Иисус Христос; такой именно, как говорили о Нем пророки древних времен и как Сам Иисус Христос научил нас, и как передал нам Символ Отцов".

Это определение подписали 454 епископа на шестом заседании, 25 октября, в присутствии самого императора Маркиана, который обратился к собранию сначала на латинском, а затем на греческом языке и которого приветствовали как "нового Константина", а жену его Пульхерию как "новую Елену".

Для дальнейшей истории имело значение то, что произошло на девятом и десятом заседаниях (26–27 октября): реабилитация двух выдающихся епископов, осужденных "Разбойничьим" собором, Феодорита Кирского и Ивы Эдесского. Феодорита подвергли критике Первый Эфесский собор и Кирилл в своих писаниях; Ива же написал письмо персу Марису, обвиняя Кирилла в аполлинаризме. Обе реабилитации были произнесены только после того, как и Феодорит, и Ива формально анафематствовали Нестория. Поначалу колебания Феодорита вызвали возмущение епископов, но его признали православным как только он в конце концов сказал: "Анафема Несторию!" Феодорит был на самом деле человеком ученым и умеренным, устроителем примирения между Кириллом и Иоанном Антиохийским в 433г. Он явно надеялся, что единство может быть восстановлено без анафематствования прежних друзей. Но реабилитация его и Ивы, означавшая принятие в общение собором двух бывших выдающихся и явных критиков Кирилла, будет использована "фундаменталистскими" последователями Кирилла (которые станут известны как монофизиты) в их очернении всего Халкидонского собора.

2. Халкидонский собор: церковный порядок

По своему местонахождению в пригороде столицы, по руководству им имперскими чиновниками во все время рассматривания дел, по той роли, которую играл константинопольский епископ Анатолий в составлении окончательного постановления и даже по признанию первенства папы (несмотря на все ссылки на святого Петра и на престиж "древнего Рима", оно всегда понималось на Востоке в контексте имперском), Халкидонский собор был собором "имперским". И его наиболее конкретным историческим результатом в области церковного порядка было формальное признание места Константинопольской церкви.

Конечно, не все административные постановления, принятые на последних заседаниях (с 7 по 17) были непосредственно связаны со столичной церковью. Так, например, 26 октября на восьмом заседании было подтверждено окончательное решение о юрисдикции Антиохии и Иерусалима. Максим Антиохийский предложил, а Ювеналий Иерусалимский согласился, чтобы три провинции Палестины, принадлежащие имперскому диоцезу Восток—традиционной тер-

ритории Антиохии—были подчинены юрисдикции Иерусалима. Однако обе Финикии (современный Ливан) и Аравия (восточный берег Иордана), на которые претендовал Ювеналий Иерусалимский, должны были оставаться в юрисдикции Антиохии. Так компромиссом закончилась долгая и недостойная борьба Ювеналия за церковную власть, которую он одно время мечтал распространить и на саму Антиохию[19]. В результате Иерусалимская церковь получит пятое место среди великих патриархатов, хотя в Никее (7-е правило) о ней говорится лишь как о кафедре Элии, подчиненной митрополиту Кесарии Палестинской.

Другие дисциплинарные вопросы, включая кафедры Эфеса и Никомидии, были непосредственно связаны с областями, в которых с конца IVв. фактическую власть осуществлял епископ Константинопольский, что часто возмущало местных епископов. Достаточно вспомнить хотя бы вмешательство святого Иоанна Златоуста в дела Эфесской церкви, сыгравшее большую роль в его низложении. В 451г. вопрос состоял в конфликте между двумя кандидатами на эфесскую кафедру, Вассианом и Стефаном. Собор решил, что оба они должны быть отставлены, и отверг требование константинопольских представителей, желавших, чтобы новый эфесский епископ был поставлен в Константинополе. "Пусть слушаются канонов!"—кричали в соборе, давая духовенству и народу Эфеса право самим избрать себе епископа. Знаменательно, однако, что имперские чиновники записали окончательное решение прежде дальнейшего рассмотрения вопроса[20]. (Результатом этого будет знаменитое 28-е правило.) Другой конфликт существовал между епископом Никомидийским, митрополитом провинции Вифинии, и епископом Никейским, требовавшим для себя митрополичьих прав в Вифинии на основании славы своего города, места Первого Вселенского собора. Здесь также были в принципе признаны права Никомидии, но константинопольский архидиакон Аэций потребовал, чтобы "не допускалось никакого ущерба святой кафедре Константинополя", и чиновники решили, что это дело собор должен обсудить в особом порядке[21]. Совершенно очевидно, что проект 28-го правила, устанавливающего права Константинополя на эту область, был уже в ходе подготовки и что инициатива эта исходила от самого императорского трона.

Подобно этому, те двадцать семь дисциплинарных канонов, которые внесены в протокол собора в результате седьмого его заседания, включают дарование константинопольскому епископу права принимать апелляции от духовенства, недовольного судом своих митрополитов (правила 9-е и 17-е). Это пока не очень твердое правило и относится, видимо, только к трем диоцезам—Фракии, Понту и Азии: обращающиеся с апелляцией еще могут выбирать, обращаться ли к экзарху диоцеза, то есть епископу главного его города, где проживает имперский префект, или к епископу столицы. 28-е правило разъясняет ситуацию в этих трех диоцезах, устанавливая в них константинопольскую юрисдикцию. Тогда право апелляции, определенное 9-м и 17-м правилами, следует интерпретировать как относящееся не только к трем вышеупомянутым диоцезам (где экзархи отныне отменяются), но повсюду и ко всем—как право Константинополя принимать апелляции против суда других патриархов (иногда именуемых экзархами).

Существовал ли еще до собора проект текста 28-го правила, включавший все то очень многое, что с ним оказалось связано, или он был импровизирован в ходе событий, имевших место на заседаниях, узнать невозможно. Однако нет сомнения в том, что Маркиан и Пульхерия окончательно решили положить предел *фактической* власти александрийского епископа. Последнему в течение десятилетий удавалось навязывать вселенской Церкви свою волю, не обращая никакого внимания на то почетное положение, которое Константинополь получил в 381г. ("привилегии, равные привилегиям древнего Рима"—константинопольское 3-е правило). Александрия действительно совершенно не признавала Константинопольский собор и установленную им имперскую систему. Рим также формально не признавал этот собор до 451г. Но в Халкидоне Никео-Константинопольский Символ Веры был подтвержден с одобрения Рима; Евсевий Дорилейский свидетельствовал, что когда он был в Риме в 449–450гг., он читал

папе Льву лично константинопольское 3-е правило, и тот его принял[22]. Поэтому возможно, что константинопольские власти были искренне удивлены жестким неприятием Римом их плана установления в Церкви имперского порядка, основанного на авторитете "двух Римов".

30 октября текст нового правила был внесен в повестку дня, но легаты отказались присутствовать на заседании, сказав, что не имеют мандата на такие дела. Чиновники разрешили, чтобы собрание состоялось в их отсутствие на основании того, что дело это "очевидное" (φανερά τινα) и касается только трех диоцезов—Фракии, Понта и Азии[23]. За текст проголосовали, и он был подписан. Но, вероятно, легаты так громко протестовали, что на следующий день для рассмотрения этого дела собралось пленарное заседание—чиновники, легаты и 214 епископов или их представителей. Представленный собранию как уже одобренный текст гласил:

"Следуя во всем суждению святых Отцов и признавая только что прочтенное правило ста пятидесяти боголюбивых епископов, собравшихся в Константинополе, царствующем граде и новом Риме, при бывшем императоре блаженной памяти великом Феодосии, мы также определяем и повелеваем то же самое относительно привилегий (πρεσβεῖα) святейшей Церкви вышеупомянутого Константинополя, нового Рима. Ибо отцы дали привилегии престолу древнего Рима (τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης) по справедливой причине, поскольку он есть[24] царствующий град. По тем же соображениям сто пятьдесят епископов дали равные привилегии (τὰ ἴσα πρεσβεῖα) святейшему престолу нового Рима, справедливо судя, что город этот почтен присутствием императора и сената и, пользуясь одинаковыми (гражданскими) привилегиями со старым императорским Римом, был так же возвышен, как и он, в делах церковных, занимая второе место после него.

(Мы также повелеваем), чтобы митрополиты—и только митрополиты—диоцезов Понта, Азии и Фракии, так же как епископы упомянутых диоцезов, находящиеся в варварских странах[25], рукополагались вышеупомянутым святейшим престолом святейшей церкви Константинопольской. Это означает, что каждый митрополит упомянутых диоцезов вместе с епископами своей провинции рукополагает епископов данной провинции, как указано в канонах, митрополиты же указанных диоцезов поставляются архиепископом Константинопольским после обычного (местного) единогласного избрания, результат которого ему сообщается"[26].

Текст этот был определенным разрешением различных конфликтов, обсуждавшихся ранее. Юрисдикция Константинополя отныне уже не будет состоять лишь в привилегиях чести или в фактической власти. Еще не употребляя этого титула, архиепископ столицы стал патриархом, облеченным хотя и ограниченным, но четким правом рукоположений в трех епархиях, точно так же, как его коллеги из Александрии, Антиохии и Рима, упоминаемые в 6-м никейском правиле как имеющие привилегии. Отменялось древнее и почтенное первенство Эфеса, так же как звание экзарха. Кроме того, и это очень знаменательно, канон этот утверждает принцип чисто политического отношения к существованию первенства: сам древний Рим, заявляет он, получил "от Отцов" привилегии потому, что он—столица Империи, а не потому, что основан святым Петром. Отсюда логически вытекает, что новая столица хоть и не имеет "апостольского" основания, имеет право на тот же статус. Римскую реакцию мы рассматривали в прошлой главе. Здесь лишь напомним, что легаты, а позже сам святой Лев строили свои возражения, основываясь только на одном весьма искусственном аргументе (который на вероучительном уровне был использован Евтихием): постановления Никейского собора не могут изменяться и к ним нельзя ничего добавлять. В Никее же говорилось только о трех привилегированных церквах (Александрии, Антиохии и Риме). Конечно, святой Лев воспринимал все эти три кафедры как "Петровы", но в обсуждении 28-го правила он не сослался на вопрос апостольства, зная, что на Востоке он просто не будет понят; в Никее он также официально не поднимался.

В Халкидоне легаты пытались заставить епископов голосовать и добиться, чтобы они начали жаловаться на применение насилия при голосовании. Это оказалось безрезультатно: все епископы заявили, что добровольно принимают новую власть Константинополя. Это единодушие, однако, несколько удивляет после того сопротивления, с которым епископ столицы сталкивался не только в предыдущие десятилетия, но даже на предыдущих заседаниях собора. Чиновники решительно объявили вопрос закрытым. "Все было подтверждено собором",—сказали они, явно отрицая за папой какое-либо право вето.

Эта резкость чиновников контрастирует с тем очень дипломатичным письмом, которое собор послал папе Льву с просьбой принять 28-е правило. В ответ на молчание папы римскому понтифику были посланы новые и столь же дипломатичные письма Маркиана и Анатолия. В действительности и Империя, и Константинопольская церковь нуждались в поддержке Запада для сохранения новой и более систематизированной структуры церковного порядка, которая была установлена Халкидонским собором и против которой столь многие восставали на Востоке. Поскольку 28-е правило не отрицало первенства Рима, всем было бы выгодно, если бы папа Лев принял партнерство Константинополя как "второго Рима"[27], тогда и ему, и Анатолию дана бы была полная возможность сотрудничества, вместе защищая Халкидон от его уничижителей. Но Лев твердо, словно адамант, стоял на принципе, ссылаясь на абсолютный и постоянный характер только трех первенств, определенных в Никее. Практически он ничего не мог сделать, чтобы умалить новую роль Константинополя. Так и не признав формально 28-е правило, он лично помирился с Анатолием, написавшим ему успокаивающее и полное скрытых намеков письмо о предполагаемом собственном участии в составлении текста. Последний не вошел в список соборных канонов, но был включен в протокол как особое заявление. Этот текст был выпущен из списков правил, составленных после собора. Однако он входит в "Синтагму четырнадцати титулов" (VIв.), во все более поздние византийские сборники и даже в некоторые из древнейших списков VIв. латинских канонических сборников *Prisca*[28].

Основная часть канонического законодательства, одобренного в Халкидоне— то есть двадцать семь правил, имеет целью главным образом усилить моральную и дисциплинарную власть епископов над духовенством. Острые конфликты 429–451гг., несомненно, породили анархию во многих областях, и епископам, которых убедили поддержать соборные постановления, для восстановления их контроля над паствой требовалось законодательство, принятое и одобренное Империей. Однако законодательство это, поскольку оно было основано на традиционных церковных принципах, не признававших формальной власти *над* поместной церковью (кроме как при хиротонии новых епископов), представляло собой известную гарантию от дальнейшего развития "патриаршей" централизации. Законодательство было направлено против "свободных" рукоположений без приписки нового клирика к конкретной общине (6-е правило), против самостоятельных переходов или путешествий духовенства без разрешения своего епископа (правила 5, 10, 11, 13, 20, 23), против обращения духовенства к гражданскому суду в случае конфликтов между собой, подлежащих суду епископа (правила 9, 21), против вмешательства духовенства в частные дела или занятия ими гражданских должностей (правила 3, 7), против рукоположения за деньги (правило 2), против браков низшего духовенства с еретиками (правило 14) или рукоположения диаконисс прежде достижения ими сорокалетнего возраста (правило 15). В денежных делах независимая власть епископов и духовенства была ограничена требованием, чтобы при каждой церкви был финансовый служащий, или *oikonomos*, ответственный за имущество, в особенности же за имущество епископа после его смерти (правила 22, 25, 26).

Однако самая далеко идущая мера относилась к монашескому движению. 4-е правило ставит монахов и монастыри под контроль епископа. Знаменательно, что мера эта была предложена самим императором Маркианом, отражая обес-

покоенность государства массовым и неуправляемым развитием монашества. В вероучительных спорах монахи часто брали на себя роль сторожевых собак, или *vigilantes*. В памяти отцов Халкидонского собора еще жило грубое поведение сирийских и египетских монахов на "Разбойничьем" соборе 449 г. в Эфесе. 4-е правило, в частности, гласит: "Те, кто истинно и честно воспринял монашескую жизнь, достойны полагающейся им чести. Однако поскольку некоторые люди под видом монашества расстраивают дела и Церкви, и государства, беспорядочно (ἀδιαφόρως) передвигаясь через весь город, и ухитряются устраивать монастыри, никого не спрашивая, то (нам) представляется лучшим, чтобы совершенно никому не дозволялось строить или открывать монастырь или молитвенный дом без позволения епископа данного города, дабы, будь то в городе или в деревне, монахи подчинялись епископу, и так пребывали в покое (ἡσυχίαν), ограничиваясь жизнью поста и молитвы, оставаясь в тех местах, где они отреклись от мира (ἐν οἷς τόποις ἀπετάξαντο), избегая всякого участия или вмешательства в церковные или мирские дела, никогда не оставляя своего монастыря, кроме как по спешной нужде с разрешения епископа города...". Этот текст является санкцией тех мер, которые в Халкидоне были приняты относительно отдельных групп монахов. Процесс против них начался с установления личности, в результате которого не смогли установить положение некоторых из обвиняемых, то есть были ли они священниками, монахами, архимандритами или бродягами, "живущими во гробах"[29]. Знаменитый сирийский аскет Варсаума был обвинен в "убийстве блаженного Флавиана", и епископы жаловались, что он "поднял на них всю Сирию". Евтихианство в умах многих людей вполне очевидно связывалось с бесконтрольной антиепископской деятельностью безвестных фанатиков и самозваных монахов, описанных Феодоритом Кирским в его знаменитом диалоге "Нищий" (Ἐρανιστής). Конечно, епископы не отождествляли монашество как таковое с евтихианством, но им уже начинало досаждать движение лиц, не имевших священного сана, не состоявшее под прямым контролем иерархии, тесно связанной с имперской властью. Но правда и то, что многих монахов более привлекала теоцентричная, керигматическая и формально консервативная христология Кирилла, нежели более интеллектуальная защита "двух природ" богословски образованными епископами Антиохии, Константинополя или Рима. Другие восточные подвижники были склонны возвеличивать в духовной жизни личное человеческое усилие более "благодати" и "обожения", скорее симпатизируя пелагианству и несторианству, чем Кириллу. В Египте большой Пахомиевский монастырь Канопа восстал против Диоскора, который в Александрии представлял епископскую власть и контроль, и перешел на сторону Халкидонского собора[30].

Как бы то ни было, 4-е правило Халкидонского собора установило важную институционную норму. Отныне на Востоке монашеские общины всегда находятся в канонической юрисдикции местных епископов и никогда не будут создаваться никакие монашеские ордена, "выключенные" из епископской юрисдикции[31]. Экклезиологически мера эта была оправдана: совершенно реальна была опасность развития монашества вне сакраментальной структуры Церкви. Однако если Халкидонский собор думал подавить чувство духовной независимости и пророческого служения, существовавшее в монашестве, то это ему, конечно, не удалось. В православной халкидонской Церкви Византии монашеские общины продолжали представлять собой мощную духовную силу, которая самим своим существованием была вызовом часто более гибкому и политически ориентированному настрою епископата.

3. Оппозиция собору на Востоке

В Халкидоне "Отцы, следуя определенному пожеланию императора, провозгласили новое определение веры, настоящей нужды в котором они не видели и язык которого не соответствовал их обычному (богословскому) языку"[32]. Они не были сторонниками Евтихия, и большинство из них было шокировано грубым поведением Диоскора, но авторитет святого Кирилла имел для них первостепен-

ное значение. Авторитет святого Льва также учитывался, но только как противоядие евтихианству, как и само соборное определение. Мало кто из них был собственно богословом, так что в годы, непосредственно последовавшие за собором, единственным авторитетным выразителем Халкидона на Востоке оказался Феодорит Кирский, но авторитет его, несмотря на реабилитацию 451г., был запятнан его предыдущей полемикой с Кириллом. В действительности Феодорит никогда по-настоящему не понимал христологию Кирилла. Его сочинения продолжали отражать общий подход Феодора Мопсуестийского, то есть позицию, как ему казалось, узаконенную в Халкидоне[33]. То, что в халкидонском лагере не было богословских авторитетов, способных защитить истинный дух и намерения собора, а именно то, что Лев по существу "говорил как Кирилл", что новое утверждение полноты человечества Христова после соединения с Божеством не противоречит, а, уравновешивая, подтверждает кириллову христологию, имело трагические последствия в виде стихийного народного возмущения, вызванного низложением папы Александрийского Диоскора.

Вера собора была отныне объявлена обязательной для всех. Указ императоров Валентиниана и Маркиана, изданный 27 января 452г., заявлял, что "никто, ни клирик, ни государственный чиновник, ни личность любого другого звания, отныне не должен пытаться публично высказываться о христианской вере... или публично обсуждать дела, уже решенные и правильно улаженные собором. Нарушители, будь то клирики или миряне, лишаются своего места"[34].

Хронологически первый, и массовый, протест против собора произошел в Палестине. Толпы монахов под предводительством Феодосия (не путать со святым Феодосием Киновитом) при поддержке императрицы Евдокии, вдовы Феодосия II (живущей в Иерусалиме и противящейся религиозной политике преемника ее мужа, Маркиана) восстали против Ювеналия Иерусалимского. Когда он вернулся с собора, ему не дали занять свою кафедру. Другой лидер халкидонитов, Севириан Скифопольский, был убит. Вначале в оппозицию Халкидону встали и почтенные монахи—святой Герасим, святой Геронтий, бывший собеседником святой Мелании-младшей. Они изменили свое отношение лишь позже. В 451г. единственным действительно стойким приверженцем Халкидона был великий святой Евфимий в своей лавре. Когда Ювеналий бежал в Константинополь, вместо него был поставлен епископ Феодосий одновременно с несколькими другими монофизитами. Среди них был знаменитый Петр Ивер, который был поставлен епископом Майумским[35]. Позже Ювеналий был восстановлен на своей кафедре, но только ценой вмешательства римских войск и кровопролитных столкновений с толпами монахов. К счастью, в последующие десятилетия халкидонское православие насаждалось в Палестине не только силой, но также—вполне успешно—стараниями великих предводителей монашества, особенно святого Евфимия и святого Саввы.

В Египте жесткая политика Маркиана привела к избранию архиепископа—сторонника Халкидонского собора Протерия взамен низложенного и сосланного Диоскора. Протерий был при Диоскоре пресвитером и поэтому верным последователем Кирилла. Папа Лев в течение некоторого времени даже подозрительно относился к его православию. Но признание им собора сделало его неугодным большинству египетских христиан. Диоскор умер в изгнании в 454г., и монофизиты, не признававшие Протерия, считали александрийскую кафедру вдовствующей. Когда умер император Маркиан (457), произошло народное восстание, поведшее к убийству Протерия в Страстной Четверг, во время совершения им Евхаристии. В главной церкви Александрии, Кесарионе, занятой теперь монофизитами, два антихалкидонских епископа, Евсевий Пелузский и Петр Майумский (последнего мы уже видели в Палестине), хиротонисали нового архиепископа, Тимофея. Будучи высок ростом и худ, он получил прозвище Кот (Αἴλουρος, *Aelurus*). По всему Египту были также поставлены монофизитские епископы.

Таким образом, новый император Лев I (457—474) оказался перед повсеместным противлением его власти в Египте. Не будучи сам богословом, он был пер-

вым императором, которого короновал церковным чином архиепископ. Он также твердо воспринял халкидонские суждения Анатолия Константинопольского, а после смерти последнего (458), его преемника Геннадия. С другой стороны, папа Лев настаивал на том, чтобы император принял меры против Тимофея. Так же как и Рим, Константинопольская церковь была теперь твердо верна Халкидону не только в богословском отношении, но и в институционном. Халкидонские каноны утверждали ее преимущество перед Александрией. Однако император Лев не хотел сразу же прибегать к силе для поставления в Египте халкидонского епископа, как это сделал Маркиан в Иерусалиме. Одно время он даже подумывал о новом соборе[36]. Вместо этого он принял необычную меру, запросив у всего епископата Империи его мнение о законности хиротонии Тимофея и действительности Халкидонского собора. С тем же вопросом он обратился и к святому Симеону Столпнику, и к другим представителям сирийского монашества. Нельзя было более очевидно признать, что даже после опубликования 4-го халкидонского правила нравственный авторитет выдающихся монахов оставался высоким и был не меньше авторитета епископов[37]. Почти все ответы были единодушно против Тимофея и за Халкидон. Обратились лично к александрийскому папе и призвали его следовать за большинством епископата, но он оставался неколебимым в своем отвержении Халкидонского собора. Тогда его арестовали прямо посреди открытого народного восстания. Римские войска подавили восстание ценой 10 000 жертв. Тимофей был сослан в Гангру, а затем в Херсонес, в Крым.

Его преемник, другой Тимофей, прозванный Салофакиол ("Белый тюрбан"), был избран и поставлен под прикрытием имперских войск. Лично умеренный и добрый (эти качества признавались за ним даже монофизитами), он сделал несколько "экуменических" попыток примирения и дошел до того, что восстановил имя Диоскора в диптихах[38]. Но после унижения, как они считали, своей Церкви в Халкидоне и после кровавой расправы с восставшими при помощи императорских войск огромное большинство египетских христиан не хотело иметь ничего общего с Тимофеем III, презрительно называя его "императорским человеком" (βασιλικός)[39], или на семитических языках "мелькит".

Ловкость Льва в обращении с епископами и энергичное применение им силы в Египте создало на Востоке видимость единства, продолжавшуюся вплоть до смерти императора в 474 г. Однако это единство не отражало общего и органичного "признания" Халкидонского собора и его сторонниками, и противниками.

В течение всей второй половины V в. не было дебатов по существу значения халкидонского определения, а было много политического вмешательства и создания лозунгов. В результате халкидонское определение веры было постепенно изъято из своего контекста и стало использоваться либо для оправдания еще живой старой антиохийской христологии, как будто решительный вызов, брошенный святым Кириллом, не показал ее недостаточности и опасности, либо как доказательство отступничества от Кириллова богословия. Как мы видели при рассмотрении деяний собора, ни то ни другое поверхностное толкование неверно.

Преобладание антиохийской христологии среди защитников собора видно прежде всего по интерпретации постановления, где говорится про свойства двух природ, "соединенных в одном лице (πρόσωπον) и одной ипостаси", а кроме того, по отвращению к "теопасхитским" формулам. Эти два пункта, конечно, связаны один с другим. Со времен Диодора Тарсского и Феодора Мопсуестийского антиохийцы настаивали на *конкретной* целостности во Христе и Божества, и человечества и называли их "природами", которые не могли смешиваться или даже считаться состоящими в истинном "общении" друг с другом. Связь между ними понималась как "контакт" (συνάφεια), тогда как единство Христа выражалось термином "одно лицо" (*prosopon*), то есть термином неточным, означающим и "личность", и "маска", и "олицетворение", и "роль". В глазах Феодорита и многих других халкидонитов выражение "соединение в одном *лице* и единой *ипостаси*" означало новое и ослабленное употребление термина *ипостась*

как синонима *prosopon*. Взятое само по себе, выражение, быть может, и допускало такое понимание. Однако весь контекст, включающий не только многочисленные формальные провозглашения Отцами "Кириллова богословия", но также и употребление в определении термина *Богоматерь*, предполагает, что слово *ипостась* означает превечную *Ипостась Логоса*, единого от Святой Троицы. Антиохийское толкование постановления обнаруживается не только в трудах Феодорита, особенно в его *Haereticarum fabularum compendium*, опубликованном в 453г., и в его письме несторианину Иоанну Эгейскому, но также и в том, что нам известно о позиции архиепископа Константинопольского Геннадия (458–471), его преемника Македония (495–511), монахов обители Неусыпающих, тоже в Константинополе, и других церковных людей халкидонского направления того времени[40]. Общим в позиции этих защитников Халкидона было то, что они избегали понятия ипостасное соединение" со всем тем, что в него вкладывалось. Конечно, формально они не были несторианами и всегда отрицали учение о "двух сынах", то есть то, что превечный Сын Божий иной, нежели Сын Марии, родившийся в истории. Однако на деле совершенно так же, как их антиохийские учители Диодор Тарсский и Феодор Мопсуестийский, они последовательно избегали признания во Христе реального *единства субъекта*. Это становилось особенно ясным, когда они касались Страстей Христовых. Когда им прямо задавали вопрос: "*Кто* пострадал на Кресте?"—они отвечали: "Плоть Христова, Его "человечество", Его "человеческая природа" или "человеческое" (τὰ ἀνθρώπεια), то есть безличные реальности. Они и вправду не признавали во Христе второго лица—это было бы несторианством,—но были неспособны согласиться с тем, что реально страдать может только *кто-то* (а не *что-то*). Прав был святой Кирилл, говоря в знаменитом двенадцатом анафематизме своего третьего письма Несторию: Бог Слово "пострадал во плоти"(ἔπαθεν σαρκί).

Это систематическое нежелание многих сторонников Халкидона признать теопасхизм, что в христологическом плане было так же существенно, как признание Девы Марии "Матерью Бога", а не другого, человеческого существа, дало оружие в руки противников собора.

Правда, конечно, и то, что большинство полемистов-монофизитов были упрямы и жестоко несправедливы. Они были правы, отвергая антиохийское отождествление терминов *hypostasis* и *prosopon*, но не правы, не признавая того, что *hypostasis* (личность) следует отличать от *physis* (природа), и думая, что это различение противоречит мысли святого Кирилла. Чтобы остаться верным Кириллу, Диоскор в Халкидоне отверг формулировку "*единство в двух природах*", но формулировка эта в действительности значит лишь то, что Христос после соединения этих двух природ есть истинно Бог и Человек. Сам Кирилл писал: "Плоть остается плотью; это не божество, хотя она и стала плотью Бога; также и Слово есть Бог, а не плоть, хотя в Своем домостроительстве оно и сделало плоть Своей собственной"[41]. Кирилл даже спрашивал: "Как же могли бы мы не признать, что обе природы нераздельно существуют после своего соединения?"[42] Кирилл никогда формально не различал "природу" и "ипостась", но слово "природа" он употреблял в двух разных смыслах: у Христа, в его глазах, была "единая природа воплощенная", но в этом "природном соединении" было две "существующие" природы. И разве не прав был тогда Халкидонский собор, вводя терминологическую ясность? Антихалкидониты были несправедливы и к папе Льву, которого считали главным злодеем Халкидона. Действительно, "Томос" Льва при всем своем западном словоупотреблении подчеркнуто включал теопасхитский язык, указывая, что Христос, единое, Божественное Лицо, Сын Божий, есть *субъект* Своего человеческого опыта и действия. Собор был прав, называя Льва кирилловцем. В письме к императору Льву, привезенном папскими легатами в 458г., папа даже полностью принимал кириллову терминологию, вплоть до того, что избегал выражения "в двух природах"[43].

Как бы ни были упрямы и несправедливы монофизиты, они оставались "строго кирилловцами"[44]. Именно их кирилловский "фундаментализм" не позволил

им принять халкидонское определение. Однако следует признать, что сочинения и деятельность антиохийских халкидонитов мешали последователям Диоскора и Тимофея Элура положиться на так ясно высказанные в Халкидоне заверения: "Томос" Льва и окончательное соборное определение следует читать и понимать только в свете кирилловой христологии, кирилловой сотериологии и кирилловой глубокой веры в то, что соединение с Божеством не уничтожает человечества, а делает его истинно самим собой, соответствующим изначальному творению Божию. Отсутствие четко выраженного халкидонского богословия в дополнение к жестокости императорского вмешательства привели к тому, что халкидонское определение превратилось в символ и лозунг. Обе стороны наполняли его тем содержанием, которое соответствовало их собственным эмоциональным, политическим, а позже культурным тенденциям и интересам. В действительности, подобно любому вероучительному определению, халкидонское постановление не только разрешало некоторые проблемы, но и создавало новые. Как все формулировки на человеческом языке, оно было неполным, в особенности в том, что не утверждало с достаточной и убедительной ясностью, а не только подразумеваемо, что термин *ипостась* означает превечную ипостась второго Лица Святой Троицы.

Положение требовало великих умов, способных разрешить проблемы так, как в конце IV в. великие Отцы-каппадокийцы—святой Василий, святой Григорий Богослов—разрешили дилемму между строгими приверженцами никейского богословия Афанасия и добросовестными критиками *homoousios* (единосущия), для которых термин этот предполагал модализм. Халкидонский собор как раз и пытался дать, подобно им, разъясняющее решение вопроса, употребляя такой язык, который мог успокоить страх перед аполлинаризмом или евтихианством, существовавший в некоторых умах, так же как и страх перед несторианством, существовавший в других. Но успех этого православного разрешения вопроса требовал пастырской терпимости, интеллектуальной честности и подлинного желания единства в истине. Вместо этого на одной стороне была христологическая двойственность и имперская политика силы, а на другой—слепой консерватизм, грубая демагогия, а позже—этническая обособленность взамен имперской централизации.

В царствования Зинона (474–491) и Анастасия (491–518) были также сделаны попытки навязать единство силой, избегая разрешения проблем. Именно это было целью опубликовния императором Зиноном его знаменитого "Энотикона".

4. Патриарх Акакий. "Энотикон" и конфликты между Востоком и Западом

Уже в царствование Льва I становилось все более очевидным, что в Египте и Сирии нарастает антихалкидонская волна. Папа Лев умер в 461г. Среди выдающихся лиц своего времени он был фактически единственным осознавшим (особенно в примирительных письмах к императору в 458г.), что верность Халкидонскому собору требует (и по существу предполагает) верность сотериологическому аспекту христологии святого Кирилла. Монументальной фигуры великого папы будет очень не хватать в последующие десятилетия. В Антиохии внутренняя борьба в Церкви вылилась в частые перемены на епископской кафедре. За кратковременными периодами Максима, Василия и Акакия последовало епископство Мартирия. Против последнего восстал Петр Валяльщик, выдающаяся личность, монофизит, которому удалось последовательно три раза прогнать Мартирия и занять его место, однако лишь для того, чтобы самому быть изгнанным имперскими ставленниками: Иоанном Кодонатом, Стефаном (убитым монофизитской толпой) и, наконец, Каландионом (481). Христологическая традиция старой антиохийской школы была погребена под давлением монофизитства. Особенно она была ослаблена, когда после смерти епископа Ивы (457) Эдесская школа—центр сирийского богословия и культуры—эмигрировала в Нисибис на персидской тер-

ритории. Новая школа в Нисибисе внесла огромный вклад в интеллектуальное развитие и миссионерское распространение несторианского христианства при "великом митрополите" или "католикосе", проживавшем в Селевкии-Ктесифоне. В Эдессе же то, что еще оставалось от старой школы, было закрыто Зиноном (489). В Египте в это время Тимофей III Салофакиол держался только благодаря покровительству имперских войск.

Годы, последовавшие за смертью императора Льва I (474), были отмечены борьбой за власть между зятем покойного императора Зиноном, который первым занял трон, и его шурином Василиском. Последний сверг Зинона в январе 475 г., но после его возвращения в сентябре 476-го был сослан. Эта династическая неустойчивость еще яснее показала, насколько христологические споры грозили единству Империи.

На этой стадии кризиса ни одна из вовлеченных в спор группировок не отрицала роли Империи в сохранении христианского единства. Время, когда монофизитство станет символом этнического или культурного самоутверждения сирийцев, египетских коптов или армян, еще не пришло[45]. Конечно, в известной степени культурный сепаратизм существовал в Египте с начала римского завоевания, и христианские архиепископы, так же как и массы монахов, использовали его в своих интересах. Но все выдающиеся личности Египетской церкви, включая святого Кирилла, Диоскора и Тимофея Элура, готовы были принять имперскую систему и использовать ее, когда ее политика совпадала с их интересами. Кроме того, наиболее выдающиеся лица монофизитского лагеря, включая не только самого Евтихия, но и Диоскора, Тимофея, Петра Валяльщика, Петра Монга, а позже и великого Севира Антиохийского, были греками по языку и культуре.

Поэтому Империя имела возможность восстановить единство тем же способом, каким его восстановил Феодосий I после арианских споров. Это было бы возможно, если бы имперская политика направлялась соответствующими богословскими советами, как это было при Феодосии I (когда эту роль играли Отцы-каппадокийцы) и как это будет позже при Юстиниане (когда император сам был богословом, но было уже поздно излечивать раскол). Как бы то ни было, если и представлялся случай к примирению, им не воспользовались. Вместо этого применялась грубая сила для поддержки либо неправильных решений, либо политики вероучительного компромисса, и результатом этого становилось дальнейшее углубление и расширение расколов. Императоры этого периода прибегли к новому методу использования своей власти в церковных делах: публикациям вероучительных постановлений, претендующих на выражение согласия, на деле же, навязывающих имперскую политику силой. Следует отметить, что такие указы не должны были рассматриваться как вероучительные определения наряду с символами веры или соборными постановлениями. Они обычно имели форму императорского послания к той или иной Церкви. Формально император не претендовал определять вероучение; он лишь давал авторитетную интерпретацию учений, установленных предыдущими соборами. Однако различие тут было скорее, теоретическим, и попытки эти были явно "цезарепапистскими". Примечательно что ни один из этих указов независимо от того, был ли он издан православным императором или еретиком[46], не был принят Церковью как авторитетное выражение православной веры.

Узурпатор Василиск, свергнув все же формально халкидонита Зинона, решил заручиться поддержкой монофизитов. Его энциклика была посланием, обращенным к сосланному александрийскому архиепископу Тимофею Элуру, которого новый император хотел восстановить в его положении. Во имя "единства", "доброго порядка в церквах" и "всемирного мира" Василиск заявлял, что истинная вера достаточно выражена в Никее и на Первом Эфесском соборе, что "Томос" Льва и "то, что было совершено в Халкидоне", является "нововведением" и что всякий, кто будет пытаться поддерживать халкидонскую веру, будет подвергнут ссылке, конфискации имущества и высоким штрафам[47]. Тимофей Элур покинул

свою крымскую ссылку, был торжественно принят в Константинополе, проехал в Эфес, где председательствовал на соборе епископов диатеза Азия и торжественно отменил 28-е правило Халкидона, дававшее константинопольскому архиепископу право поставлять епископов в Эфесе. В Александрии, куда он немедленно вернулся, торжество его было настолько полным, что он смог позволить себе великодушие и даровать пенсию Тимофею Салофакиолу. Последний мирно ушел в халкидонитский монастырь Канопа. Тело Диоскора было возвращено в Александрию и почиталось как мощи исповедника. В Антиохии Петр Валяльщик был восстановлен в архиепископстве, а в Иерусалиме архиепископ Анастасий, преемник Ювеналия, подписал энциклику.

Этот невероятный поворот событий показывает, что весь епископат Востока состоял либо из прямых противников Халкидона, либо по крайней мере из людей, именуемых "колеблющимися" (διακρινόμενοι)[48], которые с легкостью были на стороне Халкидона при Льве и отвергали его при Василиске. Однако отпор—и притом сильный—оказали два Рима. Акакий Константинопольский (471–489) отказался, что необычно для архиепископа столицы, повиноваться императору и приветствовать Тимофея "Кота" во время его пребывания в городе. Он также обратился к прославленному подвижнику Даниилу Столпнику и получил от него поддержку: Даниил, спустившись со своего столпа, пригрозил Василиску вечной карой и назвал его "новым Диоклетианом"[49]. Вместе со святым Даниилом патриарх устраивал в городе крестные ходы и открыто проповедовал неповиновение Василиску. Наконец он написал папе Симплицию, который ответил, восхваляя его твердость.

Независимо от того, имело или не имело это согласие двух Римов какой-то собственный результат или было лишь расчетливым шагом, предвосхищавшим падение Василиска, но оно испугало императора: вскоре он постыдно опубликовал антиэнциклику, формально отменявшую его энциклику и подчеркнуто заявлявшую, что "благочестивейшего и святейшего патриарха Акакия следует восстановить в его правах совершать рукоположения в областях, ранее приписанных к кафедре этого славного имперского города"[50]. Но дни его были уже сочтены. Зинон вернулся в столицу в сентябре 476г. и принял жесткие меры против монофизитов: и Петр Валяльщик Антиохийский, и Павел Эфесский (поддерживавший Тимофея), и сам Тимофей Элур—все были низложены и сосланы. Только последний умер вскоре после получения императорского указа и ему не пришлось покидать Александрию (31 июля 477г.). Немедленно после его смерти монофизитские епископы, обманув имперскую бдительность, поставили архиепископа Петра Монга, убежденного антихалкидонита. Петру пришлось скрываться, когда Тимофей Салофакиол вернулся на свою кафедру. Конечно, Египетская церковь осталась неизлечимо разделенной, и огромное ее большинство поддерживало Петра.

Новое имперское правительство, прочно утвердившееся в Константинополе, неизбежно должно было искать пути стабилизации церковного положения. Оно приняло строгие меры против монофизитов, но осознавало, что этого недостаточно надолго вперед. Действительно, ни на одной из основных кафедр не было мира[51]. Поставленный Акакием Календ Антиохийский даже не смог занять свою кафедру. Мартирий Иерусалимский, преемник Анастасия, подписавшего энциклику, опубликовал двусмысленное циркулярное послание, заявляя, что каноническими были только три собора (Никейский, Константинопольский и 1-й Эфесский). Но наибольшую тревогу, несомненно, вызывала Александрия. После смерти Тимофея Салофакиола (481) стало ясно, что нельзя добиться мира, пока Петр Монг не будет признан архиепископом. Большинство не приняло бы никакого другого кандидата, и уж во всяком случае не Иоанна Талайю, халкидонского пресвитера и канопского монаха, которого халкидонское меньшинство хиротонисало во епископа после смерти Салофакиола в надежде на поддержку Империи. Положение Талайи было тем более слабым, что он в Византии завел не те связи, какие были нужны, и не был другом патриарха Акакия. Его избра-

ние не было признано, поскольку Зинон и Акакий предпочли "договариваться" с Монгом. Талайе пришлось бежать в Рим.

В общей истории этого периода патриарха Акакия еще часто представляют как криптомонофизита[52], потому что так его называли папы в течение позднейшего конфликта с Римом. На самом же деле нет причин подозревать в неискренности его по-настоящему мужественное противостояние Василиску, его строгие осуждения в письмах к папе Симплицию[53] как Петра Валяльщика, так и Петра Монга. Но будучи типичным византийским иерархом, он вполне осознавал, что положение его требовало не только твердости там, где можно было ожидать победы (как в случае борьбы с Василиском), но и гибкости, когда ее диктовали интересы Империи. Так, он справился с "ведением переговоров" с Петром Монгом, предоставив непосредственную ответственность за них императору и, вероятно, надеясь, что халкидонская вера все равно устоит.

28 июля 482г. Зинон обратился к Александрийской церкви с посланием, известным под названием "Энотикон". Ни один епископ не был в нем назван по имени. Император выражал озабоченность единством и торжественно провозглашал, что Империя и "все церкви" не приемлют никакой иной веры, кроме той, что выражена в крещальном Символе, подтвержденном в Никее и Константинополе, и что Эфесский собор осудил Нестория на основании этого Символа. Однако император тут же добавляет анафему и Евтихию, не уточняя, на каком соборе она была провозглашена; он заявляет, что принимает "Двенадцать Глав" Кирилла (то есть анафематизмы его 3-го письма к Несторию), и публикует исповедание веры, в котором тщательно избегаются такие спорные термины, как *physis, hypostasis* и *prosopon*. В содержании своем это исповедание тщательно сохраняет не только кириллово утверждение единства Христа, включая теопасхизм ("мы говорим, что и чудеса, и страсти—Одного и Того же—ἑνὸς εἶναι φαμέν), и осуждает учение о "двух сынах", но также подтверждает важный для халкидонитов и отвергаемый евтихианами пункт, что Христос "единосущен нам по человечеству". В нем, однако, опускается то, что говорил святой Лев, и халкидонское определение, что и Божество, и Человечество Христовы в соединении "сохраняют свои свойства".

Теоретически бесспорная, эта первая и главная часть "Энотикона" содержит, однако, внутренние противоречия. Если Никео-Константинопольский Символ есть единственное приемлемое исповедание веры, то почему анафематствован принимавший его Евтихий? И как оправдать учение о "двойном единосущии", которого в Никейском Символе нет?

Последний параграф этого документа содержит еще больше проблем. Он утверждает, что "ни церкви, ни Наше Величество не приемлют никакого иного символа (σύμβολον) или определения веры (ὅρον πίστεως)", что можно считать намеком на неприятие халкидонского вероопределения, обычно именуемого ὅρος. Затем документ этот делает любопытное упреждающее заявление, заранее отвергая обвинение в цезарепапизме: "Мы написали это, не вводя новшеств в веру, но ради вашего осведомления". Затем идет действительно решающая фраза: "Кого бы то ни было, кто думал или думает иначе, либо теперь, либо в любое другое время, *будь то в Халкидоне или на каком-либо другом соборе*, мы анафематствуем, в особенности упомянутых прежде Нестория и Евтихия, и тех, кто думает так, как они"[54].*

Как по форме, так и по содержанию Энотикон был попыткой поднять спор до уровня христологических понятий, уводя его от терминологических тупиков. Если бы за ним не стояло ничего другого и если бы он достиг успеха, то христологические споры могли бы удержаться на уровне общего возврата к ситуации, которая последовала за примирением святого Кирилла и Иоанна Антиохийского в 433 г. Однако сам текст делал такой возврат невозможным, с одной стороны, упоминая осуждение Евтихия, состоявшееся в Халкидоне, а с другой—говоря о Халкидоне в определенно уничижительном контексте.

* Выделено И. Мейендорфом. — *Ред.*

Тем не менее в межцерковных отношениях на Востоке были достигнуты некоторые непосредственные результаты. Все главные кафедры Востока снова вошли в общение друг с другом. Петра Монга признали архиепископом Александрийским, и Акакий Константинопольский формально принял его в общение. Поскольку официальная позиция Константинопольской церкви была, конечно, халкидонской, Петру пришлось написать Акакию: "Во главе всех нас ты объединил Церковь Божию, убедив нас неотразимыми доказательствами, что Святейший и Вселенский собор, состоявшийся в Халкидоне, не сделал ничего противоречащего (Никее) и что он согласился с постановлениями никейских Отцов и подтвердил их"[55]. Это формальное признание Халкидона лидером оппозиции было большим событием, которое, как казалось, оправдывало политику Акакия. Однако в Египте Монг вскоре столкнулся с восстаниями монахов, осудивших его за то, что он вошел в общение с халкидонитами. Некоторые из них формально откололись от своего архиепископа (так называемые апосхисты, или акефалы, то есть "безглавые"). В результате архиепископ анафематствовал Халкидонский собор и "Томос" Льва[56]. Как среди халкидонитов, так и среди монофизитов он по понятным причинам приобрел репутацию лицемера-перебежчика.

В Антиохии строгий халкидонит архиепископ Каландион отверг "Энотикон", но вскоре скомпрометировал себя политическим заговором с целью свержения Зинона и был сослан (484). Кафедру снова занял Петр Валяльщик, который не только признал "Энотикон", но стал его усердным распространителем, в частности введя в литургическое употребление Трисвятую Песнь с интерполяциями: "Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, распныйся за ны, помилуй нас". Целью его, конечно, было провозглашение теопасхизма в христологическом кирилловом смысле. К сожалению—и совершенно напрасно—введение этого песнопения Петром Валяльщиком и резкая оппозиция ему в халкидонских кругах способствовали тому, что оно превратилось в монофизитский лозунг.

Даже в Палестине, где Халкидонский собор активно поддерживался монахами, "Энотикон" был принят Мартирием Иерусалимским, и выдающиеся сторонники Халкидонского собора приветствовали объединение Церкви[57].

Историк Евагрий так описывает положение, созданное "Энотиконом": "В эти дни Халкидонский собор и не провозглашался открыто в святейших церквах, и не отвергался всеми; каждый епископ действовал по своим убеждениям"[58]. Такая ситуация могла бы продолжаться, если бы она отражала подлинное согласие по существу христологии и последовательного толкования церковного Предания. Очевидно, что это было не так. Режим "Энотикона", поддерживавшийся императорами Зиноном (474—491) и Анастасием (491—518), привел к росту монофизитства, которое отвергало двойственность и настаивало на формальном и четком отвержении собора. В течение нескольких десятилетий — при Акакии и его преемниках—Константинопольская церковь была практически единственным восточным центром, противившимся этой тенденции. Парадоксально, но епископы столицы, естественные союзники имперской политики, одни только были в оппозиции к ней. В борьбе за Халкидон их естественными союзниками должны были быть римские папы. Однако отношения между двумя Римами были, к сожалению, разорваны из-за личного дела Акакия.

Дело это, как оно представлялось в Риме, уже описано в предыдущей главе. С 476г. старая имперская столица была под властью остоготов, и папы могли свободно противостоять власти константинопольских императоров.

В начале понтификата папы Феликса III (483—492) в Константинополь приехали римские легаты, требуя справедливости для Иоанна Талайи, незадачливого халкидонского соперника Петра Монга на александрийской кафедре. Они также имели целью поддержать дело халкидонского православия, которое, согласно полученной папой от константинопольских монахов "неусыпающих" информации, было в опасности из-за Акакия. Тем не менее политика "Энотикона" была

им разъяснена патриархом. На них произвели сильное впечатление его очевидные халкидонские убеждения и полученная информация о несостоятельности требований Талайи. Вероятно, они, кроме того, были ублажены подарками и получили должное впечатление от престижа "Нового Рима". В результате они торжественно сослужили Литургию с Акакием. Конечно, это было всеми интерпретировано как принятие Римом "Энотикона".

Однако по их возвращении папа Феликс с собором семидесяти семи епископов отменил их решение и низложил Акакия по причине признания им Петра Монга, "рукоположенного еретиками"[59].

Твердое противостояние Феликса III двойственности "Энотикона" содействовало, конечно, делу халкидонского православия. Однако его преемники, особенно Геласий, требовали, чтобы константинопольские патриархи Евфимий (490–495) и Македоний (495–511), формально порвавшие с монофизитскими александрийскими архиепископами[60] и стойко боровшиеся за Халкидонский собор, также исключили Акакия из поминаний исключительно на основании низложения его Римом; это было в высшей степени оторвано от жизни и предвосхищало будущий раскол между Востоком и Западом[61]. Действительно, в глазах православных Востока Акакия нельзя было считать формально ответственным за документ, изданный императором, и общение его с Петром Монгом не могло ставиться ему в вину, поскольку оно было результатом официального признания последним Халкидонского собора. Акакия можно было обвинять в тактических ошибках, но не в ереси.

5. Рост монофизитства при Анастасии

Получив императорский престол благодаря женитьбе на вдове Зинона Ариадне[62], Анастасий I (491–518) был немолодым, благочестивым и к тому же очень компетентным и энергичным правителем. Естественно, будучи озабоченным широким распространением противостояния Халкидонскому собору, он оставался верен принципам "Энотикона", еще усилив его интерпретацию в антихалкидонском смысле. Он полностью одобрил то, что в Египте александрийскую архиепископию последовательно занимали люди, которые в отличие от колеблющегося Петра Монга определенно отвергали собор: Афанасий III, Иоанн II Эмула, ИоаннIII из Никиу, Диоскор II и Тимофей IV.

Однако режим, установленный "Энотиконом", исключал полное торжество монофизитства и давал возможность сильному "халкидонитству" не только сохраняться, но и преобладать на нескольких из главных кафедр восточного христианства. Как мы уже видели, это "халкидонитство" иногда—в порядке реакции на монофизитов—принимало формы возрождения антиохийской христологической терминологии. Так случилось, по всей видимости, в халкидонской партии Константинополя, к которой принадлежали архиепископы Евфимий (490–495) и Македоний (495–511). Таким образом, те большие богословы, которые, оказавшись в монофизитском лагере, понимали свою борьбу как защиту святого Кирилла, смогли теперь утверждать, что Халкидон означал восстановление несторианства. К этим монофизитским богословам внимательно прислушивались при дворе Анастасия I, особенно к концу его царствования.

Помимо Константинополя на кафедрах Иерусалима (патриарх Илия, 493–516) и Антиохии (Флавиан II, 498–512) также были сторонники Халкидона, но им приходилось иметь дело с сильной, а часто и яростной оппозицией.

В антихалкидонском лагере ведущее положение в интеллектуальном отношении занимали два человека: Филоксен (или Ксенай), епископ Маббугский, и великий богослов, обращенный из язычества, Севир. Сириец, не знавший греческого языка, Филоксен был рукоположен в епископа Петром Валяльщиком; он написал многочисленные трактаты против Халкидонского собора. В 506–507гг. он возглавил энергичную кампанию, требуя от патриарха Флавиана Антиохийского формально анафематствовать этот собор. Когда это ему не удалось, он послал свое исповедание веры императору и потребовал его поддержки, которую

легко получил, и был приглашен в столицу. Однако решению императора воспротивился архиепископ Македоний, который отказал Филоксену в общении. Последний вернулся в Сирию, чтобы продолжать борьбу против Флавиана, которого вынудили к частичному отступлению: он заявил, что признает осуждение Нестория и Евтихия, но не халкидонское определение. Этот компромисс ему не слишком помог. Несмотря на энергичное сопротивление халкидонитов на соборе в Сидоне (512), монофизитам удалось добиться его низложения и ссылки. Новым патриархом стал Севир. Он признал "Энотикон" (как это делало и большинство халкидонитов), но также анафематствовал Нестория, Евтихия, "Томос" Льва и Халкидонский собор[63].

Севир родился в Созополе, в Писидии, и получил прекрасное образование в области риторики, греческого языка, философии и юридических наук. Он принял христианское крещение в 488г. Его привлекал монашеский идеал, и он стал приверженцем аскетизма, будучи посвящен в подвижническую жизнь в Майуме, где была кафедра Петра Ивера. Блестящий богослов, способный к взвешенным решениям и даже критиковавший "придирчивость" Диоскора, но не признающий компромиссов и верный позициям, которые считал правильными, он стал главным представителем той христологии, которая считала себя единственным законным выражением кириллова православия. Успех его карьеры, несомненно, объясняется его замечательной личностью, но карьера эта была бы невозможна без покровительства императора. Севир прожил в самом Константинополе три года (508–511), противостоя православному архиепископу Македонию, проповедуя пение теопасхитски интерполированной Трисвятой Песни ("Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, распныйся за ны, помилуй нас") и умно критикуя ограниченность халкидонского определения и слабость его защитников[64]. В конце концов 6 августа 511 г. Македоний был низложен, сослан и заменен Тимофеем (511–518). Новый патриарх проявлял больше терпимости к монофизитам, не отступая, однако, совсем от основной халкидонской позиции Константинопольской церкви.

В действительности Халкидонской собор имел сторонников при самом императорском дворе, включая императрицу Ариадну. Когда в 512 г. в храме св. Софии в богослужение была введена интерполированная Трисвятая Песнь, в ответ вспыхнули волнения: статуи Анастасия были опрокинуты, и начался бунт против монофизитов. Кризис удалось преодолеть благодаря мужественному поступку старого императора. Показывая свою приверженность антихалкидонитству, он появился перед толпой на ипподроме в траурной одежде, без императорской короны и предложил отречься от трона. Его личная популярность, репутация человека благочестивого и очевидная искренность в этот день победили. Он остался на троне и смог еще подавить восстание Виталиана (513–515), который примкнул к халкидонской партии.

В Иерусалиме монофизитская волна была также сильна, но в конце концов успеха не имела. Патриарх Илия отказался признать избрание Севира в 512 г. Он столкнулся с оппозицией монофизитских монахов, поддержанной Олимпием, правителем Палестины (*dux Palestinae*), который действовал согласно инструкциям из Константинополя. Патриарх был в конце концов низложен в 516 г. Вместо него был избран его диакон Иоанн, который должен был анафематствовать Халкидонский собор. Однако в день его настолования в присутствии племянника императора Ипатия и огромной толпы—свидетелей его покорности требованиям императора—святой Савва и святой Феодосий, два главы палестинского монашества, стоя на амвоне и поддержанные 10 000 монахов (судя по сообщениям), потребовали, чтобы, наоборот, он признал Халкидонский собор. После нескольких часов хаоса и беспорядков нравственный авторитет монахов возобладал: Иоанн анафематствовал не собор, а Нестория, Евтихия и Севира, признав четыре Вселенских собора как "четыре Евангелия"[65].

Эти события ясно показали провал "Энотикона". Римские папы были не правы, видя в нем капитуляцию Константинополя: примеры константинополь-

ских епископов и иерусалимских событий доказывают обратное. Но ситуация показывала также, что открытого обмена мнениями не произошло и что вопрос требует не только формального мира, навязанного сверху, но и богословского разрешения.

Кризис осложнялся тем, что раскол между восточными защитниками Халкидонского собора и Римской церковью продолжался. Как мы видели раньше, папы, особенно Геласий, продолжали требовать не только признания Халкидона, но и изъятия имени патриарха Акакия из диптихов Константинопольской церкви. В царствование Анастасия переговоры на эту тему продолжались между римскими епископами и константинопольским двором. Действительно, папы, отказывая в общении епископам восточной столицы, не считали императора отлученным от Церкви. Упрекая его за вмешательство в церковные дела и поддержку "Энотикона", они продолжали видеть в нем главу *romanitas*. Переговоры относительно Акакия были также тесно связаны с просьбой остготских правителей Италии, особенно Теодориха, чтобы Константинополь признал их своими представителями на Западе. Конечно, такое признание было также в интересах папства[66]. Однако после бескомпромиссности папы Геласия (492–496) и готовности к компромиссам (хотя и не состоявшимся) его преемника Анастасия II (496–498) Римская церковь оказалась разорванной Лаврентиевским расколом: партия Симмаха придерживалась традиции Геласия, а другой претендент, Лаврентий, рассчитывал на связь с Византией. Первоначально провизантийские лаврентиевцы представляли класс аристократов и сенаторов, привыкших к имперской политике и лояльных по отношению к ней, а потому демонстрировали понимание "Энотикона"; симмаховцы же, которых историк нашего времени удачно назвал "младотурками", были созидателями более самодостаточного папства, видя его выживание в бескомпромиссном применении принципа первенства Петра.

В 518г. сошли со сцены несколько участников драмы: Тимофей Константинопольский, сосланные православные патриархи Илия Иерусалимский и Флавиан Антиохийский; сам император Анастасий умер в том же году в возрасте 87 лет. Несколько раньше в Риме, когда в 514г. был избран папой умеренный "симмаховец" Гормизд, произошло примирение между симмаховцами и лаврентиевцами. Вскоре последовал и союз между Константинополем и Римом—при видимой победе Халкидона и Рима. Однако вопреки тому, что было на поверхности, Константинополь так и не принял римский взгляд на Акакия (его преемники Евфимий и Македоний, отлученные от Церкви папами, почитались святыми на Востоке). Сам союз был устроен и навязан человеком с далеко идущими видами и планами—Флавием Петром Савватием Юстинианом; он видел Империю вновь объединяющей Восток и Запад—так, чтобы римский папа входил в имперскую систему, богословские же решения конфликта между защитниками и противниками Халкидонского собора искались бы на Востоке. Все это означало отказ от "Энотикона". Однако религиозная политика Зинона и Анастасия будет в последующие столетия все же представляться в разном свете—в зависимости от взгляда на нее с Запада или Востока. Запад всегда был склонен видеть в этой политике прямое предательство Халкидона. На Востоке же раскол между теми, кто отвергал, и теми, кто принимал собор, еще не рассматривался как окончательный разрыв. Те, кто принимал "Энотикон" и истолковывал его в халкидонском смысле, не рассматривались как еретики, заслуживающие посмертного осуждения (*damnatio memoriae*). Не только Евфимий и Македоний Константинопольские, но и Флавиан Антиохийский, и Илия Иерусалимский сохранили свою репутацию святых, несмотря на признание "Энотикона". И действительно, их заслуга в сохранении халкидонской веры не менее велика, нежели заслуга более бескомпромиссных епископов Рима.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Ср.: *Hönigmann E.* The original lists of the members of the council of Nicae, the Robber-synod and the council of Chalcedon// Byzantion XVI, 1, 1944. P. 22–80.

[2] Обширные "Деяния Халкидонского собора" являются важнейшим источником информации о Церкви в V в., в особенности потому, что они включают в себя "Деяния Константинопольского собора", осудившего Евтихия (448) и "Деяния" "Разбойничьего" собора (449). Полный текст их дан в старом собрании соборных деяний, изданном *Harduin* и *Mansi*, а также в критическом издании *Шварца Е.* (Acta conciliorum oecumenicorum. Берлин, 1927). Подробный анализ "Деяний" см.: *Murphy P.X.* Peter speaks through Leo. Washington, D. C., 1952. Ср. также перевод некоторых важных мест в: *Coleman-Norton P.R.* Roman State and Christian Church. A Collection of Legal Documents to A.D. 535. I–III. London SPCK, 1966.

[3] Эфесе в 449 г. он назвал Евтихия "весьма православным" (ὀρθοδοξότατον). Acta conciliorum oecumenicorum II, 1, 1. P.182.

[4] Ibid. P. 41 (237)–42 (238). Хотя это официальное заявление должно, несомненно, рассматриваться как подлинное соборное решение относительно Диоскора, собрание дало также согласие на постановление легата Пасхазина, выражающее низложение в "папских" терминах: "Святейший архиепископ Лев через нас (легатов) и настоящий святой собор вместе с апостолом Петром, скалой кафолической Церкви и основанием православной веры, лишил его епископства и всякого священного сана" Там же. С. 29 (225). Еще один пример двусмысленностей, отличающих позицию легатов на соборе.

[5] Там же. С.124 (320).

[6] В письме к Акакию Верейскому относительно Эфеса сам святой Кирилл заявляет: "Мы собрались на собор ради единой истинной веры, подтверждая то, что было определено о ней святыми отцами в Никее, единодушно завершая этот великий и святой собор потому, что он дал точное определение". См: Acta conciliorum oecumenicorum. I, 1, 7. P.142).

[7] Acta conciliorum oecumenicorum. II, 1, 1, 7. P.105–106. Этот текст известен также как 7-е правило Эфесского собора. Это постановление было принято в связи с запрещением местного обычая в Филадельфии, приписываемого Феодору Мопсуестийскому, с несторианским акцентом (ср.: *Camelot P.Th.* Ephese et Chalcedoine. Paris, 1961. P. 57). Сомнительно, чтобы постановление это было действительно проголосовано; его нет во всех рукописях "Деяний Эфесского собора" (ср.: *Болотов В.В.* Лекции. С. 216–299).

[8] Ср.: *Kelly J.N.D.* Early Christian Creeds. London, 1950. P. 296–301.

[9] Следует, однако, отметить, что в средневековый период так называемое 7-е Эфесское правило часто понималось как применимое к Никео-Константинопольскому Символу, и на него православные ссылались против интерполяции *Филиокве*. Этот аргумент, однако, недействителен, поскольку Эфесский собор имел в виду только Никею, а не Никею-Константинополь; Константинопольский же собор, расширив Никейский Символ, тем самым отвергал ту мысль, что к Никейскому Символу уже никогда и ничего не может быть добавлено.

[10] Более полное обсуждение этих проблем терминологии см.: *Meyendorff J.* Le Christ dans la Théologie Byzantine. P.1969.

[11] Диоскор, Ювеналий, Фалассий Кесарийский и другие бывшие руководители "Разбойничьего" собора отсутствовали, так как на предыдущем заседании были обвинены. Иллирийцы настойчиво требовали, чтобы ради церковного единства их простили и вновь допустили к обсуждению "Томоса" Льва. Это и произошло на следующем заседании, кроме как в отношении Диоскора. Ср.: Acta conciliorum oecumenicorum. II, 1, 2. P. 82–83 (278–279)).

[12] По всей вероятности письмо обсуждалось группой под председательством Анатолия, и нет оснований полагать, что чтение его сознательно избегалось в Халкидоне, как думают некоторые историки (см.: *Duchesne L.* Histoire. III. P. 435; *Болотов В.В.* Лекции. С. 283—289; *Карташев А.В.* Вселенские Соборы. Париж, 1963. С. 405 и пр.). Согласно общим воззрениям этих историков на христологические споры, св. Кирилл фактически монофизит, а антиохийцы (и фактически Несторий) православные. В настоящее время, однако, преобладает более уравновешенная точка зрения (см.: *Camelot P.Th.* P. 127; *Meyendorff J.* Christ, passim).

[13] Acta conciliorum oecumenicorum. II, 1, 2 P. 102–103 (298–299).

[14] Ibid. P. 123–130 (319–326).

[15] Ср., например, *Карташева А.В.*, который особенно возмущается заявлением Анатолия, что Диоскор не был осужден "за свою веру" (указ. соч. С. 404).

[16] Acta conciliorum oecumenicorum. P.125 (321).

[17] Включая History of the Church/ Ed. *Jedin H.* and *Dolas T.* New York, 1980.

[18] В этом смысле издание определения шло против желаний легатов, которые так сильно настаивали на том, что Лев является единственным критерием православия.

[19] Уже в 430г. папа Лев и Кирилл Александрийский жаловались друг другу на его интриги. Однако в 431 г. его поддержка Кирилла против Иоанна Антиохийского позволила ему фактически захватить обе Финикии и Аравию и потребовать "послушания" Иоанна (Acta conciliorum oecumenicorum. I, 1, 3. P. 18–19). При поддержке императрицы Евдокии, вдовы Феодосия II, жившей в Иерусалиме в 441–460 гг., он стал одним из руководителей "Разбойничьего" собора в 449 г. и "покаялся" только в Халкидоне. О Ювеналии см. очень подробную статью: *Honigmann E.* Juvenal of Jerusalem, Dumbatron Oaks Papers 5 (1950). P. 211–279. То, что Ювеналий до сих пор считается святым, объясняется, по-видимому, его твердым противостоянием против монофизитских монахов в Палестине в 451 г.

[20] Acta conciliorum oecumenicorum. II, 1, 3 P. 53 (412).

[21] Ibid. P. 62 (421).

[22] Ibid. P. 97 (456). Однако в своем письме к Анатолию от 452 г. папа Лев подчеркнуто заявляет, что никакой канонический авторитет не может заменить Никейский собор и что поэтому 3-е правило собора Константинопольского для него недействительно (Посл. 106, 4; PL 54. Col. 1005BC).

[23] Так описывает это дело архидиакон Аэций Константинопольский 31 октября// Acta conciliorum oecumenicorum. III, 1, 3. P. 88 (447).

[24] Этот текст не отрицает того, что "древний" Рим все же остается столицей "Римской" империи. В 451 г. он был еще резиденцией Валентиниана III.

[25] Этот именно пункт текста был (и все еще является) предметом жарких споров, потому что он служит основой современным претензиям Константинопольской церкви на юрисдикцию над всеми православными христианами, живущими вне границ ныне существующих автокефальных церквей. Такая претензия мало связана с буквальным смыслом канона, который касается "варварских" стран, в которых не существовало римских провинций, а следовательно, и митрополитов. В таких странах установление церковной иерархии следовало "обычаю" (Константинопольский собор 381 г., 2-е правило), и некоторые из епископов варварских стран рукополагались митрополитами Понта, Азии или Фракии. Именно только эти епископы исключительно должны были отныне входить в более централизованную имперскую систему, указанную 28-м правилом, и поставляться Константинополем.

[26] Acta conciliorum oecumenicorum. III, 1, 3. P. 88–89 (447–448). Поскольку принятие этого важного постановления было особым делом собора, оно вначале не именовалось "28-м правилом", хотя и входит под этим названием в более поздние византийские собрания и комментарии (ср.: *Schwartz E.* Der Sechste Nicaenische Kanon auf der Synode von Chalkedon. Berlin, Akad. der Wiss., Sitzungsberichte, 1930. P. 612).

[27] Именно это советовал папе один из его легатов (и их переводчик), Юлиан Косский. Ср. анализ переписки по этому вопросу между Константинополем и Римом: *Batiffol P.* Le siege apostolique (359–451). Paris, 1924. P. 567–581; *Herman E.* Chalkedon und die Ausgestaltung der Konstantonopolischen Primats// Chalkedon. II. S. 459-490; *Meyendorff J.* Orthodoxy and Catholicity. NY, 1966. P. 68–74.

[28] *Бенешевич В.В.* Канонический сборник в XIV титулов. СПб., 1903. С.155; См. также: *Dvornik F.* The see of Constantinople in the first Latin collection of canon law. Зборник радова Византолошког Института. VIII, 1 (Mélanges Ostrogorsky). Belgrade, 1963. P. 97–101.

[29] Acta conciliorum oecumenicorum. II, 12 P.114–121 (310–317); об общем отношении собора к монашеству см.: *Ueding L.* Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus// Chalkedon. II. S. 569–676.

[30] Ср. обсуждение роли монашества в спорах V в.: *Frend.* The Rise. P. 89–92.

[31] Исключениями были в поздней Византии немногие так называемые ставропигиальные монастыри, зависевшие от Константинопольского патриарха. Но их установление было вызвано прежде всего экономическими причинами и редко преследовало особые миссионерские или просветительные цели, как это было в западных орденах.

[32] Histoire de l'Eglise. IV. Paris, 1948. P. 272.

[33] См. по этому поводу мое исследование о Феодорите Кирском в Christ. P. 31–33. Наиболее авторитетным исследованием о Феодорите до сих пор является труд *Н. Глубоковского.* Блаженный Феодорит. В 2-х тт. М., 1890.

[34] Английский текст указа см.: Roman state and christian Church. A Collection of Legal documents to A.D. 535. II. P. 805–855; другой, подобный ему указ Маркиана от 13 марта см. там же: P. 808–810.

[35] Основатель грузинского монастыря в Иерусалиме и знаменитый подвижник, Петр почитается святым в своей родной грузинской церкви, теперь стойко халкидонско-православной. Ср. "Житие" Петра, переведенное с грузинского: *Lang D.M.* Lives and Legends of the Georgian Saints. 2nd ed. Crestwood, NY, 1976. P. 57–80.

[36] Папа Лев выражает опасение, что в таком собрании халкидонское определение будет поставлено под вопрос и начнется политика богословских компромиссов. См.: Посл. 162 от 21 марта 458 г., PL. 54. Col. 1144 BC (ср. также Посл. 161 духовенству Константинополя).

[37] Текст письма Льва Анатолию Константинопольскому, копии которого были розданы другим епископам, а также ответ святого Симеона, переданный через антиохийского епископа, см.: *Evagrius.* Hist. eccl. II, 9/ Ed. Bidez J., Parmentier L. Amsterdam, 1964. P. 59–61.

[38] *Zacharias.* Hist. eccl. IV, 10/Ed. and tr. E. W. Brooks. Corpus scriptorum Christianorum Orientalium. Script. syri. III, 6.

[39] *Evagrius.* Op. cit. II, 11 P. 63.

[40] Для более подробного обзора этой антиохийской "двуприродности" после Халкидона см. мою книгу: Христос. С. 31–37; ср. также: *Gray P.T.R.* The Defense of Chalcedon in the East (451–553). Leiden, 1976. P. 80–89.

[41] Посл. 45 к Сукценсу см.: PG. 77. Col. 232.

[42] Посл. 46. Ibid. Col. 244. [Это текст Сукценса.]

[43] Посл. 165. См.: PL. 54. Col. 1155–1190; Лев определенно признает православие кирилловой формулировки "единая природа Бога Слова воплощенная", отличной от евтихиевой "единая природа Бога воплощенного". Если "воплощенная" (женский род σεσαρκωμένη) относится к "природе", а не к "Слову", это предполагает существование "плоти после соединения".

[44] Это теперь признается всеми историками этого периода. Авторитетное исследование по этому вопросу: *Lebon J.* Le monophysisme sévérien. Etude historique, litéraire et théologique sur la resistance monophysite au concile de Chalcedoine jusqu' à la constitution de l'église jacobite. Louvain, 1909.

[45] *Jones A.M.* хорошо известный историк поздней античности, является автором серьезной статьи (Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?// Journal of Theological Studies. 10, 1959. P. 280–298), в которой он оспаривает точку зрения многих историков XIX в. и современных, понимающих рост монофизитства как "национальное" движение. Бесспорное после VII столетия, это воззрение не оправдано для V в.

[46] В список этих указов входят энциклика (476) и антиэнциклика (476) Василиска, "Энотикон" Зинона (482), указ Юстиниана о Трех Главах (ок. 543), "Программа" Юстина II (571), "Эктезис" Гераклия (638) и "Типос" Константа II (648).

[47] См.: *Evagrius.* Op. cit. III, 4. P.101–104; англ. перевод см.: Roman state and Christian Church. A Collection of Legal documents to A.D. 535. III. P. 915–917.

[48] Ср.: *Bareille G.* "Diacrinomènes"// *Vacant-Mangenot.* Dictionnaire de théologie catholique VII. Col. 732–733; ср. также: *Frend W.H.C.* Op. cit.

[49] Житие Даниила, 44, 73/ Ed. *P. Peeters.* Analecta bollandiana, 32. 1913. P.121–214; англ. перев. см.: *Dawes E., Baynes N.H.* Three Byzantine Saints. Oxford, 1948 (переизд. Crestwood, NY, 1977) P. 52.

[50] Текст см.: *Evagrius.* Op. cit. III, 7, P.107; англ. пер. см.: Roman state and Christian Church. A Collection of Legal Documents to A.D. 535. III. P. 918.

[51] Хорошее описание положения см.: *Frend.* The Rise. P.174–177.

[52] Ср., например, G.Bardy у *A. Fliche* и *V. Martin.* Histoire de l'Eglise, IV. Paris, 1948. P. 290; точка зрения обратная у H. G. Beck в: *Jedin Dolan.* History. II. P. 425.

[53] Ср.: Collectio Avellana/ Ed. *O. Guenther.* Corpus scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. 35, 1. S. 66–67; *Schwartz E.* Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma. Bayerische Akad. der Wiss. Abhandlungen. Phil. hist. Abt. n. s., 10, 2 (1934). S. 4–5.

[54] *Evagrius.* Op. cit. III, 14. P.111–114. Англ. пер. см.: Roman state and Christian Church. A Collection of Legal documents to A.D. 535. III. P. 925–927. Для понимания множества оттенков этого крайне двусмысленного дипломатического документа нужно обращаться к его греческому оригиналу.

[55] Текст см.: Ibid. P.115. Существует также собрание подложных писем, которыми якобы обменивались Петр и Акакий; здесь Акакий представляется как противник Халкидона, это, очевидно, невозможно (ср.: *Grumel V.* Les regestes du patriarcat de Constantinople. I. Paris, 1932. P.156–159, 161, 164, 167).

[56] *Zacharias.* Op. cit. VII, 1.

[57] Ср.: *Иоанн Скифопольский.* Житие св. Евфимия// *Festugiere A.J.*, Les moines d'Orient, II. Paris, 1961. P.121–122.

[58] *Zacharias.* Op. cit. III, 30. P.126.

[59] *Evagrius.* Op. cit. III, 21. P.119; приговор собора см.: *Schwartz E.* Publizistische Sammlungen. P. 6–7.

[60] Об Евфимии см.: *Феофан.* Хронография/ Ed. de Boor. P.135; о борьбе Македония против монофизитов, особенно Филоксена Маббугского см.: *Halleux A. de.* Philoxene de Mabbug. Louvain, 1963.

[61] Об обстоятельствах конфликта см. выше.

[62] Об исключительной роли таких императриц, как Евдокия, Пульхерия и Ариадна, в разрешении династических, политических и религиозных проблем см.: *Holum K.G.* Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominiaon in Late Antiquity. Berkeley, 1982.

[63] Ср. его речь при настоловании, сохранившуюся на сирийском языке и изданную в Patrologia Orientalis. II. P. 322.

[64] Тогда Анастасий и опубликовал текст, именуемый "Типос", возможно, составленный Севером. Он анафематствует Халкидонский собор. Но, по-видимому, текст этот так и не получил статуса официального императорского указа (ср.: *Moeller Ch.* Un fragment du Type de l'empereur Anastase I: Studia Patristica III (=TU 78). Berlin, 1951. S. 240–247).

[65] Эта знаменитая сцена описана в "Житии св. Саввы" Иоанна Скифопольского, одном из основных исторических источников для религиозной истории этого периода (Ср.: *Festugiere A.J.* Les Moines d'Orient. II. Paris, 1961 P. 78–80).

[66] Об этой связи см.: *Richards.* Popes. P. 62–68.

[67] Ibid. P. 99.

Глава VII

ЭПОХА ЮСТИНИАНА

Император Юстиниан. Собор Святой Софии в Константинополе. Вторая половина X века. Фрагмент мозаики в южном вестибюле. Император преподносит Богоматери собор Святой Софии

Как Юстиниан представлял себе Империю, стало ясным уже тогда, когда он служил главным советником у своего дяди Юстина I (518–527). Последний даровал ему несколько высоких придворных титулов, а затем, 1 апреля 527 г., сделал соимператором. Вскоре за этим последовала смерть Юстина, и это положило начало долгому царствованию Юстиниана (527–565). Уже при Юстине религиозная политика Империи радикально изменилась в пользу Халкидонского собора. Император, пожилой военачальник, прежде, при Анастасии, командовал дворцовой охраной. Тот факт, что сторонник Халкидона мог занимать столь ответственный пост, показывает, что Анастасий, хотя лично и склонялся к монофизитству, терпимо относился к халкидонитам, если те соблюдали границы, установленные "Энотиконом". Политика Юстиниана, менее толерантная по отношению к диссидентам, пойдет по пути более энергичного внедрения религиозного единообразия во всей Империи. Для получения нужных результатов будут один за другим использоваться разные тактические приемы.

Та политическая и религиозная идеология, которой вдохновлялся Юстиниан, была многократно описана историками. Основные ее принципы восходят ко времени Феодосия I, и о них говорилось выше (глава I). Единственная разница в том, что при Юстиниане социальное развитие достигло такой степени, что смогло подготовить монолитно-христианский режим, и, таким образом, император мог более основательно и последовательно использовать те средства, какие были в его распоряжении, для превращения идеологических принципов в реальность. Эти принципы включали в себя прежде всего римский универсализм, что привело Юстиниана к отвоеванию западных провинций, захваченных варварами. Его не удовлетворило одно лишь номинальное признание варварскими правителями римского господства. В действительности он в своей концепции Империи всегда разделял определенную прозападную ориентацию своего дяди Юстина и был готов пожертвовать интересами Востока ради удержания завоеваний на Западе. Кроме того, любая концепция религиозного плюрализма была Юстиниану чужда. В его глазах империя являлась единой богоустановленной административной структурой, возглавляемой императором и исповедующей истину единого христианского православия, определенную Вселенскими соборами. Хотя сам Юстиниан был по-настоящему сведущ в области богословия, он не считал, что как император может претендовать на роль источника христианского православия. Конечно, как и все его предшественники, он обладал никем не оспариваемой привилегией созыва Вселенских соборов и управления процедурой их прохождения. Но он всегда признавал тот принцип, что издание вероучительных постановлений является прерогативой самих епископов. Однако на практике в силу того, что различные постановления по-разному толкуются теми или иными группировками, он попытался—как и Зинон и Анастасий с "Энотиконом"—издавать свои собственные толкования, которые, по его мнению, должны были отражать истинный дух Церкви и содействовать порядку в Империи.

Для Юстиниана вопрос не состоял (как для нас) в определении отношений между Церковью и Государством как двумя различными социальными структурами; для Юстиниана то и другое совпадало и в смысле географического пространства, и общности целей, и состава членов. Богу было угодно объединить "обитаемую землю" (*oikoumene*) под Своей властью Творца и Спасителя. Эта задача поручена христианскому римскому императору, и он в этом смысле исполняет на земле служение Самого Христа. Церкви же надлежало сакраментально осуществлять то, что содержала в себе христианская вера. Таким образом, народ Божий должен руководиться двумя различными иерархиями: одна из них ответственна за внешний порядок, благосостояние, безопасность и управление, другая же должна вести народ Божий в сакраментальное предвосхищение Царст-

вия Божия. Поэтому компетенция этих двух иерархий различна, но неотделима одна от другой. Их деятельность и практическая ответственность неизбежно перекрывают друг друга. Епископы предстоят в совершении Евхаристии и учат вере, но только император может обеспечить им возможность собираться и пользоваться достаточным "благопорядком", чтобы быть в состоянии осуществлять свое служение должным образом, дабы общие постановления были действительно эффективны и применимы ко всем.

Самый знаменитый из изданных Юстинианом текстов по этому вопросу—это его 6-я "Новелла", "новый" закон в добавление к Кодексу, изданный в 535г. на имя константинопольского патриарха Епифания. Это фактически ряд подробных церковных постановлений, усиливающих существующие канонические предписания в таких вопросах, как брачный статус духовенства, церковные владения, епископская резиденция, препятствия к рукоположению; добавлялись и новые законы в тех областях, на которые не распространялись каноны, как, например, выбор и обучение духовенства и юридический статус клириков. Императоры и до Юстиниана играли ту же роль управителей церковным порядком и дисциплиной, но законодательство Юстиниана было гораздо более разработанно и полно; оно явилось образцом для всего средневекового периода. В преамбуле к "Новелле" император определяет формальный идеологический принцип:

"Бог в Своем человеколюбии даровал человечеству два великих дара: священство (ἱερωσύνη) и царство (βασιλεία). Первое служит тому, что Божественно, второе управляет и занимается человеческими делами; то и другое, однако, имеют одно происхождение и украшают жизнь человечества. Следовательно, ничто не должно заботить императоров больше, чем достоинство священников, поскольку они за их (императоров) благополучие постоянно молят Бога. Ибо если священство во всем свободно от порицания и обладает дерзновением к Богу и если императоры управляют справедливо и разумно вверенным их попечению государством, то этим осуществляется всеобщая гармония (συμφωνία τις ἀγαθὴ) и человеческому роду даруется все, что для него благотворно"[1].

То, чего Юстиниан, очевидно, не смог бы или не захотел бы решать, это каким образом можно установить гармонию или "симфонию" между эсхатологической реальностью Царства Божия, явленного в Церкви и ее Таинствах, с одной стороны, а с другой—такими неизбежными в любом человеческом обществе "человеческими делами", как насилие, война, социальная несправедливость и т.п., то есть то, чего и само государство не в силах и не может избежать. Поэтому преамбула 6-й "Новеллы" выражает не более чем определенное устремление. Кроме того, она допускает богословскую ошибку: как бы добросовестно ни читать Новый Завет, там не найти указания на подобную статичную "симфонию" между Царством Божиим и "миром сим", скорее—на напряженность между частичными, неадекватными и неполными достижениями человеческой истории и абсолютной надеждой на иной мир, где Бог будет "всяческая во всех". При Юстиниане, так же как и при его предшественниках, эта напряженность более поддерживалась монахами-подвижниками, чем законодательством и политикой, подобной 6-й "Новелле".

Как бы то ни было, стремление Юстиниана к единству и порядку приняло форму решительной борьбы с религиозными диссидентами. Остатки язычества были безжалостно истреблены, и все, кто еще были язычниками, получили приказ обратиться, иначе им угрожала конфискация имущества. Монах Иоанн Эфесский хвастался, что обратил в Малой Азии сто тысяч язычников при непосредственной имперской помощи. Языческие храмы, например баальбекский в Сирии и Филе в Египте, были закрыты или разрушены так же, как и последний, еще остававшийся центр языческой образованности—Афинская школа. Этот разрыв с религиозной и философской традицией античности был еще более усилен осуждением оригенизма, о чем будет речь ниже: он был анафематствован именно как опасный пережиток "эллинских мифов". К иудейству по старой римской традиции продолжали проявлять терпимость, но Юстиниан ограничил гражданские

права евреев и даже повелел употреблять в синагогах греческий, а не еврейский текст Библии, прокладывая путь к более полной интеграции евреев в христианское общество. Однако самарянам было хуже: на них не распространялись законы, которые защищали правоверный иудаизм, и они устраивали восстания. В 555г. в Палестине над ними были учинены кровавые расправы и массовые казни. С христианскими еретиками, такими как манихеи, монтанисты и уцелевшие гностики, обошлись более сурово, чем с евреями. Им была запрещена любая религиозная деятельность, не разрешалось заниматься свободными профессиями, они были лишены гражданских прав, включая право собственности. Были и смертные казни. После завоевания Африки, Италии и Испании множество владений арианской церкви вандалов и готов было конфисковано, а духовенство сослано.

Однако самой серьезной проблемой стало существование на Востоке огромного числа христиан, отказавшихся признать Халкидонский собор и его христологическое определение. Радикальные монофизиты, так же как формальные последователи Евтихия, или так называемые ἀκέφαλοι ("безглавые", которые во имя монофизитства отказались подчиниться "Энотикону"), преследовались, как и другие еретики. Но последователи Севира Антиохийского и Египетская церковь, монолитно противостоявшая Халкидону, представляли собой народные массы, на которые нельзя было воздействовать одной только силой. Это стало основной проблемой религиозной политики Юстиниана. При разрешении ее он пользовался советами своей замечательной жены императрицы Феодоры, которой выпала роль главного устроителя религиозной политики.

На Востоке единственным защитником Халкидонского собора была Константинопольская церковь вкупе с неустойчивым Иерусалимским патриархатом. Но из-за истории с Акакием она находилась в конфликте с "древним Римом", главной надеждой и политической основой восстановления империи на Западе. Таким образом, примирение между двумя "Римами" было абсолютной необходимостью, и Юстиниан подошел к этому как к первоочередной задаче.

1. Союз с Римом

В соглашении, приведшем весной 519 г. к восстановлению общения между Римом и Константинополем, были тесно переплетены политические и церковные элементы. Находясь под властью готского короля-арианина Теодориха, Римская церковь была свободна от контроля со стороны Константинополя. Правление готов было сравнительно благожелательным. В Риме, Равенне и других местах строились и щедро поддерживались арианские храмы, но король не препятствовал деятельности кафолической Церкви. Он решительно вмешался в раскол между Симмахом и Лаврентием, но только потому, что его об этом попросили сами кафолические епископы; он поддерживал избранника духовенства Симмаха. Но, вероятно, готский правитель действовал не без некоторого внутреннего удовлетворения, потому что Лаврентий, а не Симмах пользовался симпатией и поддержкой Византии. Хотя теоретически Теодорих был "союзником" (*foederatus*) Римской империи и воспринимал римские обычаи и принципы законодательства, он очень ценил и ревниво относился к своей независимости. Он не хотел, чтобы папа, символ и нравственный глава римского населения Италии, получал приказы из Константинополя. Он хотел, чтобы Церковь и римская аристократия сотрудничали с ним в управлении Италией, вместо того чтобы ностальгически мечтать о римском господстве, лояльно относясь к восточному императору. Неудивительно, что именно при таком благожелательном правлении готов папа Геласий мог утверждать апостольские претензии своей Церкви и в письмах к императору Анастасию бросать прямой вызов императорской власти. Но в самом Риме антивизантийской позиции Геласия противостояла значительная часть аристократии, склонявшаяся к лояльности Константинополю: эта-то партия аристократов, верная идеалу *romanitas* и тяготившаяся готами, поддерживала Лаврентия, настояла на избрании провизантийского папы Анастасия II (496–498) и выступала за умеренность в отношении к делу Акакия[2].

Избрание папы Гормизда (514–523) примирило римские партии. Переворот же византийской политики в пользу Халкидонского собора, последовавший в 518г. после смерти императора Анастасия, создал новую ситуацию, которая была ловко и грубовато использована новым византийским правительством. Во всяком случае полное восстановление халкидонского православия соответствовало убеждениям Юстина и Юстиниана. Но формальной уступкой папским требованиям (которые они понимали скорее в нравственном, нежели в административном смысле) они также создали возможность внедрения Римской церкви в византийский вариант *romanitas*, одержав дипломатическую победу над Теодорихом и вновь обретя политическое влияние в Италии.

После того как 9 июля 518г. (в самый день смерти Анастасия) Юстин I был провозглашен императором, 15 и 16 июля в св. Софии была совершена торжественная служба, в течение которой имена патриархов Евфимия и Македония, низложенных Анастасием, были восстановлены в диптихах так же, как и имя папы Льва. Севир был анафематствован. Более того, 16 июля назначалось днем ежегодного богослужебного празднования Халкидонского собора[3]. 20 июля состоялся собор, после которого императорский указ предписывал всем епископам представить халкидонское исповедание веры. Признание собора требовалось даже от солдат.

Новая политика предполагала полное отвержение "Энотикона". В Иерусалиме, в Тире и в Сирии состоялись поместные соборы, утверждавшие исповедание халкидонской веры. Епископом Антиохийским был избран халкидонит Павел, тогда как Севир бежал в Египет, остававшийся под полным контролем монофизитов.

Папу Гормизда, конечно, немедленно известили об этих изменениях торжественными письмами императора Юстина, его племянника Юстиниана и патриарха Иоанна... Письма эти были отвезены в Рим комитом Гратом. Вполне понимая, что в данный момент все козыри для быстрого и всеобщего примирения, к которому стремится византийское правительство, находятся в его руках, папа сформулировал жесткие условия: имена всех, кто после издания "Энотикона" был отлучен Римом, должны быть вычеркнуты из церковных диптихов. Это касалось не только Акакия, но и Евфимия и Македония, ставших жертвами Анастасия, имена которых только что были внесены в диптихи, а также бесчисленных восточных епископов, которые служили при режиме "Энотикона". Папские легаты даже привезли в Константинополь для подписания восточными епископами *libellus*, который был по сути торжественным провозглашением римской доктрины о том, что папа является критерием православия. Перечислив всех еретиков от Нестория до Акакия, каждый подписавший должен был обязаться в следующем:

"Следуя во всем апостольскому престолу и исповедуя все его постановления, я надеюсь заслужить пребывание в том же общении с тобой, которое исповедуется апостольским престолом, ибо в нем пребывает всецелая и истинная сила христианской религии. Обещаю также не поминать в богослужении имен тех, кто был отделен от общения с кафолической Церковью и кто, следовательно, не согласен с апостольским престолом..."[4].

Торжественно встреченные за десять миль до Константинополя делегацией государственных чиновников, включая Виталиана и Юстиниана, легаты, несмотря на некоторую сдержанность императора Юстина, добились подписи под этим *libellus* патриарха Иоанна и других епископов и игуменов. Это произошло 28 марта, в Страстной Четверг, перед совместным совершением Евхаристии, которым был отмечен конец раскола.

Подпись эта означала беспрецедентное признание Востоком римского вероучительного авторитета. Было бы, однако, ошибкой думать, что обе стороны внезапно обрели одно и то же понимание авторитета в Церкви и одинаковый взгляд на события, последовавшие за Халкидонским собором. Для греков текст *libellus* означал фактическое признание того, что Римская церковь была последовательно

православной в течение последних семидесяти лет и поэтому заслужила роль объединяющего центра для восточных халкидонитов. Для них это по существу было простым признанием ее исторических заслуг. Интересно отметить, что патриарх Иоанн, прежде чем подписать текст, добавил к нему фразу, заявляющую, что церкви "древнего" и "нового" Рима суть *единая Церковь*. "Я заявляю,—написал он,—что кафедра апостола Петра и кафедра здешнего имперского города едины"[5]. Признавая апостоличность Рима и его первенство чести, эта фраза указывала на тождественность и равенство обеих кафедр в том смысле, в каком это определено 28-м халкидонским правилом, то есть как церквей первой и второй столиц единой Империи.

Действительно спорным в тексте *libellus* было требование вычеркнуть из поминовений имена тех, кто не был в общении с Римом с 482 г., включая Евфимия и Македония, двух константинопольских архиепископов, только что провозглашенных исповедниками. Тем не менее легаты добились исключения их имен из поминовений в Константинополе. Юстиниан не мог допустить, чтобы единение с Римом провалилось из-за формальности; у него были далеко идущие планы относительно Римской церкви... Однако в других местах на Востоке папские требования вызвали яростное и действенное сопротивление. Целые соборы приветствовали восстановление памяти Евфимия и Македония[6], отказываясь подчиниться римскому *libellus*, требующему прекратить это поминовение. В Фессалониках один из папских легатов, епископ Иоанн, посетивший город (местонахождение папского викария), чтобы потребовать подписания *libellus*, подвергся оскорблениям толпы. Местный епископ Дорофей отказался подписать *libellus* именно потому, что он требовал отказаться от поминовения местночтимых епископов. Отлученный от Церкви папой, Дорофей был тем не менее реабилитирован собором в Гераклее и при поддержке императора безоговорочно восстановлен на своей кафедре[7].

Учитывая все это, не следует удивляться тому, что Юстин I, Юстиниан и патриарх Иоанн в нескольких письмах папе пытались добиться от него публичного заявления, допускающего более умеренную интерпретацию его *libellus*. Они предлагали, чтобы из всех, кто поддерживал "Энотикон", один только Акакий получил формальное порицание и его имя было бы вычеркнуто из диптихов, но не имена его преемников и бесчисленных епископов, бывших с ним в общении[8]. Юстиниан прямо напомнил Гормизду, что его предшественник, папа Анастасий, был готов войти в общение с Македонием при условии, чтобы имя одного только Акакия было исключено из диптихов[9]. Но Гормизд остался непреклонен. Он чувствовал, что византийское правительство нуждается в Римской церкви и что политические обстоятельства предоставляют ему благоприятный случай для бескомпромиссного утверждения апостольского авторитета Рима. С течением времени, однако, его позиция оказалась непродуктивной. Как уже случилось однажды, в конце IVв. при папе Дамасе, Восток *de facto* пренебрег папскими требованиями. Это видно по упомянутому выше делу Дорофея Фессалоникского и быстро восстановленному почитанию Евфимия и Македония не только как канонических архиепископов, но и как святых исповедников. Кроме того, и сам Акакий в агиографических источниках не только не рассматривается как "еретик", но именуется "блаженным" за свою защиту халкидонского догмата[10]. Совершенно очевидно, что для восточного церковного сознания папский авторитет не был единственным и достаточным критерием православия.

Каковы бы ни были скрытые течения, которые не смог разрешить *libellus* Гормизда, единство между Римом и Константинополем было достигнуто. Но это был лишь первый шаг в стремлении Юстиниана к восстановлению религиозного единства. На Востоке, где критерием православия представлялся скорее Кирилл Александрийский (и не только среди монофизитов, но и среди халкидонитов, особенно тех, которые с легкостью приняли "Энотикон"), упорство Рима в том, что истинная вера совершенно и достаточно выражена в "Томосе" папы Льва, а также и само ее определение, часто воспринимались с трудом.

"Энотикон" потерпел неудачу только потому, что отодвинул Халкидонское постановление на второй план; это привело к двойственности, которая оказалась неприемлемой и для откровенных противников, и для последовательных защитников Халкидона. В 512г. авторитет Халкидонского собора был восстановлен, но оставался вопрос: если Халкидон выражает правую веру, то какое из существующих толкований его определения правильно?

На Востоке было по меньшей мере три разных течения, создававших разделение и смуту[11].

1) Основное течение монофизитства, представляемое Севиром Антиохийским[12], которое отвергало Халкидонский собор, считая его несторианским, но придерживалось христологического учения, тесно связанного с Кириллом Александрийским[13]. Как и сам Кирилл, монофизиты-севириане, плохо понимаемые светскими историками и богословами, сочувствующими строго "антиохийской" христологии, утверждали, что Христос после соединения Его природ был совершенный Бог и совершенный Человек. Они формально отвергали Евтихия и соглашались с тем, что воплощенное Слово "единосущно нам" так же, как Оно "единосущно Отцу". Однако слово "природа" (φύσις) они понимали абсолютно конкретно, что практически делало его синонимом *ипостаси*. Они повторяли, что признание Халкидонским собором двух природ после их соединения означало на самом деле, что Христос не один, а два существа, действующих раздельно. Конечно, Севир смог бы найти тонкие различия. Он бы признал во Христе и Божество, и человечество, *две сущности* (οὐσίαι—то есть отвлеченное понятие), которые можно различать мысленно (κατ' ἐπίνοιαν или ἐν θεωρίᾳ), и в свойствах (ἰδιώματα) этих двух сущностей есть двойственность, но в действительности это только *одна природа*, хотя природа и "сложная в отношении плоти" (σύνθετος πρὸς τὴν σάρκα). Христос—единственный Действующий (ἐνεργῶν), единый Спаситель, единый субъект, а это как раз то, что в глазах Севира означала кириллова формула "единая природа Бога Слова воплощенная"[14]. Противники собора, верные Кириллу, но верные "фундаменталистски", буквально отказывались видеть достоинства халкидонской формулировки как защиты от опасностей "евтихианского" понимания Кирилла*.

2) Некоторые сторонники Халкидона, толковавшие соборное постановление как реабилитацию старых антиохийских позиций Феодора Мопсуестийского, давали монофизитам повод подозревать собор в несторианстве[15]. В Константинополе главным распространителем таких взглядов был, по-видимому, монастырь "неусыпающих" (ἀκοίμητοι). "Неусыпающие" монахи были в столице главными критиками патриарха Акакия и "Энотикона", но они же сильно противились "теопасхитским" формулировкам, жалуясь на них Риму. Существует общее мнение, что целый ряд подложных писем различных епископов к Петру Валяльщику исходил от "неусыпающих"[16]. Эти тексты содержат прежде всего возражения против идеи *ипостасного* соединения и отнесения страстей Христа к Его единой *личности*. Страсти, утверждали они, относятся только к Его "человечеству", то есть к понятию безличному. Противники "неусыпающих" обвиняли их даже в том, что они отказывались именовать Марию Богоматерью. Твердость монахов в халкидонской позиции была большой помощью халкидонским архиепископам столицы, преемникам Акакия; она повлияла и на их собственные позиции, и на взгляды, которых придерживались в Риме. Эти взгляды, однако, в глазах монофизитов делали подозрительной всю партию халкидонитов. Их опасения вскоре частично подтвердились халкидонской реакцией в Сирии в 519г. В Кире было совершено торжественное богослужение не только в память усопшего Феодорита, но также и учений Феодора Мопсуестийского и Диодора

* Представлять севириан "фундаменталистами" богословия св. Кирилла некоторое упрощение. С одной стороны, они подвергали св. Кирилла тщательной ревизии, устраняя диофизитские выражения, с другой же стороны, они вводили терминологические новшества вроде "сложной природы". См.: *Давыденков О.*, иерей. Традиционная христология "нехалкидонитов" с точки зрения святых отцов и Вселенских соборов. М., 1977.– *В.А.*

Тарсского[17]. "Антиохийское" толкование халкидонского определения нашло также сочувствие у некоторых людей на Западе, вероятно, потому, что, как им казалось, халкидонская христологическая формулировка была самодостаточной и являлась поддержкой Риму в его борьбе против "Энотикона". В действительности эта позиция отражала поверхностное прочтение текстов: "теопасхизм" утверждался и в "Томосе" самого Льва, а Халкидонский собор особенно одобрял веру Кирилла.

3) Как показано в предыдущей главе, подход кириллиан к халкидонской формулировке был таким же, что и у большинства Отцов в 451г. Его часто называют неохалкидонизмом, и название это было бы неверным, если бы предполагало измену духу собора[18]. Истинное значение халкидонского определения не оказалось бы затемненным, как это случалось, если бы после 451г. не произошла поляризация взглядов халкидонитов-"фундаменталистов" (отвергавших Нестория, но не замечавших опасности несторианства) и кирилловцев-"фундаменталистов" (отвергавших Евтихия, но несвободных от евтихианства). Прояснение началось с эпизода, обычно именуемого "делом скифских монахов", но оказалось, что избежать окончательного разрыва между халкидонитами и монофизитами уже поздно.

В марте 519г. в Константинополь прибыла группа скифских[19] монахов (с которой мы уже встречались в V главе в связи с их вмешательством в западный спор об августинизме) из окружения халкидонского *magister militum* Виталиана, восставшего против Анастасия, но приближенного ко двору Юстина I. Тем самым они были безупречны по части верности Халкидону. Но они предприняли исправление халкидонской позиции, как она была выражена "неусыпающими", включив ее в кирилловский христологический контекст. Их назойливая активность и некоторое навязывание лозунгов раздражали константинопольские власти, но сама суть их позиции была несомненно верной: халкидонское определение не отменяет кириллово учение, согласно которому Личность или *Ипостась* Христа есть превечная *Ипостась* Логоса, восприятие Им плоти не означает восприятия другого субъекта; нет "двух Сыновей", есть лишь один, и поэтому совершенно правильно говорить—в контексте православного понимания искупления—что "Один из Святой Троицы пострадал на Кресте". В пользу своей позиции скифские монахи могли, конечно, сослаться не только на Двенадцать анафематизмов, содержащихся в третьем письме святого Кирилла Несторию, но также и на сам Никейский Символ, в котором субъект глагола "страдавша (παθόντα) при Понтии Пилате" есть действительно Сын Божий. Выражение "Один из Святой Троицы пострадал во плоти" употребляется также в "Томосе" Прокла к армянам (435).

Теопасхизм скифских монахов на самом деле не утверждал никакого иного христологического учения, крое того, которое предполагается, когда Марию именуют *Богородицей*: от жены может родиться только *кто-то* (а не *что-то*), и только *кто-то* (а не *что-то*) может страдать и умереть. Не было во Христе никакого личного субъекта, кроме Логоса, который оставался Собой, восприняв плоть и умерев на кресте[20]. Именно колебания некоторых халкидонитов, которые под запоздалым влиянием христологии Феодора Мопсуестийского не решались принять теопасхизм, позволили монофизитам обвинить их в предательстве самой никейской веры.

Поскольку соглашение 519г. между Константинополем и Римом, одобренное императорским двором, содержало в этом вопросе некоторую неясность, часть скифской группы под руководством Максенция отправилась в Рим, чтобы убедить папу Гормизда в том, что прочность халкидонской позиции требует формального принятия теопасхизма. Юстиниан был сначала обеспокоен их поездкой, вероятно, опасаясь, что она расстроит мир с Римом. Он просил папу изгнать монахов[21]. Однако скифы, прожившие в Риме четырнадцать месяцев, получили некоторую поддержку, особенно от своего соотечественника-скифа, знаменитого канониста Дионисия Малого (*Exiguus*), переведшего на латинский язык[22] третье письмо Кирилла Несторию, а также от эксперта по богословию африкан-

ского епископата, святого Фульгенция Руспского[23]. Тогда Юстиниан передумал: он написал Гормизду другое, довольно властное письмо с просьбой к папе "совершить то, что дает мир и согласие святым церквам" и дать "скорый ответ", "удовлетворяющий благочестивых монахов"[24].

Тем не менее в 520г. Гормизд решил изгнать монахов, заявив, что теопасхитская формула не нужна. Иоанн Максенций из Константинополя послал папе резкий протест[25], а Юстиниан продолжал поддерживать скифов. Действительно, с этого времени религиозная политика императора, направленная на объединение папы, Константинопольской церкви и антихалкидонского Востока, будет сосредоточена на теопасхитской формуле, которая, как он теперь в этом уверился, необходима для "мира и согласия".

Тем временем готский король Теодорих, сознавая, что его контроль над Италией находится под угрозой благодаря новым и дружеским отношениям между Римом и православным Константинополем, становился все более подозрительным по отношению к папству. В 506г. король франков Хлодвиг обратился в кафолическое православие, а за ним последовал его зять Сигизмунд Бургундский (510). В 523г. умер Тразимунд, король вандалов, муж сестры Теодориха и непреклонный арианин. Все эти события все более и более настораживали арианина Теодориха. В 524г. Боэций, знаменитый христианский философ и выдающийся представитель римской аристократии, был обвинен в заговоре с Византией против готского владычества. Вместе с другим сенатором, Альбином, он был казнен. Почти в то же время Юстин I опубликовал указ, объявляющий арианскую церковь на византийской территории вне закона. И тогда преемнику Гормизда папе Иоанну I (523), другу Боэция, пришлось ехать в Константинополь с унизительной миссией, дабы заступиться перед императором за ариан, опасаясь их мести итальянским кафолическим христианам. Римская церковь, постепенно теряя свое положение третейского судьи, становилась сомнительным политическим орудием, которое то готские короли, то император использовали для контроля над Италией.

Юстиниан был твердо намерен победить в споре. Папа, встреченный в Константинополе с большой торжественностью, возглавил совершение Евхаристии на латинском языке. Ему даже позволили заново короновать Юстина[26]. Но Юстин отказал арианам в амнистии. Не исполнивший, таким образом, своей миссии Иоанн и сопровождавшие его епископы по возвращении своем были арестованы Теодорихом. Папа умер в тюрьме в 526г., а за его смертью последовал репрессивный указ, разрешающий арианам занимать кафолические храмы. Сам Теодорих умер прежде, чем указ этот был приведен в исполнение (30 августа 526), но кафолические христиане, конечно, его ненавидели.

Эти трагические события в Италии подготовили сцену, на которой должно было произойти оправдание политики Юстиниана, уверенного в том, что у православия ни на Западе, ни на Востоке нет другого защитника, кроме богоустановленного римского императора в Константинополе. Осуществленная в 519г. уния с папством теперь обретала совершенное политическое оправдание: папа снова включался в имперскую систему, а пять патриархатов действовали, как "пять чувств", арианские варварские царства подавлялись при помощи силы, а для принятия Халкидонского собора Сирией и Египтом должны были последовать необходимые богословские разъяснения.

2. Юстиниан и Феодора

Провозглашенный 4 апреля 527г. соимператором с Юстином I, Юстиниан совершенно естественно наследовал престол своего дяди после смерти последнего 1 августа того же года. В это время он был зрелым, опытным человеком, 45 лет от роду, готовым начать долгое самодержавное царствование (527–565). В начале 532г. он чуть не потерял трон в результате народного бунта против налогов, известного под названием "восстание Ника"[27]. Он почти никогда не выходил из дворца, вел полуаскетический образ жизни, проводя целые дни в работе над де-

лами управления и часто лично участвуя в богословских спорах[28]. Во всем этом он пользовался постоянной поддержкой своей замечательной жены Феодоры, низкое происхождение которой (она была дочерью циркача и одно время была куртизанкой) не помешало ей играть роль главного советника своего мужа, особенно в церковных делах. Многие историки называют ее монофизиткой. Это неверно, потому что Юстиниан и его двор всегда были официально халкидонскими. Но императрица была несомненно убеждена, что монофизиты-севириане по существу находятся в согласии с православием и что их можно убедить признать собор, если относиться к ним с уважением и как к равным. С ведома и одобрения Юстиниана она поддерживала личные отношения с людьми, стоявшими во главе монофизитства, укрывала их в критические моменты и участвовала в политических планах, содействующих их примирению с официальной православной Церковью[29]. Юстиниан и Феодора были очень дружной парой: императрица внушила мужу энергию и мужество, необходимые для победы над восстанием Ника в 532г.; они активно сотрудничали в религиозной политике, распределяя между собой роли и таким образом поддерживая контакты с церковными партиями, которые иначе были бы разделены[30].

Еще во время царствования Юстина Юстиниан пришел к убеждению (как мы видели по его поддержке скифских монахов), что теопасхитская формула ("Один из Святой Троицы пострадал плотию") должна быть принята халкидонитами, дабы отвратить всякое подозрение их в несторианстве. Поэтому он включил ее в императорское исповедание веры, служившее преамбулой к его знаменитому Кодексу Законов, опубликованному в 528г.[31] Эта религиозная политика на Востоке была, однако, тесно связана с военными планами Юстиниана. Рассчитывая на стабилизацию восточных границ империи со стороны Персии, он занялся систематическим завоеванием Запада. Оно началось с быстрого уничтожения великим генералом Юстиниана Велисарием вандальского королевства в Африке и захвата Цевты в Испании (533–534). За этой первой победой последовало вторжение в Италию в 535г. Однако полное занятие этой страны потребует еще ряда затяжных и кровавых кампаний, которые закончатся только в 561г.

Военные кампании по восстановлению Империи начались сразу после подавления восстания Ника (532). Тогда же Юстиниан начал восстанавливать центр Константинополя, сожженный во время беспорядков. Он предпринял постройку "Великой церкви" Святой Софии, которая должна была стать храмом всех его христианских подданных. В этой атмосфере оптимистических планов он по совету Феодоры устроил в императорском дворце Гормизда настоящее собеседование между халкидонитами и монофизитами. Каждая партия была представлена шестью епископами в сопровождении клириков и экспертов. Сам император председательствовал на третьем, и последнем, заседании. Это интересное собрание было одной из редких известных официальных встреч, когда компетентные представители той и другой партии обсуждали вопросы в достаточно спокойной и разумной атмосфере[32]. Севириане согласились, что Евтихий был еретиком и что Диоскор хотя и был лично православным, совершил ошибку, приняв его в 449г. в общение, и поэтому у императора Маркиана было достаточно причин, чтобы созвать новый Вселенский собор в Халкидоне. Халкидониты полностью согласились с теопасхитской формулой. Однако оставалось несогласие в терминах, употреблявшихся халкидонским определением. Севириане повторяли свое обычное возражение против "новшества" выражения "в двух природах", которого не употреблял Кирилл, а также против того, что Халкидонский собор реабилитировал Феодорита и Иву. Они представили многочисленные цитаты из святых Отцов, включая Афанасия, пап Феликса и Юлия и святого Григория Чудотворца. Халкидониты возражали, что это были подлоги аполлинариан[33]. Севириане представили также ссылки на труды "блаженного Дионисия Ареопагита" (это первое известное в истории упоминание его сочинений); православная сторона выразила сомнение в их подлинности, поскольку они не были известны ни Афанасию, ни Кириллу, ни Никейскому собору[34].

Только один епископ севирианской группы присоединился после дебатов к халкидонскому лагерю. Однако царившая во время дебатов мирная атмосфера была немедленно использована Юстинианом и Феодорой, старавшимися примирить монофизитов. Вскоре были опубликованы два императорских послания, выражающих взгляды Юстиниана на религиозное положение. Первое было направлено всем крупнейшим церквам (за исключением Александрии, находившейся в руках монофизитов); второе было обращено к Епифанию Константинопольскому, именуемому "вселенским патриархом"[35]. Еще раз выражая императорское одобрение осуждению Нестория, Евтихия и Аполлинария, император торжественно заявлял, что ни один из четырех Вселенских соборов, включая Халкидонский, никогда не будет исключен из диптихов. Снова подтвердив, таким образом, свою верность Халкидону, он также объявил православной теопасхитскую формулу: "Один из Святой Троицы пострадал плотию". В чин совершения литургии в Константинополе было введено пение "Единородный Сыне" (Ὁ μονογενὴς υἱός), в котором содержится теопасхитская формула[36]. Это было, конечно, сделано с намерением популяризировать теопасхизм, введя его в богослужение, подобно тому как поступили монофизиты, вводя Трисвятую Песнь с интерполяциями. Однако песнопение "Единородный Сыне" не оставляет никакого сомнения в том, что пострадал только Сын Божий, без какой-либо возможности отнести это ко всей Святой Троице, чему давался повод в интерполированной Трисвятой Песни[37].

В то время как Юстиниан провозглашал принципы имперской политики, Феодора взяла на себя заботу о тех церковных деятелях, которых надлежало выдвинуть на высшие позиции в епископате. Согласно источникам, именно она устроила избрание на александрийскую кафедру Феодосия, друга Севира (10 февраля 535), и перевод в июне того же месяца, после смерти Епифания, на константинопольскую патриаршую кафедру Анфима, епископа Трапезундского. Хотя он и был халкидонским участником собеседования 532г., Анфим согласился обменяться исповеданиями веры как с Севиром (все еще находившимся в изгнании, но провозглашавшим себя законным патриархом Антиохийским), так и с Феодосием. Сам Севир приехал в Константинополь и пришел к соглашению с Анфимом по существу христологии. Все эти мероприятия создавали ситуацию, подобную той, что была в период зинонова "Энотикона", оставаясь пробными и частными, поскольку императорские указы, утверждавшие Халкидонский собор, явно были по-прежнему в силе. Планы унии, которая включала бы какую-то форму принятия Халкидона монофизитами, шли своим чередом[38], но они не могли получить немедленного осуществления.

В Александрии, в монофизитском лагере, возник острый конфликт, в котором юлианиты-*афтартодокеты* (верующие в нетленность Тела Христова) восстали против избрания Феодосия[39]. Во главе этой оппозиции стоял архидиакон Гаиан. В Египет был послан контингент в 6000 имперских солдат под командой знаменитого генерала Нарсеса. Он восстановил Феодосия на его кафедре ценой 3000 убитых гаианитов. Но теперь архиепископ, скомпрометированный поддержкой, полученной от Империи, был не в состоянии идти на уступки в халкидонском вопросе, как того ожидали император и императрица.

Усилия Феодоры по поддержке тех церковных руководителей, которые, как она надеялась, будут созидателями единства, оказались безуспешными, и виной этому была также оппозиция Рима.

Готский трон в Равенне был потрясен серьезными событиями, последовавшими за смертью Теодориха в 526г. После краткого правления его молодого внука Аталариха, в период регентства провизантийской королевы Амаласунты (526–534), последняя была убита своим двоюродным братом Теодатом, который провозгласил себя королем. Все это благоприятствовало Юстиниану в его планах завоевания, которое и было предпринято в 535г. генералом Велисарием под предлогом мести за смерть Амаласунты.

В это бурное время, когда господствовали коррупция и политические интриги[40], на папском престоле не было выдающихся личностей. Тем не менее Юс-

тиниан продолжал придавать римской епископской кафедре величайшее значение как в перспективе римского церковного единства, в котором Римская церковь должна будет играть ведущую роль, так и потому, что Церковь была ему нужна для завоевательных планов. В 534г., накануне завоевания, в Рим поехала церковная византийская делегация высокого уровня во главе с Ипатием Эфесским, председателем собеседования 532г.; она добилась у папы Иоанна II (к которому Юстиниан смиренно обратился как его "благочестивейший сын") формального отлучения "неусыпающих", друзей папского престола и главных противников теопасхизма в Константинополе. Таким образом, позиция Юстиниана в отношении теопасхизма была подтверждена Иоанном[41]. Это показало, что политика примирения, которой придерживалась императорская чета, развивалась согласно их плану.

Однако в 535г., когда начиналось завоевание, папой был избран Агапит, престарелый диакон, рукоположенный Симмахом, последователь традиций Геласия и Феликса III. Ситуация 525г., когда папе Иоанну I пришлось быть в Константинополе посланником готов-ариан, удивительным образом повторилась: Агапит был послан в восточную столицу Теодатом, чтобы попросить императора отозвать из Италии завоевательные армии Велисария. Эта миссия, конечно, не имела никаких шансов на успех. Будучи так близко к цели, Юстиниан, самоуверенно торжествуя, мог только отказать. Но так же, как и в 525г., он оказал папе как главе Римской церкви все подобающие почести. Встреченный с большой торжественностью 2 февраля 536г., папа смог временно изменить объединительные планы Феодоры, которые в любом случае слишком зависели от ее собственных колебаний. Анфим, ставший, по-видимому, убежденным севирианином, отказался от кафедры[42], и Агапит лично рукоположил его преемника Мину.

Агапиту, получившему это новое и замечательное подтверждение римского авторитета, не пришлось испытать гнева готов, как испытал его Иоанн I; он умер в Константинополе 2 мая. Условия избрания 8 июня 526г. его преемника, иподиакона Сильверия, описаны в *Liber Pontificalis* следующим образом: "Его назначил епископом тиран Теодат без обсуждения этого назначения. Ибо Теодат, подкупленный взятками, так устрашил духовенство, что оно поверило, будто всякий, не поддерживающий Сильверия, пострадает от меча"[43]. Единственным отличием Сильверия было то, что он был сыном папы Гормизда, но это ничего не прибавляло к его славе и популярности. Отсюда понятно, что по мере приближения византийской армии к Риму Феодора подыскивала ему преемника. Он нашелся в самом Константинополе в лице Вигилия. Выдающийся римский аристократ, диакон Вигилий был назначен папой Бонифацием II (530–532) своим преемником; однако избран был Иоанн II, незадачливый же кандидат в качестве компенсации был назначен апокрисиарием, или папским представителем при императорском дворе. Познакомившись с Феодорой, он обещал ей следовать имперским церковным планам, если будет избран папой[44]. Императрица вскоре смогла выполнить свою часть договора: в 537г. после убийства Теодата Витигисом Велисарий взял Рим. Сильверий был быстро сослан, и папой был избран Вигилий.

Поэтому ясно, что отставка Анфима под давлением папы Агапита еще не означала конца объединительных попыток на Востоке. Агапит не отменял принятия своим предшественником теопасхитской формулы, и теперь будущее было в руках Вигилия, друга Феодоры. С исчезновением готского владычества в Италии сотрудничество с Римской церковью казалось обеспеченным. Однако личная дипломатия Феодоры, добившейся соглашения между Анфимом, Феодосием Александрийским и Севиром, оказалась в затруднении; она дала возможность приобрести слишком большое влияние ранее разделенным монофизитам, которые оставались формально неприемлемыми для Рима. Поэтому курс имперской политики снова изменился в сторону попыток подавить монофизитскую оппозицию. Севира и всех его друзей заставили покинуть Константинополь. Феодосий Александрийский был призван ко двору, и ему повелели признать Халкидонский собор. Ввиду его отказа он был сослан и поначалу заменен Павлом,

игуменом халкидонитского монастыря Канопа; однако его действия по отношению к монофизитам и даже к имперским чиновникам были так грубы, что он был скоро смещен и преемником его стал более умеренный Зоил.

В Антиохии кафедра была отдана Ефрему из Амиды, бывшему *comes Orientis*, который предпринял насаждение халкидонской веры теми силовыми методами, которым он научился, будучи имперским чиновником[45].

Эта временная прохалкидонская реакция не означала, что императорская чета оставила планы примирения с монофизитами. Феодора продолжала оказывать личное покровительство верхушке оппозиции. Покровительство это будет иметь трагические последствия: установление постоянной, отдельной монофизитской Церкви*.

Идея создания "подпольной" иерархии появилась у противников Халкидонского собора еще в царствование Юстина I. Это имело далеко идущие экклезиологические последствия. Со времен мужей апостольских служение епископа подразумевало его предстояние в устойчивой и постоянной евхаристической общине, или местной Церкви, а все рукоположения духовенства предполагали служение внутри видимых и узнаваемых местных церквей. Каноническое законодательство IV и Vвв. единодушно обличало рукоположения *ad personam*, дающие сакраментальную власть лицу с правом пользоваться ею где угодно. Основной экклезиологический принцип всегда определял христианское священнослужение как церковную функцию, а не как привилегию, принадлежащую отдельному лицу.

С 451г. борьба между халкидонитами и монофизитами всегда понималась как конфликт *внутри* Церкви или между поместными церквами, принцип же "единый епископ в одном городе" всегда соблюдался. Если кто-либо был несогласен с вероучительной позицией своего местного епископа, он мог либо воздерживаться от таинств, либо переехать в соседнюю область, где проповедовали "правую веру", но он не мог создать параллельную Церковь. Конечно, имперские власти всегда принимали необходимые меры, чтобы сохранить это "поместное" единство, изгоняя несогласных. Как видно из этой и предыдущей глав, и халкидонские, и антихалкидонские епископы по очереди пользовались императорским признанием. Огромное большинство населения оставалось в общении со своим местным епископом, какова бы ни была его вероучительная позиция в данный момент.

Этот порядок был, однако, нарушен в 537 г. Еще при Юстине сосланный Севир Антиохийский писал Юлиану, игумену Мар-Бассус в Сирии: "...во времена преследований любой из боголюбивых епископов, *единый с нами в вероисповедании и во всяком общении* (курсив мой.—*И.М.*), может с полным правом удовлетворять потребности (включая совершение рукоположений.—*И.М.*) всех тех православных, у которых эти потребности возникают"[46]. Этот новый принцип был применен в широком масштабе Иоанном, монофизитским епископом Теллы, в самом начале царствования Юстиниана. Несмотря на свой совет игумену Юлиану, Севир и наиболее ответственная часть монофизитского руководства, по-видимому, сознавая, что политика массовых личных (*ad personam*) рукоположений предполагает некую новую экклезиологическую перспективу и постоянное состояние раскола, вначале колебались, можно ли ее допускать безоговорочно. Однако позже Иоанн стал смело ее практиковать. В результате "к нему приходили за рукоположением ежедневно пятьдесят, сто, а то и двести и триста человек"[47].

Таким образом, в 537г. в отдаленных частях Сирии уже существовала параллельная монофизитская иерархия, хотя все основные кафедры и были отданы халкидонитам. В 538г. и Севир, и Иоанн оба уже умерли. Однако Феодосий Александрийский, сначала сосланный в Дерк, был привезен в Константинополь и получил убежище в пригородной резиденции под покровительством императрицы.

* Очевидным образом не покровительство, но, напротив, систематические, хотя и достаточно мягкие, гонения стали причиной создания параллельных структур, когда противники Халкидона убедились, что правительство имеет твердое намерение возводить на епископские кафедры только сторонников IV собора. — *В.А.*

Окруженный большим штатом духовенства, он начал действовать как глава всемирной монофизитской Церкви. В самом императорском дворце, на половине императрицы, существовала монашеская община, первоначально состоявшая из антихалкидонских монахов и подвижников. Очевидно, такое покровительство монофизитской верхушке понималось Феодорой—с согласия ее мужа—как гарантия примирения в будущем, когда будет найдена устраивающая всех формулировка. Но Феодосий, по-прежнему признаваемый своими последователями законным александрийским патриархом, вместо планов единения следовал политике Иоанна из Теллы, обладая при этом еще большим авторитетом и престижем. На глазах столь веротерпимой императрицы он начал хиротонисать монофизитских епископов. Другие, например Иоанн Гефестский, делали то же самое в других местах. Сюда примешивались и политические соображения: и Римская, и Персидская империи обе хотели заручиться союзом с арабскими христианскими племенами, населявшими пустыню между Палестиной и нижним течением Евфрата[48]. Племя лахмидов исповедовало несторианство и пользовалось персидским покровительством, тогда как гассаниды, в большинстве своем монофизиты, искали и добились союза с Римской империей. В 541г. глава гассанидов Ал-Харид послал в Константинополь прошение о новом епископе, который непременно был бы монофизитом. Его хиротонию не мог совершить константинопольский патриарх-халкидонит, и, таким образом, присутствие в столице Феодосия Александрийского вдруг оказалось на пользу соображениям имперской политики. По прямому требованию правительства Феодосий хиротонисал Феодора в епископа Бострского и Якова Бар-Аддаи[49]—в епископа Эдесского. Подпольная миссионерская деятельность последнего, с титулом "вселенского митрополита", приписанным ему более поздними источниками[50], продолжалась тридцать пять лет (542–578) и заключалась в рукоположении монофизитских епископов и духовенства по всей Малой Азии, Сирии, Армении и даже в Египте51. Отныне получила существование новая церковь—впоследствии известная как "яковитская"—независимая от колебаний имперской политики и изначально не верящая ни в какие попытки единения.

Отсюда совершенно очевидно, что политика Феодоры, направленная на сохранение контактов—своих и своего мужа-халкидонита—с монофизитами, после 536г. оказалась непродуктивной и привела к постоянному расколу. Уже после смерти Феодоры (548), когда Юстиниан продолжал осуществлять свое решение проблемы (формальное признание того, что православное христианство включает в себя и кириллову, и халкидонскую христологии как сочетаемые и взаимодополняющие), он столкнулся не только с недовольством некоторых богословов, но и с сопротивлением народных масс, руководимых "подпольными" вождями, которые, гордясь своим мученичеством, постепенно начинали отождествлять свою религиозную позицию со спецификой культуры сирийцев, армян, арабов и коптов, спецификой не греческой и не римской.

3. Оригенистские споры

Ответить на вопрос, в какой именно связи находится внезапно возникший спор о богословии Оригена с другими церковными и политическими событиями царствования Юстиниана, не просто. Определенно известно, однако, что в 531г. святой Савва, великий палестинский подвижник, весьма способствовавший утверждению халкидонской позиции в Иерусалимском патриархате, будучи 92 лет от роду, пришел в Константинополь официально для того, чтобы просить императора помочь жертвам сарацинского восстания, но также чтобы пожаловаться на те беспорядки, которые в его монастыре, знаменитой Лавре Мар-Саввы[52], учиняют монахи-оригенисты. Действительно, большая группа монахов под руководством игумена Нонна откололась от его общины и создала Новую лавру вблизи Вифлеема. Миссия святого Саввы не привела к немедленному обузданию деятельности оригенистов. Как раз наоборот: святой Савва открыл среди сопровождавших его в столицу монахов оригениста Леонтия Визан-

тийского. После возвращения великого старца в Палестину и его смерти 5 декабря 532г. оригенисты попытались захватить его лавру. Благодаря Леонтию, имевшему доступ к императору, они также получили высокое покровительство в Константинополе. Некоторые из них, включая главу оригенистской Новой лавры Феодора Аскиды, приобрели большое влияние в широких церковных кругах. Феодор был даже хиротонисан в архиепископа Кесарии Каппадокийской.

И Леонтий Византийский, и Феодор Аскида приняли непосредственное участие в христологических спорах. Леонтий присутствовал на собеседовании 532г. между халкидонитами и монофизитами и был одним из подписавших Деяния собора 536г.[53], определившего новую имперскую политику по отношению к монофизитам. Он был также автором нескольких богословских трактатов в защиту Халкидонского собора против несториан и монофизитов.

Однако после новых оригенистских беспорядков в Палестине и собора против них в Газе (539) в Константинополь стало приходить много прошений о том, чтобы против них были приняты меры. В конце концов в 543г. сам Юстиниан опубликовал трактат против Оригена и оригенистов.

Но стояла ли за этими событиями, в которые были вовлечены не только малоизвестные монахи, но и сам император, какая-либо четкая богословская мысль?

Богословие Оригена было спорным при его жизни и остается спорным до сих пор[54]. Подлинная гениальность Оригена была в том, что он облек основные элементы библейской веры в слова, понятные образованным людям, воспитанным в эллинистическом, и прежде всего неоплатоническом, духе. Если бы не его большое влияние, были бы невозможны достижения мысли великих Отцов-каппадокийцев IVв. Однако его представление о том, что Бог "вечно творит" души (или "умы" νόες), соединенные в созерцании сущности Божией, но разделившиеся и ставшие различными в грехопадении, соответствующая этому идея "предсуществования" душ и их будущее и вселенское восстановление в Боге (*апокатастасис*)—все это плохо совместимо как с Писанием, так и с православным Преданием. В этих идеях, однако, как раз и заключалось ядро метафизической системы Оригена. Оригеновские идеи, распространившиеся среди монашества, главным образом увлеченного духовностью величайшего ученика Оригена Евагрия Понтийского, были осуждены на соборе в Александрии (400) архиепископом Феофилом, но продолжали жить в монашеских кругах, как это ясно показывают палестинские события 530—543гг. Оригенисты считали себя духовной и интеллектуальной элитой, сознавая при этом, что их идеи неприемлемы для многих, и прикрывая свои философские и мистические убеждения неясной терминологией. Разглашение их учений святым Саввой могло только вызвать сильное недовольство их лидеров. Они пошли в ответное наступление, предложив свою помощь в области, которая в высшей степени интересовала Юстиниана и требовала незамедлительного и конструктивного разрешения—в области христологического конфликта между халкидонитами и монофизитами. Оригенистская традиция, особенно в лице Евагрия, разработала особую христологию, основанную на указанных выше базовых метафизических предпосылках. Поскольку творение есть реальность превечная, каждая душа до ее явления в видимом и падшем мире, вечно существует в "сущностном" общении с Богом. То же самое относится к человеческой душе Христа, с той лишь разницей, что Его душа (или "ум")—единственная *никогда не павшая*, единственная, никогда не подвергавшаяся разделению или возникновению различий, связанным с грехом. Поэтому во Христе нам открывается предсуществующее "совершенное" человечество. В этой системе, однако, Воплощение уже не рассматривается как восприятие Богом человечества, а лишь как явление в падшем материальном мире уже предсуществовавшего соединения Бога и человека. Человечество Христово, или Его "душа", сущностно (κατ' οὐσίαν) и субстанциально (καθ' ὑπόστασιν) соединена с Логосом[55]. Богословы-оригенисты обратились к Юстиниану с предложением такого разрешения христологического вопроса и питали надежду, что их понимание "сущностного" соединения удовлетворит монофизитов-севириан, употребление же

слова *ипостась* (*hypostasis*) примирит халкидонитов. Их представитель Леонтий Византийский нападал одновременно и на несториан, и на евтихиан, а затем прибег к христологическим терминам, которые позже будут очень полезны святому Максиму Исповеднику и святому Иоанну Дамаскину при развитии халкидонского понятия ипостасного соединения в чисто православном кирилловом контексте.

Однако в 531–543гг. Оригенова христология представлялась прежде всего как возрождение "антиохийской" идеи Феодора Мопсуестийского. Так, святой Савва обнаружил среди монахов-оригенистов, пришедших с ним в Константинополь в 531г., "несторианство" и идеи, "которых придерживался Федор Мопсуестийский"[56]. Действительно, в глазах оригенистов человечество Христово—Его предсуществовавшая "душа"—столь же отличалась от Логоса, как душа любого человеческого существа, и не было во Христе никакого ипостасного соединения, отличного от изначального состояния всех душ и от их вечной судьбы в эсхатологическом свершении. Оригенистская и евагриева духовность истолковывала, в частности, даже цель молитвы и монашеской жизни как путь каждой человеческой души к состоянию восстановленного единения с Богом, которое было "создано изначала"—состоянию, делавшему ее "равной Христу"[57].

Юстиниан и его советники увидели, что оригенизм не подходит для разрешения христологических споров, и усмотрели его общую несовместимость с основным течением Предания. В своей обычной манере разрешения богословских споров самовластными заявлениями, когда это только возможно, Юстиниан не только написал свой антиоригенистский трактат, но и, адресовав его патриарху Мине, предложил осудить оригенизм десятью анафематизмами[58]. Поместный собор под председательством Мины неизбежным образом поддержал требование императора. Осуждаемые положения включали в себя учение о предсуществовании душ и, в частности, мысль, что человеческая душа Христова предсуществовала Его воплощению, так что от Богоматери Он получил только Свое "тело". Осуждены были также различные аспекты оригеновой эсхатологии, такие, как учение об апокатастасисе, или восстановлении всех вещей—ангелов, демонов, звезд и человеческих существ—в виде тождественных им "сферических" духов, соединенных с Божественной сущностью.

Однако в Константинополе упоминавшемуся ранее монаху-оригенисту Феодору Аскиде, ставшему епископом Кесарии Каппадокийской, нужно было снять с себя подозрения в своей и своих собратий-оригенистов связи с несторианством. Он начал побуждать придворные круги к принятию новых мер против "антиохийской" христологии[59]. Это как раз соответствовало планам самого Юстиниана, озабоченного выдвинутыми монофизитами обвинениями, которые прозвучали, в частности, на собеседовании 532г. и согласно которым получалось, что Халкидонский собор реабилитировал "друзей Нестория"—Иву и Феодорита. Таким образом, оригенистский кризис приобрел несколько искусственную связь с проблемой "Трех Глав".

Беспорядки, учиненные оригенистами в Палестине, не прекратились и после того, как в столице их в 543 г. осудил собор патриарха Мины. Источники, враждебные политике Юстиниана, утверждают, что Феодор Аскида продолжал покровительствовать своим друзьям-оригенистам из Новой лавры. После смерти Нонна, главы оригенистов Новой лавры (547), наиболее радикальные из его последователей, известные как "исохристы" (христоравные), добились, чтобы иерусалимским патриархом был выбран их сторонник Макарий (552). Конон, православный игумен основной лавры Мар-Савва, обратился за помощью непосредственно к Юстиниану. Помощь эта пришла немедленно в виде низложения Макария и замены его Евстохием[60], а также императорского письма к епископам, собравшимся в столице с целью осуждения "Трех Глав". Письмо содержало пятнадцать анафематизмов, воспроизводивших суть осужденных в 543г. положений[61]. Епископам, в большем числе собравшимся теперь в столице, предлагалось это одобрить.

Латинская версия деяний Пятого Вселенского собора (единственно сохранившаяся) не содержит текста этих анафематизмов, а только осуждение Оригена, имя которого находится в списке еретиков, включающем Ария, Евномия, Македония, Аполлинария, Нестория и Евтихия[62]. Некоторые историки высказывали предположения, что имя Оригена добавлено позже, что его осуждение состоялось не на самом соборе и что даже если собор его осудил, то осуждение это не получило формального одобрения папы. Однако подавляющее большинство свидетельств[63] доказывает обратное: Ориген был осужден в 553г. Практически единодушно Пятый собор по традиции считают собором, выступившим против "Трех Глав", а также против Оригена, Дидима[64] и Евагрия, даже если официальный протокол заседания, где эти решения были приняты, до нас не дошел.

4. "Три Главы", папа Вигилий и Пятый Вселенский собор

В обширной литературе, посвященной христологическим спорам VI столетия, выражение "Три Главы" (κεφάλαια, *capitula*) первоначально означало те *утверждения*, которые содержались в анафематствованиях, опубликованных Юстинианом, и отражали мнения Феодора Мопсуестийского, Феодорита Кирского и Ивы Эдесского. Впоследствии термин "глава" ввиду своей близости в греческом и латинском языках со словом, означающим "голову" (κεφαλή, caput), был применен к каждому из осужденных богословов.

Мы уже отмечали, что монофизитская оппозиция Халкидонскому собору постоянно обвиняла его в несторианстве, и не столько из-за самого его постановления, сколько потому, что многие халкидониты неохотно соглашались с кирилловым теопасхизмом, а также потому, что собор формально реабилитировал двух критиков Кирилла, епископов Феодорита и Иву. Если надеждам Юстиниана на истинно богословское соглашение между сторонами суждено было сбыться, то обвинения эти следовало опровергнуть. Первым его шагом в этом направлении была поддержка утверждения скифских монахов, что действительно "Один из Святой Троицы пострадал плотию". Второй шаг был совершен, когда в 543 г. Юстиниан, решительно отвергнув "оригенистское решение" вопроса, опубликовал трактат против "Трех Глав", вызвав формальный церковный спор по этому вопросу, приведший к соборным постановлениям 553г.[65]

Весьма наивное и недоброжелательное истолкование этого императорского почина как результата одних только интриг Феодора Аскиды[66] следует сразу отвергнуть. Статус и авторитет антиохийской христологии в ее соотношении с кирилловой постоянно вызывал сомнения, и не только у севириан на собеседовании 532г., то есть у той партии, с которой Юстиниан желал согласия, но и в халкидонских кругах. Христология Феодора Мопсуестийского еще в 435г. была описана Проклом Константинопольским в авторитетном "Томосе к армянам" как "слабая паутина" и "слова, написанные водой"[67]. В разгар прохалкидонской реакции 520г. император Юстин I говорит о Феодорите как о "всюду обвиняемом в вероучительных заблуждениях" и так же, как Феодор Мопсуестийский, связанном с Несторием[68]. Таким образом, как и в других случаях, Юстиниан здесь не поднимал нового вопроса, а пытался разрешить постоянную проблему своих отношений с монофизитами. И все же правда, что осуждение "Трех Глав" касалось и таких людей, как Феодор Мопсуестийский, умерший (428) в полном общении с Церковью, или же Феодорит и Ива, лично реабилитированные Халкидонским собором. Можно ли осудить их память, не отрицая самого собора? И законно ли анафематствовать людей, живших более столетия назад, хотя это и было уже сделано в отношении Оригена? И наконец, не использовал ли Юстиниан, подобно Зинону и Анастасию, свою императорскую власть, дабы навязать политику, покровительствующую монофизитам?

Подобные возражения были высказаны в халкидонских кругах на Востоке, но были быстро преодолены: патриархи Мина Константинопольский, Зоил Александрийский, Ефрем Антиохийский и Петр Иерусалимский—все подписали одобрение юстинианова указа. Ефрем и Петр несколько колебались, но были убеж-

дены как императорским давлением, так и тем соображением, что Юстиниан вновь особо утвердил авторитет Халкидонского собора. Ива и Феодорит, реабилитированные в Халкидоне, не были осуждены лично; осуждены были только их сочинения, особенно те, которые критиковали Эфесский собор (431) и христологию святого Кирилла. Поскольку и Ива, и Феодорит оба анафематствовали Нестория, можно было утверждать, что сами они отвергали все, что могло быть "несторианским" в их более ранних сочинениях и мыслях.

Более серьезное сопротивление пришло с Запада. Папский делегат (апокрисиарий) в Константинополе диакон Стефан прервал общение с патриархом Миной. Два западных епископа, Датий Миланский и Факунд Гермианский (в Африке), жившие в столице как беженцы, высказали свое несогласие с осуждением "Трех Глав". Их позицию разделяло подавляющее большинство епископов Италии и Африки. Папа Вигилий, друг и ставленник Феодоры, колебался. Однако римские диаконы Анатолий и Пелагий, озабоченные его нерешительностью, попытались энергично воздействовать на него. Они написали в Африку с просьбой о соборном обсуждении того, что им представлялось новым заговором против Халкидонского собора. Им ответил карфагенский диакон Фульгенций Ферранд: он заявил, что Феодорит и Ива абсолютно защищены реабилитацией Халкидонского собора и что все решения этого собора—как и Писание—непосредственно вдохновлены Духом Святым[69]. Запад, кажется, полностью вверил себя халкидонскому "фундаментализму", сравнимому во всех отношениях с кирилловским "фундаментализмом" монофизитов.

В этот решающий момент Юстиниан не мог не понять, что дальнейший успех его политики зависит от одного человека—от папы Вигилия; возвышение папского авторитета, уже поддержанного и возвышенного в царствование Юстина I, могло снова оказаться эффективным. Роль папы заключалась теперь в том, чтобы "озвучить" согласие Запада с осуждением "Трех Глав" и исполнить обещание, лично данное Феодоре при его возведении на папскую кафедру.

Вигилий не мог противиться императорскому приглашению приехать в Константинополь: военный отряд проследил за тем, чтобы он 22 ноября 545г. сел на корабль, отправлявшийся на Сицилию. Ему была дана возможность посоветоваться с собранием епископов в Сиракузах, где он узнал резко отрицательное мнение Датия Миланского, поехавшего ему навстречу по пути домой из Константинополя. Посредством текста Ферранда ему было сообщено и мнение африканцев. Во время остановки в Патрах папа рукоположил назначенного Юстинианом на Равеннскую кафедру Максимиана, который во время отсутствия папы в Италии поднял авторитет своей кафедры как резиденции имперской администрации, превосходящей Рим по престижу[70]. Вигилий оказался загнанным в угол между позицией большинства своей западной паствы и угрозой императорского возмездия.

Приезд папы в имперскую столицу состоялся только 27 января 547г. Встреченный с большой торжественностью, он поначалу решил сопротивляться императорской воле, согласно полученным им от западных коллег советам. Помещенный во дворце Плацидии, он был окружен западными советниками, включая Датия Миланского и африканского богослова Факунда Гермианского. Его посетил также диакон Пелагий. Все советовали ему сопротивляться. Папа отказался сослужить с патриархом Миной, и последний в ответ вычеркнул имя Вигилия из диптихов.

Однако после шести месяцев напряженности и дебатов папа начал понимать безвыходность своего положения: связанный морально своими обещаниями Феодоре, оказавшийся в Константинополе в затруднительном положении (особенно после завоевания Рима готским королем Тотилой 17 декабря 546г.), он в конце концов сослужил с Миной в день святых Петра и Павла, 29 июня 547г., и дал императору новое негласное обещание осудить "Три Главы" при условии, что это будет следствием церковных процедур и не будет состоять в простой подписи под указом Юстиниана.

То, что Вигилий подразумевал под правильной процедурой, состояло в возможности ему самому как римскому епископу вынести после консультации с епископами свой приговор. Юстиниан согласился предоставить ему эту возможность. Таким образом, под председательством папы состоялось собрание семидесяти епископов, еще не согласившихся на осуждение "Трех Глав". В собрании принимал участие Факунд Гермионский, главный свидетель всех этих событий, уже начавший во время обсуждений в Константинополе составлять свои "Двенадцать Книг в защиту Трех Глав"[71]. В результате этого собрания Вигилий, исполняя обещания, данные императорской чете, в Страстную Субботу 11 апреля 548 г. представил патриарху Мине *Judicatum*, или "Суждение", содержавшее формальное осуждение "Трех Глав"[72] и подчеркнутое подтверждение Халкидонского собора. Юстиниан должен был быть удовлетворен, но вскоре он выяснил, что папский авторитет на Западе был не так высок, как он предполагал. Факунд продолжал сопротивляться и оспорил *Judicatum*. Книга его получила широкое распространение, и даже римские клирики, сопровождавшие папу в Константинополь, отказались сослужить с ним в св. Софии в день Рождества Христова 549 г. Его племянник диакон Рустик и другой диакон, Севастиан, распространяли письма, обвиняющие Вигилия в предательстве Халкидонского собора. Широко распространялись протесты епископов Италии, Африки, Далмации, Иллирии и Галлии. Епископы Иллирика низложили епископа Первой Юстинианы за то, что он принял *Judicatum*, а в Африке собор под председательством Репарата Карфагенского низложил самого папу Вигилия и отлучил его от Церкви, пока тот не покается[73].

Вигилий пытался успокоить оппозицию, написав—в частности, Аврелиану Арльскому,—что Халкидонскому собору не причинено никакого вреда. Но сила западной оппозиции убедила Юстиниана (Феодора умерла в 548г.), что папского авторитета недостаточно и что вопрос "Трех Глав" должен быть представлен Вселенскому собору. Поэтому Вигилию было разрешено взять обратно свой *Judicatum*.

Эти события были только началом трагического конфликта между колеблющимся и скомпрометированным Вигилием и императором Юстинианом, убежденным в правильности своего пути и прибегавшим к силе и запугиванию для достижения намеченной цели. Подробности этой истории рассказывали часто.

Чтобы обеспечить успех собора, имперские власти приняли меры по устранению лидеров оппозиции. Репарат Карфагенский был низложен по политическому обвинению. Его преемник Примоз был навязан силой, в Африку был послан имперский чиновник Моциан Схоластик, чтобы подобрать покорных епископов для участия в планируемом соборе[74]. Более неожиданное сопротивление оказал Зоил Александрийский, который также был смещен и заменен Аполлинарием. Но советники Юстиниана, в особенности Феодор Аскида, толкали его на дальнейшее запугивание общественного мнения. Он опубликовал личное "Исповедание веры", которое, будучи императорским документом, автоматически имело силу указа. В нем провозглашался авторитет четырех соборов, в частности собора Халкидонского, но содержалось также и анафематствование "Трех Глав". Вигилий вполне естественно увидел в этой публикации нарушение договора, поскольку было условлено, что вопрос этот будет обсуждаться собором. Он снова порвал отношения с патриархом Миной и отлучил Аскиду. Несмотря на свою явную слабость, папа временами был способен проявлять твердость.

Опасаясь императорского гнева, он оставил дворец Плацидии и вполне символически нашел прибежище—вместе с Датием Миланским—в церкви святого Петра во дворце Гормизда. Стража попыталась выдворить его оттуда силой. Папа, человек крупный и сильный, крепко держался за престол, который упал на него. Толпа возмущенных верующих поднялась на его защиту, и стражники удалились. Пришлось прибегнуть к миссии великого юстинианова военачальника и освободителя Италии Велисария, чтобы он убедил папу вернуться во дворец Плацидии и уверил его в собственной безопасности.

После этой моральной победы папа вскоре был изолирован и по существу попал под домашний арест. В Италии была запущена кампания, порочащая его репутацию. 23 декабря 551г. он снова сбежал, на этот раз найдя прибежище—тоже символически—на другой стороне Босфора, в халкидонской церкви святой Евфимии, где проходил в свое время Великий собор. Новая миссия Велисария и несколько других попыток убедить его вернуться не имели успеха. Кроме того, он опубликовал энциклику ко всем христианам, в которой жаловался на учиненное над ним насилие и утверждал свою верность всем четырем Вселенским соборам. В городе у него были друзья, так что имперская стража не смогла помешать распространению этой энциклики и даже ее рассылке в места большого общественного значения[75]. Юстиниану пришлось идти на попятную, и хотя сам он не взял свой указ назад, но Мине и Феодору Аскиде было поручено принести папе извинения и подтвердить их единство с ним в вере. Папа почел это достаточным и вернулся в город. Он также одобрил исповедание веры нового константинопольского патриарха Евтихия, с которым вступил в общение (в январе 553г.).

Казалось, что подготовка собора развивалась по плану. Но не было согласия относительно предполагаемого его состава. Вигилий, естественно обеспокоенный западной оппозицией, просил, чтобы в Сицилии и Италии были созваны предварительные соборы, поскольку, похоже, мало кто из западных епископов собирался приехать на собор. Но теперь Юстиниан спешил, и 5 мая 553г. в *Mega Sekreton* св. Софии собрался собор всего из ста сорока пяти епископов, из которых всего шесть были из Африки. Участвовали патриархи Константинопольский, Александрийский и Антиохийский, а также представитель патриарха Иерусалимского. Но Вигилий отказался присутствовать и даже быть представленным, поскольку, по его мнению, в дебатах участвовало недостаточное количество западных епископов.

Это было во второй раз в истории Церкви (первым был собор 381г.), когда собор, считающий себя Вселенским, проходил не только без римского легата, но и вопреки желанию папы.

При таких обстоятельствах результат собора был заранее предрешен. Было всего восемь заседаний (с 5 мая по 2 июня). На первом заседании под председательством Евтихия Константинопольского соборные отцы выслушали послание Юстиниана, несколько извиняющееся по тону, объясняющее, что предыдущие его действия (указы, исповедание веры и др.) были своего рода консультациями с епископатом, подобно тем, что предпринял император Лев I; он, мол, советовался с патриархами, включая и папу, и все были согласны с осуждением "Трех Глав", и теперь остается только формально подтвердить это решение собором.

Было решено сделать новую попытку добиться присутствия Вигилия. Три патриарха пошли его приглашать, но безуспешно. Вторичное посещение его теми же патриархами, но в сопровождении высоких имперских чиновников, было также напрасным. Пока собор продолжал свою работу (состоявшую в основном из речей, призывающих к обвинению "Трех Глав"), папа Вигилий представил императору свое мнение по этому вопросу, или *Constitutum*, подписанное шестнадцатью другими епископами и тремя римскими клириками, включая ученого диакона Пелагия[76]. В *Constitutum* осуждались шестьдесят положений трудов Феодора Мопсуестийского, но папа все еще упорно отказывался осудить Феодора лично, потому что он умер в общении с Церковью и потому что мертвых отлучать от Церкви нельзя. Кроме того, ни Феодорит, ни Ива не могут подлежать осуждению, поскольку их реабилитировал Халкидонский собор. И наконец, Вигилий анафематствовал тех, кто осуждает "Три Главы".

Юстиниан отказался признать *Constitutum* достаточным, заявив, что у него есть письменное доказательство, что Вигилий уже осудил "Три Главы" и что теперь, издав свой *Constitutum*, он осуждает лишь сам себя. Действительно, на седьмом заседании собора доказательство это было представлено. Это были несколько писем Вигилия, где папа защищал свой *Judicatum* 548 г., иначе говоря, отвергал "Три Главы", а также его торжественное обещание, данное 15 августа 550г., в ко-

тором он клялся "на четырех Евангелиях" сделать все возможное для осуждения "Трех Глав"[77]. По прочтении этих документов Юстиниан в письме к собору предложил вычеркнуть имя Вигилия из диптихов, а самого его "отлучить от общения", поскольку после того как он семь лет осуждал "Три Главы", теперь оказывает сопротивление согласному мнению Церкви. Собор единодушно согласился, заявив, что этим он "служит единству с апостольским престолом Древнего Рима", отстраняя того, кто недостойно его занимает.

Восьмое заседание 2 июня было посвящено одобрению довольно длинного определения, завершившегося четырнадцатью анафематизмами[78]; этим формально была одобрена политика Юстиниана последних лет. Снова подтверждались четыре собора, но одобрялась кириллова (или неохалкидонская) интерпретация Халкидонского собора: употреблялись теопасхитские выражения, одобрялись Двенадцать анафематизмов св. Кирилла против Нестория, а о знаменитой двусмысленной формуле Кирилла—"единая природа Бога Слова воплощенная"—говорилось как о законной, при условии принятия и халкидонской формулы "двух природ". Осуждение "Трех Глав" имело тот вид, который придал ему Юстиниан: оно относилось к *личности* Феодора Мопсуестийского и к *сочинениям* Феодорита, направленным против Эфесского собора (431) и святого Кирилла, а также к *письму* Ивы Эдесского к Маре Персу, где говорилось, что осуждение Нестория несправедливо.

Папе Вигилию понадобилось шесть месяцев, чтобы опять передумать. Еще будучи в Константинополе, 8 декабря 553г. он написал патриарху Евтихию письмо, в котором формально каялся в написании *Constitutum*. Ссылаясь на пример блаженного Августина—который тоже написал "Пересмотр" (*Retractationes*)—он заявлял, что дальнейшее изучение Отцов убедило его в еретичности "Трех Глав" и теперь он их анафематствует[79]. 23 февраля 554г. он опубликовал второй *Constitutum*, где придерживался той же позиции, вновь утверждая свою верность Халкидонскому собору и заявляя, что письмо Ивы не подлинно. Такого же взгляда на это письмо, имеющего целью защитить авторитет Халкидонского собора, придерживался и сам Юстиниан; как вероятность это признано и в соборном постановлении 553г.[80] Эти действия Вигилия сопровождались его примирением с императором и восстановлением его имени в константинопольских диптихах. Поскольку византийский военачальник Нарсес в 552г. отвоевал Рим, папа был готов вернуться домой и признать новый римский порядок в Италии, как он был определен в юстиниановой "Прагматической санкции" (*Sanction Pragmatica*), опубликованной в 554г. и предоставлявшей новые привилегии кафолическим епископам. Однако он не доехал до Рима и умер в Сиракузах, на Сицилии, 7 июня 555г.

Соборное постановление 553г. было без серьезных проблем принято всем прохалкидонским Востоком, хотя оно не убедило монофизитов в том, что принятие Халкидонского собора не измена святому Кириллу: раскол уже укоренился, и после стольких вмешательств правительства в назначения и низложения епископов и, что совсем печально, после кровавых столкновений на улицах Александрии не было уже необходимого взаимного доверия между "имперской" Церковью и монофизитскими общинами. На Западе оппозиция исходила из халкидонского лагеря, "халкидонитство" которого было иным, нежели на Востоке. Латинские богословы лучше понимали язык "Томоса" папы Льва, чем язык святого Кирилла. Они не видели нужды, а скорее видели опасность в осуждении непонятных и давно умерших сирийских епископов, о которых они почти ничего не знали, кроме того, что они были против монофизитов и за Халкидонский собор. Кроме того, при всем уважении к Римской церкви западные епископы не считали, что утверждение собора Вигилием было в каком-либо смысле гарантией истины.

Чтобы добиться признания Пятого собора, Юстиниан прибег к суровым мерам, притом именно в тех провинциях, которые были только что завоеваны его армией. Мы видели, что в Африке законный епископ Карфагенский Репарат

был смещен, но его преемник Примос, назначенный правительством, многими отвергался. Несколько африканских клириков (Виктор Туннунский, автор "Хроники", Феодор Кабарсуссийский, Примазий, игумен Хадрумета, и другие) были сосланы в отдаленные области Востока. Факунд Гермианский скрылся, но был найден и осужден в Константинополе вместе с другими епископами в 564г. В Иллирике были сосланы два епископа, другим же удалось найти убежище в Северной Италии, где оппозицию возглавлял Аквилейский митрополит Павлин. Его поддерживали епископы Лигурии, Эмилии, Венеции, Истрии и Далмации. Завоевание этой области Империей было непродолжительным, и уже в 568г. ломбарды одержали победу, а потому аквилейский раскол не мог быть подавлен силой и продолжался до VIIвека.

В самом Риме был поставлен новый папа, диакон Пелагий, бывший с Вигилием в Константинополе и очень советовавший ему сопротивляться воле императора. В 553г. он был арестован, но к 555г. уже согласился с осуждением "Трех Глав". Он, конечно, стал крайне непопулярен на Западе, и нашлось только два епископа для совершения его папской хиротонии 16 апреля 556г.—под защитой византийского полководца Нарсеса. Он ничего не мог сделать, чтобы предотвратить разрыв общения с Римом северных итальянцев, возглавляемых Павлином Аквилейским.

5. Наследие Юстиниана

Интерпретация непосредственного вмешательства императора Юстиниана в богословские споры его времени как действия циничного политика, заинтересованного лишь в административном порядке и эффективном управлении, была бы анахронизмом. Он—и его жена Феодора—рассматривали христологические вопросы как существенно важные для истинного духовного благополучия общества и вечного спасения людей. Те принудительные меры, которые он так часто считал необходимыми по отношению к противникам его политики, были выражением его понимания своей ответственности христианского императора, то есть награждением добродетелей и исправлением заблуждений его подданных. Он не считал себя лично непогрешимым—и потому часто менял свою тактику,—но он также не считал никого другого свободным от заблуждений. Он, несомненно, признавал традиционное христианское представление, согласно которому собор епископов является высшим и наиболее надежным свидетельством Истины, хотя иногда и допускал, что заранее знает, каким будет это свидетельство, и пытался в целях экономии времени и энергии прийти к этому скорее, издавая свои собственные указы о вере. Знаменательно, что ни один из этих указов не был сам по себе принят как авторитетный; все они в конце концов обсуждались собраниями епископов.

Вероятно, лучшей характеристикой вмешательства Юстиниана в богословские вопросы была его внезапная попытка, в самом конце его жизни, навязать Церкви учение *афтартодокетизма*. Излагая этот эпизод, историк Евагрий горестно сообщает: "Юстиниан, отступив от правого пути учений (Церкви), впал в терние и пошел путем, чуждым апостолам и отцам"[81]. Для этого не было абсолютно никаких политических причин. Афтартодокетизм был учением, свойственным некоторым монофизитам, утверждавшим, что тело Христово было нетленным (ἄφθαρτος) еще до Его Воскресения и поэтому Его человеческая жизнь была коренным образом отлична от жизни других людей. Этому взгляду резко воспротивился сам Севир, столкнувшись с "гаианитами" в Египте; он не был связан с монофизитством как таковым, поскольку некоторые его сторонники, как и сам Юстиниан, были халкидонитами[82].

Старый император был готов издать указ*, покровительствующий афтартодо-

* Обстоятельства, связанные с проектом "афтартодокетического" эдикта, крайне туманны, что дает современным исследователям основание отрицать сам факт планирования такого эдикта. См.: *Grillmeier A.* Le Christ dans la tradition chretienne. Vol. II/2. Paris, 1993. P. 612—620; *Gerostergios A.* Justinian the Great the Emperor and Saint. Belmont, Mass., 1982. P. 147—154. – *В.А.*

кетизму, и даже сослал патриарха Евтихия за его сопротивление его проекту. В Антиохии патриарх Анастасий созвал собор из ста восьмидесяти епископов, которые тоже воспротивились намерению императора. Указ так и не появился, так как 14 ноября 565г. в возрасте 82 лет Юстиниан умер.

Эта личная заинтересованность в богословских делах, хотя, совершенно очевидно, и пошедшая по ложному пути в случае с афтартодокетизмом, объясняет общую направленность его религиозного мышления. Современные историки недоброжелательны к Юстиниану, отмечая прежде всего "зигзаги" его политики. Однако за исключением афтартодокетизма, зигзаги эти относились только к тактике и методам, но не к существу дела. Никогда у Юстиниана не было намерения отказаться от Халкидонского собора, но с самого начала своего царствования он считал богословски и исторически неверным толковать этот собор как отказ от святого Кирилла Александрийского. В предыдущей главе мы видели, что такого намерения не было ни у Отцов 451г., ни у святого Льва Римского. Но несмотря на этот халкидонский кириллизм, старая христология Феодора Мопсуестийского, действительно несовместимая с кирилловой, продолжала процветать в некоторых кругах, и ее сторонники успокаивали себя, по-своему интерпретируя Халкидонский собор. На самом деле не Несторий, а именно Феодор Мопсуестийский был подлинным учителем и главой того, что V и VI столетия туманно именовали "несторианством". Христиане, обучавшиеся в Эдессе и Нисибисе и бежавшие в Персию после торжества Кирилла в 431г., которых мы называем "несторианами", ссылались не на несчастного константинопольского патриарха как на свой вероучительный авторитет, а почти исключительно на Феодора[83].

С другой стороны, поскольку (как это подтвердили современные исследования) монофизиты-севириане не придерживались никакой иной христологии, кроме кирилловой, не оправдывает ли это попытки Юстиниана отвести от халкидонского православия подозрения в "несторианстве"? И не было ли в этом случае неизбежно осуждение Феодора, ведь так же осуждали монофизиты своего собственного экстремиста Евтихия, и отказ от тех сочинений халкидонских богословов, которые, как Феодорит и Ива, если и не были "несторианами", то уж во всяком случае были явными "мопсуестийцами"? Это решение, к которому в VIв. присоединились такие уважаемые халкидониты, как патриарх Ефрем Антиохийский, Нефалий Александрийский и Леонтий Иерусалимский, как раз и было тем, что утвердил Пятый собор. Он дал возможность кирилловой сотериологии во всей полноте стать составной частью христианской керигмы и богословия: она утверждает, что новозаветный Бог есть не только божественный Творец и Судия, но что Он из любви к творению лично взял Себе "плоть" в ее падшем состоянии и даже саму смерть, чтобы снова приобщить его к Себе. Собор разрешил наряду с афанасиевым и кирилловым учением об обожении сохранить как часть Предания лучшие достижения антиохийской экзегезы в лице блаженного Феодорита Кирского, личность и общая позиция которого как критика Евтихия была вне подозрений.

Это, конечно, предполагало существование определенного методологического и терминологического плюрализма. Согласно Пятому собору, можно говорить об "единой природе воплощенной" так же, как и употреблять явно предпочтительную халкидонскую терминологию. Можно также принимать и то, что Севир говорит о двух природах, различающихся "умственно" (ἐν θεωρίᾳ), при условии признания, что каждая из природ сохраняет свои свойства или энергии, конкретно проявляющиеся в жизни Иисуса. Весь подход к богословию здесь "кафолический" и учитывает ограниченность всех языков и методов в их попытках выразить Единую Истину[84]. В этом смысле постановления 553 г. можно назвать "экуменическими" (в современном смысле этого слова), поскольку частично они были приняты *ради отделившихся*, исправляя упущения и как можно лучше разъясняя то, что было причиной соблазна в прошлом.

Несомненно, труднее защищать использование Юстинианом принуждения

и хитрую дипломатию Феодоры. Но здесь обвинение относится не столько к ним лично, сколько ко всей византийской имперской идеологии и системе и к тем формам теократического общества, которые были общими и для Востока, и для Запада вплоть до эпохи Просвещения. Следует, однако, признать, что религиозная политика Юстиниана на Востоке оказалась неудачной и что в этом в большой степени виноваты те методы, к которым прибегала императорская чета. Тактическое покровительство, оказанное Феодорой установлению отдельной монофизитской Церкви, бесконечно затруднило восстановление единства в религиозной области. А употребление военной силы и административных мер в религиозных делах превратило то, что иногда было лояльной оппозицией, в движение фанатического сопротивления. В действительности дипломатические и принудительные методы, использовавшиеся императорскими властями, нейтрализовали тот возможный эффект, который могла бы дать "экуменическая" по существу позиция собора 553г.

Результаты были трагичны. Монофизиты окопались в формальных границах кириллова христологического языка, отказываясь признать, что Халкидонский собор, подчеркивая целостность особой и деятельной человеческой природы Христа, только подтверждал утверждение Кирилла: Один из Святой Троицы истинно (то есть по-человечески) пострадал на кресте. Поэтому те, кто отказывался признать Халкидонский собор, противились кафолической гибкости терминологии, благодаря которой Предание Церкви есть Предание живое, всегда милосердно открытое проблемам, которые возникают у братьев, нуждающихся в спасении. Этот "братский" дух—предполагавший также единство с православным Западом—был заложен Халкидонским собором и хорошо выражен Пятым собором. Но это случилось слишком поздно и было сопряжено со слишком грубой политикой, чтобы суметь предотвратить раскол.

Юстиниан, о котором часто говорят как о последнем римском императоре и первом византийском *василевсе*, вошел в историю не только как император-богослов, но также и прежде всего как законодатель. Его знаменитый Кодекс, повторно и в окончательной версии изданный в 534г.—вместе с "Дигестами", "Институциями" и длинным рядом "Новелл" или "новых законов",—отражал его мечту о всемирном христианском римском порядке. Эти именно тексты, особенно Кодекс, сделали римский закон применимым и на Востоке, и на Западе в течение всех Средних веков и Нового времени. Поскольку большая часть этого законодательства относилась к Церкви, трудно переоценить влияние Юстиниана на историю церковных установлений, дисциплины и нравственности, на византийское и средневековое понимание Церкви и общества. В основных чертах это законодательство следовало принципам, установленным во времена Константина и Феодосия I; о них мы говорили выше (главы I и II). Но вклад Юстиниана был гораздо более исчерпывающим. Некоторые отделы Кодекса, относящиеся к церковному имуществу, обязанностям духовенства, правам епископов в различных гражданских делах, к монашеской дисциплине или ограничению прав еретиков, изложены необычайно тщательно и подробно[85]. С другой стороны, "Новеллы" 6-я и 123-я представляют собой полноценный регламент имперской Церкви, основанный главным образом на каноническом законодательстве, изданном соборами, но они идут еще дальше, создавая законы в областях, которых соборы не касались. Так, например, Юстиниан запретил епископскую хиротонию людей, живущих с женами и имеющих детей[86], и придал официальную форму знаменитой системе "Пентархии", согласно которой Вселенская Церковь должна управляться пятью патриархами—Римским, Константинопольским, Александрийским, Антиохийским и Иерусалимским. Действительному функционированию этой системы помешали некоторые меры, принятые самим же Юстинианом (дарование автокефалии церкви того места, где он родился)*, а также

* Автономия архиепископа Первой Юстинианы не упраздняла верховной власти над ним папы Римского (*Novella* 131, 3). — *В.А.*

монофизитский раскол. Результатом было фактическое главенство Константинополя на Востоке и сильное умаление власти других "мелькитских" (или имперских) православных патриархов[87].

Может быть, самым наглядным способом, позволяющим увидеть грандиозность замыслов Юстиниана, является знакомство с тем, что осталось от его строительной программы, что пережило века и дошло до наших дней. Самые знаменитые из них—церковь святого Виталия в Равенне, где прекрасная мозаика изображает Юстиниана и Феодору, приносящих дары и введенных в совершение литургии их ставленником на Равеннской кафедре епископом Максимианом[88]. Это и монастырь на Синайском полуострове, известный теперь как монастырь святой Екатерины, но первоначально посвященный Преображению Христову. Он был построен Юстинианом на том месте, где, по преданию, Моисей видел неопалимую купину. Полностью сохранившийся до наших дней, этот монастырь должен был служить сторожевой заставой христианского и халкидонского мира, существующего в населенных арабскими племенами пустынях вокруг Красного моря, символом распространения политики Юстиниана на *Счастливую Аравию* (*Arabia Felix*) и Эфиопию. Почти невидимая надпись на балке церковной крыши гласит: "В память и упокоение нашей почившей императрицы Феодоры"[89]—трогательное и тайное напоминание о верности Юстиниана своей могущественной помощнице и супруге, погребенной в 548г. в церкви Святых Апостолов в Константинополе[90].

Но, бесспорно, самым удивительным памятником царствованию Юстиниана является Великая церковь св. Софии в Константинополе.

Главная базилика императорской столицы, посвященная Христу как Премудрости Божией (ср.1 Кор.1, 24), первоначально была построена Константином и Констанцием. Она сгорела в 404г. во время волнений, вызванных ссылкой Златоуста. Восстановленная Феодосием II, она опять была совершенно разрушена во время восстания Ника в 532г. С поразительной скоростью, показывающей необычайную экономическую мощь Империи, архитекторами Анфимием Траллъским и Исидором Милетским была возведена совершенно новая церковь, освященная на Рождество Христово 537г. Огромное пространство Великой церкви, наполненное светом, перекрыто огромным куполом, символизирующим сошествие Неба на Землю. Стены были покрыты золотыми мозаиками и разноцветными мраморными плитами. Громадные колонны этого здания были привезены издалека—из разрушенного капища Зевса в Баальбеке, в Сирии. Сила и выразительность архитектуры оказались таковы, что св. София (оставшаяся самым большим христианским храмом вплоть до постройки готических соборов в XIIв. на Западе) почиталась духовным центром восточного православного христианства до самого падения Византии.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Nov. P. 35–36. Ср. прекрасный комментарий этого текста: *Dvornik F.* Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background // Dumbarton Oaks Studies (далее: DOP). 9, 2. Washington, DC, 1966. P. 815–819; см. также: *Meyendorff J.* Emperor Justinian, the Empire and the Church. DOP 22 (1968). P. 45–60; переиздано в The Byzantine Legacy in the Orthodox Church, Crestwood, NY, 1982. P. 43–66.

[2] Очень хорошее обсуждение этого положения см.: *Richards.* Popes. P.133–135.

[3] Этот праздник впоследствии превратился в празднование первых четырех, затем первых шести соборов. Он и в наше время сохраняется в византийском календаре. Ср.: *Salaville S.* La fête du concile de Chalcédoine dans le rite byzantin// Chalkedon. II. P. 677–695. Подробное описание событий: *Vasiliev A.* Justin I. Cambridge, Mass., 1950. P.136–144.

[4] Collectio Avellana, ed. *Gunther O.*// Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum. 35, II. Vindobonae, 1898. Посл. 16B. P. 520. (Ср. также: PL. 63. Col. 393.) Avellana — знаменитое собрание писем и других документов, относящихся к "схизме Акакия" и ее последствиям. Наиболее современное кри-

тическое изучение этого собрания сделано *В. Боровым.* Collectio Avellana как исторический источник.// Богословские Труды. Т.1. Москва, 1962. С.111–139.

[5] Illam sedem apostoli Petri et istius augustae civitatis unam esse definio// Coll. Avell.; Посл. 159. Ed. cit. P. 608 (ср. также: PL 63. Col. 444A). О том, что подразумевается этой фразой см.: *Morrison K.F.* Op. cit. P.115–116.

[6] Как, например, в Тире, о чем свидетельствует письмо епископа Епифания Константинопольскому собору (*Mansi.* VIII. 1073–1082).

[7] Этот инцидент обсуждается в нескольких письмах папы Гормизда, сохранившихся в Avellana; полный отчет см.: *Vasiliev A.* Op. cit. P.185–188.

[8] Латинский текст писем находится без хронологического порядка в Avellana (ed. cit. P. 626–627, 650–651, 649–650, 701–703, 715–716. Английский перевод см.: Roman State and Christian Church. A Collection of Legal Documents to A.D. 535. III. P. 976–989.

[9] Ed. cit. P. 702. Англ. перевод: P. 985.

[10] Ср., например, Житие св. Даниила Столпника, написанное современником. Изд. *Delehaye H.//* Analecta Bollandiana. 32 (1913), 70 (англ. перевод: *Dawes E., Baynes N.* Three Byzantine Saints. Crestwood, 1977. P. 49).

[11] Более подробное обсуждение этих течений см.: *Meyendorff J.* Christ. P. 29–68; ср. также: *Gray P.T.R.* The Defense of Chalcedon in the East (451–553). Leiden, 1979.

[12] Внутри монофизитства были озлобленные внутренние споры, но севириане представляли преобладающее течение.

[13] Ср. классическую монографию: *Lebon Joseph.* Le Monophysisme sévérien. Louvain, 1909; *Idem.* La christologie du monophysisme sévérien// Chalkedon. I. P. 425–480.

[14] Более подробно см.: *Meyendorff J.* Christ. P. 40.

[15] Эти опасения монофизитов были добросовестно переданы папе Гормизду умным египетским диаконом Диоскором, бывшим одним из папских легатов в Константинополе в 519 г. (Ср.: Coll. Avell. Ed. cit. P. 676, 686: non sufficit synodus contra Nestorium).

[16] Текст этот опубликован у *Schwartz E.* Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma. München, Bayerische Akad. der Wiss., Abh. Phil.-Hist. Abt. N.F. 10 (1934).

[17] Согласно документам, цитированным в Деяниях Пятого собора (изд. *Straub J.* Acta conciliorum oecumenicorum. IV. Berlin 1971. S.187), имя самого Нестория было включено в богослужение — вещь неправдоподобная, вероятно, результат тенденциозного повествования.

[18] Термин "неохалкидонский" был создан Joseph Lebon, тогда как уничижительный оттенок подчеркивается в более поздних исследованиях Charles Moeller и др.

[19] В VI столетии термин "Скифия" означал местность по нижнему течению Дуная, известную теперь как Добруджа. Она была населена потомками древних даков, предков современных румын. В этой местности говорили как на греческом, так и на латинском языках (ср.: *Jones.* Roman Empire. II. P. 986, 988).

[20] Нельзя не удивляться тому, что этот православный теопасхизм иногда смешивается с "патрипассионизмом" (то есть с монистическим, нетринитарным учением, согласно которому Бог Отец, будучи тождествен с Сыном, пострадал на кресте) и даже именуется "пробным камнем монофизитской ортодоксии" (*Frend.* The Rise. P.168).

[21] Coll. Avellana. Ed. cit. P. 644–645; англ. перевод см.: Roman State and Christian Church to A.D. 535. III. P. 968–969; "Некоторые лица, под именем монахов... вносят в Церковь нововведения, которые, как известно, не содержатся ни в прежних достопочитаемых соборах, ни в письмах святого папы Льва" и "возбуждают беспорядки во всех местах".

[22] PL 67. Col. 11.

[23] См. выше.

[24] Coll. Avell. Ed. cit. P. 648–649; англ. перевод см.: Roman State and Christian Church... III. P. 971.

[25] PG 86. Col. 93.

[26] Liber Pontificalis 1. P. 274. Историю отношений между Византией и Западом в царствование Юстина I см.: *Richards J.* Popes. P.100.

[27] Возможная связь между этим сложным восстанием, вовлекшим обе главные партии цирка, синих и зеленых, с религиозными группировками, исследована *Jarry J.* Hérésies et factions dans l'Empire byzantin du IVe au VIIe siècles. Le Caire, 1968.

[28] Как хорошо известно, придворный историк Прокопий, написавший истории, исполненные хвалы Юстиниану, прославляющие императора как политика, военачальника и строителя, является также автором "Тайной истории", где он описывает того же Юстиниана и его жену Феодору в самых мрачных тонах, как эгоистичных, жадных и жестоких тиранов. В настоящее время принято считать, что истинная картина царствования Юстиниана находится где-то между этими двумя крайностями.

[29] Ср. описание императорской четы: *Browning R.* Justinian and Theodora. New York, 1981. P. 63–69. Однако автор не касается религиозных аспектов событий, которые он описывает.

[30] Об этом последнем аспекте их сотрудничества см.: *Болотов.* Лекции. IV. С. 378–380. Милости, оказанные Феодорой монофизитам, с благодарностью вспоминаются такими авторами, как Иоанн Эфесский, Михаил Сириянин и сам Севир.

[31] CJ. I, 1, 5.

[32] Отчет об этом собрании дошел до нас в письме одного из православных участников, епископа Иннокентия Маронийского (изд. *Schwartz E.* ACO. IV. 2, 1914. P.169–184). Относительно даты, 532 г. (скорее, чем 533, часто указываемый), см.: *Stein.* Histoire. II. Paris, 1949. P. 378.

[33] О подлогах аполлинаристов см.: *Lietzmann H.* Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Tubingen, 1904.

[34] Ed. cit. P.173.

[35] Эти письма были включены в CJ (I. 1, 6 и 7; англ. перевод см.: Roman State and Christian Church... III. P.1125–1131).

[36] Авторство приписывается традиционно самому Юстиниану, хотя текст этот, вероятно, восходит к концу V века. Ср.: *Grumel V.* L'auteur et la date de la composition du tropaire Ὁ μονογενής. EO 22. 1923. P. 398–418.

[37] Однако нет сомнения, что интерполированная Трисвятая Песнь, введенная Петром Валялыщиком Антиохийским ("Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, *распныйся за ны*, помилуй нас") должна была также относиться к Христу, а не к Троице, и потому по замыслу была православной. Этот факт был признан умеренными членами обеих сторон (ср.: *Севир.* Слово 125. PO 29. P. 241–247; Ефрем Антиохийский у *Фотия.* Bibliotheca 228/ Ed. *Henry P.* Vol. 4. Paris, 1965. P.115). Это христологическое значение Трисвятой Песни живо в византийском богослужении (см. его употребление в Великую Пятницу и в чине погребения; также стихира на Славу в первое воскресение Великого Поста и 2-я стихира на литии в Вознесение). Об этом см.: *Janeras V.S.* Les Byzantins et le trisagion christologique// Miscellanea in honor of G. Lercaro. II. Rome, 1967. P. 469–499.

[38] О подобных надеждах относительно Феодосия см.: Maspéro J. Histoire des patriarches d'Alexandrie. Paris, 1923, p. 128.

[39] Об афтартодокетизме, которому противились и Севир и Феодосий, и о важных христологических выводах из него см. ниже, гл. VIII.

[40] Ср. тщательное обсуждение истории папства в этот период: *Richards.* Popes. P.120.

[41] Переписка между императором и Иоанном II включена в Кодекс (I, 1, 8); англ. перевод см.: Roman State and Christian Church... III P.1149–1154.

[42] Вдобавок к его монофизитским убеждениям позиция его была еще ослаблена тем, что он был переведен с одной епископской кафедры (Трапезунда) на другую, практика же эта формально неканонична.

[43] Liber Pontificalis. P. 290 (перев., p. 146).

[44] Эта информация, сама по себе вполне вероятная, дается с уничижительными преувеличениями разгневанным врагом Вигилия, карфагенским архидиаконом Либератом (Breviarium causae nestorianorum et Eutychianorum. 22. ACO II. 136–138 (=PL 68. Col. 1039D–1042A); франц. перевод см.: *Murphy F.X., Sherwood P.* Constantinople II et Constantinople III. Paris, 1973. P. 300–302). Это подтверждается информацией, содержащейся в Liber Pontificalis о личной переписке между Вигилием и Феодорой (ed. cit. P. 296–297).

[45] О Ефреме см.: *Lebon J.* Ephrem d'Amida, patriarche d'Antioche// Mélanges Ch. Moeller, 1, Louvain, 1914. P.197–214.

[46] *Севир.* Письма 1, 59/ Изд. и пер. E.W. Brooks. PO 12, 2. Paris, 1916. P.178–179.

[47] *Иоанн Эфесский.* Жития восточных святых/ Изд. и пер. E. W. Brooks. PO 18. Paris, 1925. P. 518. Согласно Иоанну Эфесскому, число совершенных Иоанном рукоположений доходит до 170 000, что явно преувеличено. Но каково бы ни было истинное их число, обстоятельства этих массовых рукоположений, подготовка кандидатов, совершенно "харизматическая", изменяли и нормальный канонический порядок, и ту психологическую атмосферу, в которой совершается церковное служение.

[48] См. выше, глава IV.

[49] Его прозвище Бар-Аддаи, означающее "тряпка", происходит от его последующих странствий по всему Востоку под видом нищего.

[50] В общепринятой канонической никейской терминологии основная обязанность и право митрополита было подтверждение и совершение епископских хиротоний *в пределах его провинции*. Титул "вселенский" в применении к Якову означал, что он осуществлял это право повсюду, не считаясь ни с гражданскими, ни с церковными границами.

[51] Главным источником сведений о жизни Якова является *Иоанн Эфесский*. Указ. соч. PO 18. Paris, 1925; ср. также: *Honigmann E.* Evêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VIe siècle. CSCO 127. Louvain, 1951; *van Roey A.* Les débuts de l'église jacobite// Chalkedon. II. P. 339–360.

[52] Главный источник о событиях жития св. Саввы Кирилла Скифопольского, изд. *Schwartz E.* Kyrillos von Skythopolis (= TU XLIX, 2). Leipzig, 1939. P. 85–200; франц. перевод: *Festugière A.J.* Les Moines d'Orient. Paris, 1961–64. III. 2. P.13–130.

[53] О том, что он был одним из участников, см.: *Schwartz E.* Ibid. P. 386–408; *Evans D.* Leontius of Byzantium. An Origenist Christology. Washington, DC, 1970. P.159–185.

[54] Ср. мое исследование об Оригене и оригенизме в богословском контексте VI века в "Христос". С. 47–68, где дается также и библиография.

[55] Ввиду того, что более детальное обсуждение оригенистской метафизики и терминологии здесь невозможно, читатель отсылается к таким исследованиям, как: *Harl M.* Origène et le fonction révélatrice du Verbe incarné. (Paris, 1958); *Guillaumonta.* Les "kephalaia gnostica" d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et les Syriens. (Paris, 1962); *Evans.* Op. cit.

[56] Ср.: *Кирилл Скифопольский.* Vita Sabae/ Ed. Schwartz. P.176; франц. перевод см.: Festugière. Op. cit. P.104–105.

[57] Монахов оригенистов Новой лавры именовали "протоктисты" (πρωτόκτιστοι) — "первозданные" и "исохристы" (ἰσόχριστοι) — "христоравные". Ср.: *Кирилл Скифопольский.* Vita Sabae. P.197; Vita Cyriaci. Ed. cit.. P. 230; франц. перевод, p. 39–52.

[58] Текст письма к Мине, изд. E. Schwartz см.: ACO III. Berlin, 1940. P.189–214 (ср. также: PG 86. Col. 945–989); англ. перевод анафематизмов см.: A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. 14. P. 318–320.

[59] О роли Феодора Аскиды см.: *Liberatus.* Breviarium. 25. ACO II. 5. P.140; *Evagrius.* Hist. eccl. IV. 38. Ed. cit. P.186–189; *Facundus.* Defensio III Capitulorum. IV. 4. PL 67. Col. 627. Латинские авторы объясняют действия Аскиды его желанием отомстить за нападки на Оригена Феодора Мопсуестийского — мотивация маловероятная — и его крипто-монофизитством.

[60] Евстохий был так занят оригенистскими волнениями в Палестине, что не мог участвовать в Константинопольском соборе 553 г.

[61] Ср. текст: *Diekamp F.* Die origenistische Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Konzil. Münster-in-W., 1899. S. 90–97 (ср. также: PG 86. Col. 989–993).

[62] ACO. IV. 1. P. 218; англ. перевод см.: A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers... 14. P. 314.

[63] Собраны *Diekamp F.* Op. cit. P. 98–112 и включают авторитетное свидетельство Кирилла Скифопольского (Vita Sabae. Ed. cit. P.119) и мнение более поздних пап, которые считают, что Вигилий одобрил осуждение Оригена вместе с другими решениями собора.

[64] Дидим Слепой — в IV веке преемник Оригена как главы александрийской школы.

[65] Текст трактата Юстиниана не сохранился, хотя общее его содержание известно. Исчез этот текст, вероятнее всего, потому, что императору нужно было оставить за собой "последнее слово" в постановлениях 553 г., а они не во всем совпадали с его собственным текстом. Этот пример, как и многие другие, показывает действительную ограниченность императорской власти в византийских церковных постановлениях*.

[66] Такое истолкование, основанное на данных Факунда Гермианского и Либерата Карфагенского (двух упорных западных защитников "Трех Глав", заинтересованных в том, чтобы представить их осуждение как случайное), часто встречается в научных трудах; ср., например: *Jedin-Dolan.* History. III. P. 450–451.

[67] Изд. *Schwartz E.* ACO. IV. 2. P.191–192.

[68] Мандат Ипатию см.: *Mansi.* IX. Col. 364; англ. перевод см.: Roman State and Christian Church. III. P. 981.

* Документы VI в. в целом сохранились очень неполно, начиная с самих актов V Вселенского собора, от греческого текста которых почти ничего не осталось. — *В.А.*

[69] PL 68. Col. 921–928.

[70] Об этой попытке Константинополя вознести Равенну как соперницу Рима вплоть до объявления ее "апостольской кафедрой" см.: *Dvornik F.* The idea of Apostolicity in Byzantium. Cambridge, Mass., 1958. P.151–152; *Richards J.* Popes. P.154–156; ср. также ниже.

[71] Текст в PL 67. Col. 527–854. О Факунде см. монографию русского ученого *А. Доброклонского.* Сочинение Факунда, епископа Гермианского, в защиту трех глав, Москва, 1880.

[72] Полный текст Judicatum утерян; см. фрагменты его в Деяниях Собора 553 г.// Ed. *Straub.* ACO. IV. 1. Berlin, 1971. S.11–12.

[73] *Victor of Tunnuna.* Chronicon, a. 550. MGH. Auctores antiquissimi. XI. P. 202.

[74] Ср. второе произведение *Факунда Гермианского.* Adversus Mocianum. PL 67. Col. 853–868.

[75] Текст в PL 69. Col. 67–68.

[76] Текст см.: *Mansi.* IX. Col. 61–106.

[77] Ср.: ACO. IV. 1. P.198–199. Hoc velle, hoc conari, ita agere, quantum possumus, ut ista tria capitula... condemnentur et anathematizentur.

[78] Текст см.: *Mansi.* IX. Col. 367–675; ACO. IV. 1. P. 208–220; англ. перевод см.: A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers... XIV. P. 306–316.

[79] Текст см.: *Mansi.* IX. Col. 419; англ. перевод см.: A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers... XIV. P. 321–323.

[80] Ср. четырнадцатый анафематизм: epistolam quam dicitur Ibas ad Marim Persam haereticum scripsisse.

[81] Ed. cit. P.190.

[82] Более подробное обсуждение в следующей главе.

[83] О несторианской церкви см. следующую главу. Отсюда совершенно логично, что современные авторы, считающие христологию Феодора фактически православной (включая особенно *Devresse, Moehler* и из православных *А.В. Карташева*), интепретируют юстинианов Пятый собор как фактическую измену Халкидону.

[84] По этому вопросу см. более обширные комментарии в моей статье "Emperor Justinian, the Empire and Church". Dumbarton Oaks Papers 22 (1968). P. 45–60; воспр. в The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. Crestwood, NY, 1982. P. 43–66.

[85] Многие тексты переведены и комментированы в Roman State and Christian Church III, p. 908–1178.

[86] Кодекс I, 3, 47 (531). Англ. текст см.: Roman State and Christian Church. III. P.10–96. Только первое условие было впоследствии церковно одобрено Трулльским собором (692).

[87] См. выше.

[88] См. выше.

[89] *Forsyth G.H.*; *Weitzmann K.* The Monastery of S. Catherine on Mount Sinai. The Church and fortress of Justinian. Ann Arbor, Mich., 1965. PL LXXX–LXXXI, C.

[90] Построена также Юстинианом и официально освящена в 550 г. уже после смерти Феодоры. Эта огромная церковь исчезла при турецкой перестройке города после 1453 г.

Глава VIII

ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК ПОСЛЕ ЮСТИНИАНА: ОКОНЧАТЕЛЬНО ЛИ РАЗДЕЛЕНИЕ?

Звартноц—храм Бдящих Сил. Армения. 641-661. Капитель колонны

Безуспешная попытка Юстиниана создать на Востоке религиозное единство была неудачей не только политической. Она показала, что ни богословские аргументы, ни насилие не смогли преодолеть того глубокого недоверия народных масс Сирии и Египта к определению Халкидонского собора, которое вселили в них раз и навсегда первые противники собора. Кажется, за всю историю вероучительных споров Востока и Запада не было предоставлено таких богословских возможностей, не было сделано такого количества уступок отколовшимся от официально установленной Церкви—и все ради ее единства. Многие западные историки даже возмущаются этими уступками и критикуют Юстиниана и его преемников не только за насилие, к которому они иногда прибегали в борьбе против оппонентов, но и за их потенциальную измену Халкидону. Мы пытались показать, что такой измены не было. Скорее можно сказать, что православная Церковь снова и снова утверждала, что таинственная истина Боговоплощения может быть выражена разными терминами; что кириллова терминология была необходима, чтобы исключить несторианство, так же как Халкидонский собор был необходим как защита от Евтихия; что во избежание всякого намека на отмежевание Халкидона от Кирилла нужно включить в вероисповедные и богослужебные тексты не только термин *Богородица*, но и теопасхитские формулы ("Слово пострадало плотию"); что халкидонское определение ("в двух природах") не исключает кириллова "из двух природ"; что формула Севира Антиохийского, допускающая различение "двух природ" во Христе, лишь умозрительно (ἐν θεωρίᾳ) соответствует вере Церкви.

Отсюда ясно, что после Собора 553г., подтвердившего все эти положения, между имперской Церковью и умеренными монофизитами-севирианами уже не оставалось реальных христологических различий. Действительно, даже современная наука соглашается, что христология Севира—это христология святого Кирилла, признанная всеми, и особенно собором 553г., как наиболее адекватное выражение православия.

Значит ли это, что оппозиция базировалась только на культурных, национальных и этнических факторах? Были ли вероучительные вопросы искусственно использованы для прикрытия культурного сепаратизма сирийцев, армян и коптов и их ненависти к грекам и Византийской империи? Эта точка зрения широко распространена и в наше время, и до сих пор ее многие защищают[1], хотя и не замечая, что совершают серьезные исторические ошибки. Культурные различия способствовали расколу, но не они были главными. Как показано выше, антихалкидонская оппозиция была если не оправданна, то хотя бы понятна ее чисто христологическая почва во второй половине Vв., когда этому способствовали упорные "антиохийские" толкования Халкидонского собора в среде самой верхушки халкидонитов[2]. Почти все представители оппозиции были греками, глубоко преданными империи, как, например, Диоскор, Тимофей Элур и Севир Антиохийский. Сделанная Акакием Константинопольским и Петром Монгом неловкая попытка обойти проблему, вместо того чтобы ее разрешить ("Энотикон"), была обречена на провал. Но почему же оппозиция продолжала существовать и после 553г.?

Причины противостояния Халкидонскому собору во время царствования Юстиниана и после него следует видеть в глубоком консерватизме народных масс и их сильном недоверии к часто колеблющемуся церковному руководству, хотя нельзя совершенно исключать и возрастающие культурные и этнические различия как факторы, способствовавшие оппозиционному духу. Позиция монофизитов заключалась по существу в своего рода кирилловском "фундаментализме", не допускавшем никакого компромисса. Православный халкидонский лагерь делал большие уступки в терминологии и занимался разъяснением; антихалки-

дониты не делали ни того, ни другого. Даже великий Севир Антиохийский, который, несомненно, видел опасности, подстерегающие непреклонное монофизитство, и понимал важность утверждения реальности человечества Христова во всей ее полноте, начисто отказывался признавать "две природы после их соединения". Впоследствии несколько отдельных вождей монофизитства признали Халкидонский собор, но они были отвергнуты своей паствой[3].

Будучи по существу своему консервативным или "фундаменталистским" расколом, монофизитство отвергало "кафолическое" измерение Халкидона. Действительно, в глазах халкидонского и неохалкидонского православия кафоличность Церкви требует, чтобы единая Истина выражалась различными терминами; чтобы законность была гарантирована не только александрийским выражениям спасения во Христе, но и антиохийским, и западной латинской традицией, выраженной в "Томосе" папы Льва (при условии согласия по существу), ибо ясно выраженная "диофизитская" христология была необходима для опровержения евтихианства, и это не означает измены святому Кириллу. Держась только за свое богословие, за свои формулировки, монофизиты шли по пути сознательного и исключающего всех других сектантства. Эта тенденция вела к образованию новых групп и расколов, причем каждая группа утверждала свою исключительность, отвергая другие и пребывая в постоянной оппозиции халкидонскому единству.

Однако все-таки до персидского и мусульманского завоевания эта трагическая разделенность христианского Востока не препятствовала наличию чувства определенного церковного и имперского единства. Обе стороны прибегали к насилию друг против друга, но обе же питали надежду на обращение своих противников. Эти противоречивые чувства всегда существовали в Константинополе, именно они объясняют многое заведомо непоследовательное в имперской политике, например очевидно противоречивые действия Юстиниана, преследовавшего монофизитов, в то время как Феодора укрывала в своем дворце александрийского "папу" Феодосия. Позже то же самое делали Юстин II и императрица София. В действительности императоры и императрицы сознательно распределяли роли, но никогда не возникало никаких сомнений в принадлежности Феодоры и Софии, а также их мужей-императоров к официальной халкидонской Церкви. Подобную же двойственную позицию занимали и некоторые церковные руководители, и не только в период "Энотикона" (Петр Монг, Акакий), но и позже. Халкидонские патриархи, Иоанн Схоластик Константинопольский (565–577) и Анастасий I Антиохийский (559–569), председательствовали на собраниях противоположных монофизитских партий, пытаясь примирить их. Другие руководители официального православия—Иоанн Постник Константинопольский (582–595), Иоанн IV Александрийский (570–581)—высоко оценивались монофизитскими историками Иоанном Эфесским и Иоанном Никийским за их подвижническую жизнь, благочестие и терпимость к несогласным[4]. Более того, есть и другой признак того, что ни одна из сторон еще не признавала реальности окончательного раскола. Петр Ивер, твердый монофизит, продолжал почитаться халкидонитами-грузинами как святой подвижник. Император Маврикий, менее чем его предшественники и преемники шедший на компромиссы с нехалкидонитами, вспоминается монофизитом Иоанном Эфесским как "боголюбивый" император и почитается как святой монофизитами-сирийцами[5]. Кроме того, халкидонский Александрийский патриарх Иоанн Милостивый (612–617) внесен как святой в коптские и эфиопские календари[6].

Однако консервации раскола сильно способствовали два фактора: существование после рукоположения Феодосием Александрийским (542–543) в епископы Якова Бар-Аддаи отдельной, параллельной монофизитской церкви, которая в церковном и сакраментальном отношении представляла незаконную, но легко доступную альтернативу халкидонскому единству; и внутренние разделения монофизитов, из-за которых даже самые уважаемые ее лидеры, как Феодосий или Яков Бар-Аддаи, не имели возможности выступать или договариваться от имени всех нехалкидонитов.

1. Внутренние расколы в монофизитстве

В одном только Египте к концу VIв. антихалкидонская оппозиция разделялась на двадцать группировок, каждая из которых приписывала себе каноническую и вероучительную чистоту и во многих случаях имела последователей в Сирии, Аравии и Персии[7]. Некоторые группировки, как *акефалы* ("безглавые", отвергшие "Энотикон" 482 г., а потому и иерархию, установленную Петром Монгом, и всех его преемников) и *диоскоровцы* (отвергавшие всех патриархов начиная с 454г.—года смерти Диоскора,—потому что его преемник Тимофей Элур не перерукополагал каявшихся халкидонитских клириков) отделились от основного течения монофизитства по дисциплинарным причинам. Другие, как *агноиты*, не признавая Халкидонский собор, критиковали, однако, крайний кириллизм, настаивавший на полном обожении человечества Христова. Их представителем был александрийский диакон Фемистий. Он утверждал, что как человек Иисус разделял и человеческое *неведение* (ἄγνοια). Другие расколы VIв. были порождены некоторыми серьезными богословскими спорами, детали которых хорошо известны.

В первом из них друг другу противостояли Севир Антиохийский и Юлиан Галикарнасский, оба жившие во время царствования Юстина I в изгнании в Александрии. Юлиан утверждал, что, поскольку смерть и тление (φθορά) были следствием греха, тело Христово было нетленным, ибо Он был новый Адам, воспринявший человечество без греха. Из этого следовало, что в силу ипостасного соединения человечество Иисуса с самого момента Его зачатия Марией не было "падшим" человечеством Адама, но было новым нетленным человечеством Царствия Божия. Учение Юлиана, называемое его противниками *афтартодокетизм*, было, таким образом, связано с представлением о первородном грехе и его последствиях. Оно не содержало специфически монофизитских элементов и привлекало также и халкидонитов, включая самого императора Юстиниана в самом конце его жизни. Оно встретило решительное противодействие Севира на том основании, что если человечество Христово "нетленно", то страсти Его и смерть были лишь "кажущимися" (докетизм)[8]. В глазах же Севира *вольная* смерть Христа означала восприятие Им *нашего* смертного человечества. Он был действительно чужд личных грехов, будучи Богом. Но восприятие Логосом *нашего* человечества означает, что Христос испытал последствия греха—"неукоризненные страсти" (ἀδιάβλητα πάθη), такие как голод, болезнь, страдание, тленность и смерть. Нетленность Его тела была явлена при Его Воскресении, а не при рождении! Твердость, с которой Севир защищал эти очевидные для православной христологии позиции, показывает, насколько в своем понимании спасения он был далек от крайнего, евтихианского монофизитства.

Спор между Севиром и Юлианом не ограничился узким кругом профессиональных богословов. Афтартодокеты, известные также как фантазиасты, сделались влиятельной партией. В Александрии после смерти папы Тимофея III (февраль 535), пользуясь терпимостью правительства, патриархом избрали другого монофизита, друга Севира, диакона Феодосия. Однако сразу же после интронизации его свергла толпа под предводительством монахов. Вместо него был поставлен архидиакон юлианист Гаиан, который оставался патриархом, пока имперские войска под предводительством знаменитого военачальника Нарсеса не восстановили порядок. Таким образом, Феодосий, хотя и монофизит, получил обратно свое патриаршество под имперским покровительством (май 535). Однако ересь Юлиана процветала не только в Египте, где при Юстине II она вызовет новые волнения, но и "в странах римлян, персов, индийцев, кушитов (эфиопов), химиаритов (в Аравии) и армян"[9]. Успех этой ереси среди "римлян" доказывает, как мы уже видели, обращение самого Юстиниана; армянская же церковь в 551г. формально одобрила умеренную версию юлианства и даже анафематствовала Севира как врага афтартодокетизма (см. ниже).

Другой спор, противопоставивший друг другу фракции богословов-монофизитов, касался так называемого вопроса *тритеизма*.

В споре с халкидонитами основная позиция монофизитов состояла в отказе различать термины *природа* (φύσις) и *ипостась*. Именно соборное определение о *двух природах* и *одной ипостаси* во Христе и отвергали монофизиты, ссылаясь на слова святых Отцов: "Нет природы без *ипостаси* (οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος)". Поэтому в утверждении, что поскольку в Боге три *ипостаси*, то должно быть и "три природы", то есть "три Бога", была некоторая логика. Эту логику в Константинополе около 557г. воспринял некий Иоанн Асконагис[10], входивший в большое число монофизитского духовенства, размещавшегося вместе с Феодосием Александрийским в императорском дворце. Взгляды Иоанна были подхвачены не кем иным, как Сергием, которого Феодосий, в Константинополе, поставил монофизитским патриархом Антиохии (557). Другими тритеистами были Евгений Селевкийский и Конон Тарсский, а также Афанасий, внук императрицы Феодоры (от незаконнорожденной дочери). Это были настоящие экстремисты монофизитства: Конон и Евгений были первыми епископами, получившими хиротонию примерно в 553г. от Якова Бар-Аддаи и ставшие основателями монофизитского "подполья". Сознавая заблуждения некоторых своих последователей, старый папа Феодосий опубликовал опровержение тритеизма. К тому же, по контрасту, он отверг и другое, возможное последствие отождествления терминов "природа" и "ипостась": учение, согласно которому поскольку у Бога одна природа, то у Него и одна ипостась. Воплощение такой единой ипостаси означало бы смешение природ. Результатом был бы явный пантеизм, который в действительности и исповедовал другой монофизитский автор этого времени, Стефан Бар-Судаили.

Негативная реакция Феодосия не положила конец спору. Тритеизм нашел сильного и авторитетного сторонника в лице александрийского ученого Иоанна Филопона, приведшего в защиту своей теории целый ряд аргументов, основанных на Аристотеле (для которого, действительно, и ипостась, и природа выражали конкретную реальность)[11]. Движение это распространилось, и после смерти Феодосия (566) упомянутый Афанасий был поставлен тритеистами патриархом Александрийским. Тем не менее к 569 г. Филопон и его тритеизм были осуждены другими крупными монофизитскими авторитетами, включая самого Якова Бар-Аддаи. Но и тогда влияние сектантов при дворе было достаточно сильным, чтобы вызвать в Константинополе публичный спор о тритеизме между вождями монофизитства; на нем в качестве арбитра председательствовал халкидонский православный патриарх Иоанн Схоластик (!). Спор (оставшийся безрезультатным) нанес моральный ущерб делу монофизитства: возвысилось влияние экстремистского, сепаратистского течения, умеренные же влияние потеряли. Историк Михаил Сириец, обычно симпатизирующий умеренным течениям, сообщает эту историю с понятной горечью[12].

Ко времени смерти Юстиниана (565), монофизитство стало не только движением внушительным количественно, но и обладало интеллектуальной и политической силой. Количество было представлено народными массами Сирии и Египта. Богословскую силу представляли интеллектуалы и высшее духовенство, большинство которого все еще думало и писало по-гречески, употребляя греческие философские категории в подтверждение своих позиций. Постоянная готовность императорского двора с помощью халкидонского епископата договариваться об общих формулах и объединяющих исповеданиях веры, предоставление убежища и безопасности членам монофизитского руководства (включая, в частности, папу Феодосия Александрийского), подававшим хоть какую-то надежду на соглашение,—все это оставляло открытыми возможности воссоединения.

Однако болезненные разделения внутри монофизитства затрудняли переговоры о единении. Большинство все менее и менее склонялось к доверию "умеренным", то есть тем, кто под руководством Феодосия Александрийского представлял основное течение монофизитства и соглашался с позицией Севира. Если бы эти умеренные иерархи смогли в нужное время выдвинуть из своей среды более значительную фигуру, возможно, в христологии и взял бы верх тот очевид-

ный базовый консенсус, который нашел свое выражение в "неохалкидонизме". Но существовала "параллельная" Церковь, созданная Яковом Бар-Аддаи, и лозунги, направленные против "синода" (Халкидонского собора), уже более столетия представляли халкидонскую веру как "новшество", и, наконец, болезненное воспоминание о навязывании Александрии или Антиохии халкидонских патриархов императорскими войсками, об изгнании таких "исповедников", как Диоскор и Тимофей Элур,—все это придавало единению видимость измены. *Сознательной* реакции против Империи и греческой Церкви не было. Монофизитское высшее духовенство и богословы продолжали говорить по-гречески. Богослужение у сирийцев и особенно у коптов продолжало по большей мере совершаться на двух языках. Лояльность к Империи, особенно в епископате, была полной. Но народные массы и монахи мертвой хваткой держались за "древние обычаи", от которых, по их мнению, отступили Маркиан, Пульхерия и папа Лев; они отвергали любые формулы, которые отличались от формул великого Кирилла.

2. Имперская политика после Юстиниана

Среди современных историков[13] господствует мнение, что смерть Юстиниана и восшествие на императорский престол его племянника Юстина II (565) отмечены возвратом к политике богословского компромисса, подобного зинонову и анастасиеву; как новый император, так и его жена София—племянница Феодоры—были "хорошо расположены к монофизитскому богословию". Этот взгляд основывается прежде всего на сообщении Иоанна Эфесского, "умеренного" монофизита, "Церковная История" которого является одним из главных источников изучения этого периода. Иоанн вообще испытывал к Империи большую преданность и лояльность, и потому понятно, что все свои надежды он возлагал на возможность перемен в имперской политике при Юстине II. Однако этот же Иоанн признает, что патриархи столицы, сначала Иоанн Схоластик, а затем Евтихий, были стойкими халкидонитами; их он и порицает за возобновление антимонофизитских гонений.

Иоанн Эфесский сообщает—на основании только слухов, как сам честно сознается,—что императрица София в молодости причащалась у монофизитов и тайно вовлекла своего мужа в эту же незаконную сакраментальную практику[14]. Однако, согласно тому же историку, и Юстин и София должны были для получения императорского престола быть официально халкидонитами. Признание Иоанна, что невозможно стать императором, не признав Халкидонский собор, знаменательно и отражает положение в Константинополе в 565г.

Действительно, для тех, кто стоял в столице у власти, было немыслимо возвращение к положению, господствовавшему до 518г. при Зиноне и Анастасии. Как мы уже видели, Юстин I установил ежегодное торжественное богослужение 16 июля в память о Халкидонском соборе[15]. Кроме того, для Юстина II не могло даже существовать вопроса об отмене постановлений Пятого собора 553г., которые подтверждали Халкидонский собор, и тем более нельзя было вычеркнуть упоминание о нем из преамбулы юстинианова Кодекса. Таким образом, существовало формальное и не имевшее обратной силы государственное утверждение Халкидонского собора; отсюда более понятна радость Иоанна Эфесского и других монофизитов, когда они увидели, что Юстин, несмотря на это официальное положение, продолжает политику примирения и диалога.

Возможность "тайного" монофизитства Юстина и Софии особенно неправдоподобна потому, что нам доступна информация о тесных личных и политических узах, связывавших нового императора и патриарха Иоанна Схоластика, который, возможно, и содействовал воцарению Юстина[16].

Несмотря на некоторую неумелость во внешней политике, отмеченной возобновлением войны с Персией, царствование Юстина II (565–574) до своего трагического конца (сумасшествия императора) было отмечено особым покровительством искусствам, строительству и определенной заботой о религиозных делах не только на Востоке, но и на Западе[17]. В своем отношении к монофизит-

ству новое правительство и церковное управление могло позволить себе вести примирительную политику именно потому, что признание халкидонской веры как официальной уже само собой подразумевалось и было публично закреплено законом, поэтому не было нужды определенно об этом говорить в особых соглашениях с отколовшимися. Эта ясность официальной позиции объясняет и ту уверенность, с которой делались предложения диалога (не боясь неожиданных оборотов ни со стороны халкидонитов, ни папского Запада), а также суровость реакции правительства на упорство монофизитов.

После низложения и ареста патриарха Евтихия за его отказ признать ересь афтартодокетизма, патриарший престол еще при Юстиниане занял ученый правовед из Антиохии Иоанн Схоластик (565—577). Он, таким образом, обрел свое положение в условиях весьма двусмысленных. Хорошо знакомый с дворцовыми интригами и дипломатией, он сумел избежать формального признания афтартодокетизма до смерти Юстиниана в ноябре 565г. Иоанн особенно знаменит своей кодификацией канонических текстов параллельно с кодификацией государственных законов, осуществленной при Юстиниане[18]. Неизбежным образом он был вовлечен в контакты с монофизитами.

Царствование Юстина II началось с нового энергичного утверждения халкидонской веры, основанного на политике, установленной при Юстиниане, о чем свидетельствуют западные авторы. Но в то же время были приняты покровительственные меры личного внимания и милости по отношению к монофизитам. Высший и уважаемый глава антихалкидонской оппозиции Александрийский патриарх Феодосий еще со времен Феодоры проживал в столице под покровительством двора. Юстин дал ему личную аудиенцию, и когда он умер в 566г., то был похоронен с большими почестями. Моральное главенство над монофизитами в столице перешло к Иоанну Эфесскому, автору хорошо известной "Церковной Истории", человеку умеренных взглядов и лично близкому ко двору[19]. Ради умиротворения консерватизма монофизитов Юстин повелел, чтобы за каждым совершением Евхаристии читался Никейский Символ Веры для доказательства того, что халкидониты не изменили древней вере Церкви[20]. Несколько вождей монофизитства, сосланных при Юстиниане, получили амнистию. Император даже предложил свою помощь по улаживанию конфликтов, существовавших между монофизитскими фракциями в вопросе тритеизма, так что Иоанн Схоластик председательствовал в дебатах по этому вопросу—редкий случай братания халкидонского патриарха с выдающимися раскольниками. Вожди раскола, включая и самого старца Якова Бар-Аддаи, были приглашены в столицу для консультаций. Хотя дебаты, состоявшиеся в 566—567гг., остались безрезультатными, император попытался примирить оппозицию посредством ряда заявлений, утверждавших, что Никео-Константинопольский Символ Веры Церкви является единственным (поскольку Халкидонский собор создал не "символ", а только "определение"), что следует избегать ссор из-за "личностей" и "слов", что в случае единения все анафематствования, включая и Севира, могут быть отменены, что постановления 553г. против "Трех Глав" отмели все настоящие христологические различия между двумя партиями и т. д.[21]

Эти предложения воссоединения не могли плодотворно обсуждаться в столице даже в присутствии Якова Бар-Аддаи, потому что главы монофизитства ощущали свою оторванность от своей народной "базы" и не могли действовать как ее представительные делегаты. Поэтому предложения эти были вверены ехавшему в Персию императорскому послу Иоанну Комментиолу, который на обратном пути встретился с представительной группой монофизитских церковных руководителей в Каллинике, на берегу Евфрата, у персидской границы (567 или 568г.). Казалось, что умеренные, включая даже Якова Бар-Аддаи—и, уж конечно, Иоанна Эфесского, восхвалявшего усилия императора,—были готовы условиться о единении. Внутренние разделения в монофизитстве, сказавшиеся, в частности, в спорах о тритеизме, делали единение более привлекательным в глазах по крайней мере некоторых нехалкидонитов. Но народные массы отказывались

следовать за ними. Во время встречи в Каллинике какой-то монах выхватил императорские предложения из рук читавшего и разорвал их в клочья. Даже сам старец Яков Бар-Аддаи, почитаемый за святого, был не в состоянии контролировать своих многочисленных последователей-фанатиков.

Когда в столицу вернулся Иоанн Комментиол, состоялось еще несколько совещаний, но никаких конкретных результатов они не дали. Наконец в 571г. Юстин II опубликовал "Программу", обращенную ко всем христианам (τοῖς ἑκασταχοῦ χριστιανοῖς πρόγραμμα)[22], которая была новым манифестом "неохалкидонского" богословия. Она утверждала, что православная христология может быть выражена и на языке Кирилла ("единая воплощенная природа Бога Слова"), и на языке Халкидона ("различие природ не нарушается их соединением... но сохраняется свойство каждой"). В своем заключении император призывает всех к единству на основе "правого вероучения", избегая "ненужных споров о лицах или словах, поскольку слова ведут к единой истинной вере и пониманию, тогда как обычай и форма (ἔθος καὶ σχῆμα), господствовавшие до сих пор в святой кафолической и апостольской Церкви Божией, пребывают вечно незыблемыми и неизменными". Последняя фраза, вероятно, имеет в виду как различие существующих терминологических систем, так и богослужебные и канонические традиции.

Кажется, никогда прежде условия воссоединения между халкидонитами и монофизитами не бывали выражены в таких реалистических терминах. Это был призыв к согласию по существу, а не на словах; упоминание же "ненужных споров о личностях"вновь намекало на возможность не принимать во внимание бывшее отлучение. Здесь не было неопределенностей, как во времена зинонова "Энотикона". Юстин II не только праздновал память Халкидонского собора каждое 16 июля, но заинтересованность его в контактах с Западом исключала измену собору, столь ценимому Римом. Латинские поэты Корипп и Венанций Фортунат восхваляют его православие. Он состоял в переписке с франкским королем и послал бывшей королеве, а теперь инокине в Пуатье, святой Радегунде, реликварий с частицами Креста Господня, а папе—прекрасный крест со своим портретом и портретом Софии. Эти события происходили одновременно с договорами о единении на Востоке[23].

Но Юстин так и не смог убедить монофизитское руководство и потому счел себя вправе прибегнуть и к некоторому насилию. В Константинополе и во всей Малой Азии от монофизитов потребовалось принятие "Программы". Некоторое их количество подчинилось, и даже кое-какие антихалкидонские епископы, ранее занимавшие кафедры, конкурируя с православными, были перерукоположены. Впоследствии практика перерукоположения была формально отменена, и от обращающихся стали требовать только принятия "формулы единения", в которой упоминалось соглашение между Кириллом Александрийским и Иоанном Антиохийским 433г.[25] Среди тех, кто на некоторое время согласился на воссоединение, был Павел Черный, монофизитский патриарх Антиохийский, проживавший в Константинополе[26], но сопротивление большинства яковитов привело к новому соборному анафематствованию Севира в Константинополе[27].

При назначенном преемнике Юстина Тиверии II (регент с 574 по 578, единодержавный император с 578 по 582), после смерти стойкого халкидонитского патриарха Иоанна Схоластика (577), началось новое ослабление имперской политики по отношению к монофизитам. Был приглашен обратно на свою кафедру старый патриарх Евтихий, занимавший ее при Юстиниане (552–565) и председательствовавший на соборе 553 г. (577–582). Он был окружен ореолом исповедника, поскольку был жертвой увлечения Юстиниана афтартодокетизмом. Он, по всей видимости, противился тенденции Тиверия к ослаблению административных мер, принятых Юстином против диссидентов. Император, действительно, снова признал существование *де факто* двух параллельных церквей. Яков Бар-Аддаи снова посещал столицу. Правда, Иоанн Эфесский, освобожденный в 577г., был вновь арестован в 578–579. На самом деле умеренность Тиверия имела политические причины, и арабское христианское государство Гассанидов снова иг-

рало решающую роль в определении императорских позиций. Мы помним, как при Юстиниане арабский "филарх" Аль-Хариф добился установления монофизитской иерархии в 543г. Сын Аль-Харифа, гассанидский филарх Аль-Мундхир, был также торжественно принят Тиверием в 580г. Действуя как защитник монофизитов, он добился освобождения некоторых клириков, отказавшихся присоединиться к халкидонской вере.

И Тиверий, и патриарх Евтихий, оба умерли в 582г. Перед смертью Евтихий вступил в спор с *апокрисиарием* (делегатом) римского епископа в столице, диаконом Григорием—будущим папой Григорием Великим. Григорий упрекал Евтихия в том, что, по его мнению, человеческое тело по воскресении было "неосязаемо"[28]. Он утверждал, что Фома действительно телесно осязал воскресшего Христа и что та же самая телесная реальность будет явлена во всех, кто воскреснет в последний день. Евтихий говорил о телах воскресших в более духовном измерении. Спор разрешен не был. Григорий мудро рассудил оставить этот вопрос вследствие смерти Евтихия, имя которого внесено в число святых Церкви.

С вступлением на патриарший престол Иоанна Постника (582–592), а на императорский Маврикия (582–602), их политические роли в отношении монофизитов переменились. Благочестивому подвижнику-патриарху монофизитские источники приписывают вопрос: "Что сделали или сказали раскольники (διακρινόμενοι) заслуживающего преследования? Если язычники были оправданы и прощены, то как я могу преследовать христиан, безупречных в своем христианстве и, может быть, более верующих, чем мы?"[29]. В Константинополе патриарх терпимо относился к присутствию монофизитов, вступавших в частичное сослужение, но не причащение с православными. Некоторые монастыри, формально православные, использовали Трисвятую Песнь с интерполяцией[30].

Новый император, однако, не претендуя быть богословом, в течение всего своего царствования пытался укрепить халкидонское единство не только при помощи силы или убеждения, но и дипломатической ловкостью. "Один из самых выдающихся византийских правителей"[31], он заключил мир с Персией (591) и стабилизировал внутреннюю структуру Империи. В 584 г. он упразднил гассанидскую филархию и этим лишил монофизитов мощной политической поддержки[32]. Распространение влияния Империи в Армении и на Кавказе способствовало сближению грузинского Мцхетского католикосата с халкидонским православием и церковному единению между имперской Церковью и большой частью Армянской церкви. В то же время Маврикий, как и его непосредственные предшественники, поддерживал сердечные отношения с римским епископом, который, со своей стороны, сохранял полную лояльность императорскому экзарху, проживающему в Равенне. В религиозной политике Маврикия руководящую роль играл его двоюродный брат, епископ Домитиан Мелитинский, о котором монофизиты вспоминают как о жестоком преследователе, а папа Григорий Великий как о "человеке благоразумном и проницательном". Вместе с Григорием I, патриархом Антиохийским (570–593), Домитиан помог Маврикию добиться мира с Хосроем Персидским[33].

Как было показано выше, мир восточных религиозных диссидентов не был единым и цельным. В нем были не только расколы, основанные на богословских различиях: сирийцы, египтяне, армяне и персидские христиане и в культурном и институционном отношении тоже по-разному смотрели на проблему церковного единства. Поэтому их историю в VIв. следует рассматривать по отдельности.

3. Антиохия и яковиты

В период терпимости и диалога, установленный Юстинианом в первые годы царствования (527–536), антихалкидонская оппозиция имела возможность организоваться, создав отдельную церковь, параллельную той, которой управлял официальный имперский епископат. В глазах антихалкидонитов Севир, бывший с 512г. Антиохийским патриархом при Анастасии, но сосланный при Юстине (518), был последним "православным" из официальных патриархов. После его

низложения заботами имперского правительства был поставлен ряд патриархов-халкидонитов (Павел, 519–521; Евфрасий, 521–526; Ефрем, 527–545; Домнин, 545–559; Анастасий, 559–570). В противовес им некий Константин Лаодикийский был признан монофизитскими кругами как первый действующий патриарх[34]. После его смерти в 553г. монофизитский Александрийский патриарх Феодосий (проживавший в изгнании, но под покровительством двора в Константинополе) хиротонисал патриархом Антиохийским Сергия из Теллы (557). В 561г. Павел Черный стал преемником Сергия.

Существование параллельного ряда патриархов служило оппозиции опорой, поскольку Юстиниан—и особенно его жена Феодора—никогда не оставляли попыток добиться соглашения с монофизитским руководством. Постепенно монофизиты от тактики простой поддержки номинального "православного" патриархата перешли к созданию—повсюду где могли—параллельной иерархии. Первый шаг в этом направлении был сделан около 530г. с благословения, поначалу очень неохотного, сосланного патриарха Севира. Иоанн, епископ Теллы в Восточной Сирии, начал совершать рукоположения не только для своей епархии, но и для любой группы, стремящейся к антихалкидонскому "православию", где бы она ни находилась. Историк Иоанн Эфесский, сам рукоположенный им в диакона, сообщает, вероятно, преувеличенное число—170 000 рукоположений, совершенных Иоанном из Теллы[35]. Эти тайные рукоположения касались не только низшего духовенства. Достоверно засвидетельствованы случаи и епископских хиротоний, совершенных для Персии Иоанном из Теллы совместно с другими сирийскими монофизитскими епископами[36]. Каково бы ни было их число—а оно было, несомненно, большим—такие рукоположения были раскольничьими по самой своей природе, так как предполагали, что халкидонская Церковь уже не Церковь и что от ее таинств нужно воздерживаться любой ценой. Кроме того, большинство рукополагаемых были, по-видимому, людьми малообразованными; они стойко держались оппозиции "синодитам" (сторонникам Халкидонского собора) и психологически были готовы к борьбе против имперской Церкви. Понятно поэтому, что умеренные лидеры, как Севир и Феодосий Александрийский, неохотно вступали на путь, проторенный Иоанном из Теллы, ведь переговоры о единении стали бы несравнимо труднее, как только были бы установлены две параллельные иерархии.

Деятельность Иоанна из Теллы продолжалась не более шести или семи лет. В 536–537г. он был схвачен агентами патриарха-халкидонита Ефрема и умер в заключении в Антиохии в 538г.. Дело в том, что после 536г. Юстиниан предпринял повсюду сильные административные меры против монофизитов.

Тем не менее император и его жена пытались обезопасить себя на будущее. Патриарху Феодосию Александрийскому, проживавшему в почетной ссылке в Константинополе, было разрешено исполнить прошение, полученное от монофизита, союзника империи, арабского гассанидского филарха Аль-Харифа: он просил епископов для своей страны. В 542 или 543г. Феодосий с ведома двора рукоположил в епископы двух монахов, Феодора и Якова Бар-Аддаи[37]. Феодор, по-видимому, ограничил свою деятельность арабскими странами, в особенности Палестиной, тогда как Яков, поставленный в митрополита Эдесского, прославился своей замечательной миссионерской деятельностью, состоявшей в рукоположении монофизитского духовенства по всей Восточной империи. Более поздние источники приписывают ему титул "вселенского митрополита", хотя, кажется, титулом "вселенского патриарха"* в этот период именовали себя скорее папы Александрийские (этот обычай засвидетельствован в отношении Диоскора и Феодосия)[38].

Интересно, однако, что Феодосий отказался продолжать умножение "параллельного" епископата и что Якову пришлось ехать в Египет (где-то до 553г.),

* В применении к константинопольскому патриарху титул применялся с конца V—начала VI вв. См.: В. Στεφανίδου. Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία. Αθῆναι. 1978. Σ. 290—291.

чтобы найти сорукополагателей для Евгения и Конона, известных сторонников тритеизма. С этими коллегами по "истинно православному" епископату Яков быстро совершил хиротонии двух патриархов и двадцати двух архиепископов и епископов[39]. По имени Якова Бар-Аддаи монофизиты Сирии стали называться "яковиты".

Выше мы говорили о богословских спорах, возникших внутри монофизитской общины в связи с тритеизмом. Но были и другие конфликты, которые отчасти возникали из-за того, что "яковитская" иерархия создавалась только нелегально и потому хаотично и зависела от личного престижа немногих "харизматических" руководителей. Существовали и культурные разделения между сирийцами и египтянами, было и глубокое различие между менталитетом епископов, живших в Константинополе, лояльных к империи, все еще надеявшихся на изменение официальной политики (Феодосий Александрийский, Иоанн Эфесский), и теми монахами и выходцами из простого народа, которые составляли большинство духовенства, рукоположенного Яковом Бар-Аддаи. Последние были готовы бороться с императорскими чиновниками до конца[40].

Все разнообразие этих факторов соединилось в противоречивых историях двух монофизитских патриархов Антиохийских: Сергия из Теллы и Павла Черного.

Сергий, получивший хиротонию от Феодосия Александрийского в 557г., состоял с последним в ссоре из-за тритеизма, будучи его сторонником. После ранней смерти Сергия (560–561), Феодосий, заботясь о единстве Церкви, ждал три года, прежде чем выбрал ему преемника. В конце концов он одобрил кандидатуру своего собственного секретаря, александрийца и антитритеиста Павла Черного. Он также просил Якова Бар-Аддаи с коллегами поставить его патриархом, что и было сделано в 564г.[41] Феодосий, действовавший как de facto глава нехалкидонитов во всем мире, хотя и не имеющий реального контроля над народными массами, поручил Павлу миссию посещения Египта и восстановления там раскольничьей иерархии. После этой довольно безуспешной миссии в Александрии и смерти в Константинополе его покровителя Феодосия (566) Павел вернулся в Сирию. Там оказалось, что он как представитель примирительного, "феодосианского" течения и твердый противник тритеизма неугоден последователям Бар-Аддаи, хотя последний его рукополагал и лично против него ничего не имел. Однако более благосклонно Павел был принят аль-Харифом и поселился у него в Аравии. Желая получить обратно свою юрисдикцию в Сирии и пользуясь политической поддержкой арабского государя, он использовал свои имперские связи и признал "программу" Юстина II, причастившись с халкидонитами[42]. Видя, что монофизиты в массе своей за ним не следуют, он отрекся, был арестован, но бежал и снова воспользовался гостеприимством аль-Мундхира, сына арабского филарха аль-Харифа, и в конце концов снова нашел прибежище в своем родном Египте. Участвуя в местных церковных делах, он устроил тайную хиротонию сирийского монаха Феодора в патриарха Александрийского. Последний оказался неприемлемым для местных монофизитов, которые избрали и поставили своего собственного кандидата, Петра (576). Петра признал законным патриархом Яков Бар-Аддаи. Отлученный как в Египте, так и в Сирии обеими группами монофизитов и, конечно, халкидонитами, Павел Черный так и не получил патриаршества. Он вернулся в Константинополь и был там, когда аль-Мундхир нанес визит императору Тиверию II в 580г. Под покровительством арабского царя последователи Павла и Якова Бар-Аддаи временно помирились[43], но сам Павел умер в Константинополе в 561г. в безвестности.

В годы конфликта между яковитами и последователями Павла Черного среди сирийских монофизитов было много беспорядков и даже кровопролития. Конфликт все более и более отражал возрастающую несовместимость более умеренных "проимперских" епископов, как Павел, с сирийскими народными массами, которыми был не в состоянии управлять даже Яков Бар-Аддаи и которые были решительно против всякого компромисса с "синодитами". Вмешательство александрийцев в сирийские дела не помогло тоже[44].

После смерти Якова Бар-Аддаи (578) и бесславного исчезновения Павла Черного новый монофизитский патриарх Александрийский Дамиан (578–604), преемник Петра, поставил в качестве своего коллеги на антиохийской кафедре Петра из Каллиника, кандидата, который имел надежду примирить противостоящие друг другу партии. Этого, однако, не произошло. Дамиан и Петр поссорились из-за теоретических богословских вопросов, связанных с тритеизмом, который оба они отвергали. На Петра Антиохийского в Александрии смотрели как на вызов, брошенный высшему авторитету Александрии в вопросах богословия[45].

В период между 582 и 611г.—годом персидского завоевания—антиохийские яковитские патриархи жили в монастыре Губба Баррая, к востоку от Алеппо, поскольку Антиохия, так же как и другие большие города, контролировалась халкидонской иерархией. Несмотря на внутренние раздоры, огромное большинство сирийскоязычных монастырей и деревень оставались верными монофизитству. Именно тогда, накануне персидского завоевания и благодаря деятельности Якова Бар-Аддаи, вероисповедная принадлежность стала переплетаться с народностью: такие слова, как "сириец" и "египтянин", превратились в нормальные обозначения противников Халкидонского собора, тогда как слово "грек" чаще всего был синонимом "мелкита" (имперского человека) и выражало верность халкидонской вере[46].

Это не значит, что православные патриархи этого периода, верные Халкидонскому собору, всегда были простыми агентами Империи. Если бывший *Comes Orientis* Ефрем (527–545) и его преемник Домнин (545–559) верноподданнически применяли политику Юстиниана, придерживаясь строгого "кириллова" халкидонитства[47] и при этом преследуя диссидентов, то Анастасий I (559–570, 593–599) восстал против намерения Юстиниана навязать афтартодокетизм, и от низложения его спасла только смерть императора (565). Он также вступил в конфликт с преемником Юстиниана, Юстином II, по вопросам, которые, по-видимому, носили административный и экономический характер[48]; его заставили покинуть патриаршество, на которое он снова был возведен только при Маврикии. Его уважали за его богословские познания, он переписывался с папой Григорием Великим и письменно выступил против тритеизма Иоанна Филопона. Эта позиция принесла ему определенное признание в умеренных монофизитских кругах, тоже враждебных тритеизму. Во время своего второго патриаршества он участвовал в спорах между монофизитами, в частности вызванных взглядами александрийского "софиста" Стефана.

Стефан доводил до абсурда основные утверждения Севира, что Божество и человечество Христовы совершенно различны, но что, несмотря на это, следует говорить только об одной Его природе. Для Стефана было невозможно различать во Христе "естественные свойства", не допуская также и двойственности природ. В случае "софиста" в монофизитские круги снова возвращались основы халкидонской логики. Под его влиянием монах-монофизит Пров обратился в 595—596гг. в халкидонскую веру[49].

Патриарх Григорий I (570–593), заменявший временно сосланного Анастасия, сумел выйти победителем из громкого конфликта с *Comes Orientis* Астерием, который пытался очернить главу Церкви. Позже он вместе с Домитианом Мелитинским[50] исполнял важное политическое задание от имени императора Маврикия, сопровождая персидского царя Хосроя обратно в Персию, где получил от него богатейшие дары для раки святого Сергия в Ресафе[51]. Он также косвенно поддержал Павла Черного, помешав Дамиану Александрийскому поставить в Антиохию патриарха, который был бы соперником Павла[52].

Растущая роль в обществе патриархов-халкидонитов в сочетании с их богословскими познаниями и дипломатическими способностями могла бы, казалось, постепенно привести к церковному миру хотя бы с некоторыми из разделенных монофизитов. Но такая возможность в большой степени зависела от политической устойчивости в Константинополе и от мира с Персией. К сожалению, этот мир, удачно заключенный Маврикием, был нарушен его убийцей Фокой. Возоб-

новление военных действий привело к катастрофе—персидскому вторжению и захвату Антиохии (611). С этим завоеванием "память о халкидонитах исчезла от Евфрата до Востока (то есть Сирии)", и яковитский патриарх Афанасий Кеннесринский (известный как "Погонщик верблюдов", 595–631) писал своему коллеге в Александрию: "Мир возрадовался в мире и любви, ибо халкидонская ночь была изгнана вон"[54].

4. Александрия и копты

Уникальная роль, которую Египет и его столица Александрия играли в римском мире, уже описывалась раньше. Особенности его культурного облика признавались и за его пределами—персами, арабами—и, разумеется, самими египтянами55. Характерное для египтян чувство своего культурного превосходства основывалось на сознании того, что они являются наследниками древней цивилизации фараонов. До IVв. сознание это было неразрывно связано с синкретическим язычеством, сочетавшим многие элементы древней египетской религии с эллинистическими культами. Христианская вера, однако, пришла в Египет в сопровождении силы, одновременно интеллектуальной и политической: Климент и Ориген, с одной стороны, и могущественные епископы Александрии—Афанасий, Феофил, Кирилл—способствовали тому, что христианство здесь раньше, чем в других местах, стало религией большинства. Молодая и сильная Египетская церковь взяла многое из древнеегипетского культурного самосознания. Готовность ее считать себя церковью именно "Египетской" способствовала, вероятно, ее успеху у всего народонаселения страны.

В течение IV, V и VIвв. существовал резкий контраст между городом Александрией, крупным интеллектуальным центром, в котором доминировали греческий язык и греческие культурные традиции, и всей остальной страной—страной египетских крестьян, говоривших на коптском языке—особым образом упрощенной и эллинизированной форме древнего египетского языка. Иногда люди, ехавшие из Александрии в деревню, говорили, что "едут в Египет". Но в сознании современников культурный контраст между Александрией и остальной страной также воспринимался как достоинство этой страны. Грекоязычные александрийцы не менее гордились египетским культурным наследием и с готовностью приписывали Египту изобретение всякой философии, всей науки и всей мудрости в веках, тогда как коптские народные массы послушно следовали руководству Александрии как в политических, так и в церковных делах. Это в особенности относится к египетскому монашеству, насчитывавшему, вероятно, не менее полумиллиона иноков и инокинь[56]. Эта огромная монашеская община слепо следовала руководству "папы" Александрийского, личное влияние которого во всей стране было несравненно сильнее влияния провинциального епископата или в большинстве своем необразованного и значительно менее многочисленного женатого духовенства.

Однако александрийская епископская кафедра никогда не считала себя учреждением национальным или этническим. Архиепископ именовал себя "судия вселенной" (κριτὴς τῆς οἰκουμένης), и титул этот употребляется и в наше время как греческими, так и коптскими носителями церковной власти. Сознавая, что Никейский собор (6-е правило) установил определенную параллель между Александрией и Римом как обладателями особых "привилегий" на основании "древних обычаев", архиепископы египетской столицы объясняли это свое положение культурным наследием Египта и своим древним правом устанавливать ежегодно дату Пасхи для всех других церквей, а также победами святых Афанасия и Кирилла над тем, что они считали самыми опасными христианскими ересями: арианством и несторианством. Они претендовали на юрисдикцию не только над Египтом, Ливией и Пентаполем (как было определено в Никее), но и над всей Африкой, включая Эфиопию, Аравию, Карфаген, а иногда и Иерусалим. Они горько сетовали на учреждение "нового Рима" в Константинополе и пытались где только могли ограничить влияние этого незваного церковного выскочки.

Таким образом, Александрийский епископ понимал свою роль отнюдь не как просто египетского "этнарха", а гораздо шире—как хранителя православия и церковного порядка в Империи и во всем христианском мире.

Это и было причиной того, что осуждение Халкидонским собором Диоскора было истолковано как неприемлемый скандал, подстроенный Константинополем и Римом, который следовало исправить.

После неудачных и кровавых попыток Маркиана навязать халкидонскую веру силой, императоры Зинон и Анастасий договорились с монофизитскими александрийскими патриархами и пытались восстановить религиозное единство посредством компромисса ("Энотикон"), заключенного между главными патриархатами. Успеху этой политики помешала твердость Рима, верного Халкидону. Юстиниан и Феодора постепенно развивали более гибкую тактику, которую часто критиковали как нечестную. На самом деле, однако, они пытались разрешить христологический вопрос в самой его сути, сохраняя при этом терпимость как к личностям, так и к народным чувствам. Частичный характер их успеха был результатом разделений в антихалкидонском большинстве египтян. После смерти патриарха Тимофея III (533) императрица Феодора добилась поставления Феодосия, друга Севира, тем самым принадлежавшего к основному течению монофизитского движения, с которым Юстиниан и искал соглашения. Однако "юлианское" восстание, провозгласившее афтартодокетизм, свергло Феодосия и поставило другого патриарха, Гаиана. Эти события почти совпали с новой жесткой линией Юстиниана против монофизитов. Гаиан был арестован во время уличных столкновений и резни и сослан в Карфаген. Феодосий был привезен в Константинополь, его убеждали признать Халкидонский собор и после его отказа сослали в Дерк, во Фракию.

Это резкое разделение монофизитского духовенства Александрии на феодосиан и гаианитов, а также возникшие позже споры о тритеизме способствовали усилению контроля халкидонитов в патриархате. С 537 по 641г., то есть более ста лет, вплоть до завоевания Египта арабами-мусульманами, в Александрии почти беспрерывно был "мелкитский", то есть халкидонский патриарх. Это были люди, лично назначавшиеся Юстинианом, в том числе и энергичный Павел Тавеннисиот (537–539), бывший игумен великого монастыря святого Пахомия в Канопе, и более пассивный Зоил (539–551), и Аполлинарий (551–570). Однако большую часть этого периода Феодосий, монофизитский патриарх, прожил в почетной ссылке под покровительством двора в Константинополе, действуя как духовный глава всего монофизитского "подполья" в Империи. Его деятельность по восстановлению монофизитской иерархии уже описана выше. Но в Египте реальное его влияние было ограниченным. К концу царствования Юстиниана (565) там оставалось всего четыре монофизитских епископа, и все они находились в отдаленных частях страны. Таким образом, политика Юстиниана, по-видимому, принесла некоторые плоды. Все еще крепко державшееся в деревнях монофизитство потеряло в Египте контроль над церковным управлением.

Изгнанный Феодосий был упорен в своем неприятии Халкидонского собора, но оставался до конца верным Империи, разделяя с императором некоторые надежды на примирение. Знаменательно, что в этот период по крайней мере некоторые из коптских монахов-пустынников по всей видимости соглашались на церковный мир. Халкидониты были сильны в монастырях святого Пахомия, и, кроме того, им принадлежали главные храмы Александрии[57].

После смерти Феодосия (566) монофизитская партия была не в состоянии избрать нового патриарха в течение девяти лет. В 575г. вдовство кафедры окончилось, но тайным и спорным образом. Один патриарх, Феодор, был тайно хиротонисан в пустыне ссыльным антиохийским патриархом Павлом Черным в сослужении с Лонгином, епископом Нобадским из Нубии[58]. Однако избрание Феодора оспаривалось большинством египетских монофизитов, которые в том же году избрали патриархом Петра. Обе группировки обменивались анафемами и богословскими обвинениями, разъединявшими их сторонников как в Египте,

так и в Сирии. Павел вернулся в Константинополь, Лонгин же продолжал успешную миссию в черной Африке: ему удалось обратить племя алауах в верховьях Нила[59]. Другая партия, более "антиимперская", после смерти Петра (574) возглавлялась Дамианом (578–604), ученым, но тоже небесспорным лидером монофизитства. Провоцируемый тритеистами, а затем Стефаном Софистом, который критиковал сами основы севирианского монофизитства (отождествление *physis* и *hypostasis*—природы и ипостаси), Дамиан безуспешно пытался примирить различные монофизитские фракции. Он поехал в Константинополь и вместе с филархом аль-Мундхиром и императором Тиверием добился временного примирения с последователями Павла Черного (580). Однако богословские споры продолжались между Дамианом и Петром из Каллиника, монофизитским патриархом Антиохийским. Постоянно опасаясь тритеизма, Дамиан в своих сочинениях стремился релятивизировать ипостасное начало в Троице и был обвинен Петром в савеллианстве. Его последователей иногда называли тетрадитами за введение в Бога "четвертой" реальности—"Бога вообще", отличного от трех Лиц[60].

Для современников спор между двумя патриархами постепенно приобрел культурный подтекст борьбы между "сирийцами" и "египтянами". Результатом был раскол между монофизитской Антиохией и монофизитской Александрией, который завершился только в 616г., когда преемник Петра, Афанасий Погонщик верблюдов, известный своим аскетизмом и праведностью (595–631), приехал в Египет в последний год патриаршества преемника Дамиана, ученого патриарха Анастасия (604–616). Есть основания полагать, что примирению помог Никита, двоюродный брат и близкий друг императора Ираклия, бывший в это время в Египте для организации объединенного христианского фронта против надвигавшегося персидского завоевания. Между представителями двух партий произошли богословские переговоры, однако в отсутствие обоих патриархов. После оживленных споров было выработано знаменательное решение: признавая различия и взаимные отлучения двух "блаженных архиепископов", Петра и Дамиана, в прошлом, теперь, когда оба архиепископа "отошли к Богу", обе партии заявляют, что вера у них одна. Оба патриарха вместе издали "Синодикон", заявлявший об их согласии в вере, и вошли в евхаристическое общение друг с другом, отрекаясь от "тритеизма" и от "тетрадизма", тех двух ересей, в которых Дамиан и Петр обвиняли друг друга[61]. Оказалось, однако, что группа дамианитов отвергла соглашение и даже выбрала антипапу Иоанна своим руководителем[62].

В течение всех этих событий монофизитским патриархам Александрийским закон запрещал проживать в этом городе и служить в главных и древних базиликах: Кесарее, мартирии св. Марка и других. Но после раскола они построили себе новые церкви—Ангелий и храм святых Космы и Дамиана—и могли проживать в монастыре Эннатон на берегу к западу от Александрии. Из патриархов-халкидонитов этого периода некоторые стяжали большой личный авторитет и сумели предотвратить непосредственные столкновения между халкидонитами и нехалкидонитами. Среди них наиболее выдающимися и влиятельными были в конце VI и начале VII в. святой Евлогий (581–608) и святой Иоанн V Милостивый (612–617).

При умелом правлении Маврикия святой Евлогий действовал фактически как высшая власть в Египте, где нужно успешно сопротивляясь местным имперским чиновникам и даже беря на себя руководство гражданским управлением[63]. Он написал несколько богословских трактатов: шесть книг против севириан, три книги в защиту "Томоса" Льва, трактат о борьбе между феодосианами и гаианитами и другие произведения, касающиеся христологических и тринитарных вопросов его времени. Содержащаяся в этих трактатах полемика строго следует кирилло-халкидонской линии и стоит на примирительной к монофизитам позиции, характерной для имперской политики этого периода. Евлогий не оставил после себя репутации гонителя. Наоборот, когда после своего избрания он разослал другим патриархам свои послания об общении, папа Григорий I, получив такое послание в Риме, ответил на него критикой: Евлогий не сослался опреде-

ленно на Халкидонский собор, не осудил ни одного монофизита по имени и не определил христологию "двух природ" со всей необходимой четкостью[65]. Очевидно, что Евлогий писал в духе "Программы" Юстина II, избегая вопросов словоупотребления, не касаясь личностей и ограничиваясь лишь православной сущностью христологии. Дальнейшие сочинения Евлогия, по-видимому, развеяли опасения Григория: патриархи обменивались регулярными и дружескими письмами (сохранилось несколько писем святого Григория святому Евлогию). Григорий даже жаловался своему александрийскому коллеге на то, что Иоанн Постник Константинопольский получил титул "вселенского патриарха"[66]. Реакция Евлогия на эту жалобу будет рассмотрена дальше.

Хаотическое и кровавое царствование императора Фоки нарушило тот относительный мир, который господствовал в Египте при Маврикии. После смерти Евлогия (608 или 609) патриархом халкидонитов стал бывший член имперской гвардии, или "скрибон" (σκρίβων), Феодор; ему и было поручено силой преследовать монофизитов и других раскольников. Этой политики Фока придерживался по всей Империи. Последовало восстание, которым руководил Никита, двоюродный брат Ираклия. Феодор был убит в 609г. вместе с другими верными Фоке чиновниками, когда Никита вступил в Александрию (609).

Халкидонская патриаршая кафедра оставалась вдовствующей в течение нескольких лет. Причиной этого был, вероятно, всеобщий хаос—результат персидской войны, спровоцированной Фокой, а также того, что Ираклию, вступившему на престол в 610г., нужно было закрепить свою власть. Новый патриарх был самым подходящим для восстановления доверия к новому режиму: Иоанн, известный как Милостивый или "подающий милостыню" (ἐλεήμων), занимал кафедру с 611г. и до захвата Александрии персами в 617г.

Вдовец и семейный человек, сын бывшего губернатора Кипра, Иоанн был поставлен в патриархи из мирского состояния по рекомендации префекта Никиты. Его "Житие", написанное вскоре после его смерти, является ценным источником информации не только о самом святом Иоанне, но также и о состоянии Церкви в его время[69]. Факт почитания его впоследствии коптами как святого показывает, что он прекратил политику репрессий Фоки и Феодора. Мы видели, что префект Никита устроил в 616г. примирение между монофизитскими фракциями. Патриарх Иоанн, бывший крестным отцом детей префекта и близким его другом, вероятно, симпатизировал этому, по крайней мере косвенно. В "Житии" он, естественно, описывается как верный халкидонит, принявший обратно в Церковь многих из монофизитского духовенства, никогда их не перерукополагая. Плодом его кротости было увеличение его паствы в Александрии в десять раз[70]. Но величайшим достижением Иоанна была осуществляемая им социальная справедливость; он кормил бедняков и особенно заботился о множестве беженцев из Палестины и Сирии, скопившихся в Александрии в результате персидского завоевания. Средства, которыми располагала Александрийская церковь, были очень значительны: патриархии принадлежали корабли, торговые предприятия и огромная, постоянно пополнявшаяся казна. При своем вступлении Иоанн нашел в архиерейском доме 8000 фунтов золота, а точное, известное из его "Жития" количество даров, посланных им в Иерусалим после сожжения Святого Града персами, очень внушительно. Хотя префект Никита и находит иногда щедрость Иоанна чрезмерной, но несомненно, что социальная деятельность Милостивого патриарха много способствовала объединению египетского населения и поднятию престижа "мелкитского" патриархата. Тот относительный мир, который господствовал при святых патриархах Евлогии и Иоанне, был прерван великими катастрофами: персидским и арабским завоеваниями Египта.

Персидская оккупация, длившаяся двенадцать лет (617–629), была непопулярной среди коптов, и восстановление Ираклием римского господства они приветствовали как освобождение. Относительный успех политики единения халкидонитов и нехалкидонитов после 631г. был, хотя бы отчасти, результатом памяти о том мире между общинами, который существовал при Евлогии и Иоанне Ми-

лостивом... К несчастью, единение это было искажено в богословском отношении ("моноэнергизм") и вскоре нарушено жестокостью патриарха Кира (см. ниже).

Как бы то ни было, общий обзор истории христианского Египта в годы, предшествующие мусульманскому завоеванию (642), оставляет впечатление, что религиозное единство оставалось возможным. В византийском правлении бывала непоследовательность и жестокость. Но большинство египтян продолжали считать, что их "папы" призваны защищать не только местную культурную самобытность, но и охранять православную веру во всем мире, а следовательно, в Империи. Неприятие ими Халкидонского собора было вызвано неверно направленным упрямством, но их "кафолическое" самосознание позволяло надеяться на будущее. Доказательство того—не только память великих архиепископов Кирилла и Афанасия, почитавшихся и халкидонитами, но и личность Феодосия, друга Юстиниана и Феодоры. Только мусульманское завоевание, на века установившее преграду между Константинополем и Египтом, утвердило у коптов чувство самодостаточности и способствовало их изоляции. Но даже и тогда основное течение коптского христианства, забыв гаианитство, тритеизм и другие заблуждения, оставалось верным кириллову наследию, центральное место которого в православной христологии никогда не оспаривалось халкидонитами.

Мощное осознание христианского—и имперского—единства выразилось также в миссионерской экспансии (см. выше, гл. 4) в Восточной Африке и Южной Аравии, областях, естественно входивших в орбиту Александрии. Хотя распространение христианства осуществлялось прежде всего монофизитами, Империя в течение всего VIв. охраняла и поддерживала его, явно рассчитывая на успех политики объединения с антихалкидонской оппозицией. Так, святой Лонгин, великий миссионер Нубии, был рукоположен патриархом Феодосием в Константинополе (566). Недавние раскопки в этой местности показывают, что нубийские христианские общины употребляли в своем богослужении греческий язык (наряду с коптским и нубийским) и что их архитектура и искусство подражали константинопольским образцам[71]. Так же как они сохраняли тесную дружбу с арабскими гассанидскими филархами Северо-Западной Аравии, императоры в VIв. поддерживали отношения с Аксумским (Эфиопским) царством и помогли ему в завоевании Йемена, в котором не монофизиты, а поддерживаемые персами несториане и евреи представляли оппозицию византийскому влиянию.

Итак, только мусульманское завоевание сделало антихалкидонский раскол действительно постоянным не только в самом Египте, но и во всем регионе Красного моря.

5. Христианство в Персии: армяне, яковиты и несториане

С момента зарождения своих общин армянские и сирийские христиане страдали от постоянного соперничества между Римской и Сасанидской персидской империями; граница, их разделявшая—и постоянно менявшаяся из-за войн или по дипломатическим причинам,—проходила через Армению и Месопотамию, разделяя жившее по обеим ее сторонам христианское население. Поскольку константинопольские императоры действовали как защитники халкидонского православия, интересы живущих в Персии христиан явственно требовали от них определения своей церковной принадлежности таким образом, чтобы не выглядеть в глазах персидских царей иностранными агентами. Это побудило сирийцев самоопределиться и выступить против Эфесского собора (431), а армян—против Халкидонского (451).

Со времен своего Просветителя святого Григория армяне, по-видимому, очень быстро "отуземили" христианство, органически включив его в жизнь народа в целом и различных кланов внутри него. Разумеется, восходящая к святому Григорию и продолженная святым Месропом христианская традиция была в пределе кафолической и миссионерской: как Писание, так и богослужение были переведены на все языки региона[72], но епископат—а позже и армянский католикосат—стали наследственной функцией. Главная кафедра была тесно связана с

Аршакидской династией, тогда как "наиболее эффективным ограничением царского контроля над церковной иерархией были не канонические установления, еще не сформулированные, а нерушимые наследственные привилегии, которые объединяли армянских гражданских и церковных магнатов против любого вторжения со стороны короны"[73]. Если католикос был главой национальной церкви, контролируемой царем, то епископы ощущали себя пастырями отдельных кланов и даже соответственно этому подписывали соборные деяния, не упоминая территориальных титулов своих городов, как это всегда принято в других местах[74]. Соборы Армянской церкви представляли собой собрания епископов вместе с аристократическими вождями кланов[75], определявшие веру народа не только в религиозном, но также и в политическом и культурном отношениях. Такие условия были созданы необходимостью выживания в качестве меньшинства в окружении персидской зороастрийской культуры, но по этому же образцу складывались отношения и с Византией. Несмотря на ненависть к персидскому господству (которое часто проявлялось в жестоких преследованиях христианства), армяне не имели иного выбора, кроме лояльности по отношению с Сасанидам, и даже формально пользовались персидским покровительством, когда им приходилось восставать против константинопольских императоров-халкидонитов. Однако иногда они прибегали к помощи римлян против персов, хотя их призывы к Константинополю часто оказывались безрезультатными. Знаменательно, что и прохалкидонские, и антихалкидонские тексты указывают на прямое вмешательство персидских царей в такие вопросы, как армянская церковная независимость от Греческой церкви и созыв соборов, отвергших Халкидонский собор.

Все эти факты не означали, что принятие Армянской церковью монофизитства было делом одного только политического нажима Персии. Действительно, сирийский несторианский католикосат Селевкии-Ктесифона был той христианской церковью в Персии, которая имела прямые и постоянные контакты с персидским двором. Несторианство было, таким образом, в политическом отношении приемлемым для армян выбором, и в первые десятилетия Vв. давление со стороны сирийцев в этом смысле было сильным. Среди тех причин, которые определяли религиозный выбор армян, боязнь сирийского несторианства играла значительную роль. Эта боязнь была им внушена сразу после Эфесского собора (431), во время переводческой деятельности святого Месропа, при католикосе Исааке (390–439). Временно низложенный в 428г., Исаак был замещен несколькими католикосами, назначенными из Ктесифона. Но сопротивление несторианству было вызвано посланиями богословов, последователей святого Кирилла, таких как Акакий Мелитинский, к которому сосланный Исаак обратился специально по этому вопросу (433). Усилия Исаака и Месропа по созданию особой армянской литературы и культуры были, по крайней мере отчасти, мотивированы необходимостью оградить Армению (и Грузию) от монополии сирийского несторианства в Персии. После периода непосредственных сношений с Константинополем армяне были отрезаны от Империи войной 451г. События Халкидонского собора их не коснулись. В 451г. армянское восстание против персидского владычества было подавлено в Авараире, а в 454г. католикос Иосиф и несколько епископов были убиты персами. Из Византии не пришло никакой помощи.

Во второй половине V в. несторианство в Персии продолжало крепко держаться благодаря знаменитому епископу Варсауме Нисибийскому и имело сильную поддержку при персидском дворе. Тем временем, поскольку императоры Зинон и Анастасий начали вступаться за монофизитов в Персии, возникли новые контакты с армянами. В 505–506гг., ввиду улучшения отношений между Византией и Персией, на состоявшемся в Двине соборе армянский католикос Бабген с радостью опровергал несторианство и утверждал традиционное кириллово исповедание, отвергая, разумеется, Евтихия. Он осудил великих руководителей антиохийской школы, в частности Феодора Мопсуестийского, Иву, Феодорита и Нестория, так же, как и Варсауму; он утверждал, что "греки, армяне, грузины и агуаны придерживаются одного и того же правила веры"[76]. Это было по су-

ществу согласие с политикой зинонова "Энотикона", которая в это время господствовала в Византии, так что армяне были вправе считать себя в этот момент частью вселенского консенсуса, противопоставляя его оторванным от христианского мира несторианам. Эту позицию подтвердили несколько соборов в Двине даже после отвержения "Энотикона" Юстином I в 518г.

Однако в 551–555гг. Армянская церковь ближе соприкоснулась с определившимися монофизитскими общинами Месопотамии, которые принадлежали к юлианистскому антисевирианскому течению и придерживались учения о нетленности тела Христова до Воскресения (афтартодокетизм). Отлученные от общения с главным, севирианским, течением монофизитства, афтартодокеты просили покровительства у армянского католикоса Нерсеса II (548–557). Последний согласился поставить им епископа по имени Абдишо и, собрав новый собор в Двине (555), осудил формально не только Евтихия, "Три Главы", Нестория и (на этот раз совершенно определенно) "Томос" папы Льва и Халкидонский собор, но также и Севира Антиохийского за его учение о "тленности" тела Христова. После этого собора армянский двинский католикосат твердо встал на монофизитскую позицию в форме умеренного юлианизма или афтартодокетизма[77].

Таким образом, в эволюцию официальной позиции армян в Персии вплелись и богословские, и исторические, и культурные, и политические факторы. Это и необходимость выживания, и богословская и культурная защита от сирийского Селевкийско-Ктесифонского католикосата, и путаница, создаваемая противоречиями имперской политики Константинополя, а кроме того, трудности, испытываемые всеми негреками, пытающимися понять терминологию христологических споров.

Тем не менее в течение всего этого периода социальное положение армян в Византийской империи было вторым после греков[78]. Тот факт, что оба величайших полководца эпохи Юстиниана—Велисарий и Нерсес—были армянами, иллюстрирует их роль в византийской армии. Императоры Маврикий и Ираклий, а также некоторые из их преемников были сами армянского происхождения. Совершенно очевидно, что те армяне, которые входили в имперскую организацию, состояли в официальной православной халкидонитской Церкви, так же как и многие армянские общины восточной Малой Азии, находившиеся под римским господством. Церковная принадлежность армян имела, конечно, определенное политическое значение как для византийцев, так и для персов, особенно ввиду того, что Армения представляла собой поле битвы между этими двумя империями. Поэтому вполне вероятно, что, если бы византийцы успешнее воевали против Персии, в Армении возобладала бы халкидонская вера.

В 572г. армянское восстание, возглавляемое Варданом Мамиконяном, получив помощь от императора Юстина II, временно уничтожило персидскую власть в Двине. Сильное персидское контрнаступление заставило князя Вардана, католикоса Иоанна II и других вождей восстания бежать в Константинополь, где Юстин II недавно опубликовал свою "Программу", вновь решительно утвердив кириллову христологию и крепко держась Халкидонского собора. В 573г. армяне, включая католикоса, согласились соединиться с Церковью и вступили в общение с халкидонитами. Католикос Иоанн II умер в Константинополе год спустя.

Поразительный договор между Византией и Персией, заключенный в 591г. императором Маврикием благодаря его поддержке Хосроя II и дружбе с ним, давал Римской империи контроль над большей частью Армении. Границей служила река Азат. Резиденция католикоса, Двин, оставалась на персидской стороне, но как раз на границе с Византией. Приглашенный к участию в соборе с целью объединения, католикос Моисей II ответил знаменитым отказом: "Я не пересеку реку Азат, чтобы есть печеный хлеб греков, и не стану пить их горячую воду"[79]. Однако большинство армянских епископов, живших на византийской стороне, собрались в Феодосиополе (Эрзеруме) в 593 г. и избрали нового католикоса-халкидонита Иоанна III Багаранци, который проживал в Аване, по другую сторону реки, напротив Двина, пока не был арестован и сослан персами в

611г. Формальное принятие Халкидонского собора грузинским мцхетским католикосом Кирионом (600–601), бывшим секретарем Моисея II, а также трудности, с которыми столкнулись армяне-антихалкидониты при избрании преемника Моисею даже в занятых персами областях, вероятно, показывают, что при Маврикии существовала реальная возможность полного восстановления халкидонской веры в Армении и на всем Кавказе.

Но так же, как в Египте, персидское завоевание прервало все усилия по соединению вплоть до новой и значительной попытки, предпринятой Ираклием после победы его над Хосроем II.

Поскольку Персия служила убежищем для всех инакомыслящих Римской империи, а сирийскоязычные христианские общины всегда существовали по обе стороны границы, неизбежным было проникновение в Персию и всего разнообразия толков, существовавших среди сирийцев, включая яковитов и несториан. Есть сведения о том, что в 497г., при несторианском католикосе Бабае, имели место христологические споры, и два епископа, Папа Беит-Лапатский и Яздад Рев-Ардаширский, воспротивились господствующей антиохийской (то есть несторианской) установке и отказались участвовать в Селевкийско-Ктесифонском соборе80. Другие источники говорят о деятельности Симеона, епископа Беит-Аршамского, известного как Персидский Софист, который путешествовал по всей Персии, борясь с несторианством[81]. Симеон был одним из тех сирийцев, которые в 506г. пришли в Двин в поисках защиты со стороны армянского католикоса Бабгена и спровоцировали торжественное заявление Армянской церкви, в котором она выступала против несторианства и подтверждала кириллово исповедание, созвучное "Энотикону"[82].

Автор "Жития" Иоанна из Теллы сообщает, что около 536г., несмотря на поддержку, получаемую от армян, "истинная вера", то есть монофизитство, почти угасла в Персии[83]. Тогда с одобрения Севира Иоанн рукоположил монофизитских епископов для Персии. Тайная деятельность Якова Бар-Аддаи и его последователей еще усилила монофизитские общины в Персии. В 559г. Яков хиротонисал Абудемнеха епископом Тагритским. Миссионерская деятельность последнего включила в себя крещение одного из сыновей царя Хосроя I. Некоторые из сирийских монофизитов были последователями Юлиана Галикарнасского, и об их влиянии на Армянскую церковь было сказано выше; большинство, однако, оставалось верным севирианским антиохийским патриархам. К концу VIв. яковитский митрополит жил в монастыре Мар Маттаи, в Месопотамии. В 629г. на собрании, состоявшемся в Мар Маттаи, с одобрения антиохийского патриарха Афанасия Погонщика верблюдов был поставлен "великий митрополит", или "католикос", юрисдикция которого включала более двенадцати диоцезов Востока. Первым великим митрополитом был Маруфа (629–649), проживавший в Тагрифе. Авторитет и влияние великого митрополита, именовавшегося позже "мафрианом", сильно возросли с арабским завоеванием этой области. Безусловно, мусульманское господство, простираясь на бывшую византийскую Сирию, где было сильно монофизитство, дало ему возможность объединиться и разрастись. Оно также положило конец особым привилегиям, которыми при персах пользовался несторианский Селевкийско-Ктесифонский католикосат[84].

Понятно поэтому, что постоянное присутствие монофизитских общин воспринималось главами католикосата как угроза их положению в Персии, и это побуждало их вновь утверждать свою верность вероучению, которое они считали истинным православием, христологии Феодора Мопсуестийского.

Персидская церковь, укорененная в иудео-христианских традициях, принесенных непосредственно из Палестины уже во II и IIIвв.[85], постоянно бывала отрезана от римского мира войнами и политическим соперничеством между империями. Она приняла никейские определения и основы церковного строя на своем соборе в Селевкии в 410г. Город Селевкия служил резиденцией ее великому митрополиту, или католикосу. Расположенный на Тигре, в 20 милях к юго-западу от современного Багдада, столицы Ирака, он был городом-близнецом древнего

Ктесифона, столицы персидского "царя царей". Постановления 410г. были формально утверждены царем, и на католикосат стали смотреть как на центр христианства в Персидской империи. Эта реорганизация, которая последовала за жестокими преследованиями христиан зороастрийцами, была с радостью встречена сирийскоязычным католикосатом как способ выживания в будущем, при персидских царях, нрав которых можно будет смягчать политической лояльностью. Чтобы показать всю исключительность этой лояльности, католикос Дадише (421–456), председательствуя на другом соборе в Маркабта (429), определил, что католикос есть "преемник Петра" и единственный глава Церкви, существующий вне всякой зависимости от "западных отцов". "Запад" включал в себя Антиохию, Александрию и Константинополь, а также Рим[86].

Эти заявления религиозной самодостаточности и политической лояльности не помешали царю Перозу в 484 г. казнить католикоса Бабовая по официальному обвинению всего лишь в переписке с византийским императором Зиноном. Знаменитый епископ Варсаума провозглашал резкое неприятие любых контактов с "Западом" и, вероятно, был—хотя бы косвенно—повинен в гибели Бабовая. При католикосе Акакии состоялись соборы в Беит-Лапат (484), Беит-Адраи (485) и Селевкии (486), направленные против позиции, господствовавшей в Церкви Римской империи, жившей в то время под режимом "Энотикона", благоприятном для монофизитства. Некоторые из постановлений этих соборов были приняты непосредственно под влиянием Варсаумы, от других он перед своей смертью (495) отказался, считая слишком умеренными для выражения его несторианских убеждений.

Селевкийский собор (486) подтвердил строго "антиохийское" исповедание веры о соединении во Христе двух природ в едином *prosopon*[87], а также изменил церковную дисциплину, запретив целибат всем, кроме монахов: от епископов, священников и диаконов стали требовать вступления в брак. Сам Варсаума женился на монахине. Священникам разрешалось второбрачие[88]. Эти меры были, по-видимому, вызваны непосредственно персидскими царями, которые, с одной стороны, считали целибат неприемлемым, а с другой—боролись против зороастрийских сектантов, проповедовавших общность жен. Таким образом, Персидская церковь на соборе 497г., при католикосе Бабаи (который сам был женат), провозгласила точные законы, устанавливающие некий средний путь. Все духовенство должно было иметь по одной жене[89].

Как бы то ни было, Церковь пережила несколько десятилетий смуты, причины которой отчасти заключались в скандальном брачном поведении духовенства, в частности, в браках с единокровными, обычно принятыми в зороастризме. Порядок был восстановлен с избранием в 540г. католикоса Мар Абы.

Обратившийся из маздеизма, а затем учившийся в Нисибисе, Мар Аба имел любознательный и хорошо образованный ум. Он путешествовал по римским территориям и изучил греческий язык в Эдессе. В Александрии он встречался с Космой Индикопловом, знаменитым путешественником, который, несмотря на свою приверженность монофизитству, выражал Мар Абе свое восхищение. Последний посещал также египетские монастыри, а позже ездил в Константинополь, где прожил не менее года и приобрел друзей. Царствование Юстина I (518–527) и первые годы царствования Юстиниана были отмечены антимонофизитской реакцией. Персов-несториан, по-видимому, охотно принимали на высокие посты, например, Павлу Персу было поручено вести спор с манихеем Фотином. Экзегетические методы Павла, воспринятые им от Феодора Мопсуестийского, оставались излюбленными и в последующие века. Путешествия Мар Абы в Александрию и Константинополь демонстрируют постоянное влияние сирийских христиан в византийском мире независимо от их вероучительной принадлежности. По возвращении в Персию он в течение некоторого времени преподавал в Нисибисе, а затем в 540г. был избран католикосом. Он стал одним из самых выдающихся руководителей Персидской церкви. Своей деятельностью он восстановил дисциплину в белом духовенстве и единство среди епископов,

нарушенное хаотичной деятельностью Варсаумы. Арестованный в 541г., когда выяснилось, что он обратился из маздеизма (подобные обращения рассматривались персидскими властями как уголовное преступление), он был спасен от казни только благодаря своей исключительной популярности среди христиан. Представ лично перед царем Хосроем, он сумел не только получить прощение, но и помочь царю пресечь восстание, в котором принимали участие многие христиане. Он умер в 552г., добившись значительного усиления Персидской церкви.

Существуют свидетельства, что Юстиниан, восстановив в 561г. мирный договор с Персией, добился условий, защищающих права христиан. В надежде воссоединить несторианский католикосат и православие, он принял делегацию богословов во главе с низибийским епископом Павлом[90]. Переговоры успеха не имели. В 585г. католикос Ишоябх (567–585) председательствовал на еще одном соборе в Селевкии, на котором обозначилось дальнейшее и окончательное отчуждение от Византии. В качестве реакции на деятельность яковитов в Персии собор опубликовал тридцать один канон, выражающий окончательную вероучительную позицию Персидской церкви. Он не только подтвердил "антиохийскую" христологию, но, прямо выступая против осуждения в Византии "Трех Глав", заявил, что "всякому запрещается тайно ли, принародно ли критиковать Учителя Церкви (то есть Феодора Мопсуестийского), отвергать его святые писания или принимать другие истолкования Писаний..." (канон 3)[91]. Персидские соборы этого периода не упоминают лично Нестория; канонизируя Феодора, церковь определила себя как "мопсуестийскую", а не как "несторианскую", что, несомненно, является более точным определением ее основной христологической позиции с точки зрения богословского содержания. После же Пятого собора (553), формально осудившего Феодора, Персидская церковь оказалась уже в прямом конфликте с византийским православием.

Несмотря на изоляцию и трудные условия своего выживания, Персидская церковь была исключительно богата богословами. Экзегетическую традицию Феодора Мопсуестийского продолжила и развила целая плеяда писателей. Их комментарии как Ветхого, так и Нового Завета в большинстве своем известны только по заглавиям[92], однако многие рукописные сокровища на сирийском языке все еще остаются неизученными. Учение о Воплощении, которое оказалось центром всех тогдашних христианских разделений, было подвергнуто новой богословской проверке. Один из богословов по имени Хенана, знаменитый учитель нисибийской школы, по-видимому, протестовал против исключительности авторитета Феодора Мопсуестийского, предпочитая толкования святого Иоанна Златоуста. Его идеи, очевидно, закрытые для халкидонского православия, подверглись критике со стороны несторианского богослова Бабаи Великого (569–628), игумена Горы Изала близ Нисибиса, одного из лидеров значительного возрождения монашеств, последовавшего за католикосатом Мар Абы. На соборе 612 г. Церковь подтвердила взгляды Бабаи, "Книга Единения" которого (то есть единения Божества и человечества во Христе) стала стандартом исповедания несторианства в Персии: у Христа было не только две природы, но и две ипостаси[93].

После неудачных попыток императора Ираклия восстановить христианское единство на Востоке, последовавших за его победой над Хосроем II (см. ниже), мусульманское завоевание на века приговорило все христианские общины к изоляции.

Селевкийско-Ктесифонский католикос, которому сопротивлялись яковиты и которого отвергали армяне, сохранил на некоторое время юрисдикцию над арабским христианским царством Хира, продлившуюся до исчезновения последнего после мусульманских завоеваний. Однако Церковь распространялась дальше на восток. В течение всех Средних веков несториане сохраняли ту необычайную ревность, которая характеризовала сирийское христианство с самого начала. Будучи наиболее доступным христианским центром для христиан Индии, католикосат в течение столетий продолжал назначать епископов в Индию, где восточное сирийское богослужение и язык сохранялись до португальского завоева-

ния в конце XVв. Несторианские миссионеры обратили гуннов-эфталитов на реке Окс (Амударья), и в 549 г. католикос Мар Аба посвятил для них епископа. Если знаменитый "несторианский камень" в Сианфу, в Китае, подлинен, то надпись на нем, датируемая 781г., свидетельствует о деятельности миссии, посланной и в эту страну католикосом Ишоябхом II (628–643). С VIII по X век непрерывно свидетельствуется существование несторианских христианских общин в Средней Азии с епископами в Самарканде и Бухаре. Марко Поло нашел церковь в монгольской столице Каракоруме. При дворе татарских ханов, завоевавших Европу в XIII столетии, имелись христианские священники, сопровождавшие хана в путешествиях. Эта необычайная миссионерская предприимчивость окончилась, по всей вероятности, только с воцарением в Китае династии Мин в конце XIVв. В XVIв., по окончании португальской оккупации Индии, малабарские христиане восстановили свою иерархию через Антиохийского яковитского патриарха, что означало обращение от несторианства к монофизитскому исповеданию и западносирийской богослужебной традиции.

Новая история несторианских христиан трагична. Часто именуемые "ассирийцами", они численно сильно уменьшились в результате западного прозелитизма (создания "халдейской" Церкви, в унии с Римом), а также массовой резни, учиненной мусульманами-курдами. Одна их группа с епископом во главе стараниями Русской церкви в Урмии воссоединилась в 1898г. с халкидонским православием, но была рассеяна последствиями Первой мировой войны и русской революции.

Каковы же были основные причины трагической разделенности восточного христианства в V и VIвв.? Мы уже указывали на некоторые факторы, обычно упоминаемые историками: этнические и культурные различия, оппозиция византийской императорской власти, необходимость выживания при персидском, а позже мусульманском завоевании. Все эти элементы, несомненно, способствовали продлению расколов. Сами же по себе они никогда не приводились в качестве формального оправдания разделений и потому не могут рассматриваться как достаточные объяснения отдельно. Фактом остается, например, то, что если персидское господство требовало от христиан разрыва с "Западом", то не все они избрали один и тот же путь: несториане, яковиты и армяне утвердили себя как обособленные группы. С другой стороны, в самой Римской империи социально-культурный фактор также не был решающим, поскольку руководство всех фракций в течение всего этого периода было фактически в руках образованных греко-язычных богословов. Поэтому неизбежно приходится признавать, что те из них, кто отвергал единство внутри православной Церкви (которая одновременно была и халкидонской, и кирилловской и отказывалась быть связанной какой-либо одной терминологической системой), делали это не по недоразумению, но по стойкому убеждению—кирилловскому "фундаментализму"—в случае монофизитов.

Практически не существовало никакой иной внешней формы церковного единства, кроме той, какую давала имперская система, определенная Юстинианом. Монофизиты хорошо это знали и, хотя и страдали от ее жестокости, тем не менее постоянно пытались обратить имперскую систему в свою пользу. Это им иногда удавалось, и тогда они сами охотно использовали для себя ее политическую власть. Но Империя не всегда была жестокой. Было бы несправедливо просто забыть широкое практикование экуменизма (в современном смысле слова) как императорами, так и халкидонской православной Церковью, то есть попытки терминологических компромиссов, благодеяния, оказываемые руководителям оппозиции, готовность исправить и разъяснить предыдущие определения (вплоть до осуждения умерших людей, как это было с "Тремя Главами"), желание—как при Юстине II—забыть прошлые анафематствования вождей монофизитства. Многие современные историки, которым не по душе кириллова христология, видят во всех этих эпизодах макиавеллиево и "цезаропапистское"

предательство Халкидона. Мы пытались подчеркнуть, что, на наш взгляд, такое понимание, вообще говоря, неверно.

Не отрицая проявлявшихся временами опасностей и злоупотреблений императорской власти, нужно сказать, что система как таковая, созданная Феодосием I и Юстинианом, не лишала Церковь способности определять вероучение посредством соборности. Но проведение соборов предполагает существование механизма, делающего согласие возможным и эффективным. Местные церкви должны были группироваться в провинции и патриархаты, патриархаты же должны были действовать сообща, чтобы достичь действительного для всех согласия. Таким механизмом снабдила Вселенскую Церковь Империя. Императоры, веря в свою богоустановленность, не считали себя непогрешимыми, и никто таковыми их не признавал. Имперская система являла свои несовершенства на каждом шагу, но другой альтернативы не было, по крайней мере на Востоке.

Постепенно, однако, эта альтернатива обрела на латинском Западе форму римского папства. Рассматриваемая в перспективе VIв., папская альтернатива имперского единства была, конечно, совершенно лишена реальности. Римская церковь представлялась скорее всего как часть имперской системы, и сами папы вовсе не отрицали своей к ней лояльности. Однако понятие "апостоличности", которое они защищали, постепенно ставило перед сознанием христианского мира вопрос, который окажется доминирующим в течение всех Средних веков: снабдил ли сам Христос Вселенскую Церковь обязательной структурой, основанной на римской апостоличности, или же Он вручил церковное единство ответственному консенсусу поместных церквей, которым вверено его осуществление в соответствии с изменчивыми требованиями времени?

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См., например: *Atiya Azi S.* History of Eastern Christianity. Notre Dame, Ind., 1967. P. 69–74.

[2] См. выше.

[3] *A. van Roey* прав, говоря о двух "сходящихся движениях" — кирилловом среди православных и халкидонском среди монофизитов, но если первое стало официальной церковной политикой, то второе систематически отвергалось монофизитскими народными массами (см.: Une controverse christologique sous le patriarcat de Pierre de Callinique// Orientalia Christiana Analecta, 205. 1978. P. 357).

[4] Об этом и других случаях см.: *Allen P.* Neo-Chalcedonism and the patriarchs of the later sixth century// Byzantion. L, 1980. P. 5–17.

[5] Hist. eccl. V, 14 (ed., tr. *Brooks E.W.* Corpus Scriptorum Christianorum Orientium// Scriptores syri. III, 3. Paris–Louvain, 1935–1936); Légende syriaque de Maurice. PO. V. P. 773–778.

[6] Ср.: *Maspéro J.* Histoire des patriarches d'Alexandrie. Paris, 1923. P. 328.

[7] Ср.: Тимофей, пресвитер Константинопольский, в трактате "О тех, кто возвращается в Церковь" (PG 86. Col. 11–74); критич. изд. *Бенешевич В.* Syntagma XIV Titulorum 1. С.-Петербург, 1906. С. 707–738.

[8] Об афтартодокетизме см. в особенности *Draguet R.* Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain, 1924. Сам Юлиан отрицал обвинение в том, что в его понимании Страсти Иисусовы были только "кажущимися". Он утверждал их реальность, но не как необходимость для Иисуса: они были следствием особого поведения божественной воли и снисхождения. Севир, конечно, соглашался с тем, что страдания были вольными, но утверждал также, что приведшая к ним божественная воля была уже заключена в самом акте Боговоплощения. Ср.: *Болотов В.В.* Лекции. С. 343; *Meyendorff*, Christ. P. 87–88, 165–166.

[9] *Михаил Сирин.* Хрон. IX, 30 (изд. II, 251). О кризисе 535 г. см.: *Maspéro J.* Op. cit. P.110–119.

[10] Это прозвище относилось к его привычке носить обувь из кожи, употребляемой для выделки мехов для воды. О происхождении тритеизма см. в особенности: *Дьяконов А.* Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды. С.-Петербург, 1908. С. 125–144.

[11] О дате и обстоятельствах см.: *van Roey A.* Les débuts de l'église jacobite// Chalkedon. II. P. 358.

[12] Хрон. IX, 30 (изд. II, 258–260).

[13] Ср., например: *Frend.* The Rise. P. 317–319; *Beck H.G.// Jedin-Dolan.* History. II. P. 457; *Goubert P.* Les successeurs de Justinien et le Monophysisme// Chalkedon. II. P.179–192.

[14] Hist. eccl. II, 10 (ed., tr. *Brooks E.W.* Corpus scriptorum christianorum orientalium// Sciprotres syri. III, 2–3. Paris, 1933–35).

[15] Ср.: *Salaville S.* La fête du concile de Chalcédoine dans le rite byzantin// Chalkedon. II. P. 667–685; см. также выше.

[16] Такое указание находится в "Житии" св. Симеона Столпника младшего; ср.: *van den Ven P.* L'accession de Jean le Scholastique au siège patriarcal de Constantinople// Byzantion. I. 1965. P. 320–352.

[17] Ср.: *Cameron A.* The early religious policies of Justin II/ Ed. *Baker D.* The Orthodox Churches and the West (Studies in Church History, 13). Oxford, 1976. P. 51–67.

[18] Труд Иоанна включает Собрание Канонов (Συναγωγὴ κανόνων) в 50 титулах (ed. *Beneshevich V.* Joannis Scholastici synagoga L titulorum, München, Bayer. Akad. der Wiss., Abh., NF, 14, 1937; Собрание в 87 главах (ed. *Pitra J.* Jur. Eccl. Graecorum Historia et Monumenta. II. Romae, 1868. P. 385–405).

[19] *Михаил Сирин.* Хрон. IX, 30 (ed. cit. P. 257).

[20] Об этой мере сообщает испанский летописец Иоанн из Биклара, который был в Константинополе в это время. Крайние монофизиты обвиняли Халкидонский собор в измене Символу Веры приписыванием Христу "двойной единосущности", тогда как в Символе говорится только, что Он единосущен Отцу.

[21] Эти предложения, о которых сообщает монофизитский летописец XIIвека *Михаил Сирин* (X, 2. Ed. cit. II. P. 289–290), обычно именуются большинством историков "первым Энотиконом" Юстина II. Однако ни один из двух современных историков (Иоанн Эфесский, монофизит, и Евагрий, халкидонит) не говорят ни о каком формальном указе. Если какой-то текст и был вообще опубликован Юстином в 566–567 гг., то это был проект меморандума для переговоров, сначала в столице, затем в Каллинике (об этом см. компетентные комментарии: *Cameron A.* Op. cit. P. 62–64). Упоминание Михаилом того, что Юстин призывает протагонистов избегать обсуждений "слов", типично для обычной православной халкидонской позиции перед лицом монофизитского "фундаментализма". Предложение забыть о "личностях" явственно относится к возможности реабилитации старых и уважаемых монофизитских богословов, таких как Севир. Даже если строгие халкидониты, как Иоанн Схоластик, не были готовы идти так далеко, то все же предложение это было закреплено в проекте, который был результатом многих встреч между двумя партиями в первые годы царствования Юстина.

[22] Текст см.: *Evagrius.* Hist. eccl. V, 4 (ed. *Parmentier.* P.197–201); перев. на англ.: *Frend.* The Rise. P. 366–368 (автор систематически переводит hypostasis как "существование"). На этот текст часто ссылаются как на "второй Энотикон" Юстина II. Но мы уже видели, что "первого Энотикона" не было и что сам термин энотикон, устанавливающий параллель с зиноновым "Энотиконом", в любом случае не оправдан.

[23] Об этих контактах с Западом см:. *Cameron A.* Op. cit. P. 51–59. Хронология событий царствования Юстина в источниках довольно запутана. Я следую той последовательности событий, которая предлагается Камероном.

[24] Иоанн Эфесский содержался под арестом до смерти Иоанна Схоластика (31 августа, 577), которого он считает инициатором репрессий.

[25] Характерно, что подобная процедура и с той же ссылкой была предложена в качестве решения вопроса на богословской консультации между халкидонитами и нехалкидонитами в наше время (ср. протокол в Greek Orthodox Theological Reviewю Бруклин. 10, 2 (зима 1964–65) и 13, 1 (1968).

[26] Об этих событиях см. особенно: *Дьяконова И.* Указ. соч. С. 99–111.

[27] Ср.: *de Halleux A.* Trois synodes impériaux au VIe siècle dans une chronique syriaque inédite"// *Fischer R.* A Tribute to Arthur Vööbus. Chicago, 1977. P. 302–307.

[28] Ср.: *Gregory the Great.* Moralia in Job. XIV, 72–74/ Ed. A. Bocognan, 3 (Sources chrétiennes 212. Paris, 1974. P. 433–439).

[29] *John of Ephesus.* Hist. eccl. V. 15 (ed. cit.).

[30] Ibid. II, 13, 47; III, 19.

[31] *Ostrogorsky G.* History of the Byzantine State. 2nd ed., New Brunswick, NJ, 1960, p. 80.

[32] Правда, цена, заплаченная Империей за эту меру, была велика: в дальнейших стычках с Византией арабы склонялись то на сторону Персии, то ислама.

[33] *Paret Y.R.* Domitianus de Melitène et la politique religieuse de l'empereur Maurice// Revue des Etudes Byzantines. 15 (1967).

[34] *Hönigmann E.* La hiérarchie monophysite au temps de Jacques Baradée. 542–578. CSCO. Subs. 2. Louvain, 1951. P.170.

[35] Ср.: *Иоанн Эфесский.* Жития восточных Святых// PO 18. P. 515–521. Есть все основания полагать, что Иоанн из Теллы не был единственным монофизитским епископом, занимавшимся такими рукоположениями, обычно тайными (ср.: *van Roey A.* Op. cit. P. 353).

[36] *Elias.* Vita Iohannes ep. Tell// Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 7. Paris, 1907. P. 58–61, 38–40.

[37] Об этих событиях и о деятельности Якова см:. *Bundy D.D.* Jacob Baradaeus// Le Muséon. 91 (1978). P. 45–86.

[38] О Диоскоре см. выше; о Феодосии см.: Documenta ad origines monophysitarum. Ed. *Chabot*// Corpus sciproturm Christianorum Orientalium// Scriptores syri. II. 37. Louvain, 1933. P. 63 ("вселенский патриарх"), 87 ("вселенский учитель").

[39] *Иоанн Эфесский.* Жития Святых// PO 19. P.156–158 указывает их имена и титулы.

[40] Об этом см.: *Дьяконова А.* Указ. соч. С. 95–108.

[41] О Павле см. в частности: *Brooks E.W.* The Patriarch Paul of Antioch and the Alexandrian schism of 575// Byzantinische Zeitschrift 30 (1930). P. 468–476.

[42] *Михаил Сирин.* Хрон. X, 6 (ed. cit. P. 304).

[43] *John of Ephesus.* Hist. eccl. IV. P. 40–41 (ed. cit.).

[44] Огорченный этими вмешательствами и разочарованный отсутствием поддержки Египта Павлу Черному, которому он симпатизировал, Иоанн Эфесский выражает свою злобу на "фараонитов", способных только на "борьбу, смуты и варварство" (Hist. eccl. IV, 11. Ed. cit.).

[45] Об этой ссоре см. ниже.

[46] Ср. :*Frend.* The Rise. P. 334.

[47] Ефрем был по настоящему хорошим богословом; ср.: *Lebon J.* Ephrem d'Amida// Melanges Ch. Moeller. I. Louvain, 1914. P.197–214.

[48] Источники и дебаты см.: *Downey G.* A History of Antioch. Princeton, 1961. P. 560–561.

[49] О христологии Прова ср.: *van Roey A.* Une controverse sous le patriarcat de Pierre de Callinique// Symposium Syriacum 1976, Orientalia Christiana Analecta. 205, Roma, 1978. P. 354–357. О личности и писаниях Анастасия I см.: *Weiss G.* Studia Anastasiana. München, 1965; *Allen P.* Op. cit.. P.13–15.

[50] *Evagrius.* Hist. eccl. VI, 7. Ed. cit.. P. 225–226.

[51] Ibid. VI, 1, 18–21. Ed. cit.. P. 234–235.

[52] *John of Ephesus.* Hist. eccl. IV, 42 (ed. cit.). О св. Анастасии I и о св. Григории I, антиохийских патриархах-халкидонитах, см.: *Goubert P.* Patriarches d'Antioche et d'Alexandrie, contemporains de St. Grégoire le Grand// Revue des Etudes byzantines. 25, 1967. P. 65–76.

[53] *Михаил Сирин.* Хрон. X, 25. Ed. cit. II. P. 380–381.

[54] *Севир Асмунейнский.* История Патриархов/ Изд., пер. Evett B.T.A. PO 1. Paris, 1907. P. 481.

[55] Наиболее исчерпывающим исследованием египетского самосознания является труд *J. Maspéro.* Histoire des patriarches d'Alexandrie. Paris, 1923 (глава II: Le peuple égyptien aux VIe et VIIe siècles). P. 23–64.

[56] *Maspéro J.* Ibid. P. 55.

[57] О силе халкидонитов и монофизитов в Египте в конце царствования Юстиниана см.: *Hardy E. R.* Christian Egypt. P.135–139.

[58] См. выше.

[59] *John of Ephesus.* Hist. eccl. IV, 51–53 (ed. cit.).

[60] О позициях Дамиана и Петра см.: *Болотов.* Лекции. С. 354–355; *Ebied R.Y.* Peter of Antioch and Damian of Alexandria// *Fischer R.H.* Ed. A Tribute to A. Vööbus. Chicago, 1977, ..P 277–282.

[61] *Михаил Сирин.* Хрон. X, 26 (ed. cit. II. P. 381–393). Нет сомнения в том, что подобное же разрешение борьбы между халкидонитами и монофизитами (обвинявшими друг друга одни в евтихианстве, другие в несторианстве) было безуспешно предложено Юстинианом и всеми так называемыми неохалкидонитами.

[62] Об этом примирении см.: *Maspéro.* Op. cit. P. 319–342.

[63] Ср.: ibid. P. 267–268.

[64] К сожалению, ни одно из этих сочинений не сохранилось в оригинальном тексте. Их содержание известно из очень подробного анализа, сделанного *Фотием* в его Bibliotheca (cod. 182, 208, 225, 226, 230, 280); ed. Henry R. (Paris, 1965–1977), тома 2, 3, 4, 5 и 8.

[65] См. содержание этой критики у *Фотия.* Bibl., 230. Ed. cit. 5. P. 8.

[66] Ср. Посл. V, 41// Monumenta Germaniae Historica; Посл. 1, 331–335. Ср. ниже.

[67] Ср.: *Maspéro.* Op. cit. P. 275–277, 326.

[68] Эти события хорошо описаны у *Ю.А. Кулаковского.* История Византии. III. Киев, 1912. С. 20–21; ср:. *Bréhier L.* Flische-Martin. Histoire de l'Eglise. 5. Paris, 1947. P. 76.

[69] Ср. англ. перевод у *E. Dawes* и *N.H. Baynes*. Three Byzantine Saints. London, 1948 (репр. Crestwood, NY, 1977).

[70] Согласно "Житию", в 611 г. было только семь халкидонских церквей (вероятно, вследствие отсутствия патриарха в 609–611 гг.), но Иоанну удалось увеличить их число до семидесяти (Житие, 5; tr. cit. P. 201).

[71] Ср.: *Michalowski K.* Faras: die Kathedrale aus den Wüstensand. Zürich, 1967; *Dinkler E.*, ed. Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit. Recklinghausen, 1970; ср. также: *Frend.* The Rise. P. 297–303.

[72] Ср. выше.

[73] *Garsoian N.G.* Secular jurisdiction over the Armenian church (fourth–seventh centuries)// Harvard Ukrainian Studies. VII (Okeanos. Essays presented to Ihor Sevcenko), 1983. P. 250; см. знаменательные тексты, цитированные там же на с. 233–234.

[74] Относительно собора 505/6 гг. ср. Мерсапух, епископ Мамиконян, Ксаббари, епископ Аркруни, Сахе, епископ Аматуни; ср. там же с. 223–224.

[75] Ср.: *Саркиссян Карекин.* The Council of Chalcedon and the Armenian Church. London, 1965 (репр. New York, 1975). P. 205.

[76] Ср. длинные выдержки текстов у *Саркиссяна.* Op. cit. P.196. Вместе со многими другими историками Саркиссян рассматривает собор 505/506 гг. как официальное отвержение армянами Халкидонского собора. Относительно проблем подлинности текстов и других спорных вопросов см. также: *Inglisian V.* Chalkedon. II. P. 364–370; *Mécérian J.* Histoire et Institutions de l'église arménienne. Beyrouth, 1965. P. 64–66. Проблема состоит в том, что критическое упоминание Халкидона (не отличающееся по существу от того, которое находится в "Энотиконе") находится не в самом синодальном послании, а только во втором, личном письме католикоса, подлинность которого сомнительна. В остальном та вера, которая защищалась в Двине, совершенно соответствует вере Византийской империи того времени, то есть "Энотикону".

[77] Армянские ученые и богословы и до сего дня не нашли соглашения относительно точного значения этого Юлианитства (ср. ссылки у *Саркиссяна.* Op. cit. P. 215). Однако факт, что осуждение Севира вошло составной частью в официальное армянское вероучение именно из-за этой "юлианитской" принадлежности.

[78] Ср.: *Charanis P.* The Armenians in the Byzantine Empire. Lisbon, 1963.

[79] См.: *Garitte G.* La narratio de rebus Armeniae. Критическое издание с комментариями Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. 132. Subsidia 4. Louvain, 1952. P. 226–227. Очевиден намек на дрожжевой хлеб и теплоту, или горячую воду, вливаемую в чашу перед причащением православными греками. Армяне литургически употребляют пресный хлеб и неразбавленное вино.

[80] *Elias.* Vita Johannis Tellae// Ed. E.W. Brooks. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Script. Syri. III, 25. Paris, 1907. P. 39.

[81] *Михаил Сирин.* Хрон. IX, 9–10. Ed. cit.. P.165. "Житие" его было написано Иоанном Эфесским (Lives of Eastern Saints, 10).

[82] Ср. тексты у *Саркиссяна.* Op. cit. P.196–213. Автор толкует это исповедание как решительно антихалкидонское; см. о проблемах, связанных с этой точкой зрения, выше.

[83] Synodicon Orientale. Ed. *Chabot J.B.* Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale. 37. Paris, 1902. P. 314.

[84] О яковитах в Персии см.: *Dautiller T.* L'expansion de l'église syrienne en Asie centrale et en Extrême Orient// L'Orient Syrien. 1 (1956). P. 76–87.

[85] См. выше, гл. IV.

[86] Ср.: *Labourt J.* Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224–632). Paris, 1904. P.119–125.

[87] Ср.: *Macomber W.F.* The Christology of the synod of Seleucia-Ctesiphon A.D. 486// Orientalia Christiana Analecta. XXIV. 1958. P.142–154.

[88] Ср.: Synodicon orientale. Ed. cit. P. 302–303.

[89] Ibid. P. 321.

[90] Не путать с Петром Персом, принятым в 527 г. Об этом эпизоде см.: *Guillaumont A.* Justinien et l'église de Perse// Dumbarton Oaks Papers. 23–24 (1969–70). P. 49–50, 62–66.

[91] Synodicon orientale. Ed. cit. P. 400.

[92] Ср. список у *R. Duval.* La littérature syriaque. Paris, 1907. P. 71–74 и далее. Недавно Arthur Vööbus изучил большое количество сирийских рукописей и сделал более доступной эту богатую ветвь христианской литературы. О труде Vööbus'a и бесчисленных его публикациях см.: *Fischer R.H.* A Tribute to Arthur Vööbus. Chicago, 1977.

[93] Ср:. *Guillaumont A.* Op. cit. P. 61.

Глава IX

СВЯТОЙ ГРИГОРИЙ ВЕЛИКИЙ И ВИЗАНТИЙСКОЕ ПАПСТВО

Голова Христа. Фрагмент алтарного образа из аббатства Клюни. Париж. 1020

Отвоевание Италии войсками Юстиниана было длительным и кровавым, и в результате его страна была разорена. Среди многих разрушенных городов сильно пострадал и сам Рим. Взятый имперским генералом Велисарием (536), безуспешно осаждавшийся готским королем Витигисом (537), он перенес также долгую и мучительную осаду войсками Тотилы (543–546), окончившуюся тем, что город снова попал под власть готов. Население было заметно уменьшено голодом, болезнями и резней. Только в 553г. римские войска под командованием Нерсеса снова вошли в город, окончательно победив Тотилу.

В разоренной древней столице Церковь представляла единственную сохранившуюся моральную и экономическую силу. Хотя сборы, получаемые ею с земель в Средней Италии в результате опустошительной войны сильно уменьшились, папа был обеспечен доходами и продовольствием со своих огромных владений в Провансе, Африке и особенно Южной Италии и Сицилии, где византийское завоевание было быстрым и не сопровождалось разорением деревни[1]. Кроме того, поскольку правящие классы были в значительной части истреблены, а правители, присланные с Востока, мало подготовлены для управления хаотической ситуацией в Италии, папа, епископы и духовенство представляли собой, несомненно, самую действенную административную структуру, остававшуюся в стране. Своей "Прагматической Санкцией" Юстиниан формально восстановил в Италии римское правление (13 августа 554), но, сомневаясь в компетенции имперских начальников, поручил епископам надзор над гражданской, образовательной и финансовой системами*. Эта решающая роль Церкви после завоевания была предусмотрена имперским правительством еще до всех событий. Этим и объясняется стремление Юстиниана восстановить нормальные отношения с папами с самого начала своего царствования.

Таким образом, одна только Церковь была в состоянии послужить итальянскому населению, снабжая его пищей и устанавливая гражданский порядок, но функции эти она отныне исполняла в рамках имперской системы, частью которой вновь стал "Ветхий Рим". В то же время за границами вновь отвоеванной византийцами Италии римские епископы вплоть до своего "отпадения" к франкам в 754г. продолжали дело, начатое их предшественниками в Vв., способствуя где только можно христианизации варварских государств в Британии, Галлии, Испании и Германии. По сравнению с Востоком западное христианство в VI и VIIвв. не особенно интересовалось вероучительными вопросами. Даже аквилейский раскол, связанный со спором о "Трех Главах", на деле коснулся более церковной власти, чем существа христологии. Среди руководителей Церкви лишь немногие были богословами. В результате постепенного исчезновения римского образованного класса, представленного такими людьми, как Боэций, казненный Теодорихом в 524г., и Кассиодор, создавший знаменитую монастырскую школу *Вивариум* и умерший около 585г., уже некому было особенно заботиться о сохранении греко-латинской философской традиции. Латинская христианская литература в основном ограничивалась литургической поэзией, агиографией и историей. У образованных клириков, таких, как святой Григорий Великий и святой Исидор Севильский, было мало претензий, направленных за пределы нравственного научения и энциклопедической компиляции патристических и научных сведений. VI и VII столетия не создали умов, равных по способностям уровню Льва Великого, Кассиана, Кесария Арльского или Фульгенция Руспского, которые выражали в V в. ответ латинской мысли на вызов святоотеческой эпохи.

* Законодательство Юстиниана предусматривало наблюдение епископов за функционированием гражданской администрации также и в восточной части Империи. См.: Novellae VIII (edictum) et LXXXVI. — *В.А.*

Молодые и динамичные силы западного христианства были больше обращены на миссию, монашеский подвиг и организацию Церкви в новом, "варварском" мире. Результат их усилий со временем разовьется в новую средневековую латинскую цивилизацию.

1. Рим, Равенна и Византия; святой Григорий Великий

Резиденция последних западных императоров, а позже готских королей Италии город Равенна, где Теодорих построил прекрасные дворцы и храмы, после завоевания снова стал центром имперской администрации, тогда как в древней столице, все еще управляемой префектом города (*praefectus urbis*), господственное положение занимал папа и его двор. До 567г. власть императорского наместника в Равенне осуществлял генерал Нарсес, победитель Тотилы. Однако в 568г. его преемнику Лонгину стало угрожать нашествие лангобардов, все еще арианского германского народа, который вскоре завладел большей частью Северной Италии со столицей в Павии. Лангобарды образовали герцогства и южнее—в Сполето и Беневенто. Византийские власти без особого успеха пытались бороться с властью лангобардов, заключив союз с Хильдебертом II, франкским кафолическим королем Австразии (575–596). Но нападения франков не смогли уничтожить лангобардов. Тогда, чтобы закрепить имперскую власть в Италии, император Маврикий создал так называемый равеннский экзархат, сосредоточив в руках экзарха всю гражданскую и военную власть (ок. 584). Фактическая власть экзарха распространялась на разрозненные города и провинции, то есть Лигурию (со столицей в Генуе), Истрию-Венецию (с городом Аквилеей), Эмилию (с Равенной и морским портом Феррарой), область Пентаполя, связь которого с Римом охранялась крепостью Перуджия, и, наконец, на юге на Неаполь, Апулию, Луканию и Бруттий. Помимо этих разбросанных имперских владений страну контролировали лангобарды, так что сообщения были возможны главным образом морским путем.

Политические раздоры и постоянные войны только поднимали значение пап для сохранения в Италии *romanitas*. Но их моральной, канонической и экономической власти угрожали арианство лангобардов и аквилейский раскол, вызванный осуждением на Пятом соборе "Трех Глав", в котором на Западе многие увидели измену Халкидонскому собору.

Население Рима за время готских войн сильно уменьшилось. Оно теперь сосредоточивалось главным образом вокруг Латеранского дворца, где проживали папы, и Золотой базилики (*Basilica aurea*), служившей епископским соборным храмом. Кроме того, местность Ватиканского холма, города Льва, с его огромным мартирием, построенным на гробнице святого Петра, с приютами и странноприимными домами, окружавшими храм, ежегодно посещали тысячи паломников. Если в первое время в народном благочестии Петр и Павел всегда были вместе как покровители Римской церкви, то с развитием петровой экклезиологии, так хорошо обоснованной и изложенной святым Львом Великим, появилась тенденция выделять базилику святого Петра как истинный символ римского престижа. Тем не менее и гробницу святого Павла—"за стенами", к югу от города—также никогда не переставали почитать. Четвертой главной папской базиликой была, конечно, церковь святой Марии на Эсквилине. Было также двадцать восемь приходов, или *tituli*, возглавляемых священниками. Независимо от того, служил ли римский епископ в одной из базилик или в приходском храме, он всегда торжественно являлся туда в сопровождении своего духовенства, останавливаясь по пути для молитвы перед церквами и в святых местах. Эти процессии и "остановки" стали характерными для римского (и константинопольского) богослужения.

Город был разделен на семь частей, и в каждой из них был диакон, который занимался церковным управлением. Во главе коллегии священников стоял архипресвитер, во главе коллегии диаконов—архидиакон. В архидиаконе часто видели предполагаемого преемника правящего папы, хотя тесные связи с импе-

раторским двором предоставляли для получения папского преемства некоторые преимущества и апокрисиарию, постоянному делегату Римской церкви в Константинополе. В VIIв. большое количество беженцев с Востока увеличило пропорцию греческого духовенства, так что иногда языком папского двора и синодов становился греческий[2]. На папскую кафедру избирались как греки, сирийцы и иллирийцы, так и урожденные италийцы.

В церковной администрации были и миряне, особенно для управления огромными папскими поместьями. Такими были *primicerius*, глава *defensores* (стряпчий, защищающий церковные интересы) и заведующий *secretum*, или канцелярией папской переписки.

Богатство Церкви, остававшееся огромным, делало ее кредитором имперской администрации и в нескольких случаях позволило ей оказать решающую помощь сражающейся имперской армии, сильно удаленной от своих восточных источников денежных средств и снабжения. Святой Григорий Великий в одном из своих писем называл себя казначеем имперских полков в Риме. Эта роль союзника Империи не мешала Церкви употреблять свои средства на широкое социальное служение, в особенности когда ею руководили такие святые люди, как папа Григорий, не мешала видеть в ней "сокровищницу убогих"[3].

Церковные дела обсуждались на ежегодных епископских синодах, обычно приуроченных к годовщине посвящения правящего папы. Мы уже видели, что непосредственная юрисдикционная власть римского епископа на Западе была фактически гораздо более ограниченной, чем власть великих восточных патриархов (особенно Константинопольского и Александрийского) над подведомственными им территориями. Смуты и неурядицы VIв. не способствовали расширению папского управления. На практике власть папы ограничивалась епископами соседними с Римом (*suburbicarii*), юга Италии и трех больших островов—Сицилии, Сардинии и Корсики. В этих областях папа осуществлял права митрополита. Он хиротонисал епископов после избрания кандидатов на месте. Только в случаях, когда избрание оспаривалось, папа имел возможность назначить им самим избранного кандидата[4]. Вне этих границ папская власть была прежде всего нравственным и вероучительным авторитетом. В Африке, Испании и провинциальных митрополиях Северной Италии—Милане и Аквилее—Церковь имела полное самоуправление. "Патриаршие" права папы над его викариями в Галлии и Иллирике ограничивались разрешением местных конфликтов, если к нему апеллировали.

Отношения между римскими епископами и константинопольским двором были сердечными — по крайней мере до царствования императора Константа II и монофелитского кризиса, но для них была характерна некая двойственность. Согласно прочной местной римской традиции, столь четко сформулированной святым Львом I, папа пользовался властью в силу петрова апостольства своей кафедры, тогда как императоры были склонны видеть в нем одного из двух главных "имперских" патриархов наряду с его коллегой из "нового Рима" на Босфоре. Никто, конечно, не возражал против императорского контроля над избранием пап, который раньше, в Vв., осуществлялся западными императорами, а также готскими королями. Но напряженность между двумя концепциями римского примата проявлялась в таких случаях, как затяжной конфликт из-за роли епископа Равенны.

Этот город сделал главным церковным центром назначенный Юстинианом епископ Максимиан (546–556), который завершил строительство нескольких равеннских храмов, включая церковь святого Виталия с его знаменитой мозаикой, изображающей Юстиниана и Феодору. Хотя традиция требовала, чтобы равеннского епископа посвящал папа, роль его вскоре стала особой, поскольку город этот служил резиденцией экзарху. Несмотря на возражения святого Григория Великого, он начал носить *паллиум* на восточный манер, утверждая этим свою связь с Востоком, тогда как эта принадлежность облачения считалась на Западе особым знаком отличия, даруемым только папой[5]. В 666г. император

Констант II формально установил автокефалию Равенны[6], чему немедленно воспротивились папы. Тем не менее хиротония ряда епископов Равенны (Мавр, Репарат, Феодор, Дамиан) была независимой от Рима. Раскол окончился признанием прав папы в 692г., а затем—с исчезновением имперской власти в Италии—потерял смысл.

Эта попытка Константа II сделать из Равенны центр "имперского" христианства в Италии была фактически лишь отдельным инцидентом. Со времен Юстиниана императоры в своей западной церковной политике последовательно опирались на Рим, даже если для этого приходилось прибегать к власти экзарха, чтобы заставить пап пойти на уступки.

За исключением Равенны императоры не вмешивались в избрание местных епископов, но считали существенным для сохранения своего господства в Италии, чтобы на римскую епископскую кафедру назначались подходящие фигуры. Как мы уже видели, Велисарий в 537г. низложил папу Сильверия, чье избрание было одобрено готским королем Теодатом, и поэтому его обвинили в сотрудничестве с врагом. Несчастный иерарх, будучи сыном папы Гормизда, хорошо зарекомендовал себя на месте, но отказался следовать политике примирения с монофизитами, которую проводила Феодора. Назначение и дальнейшая судьба его преемника Вигилия иллюстрирует новую зависимость папства от режима Юстиниана.

Обычная процедура папского избрания состояла из четырех этапов: 1) после смерти предыдущего папы архипресвитер, архидиакон и мирянин *primicerius* формально оповещали императора (или экзарха) о том, что кафедра вдовствует, и просили разрешения приступить к избранию; 2) само избрание происходило в *Basilica aurea* в Латеране с участием духовенства и народа; 3) императору (или экзарху) представлялся официальный документ, подписанный архипресвитером и самим кандидатом, испрашивающий разрешение совершить посвящение; 4) в воскресенье, следующее за получением императорского утверждения, три епископа под традиционным председательством епископа Остийского посвящали кандидата и утверждали его в качестве нового папы.

Поскольку дважды требовалось разрешение правительства и поскольку по крайней мере некоторые выборы оказывались весьма бурными, вдовство кафедры часто длилось месяцами[7].

После смерти Вигилия (555) императорская власть сыграла решающую роль в избрании Пелагия I (556–561). Пелагий, будучи диаконом Римской церкви, отличился тем, что (пока Вигилий пребывалвал в Константинополе) защитил население во время осады Рима Тотилой (543–546). Он также играл значительную роль при определении условий заключения мира. Позже он присоединился к папе в восточной столице и стал стойким противником осуждения "Трех Глав", давая папе соответствующие жесткие советы. Будучи арестован в 553г., он переменил свое мнение о "Трех Главах" и, таким образом, в 558г. стал естественным кандидатом на папство[8]. Однако в Италии на него смотрели как на перебежчика и так сопротивлялись его избранию, что для совершения его хиротонии нашлось только два епископа, Остийского же епископа представлял только священник. Весьма недолгий понтификат Пелагия был отмечен началом затяжного "Аквилейского раскола" (см. ниже). Однако в общем деятельность его как пастыря, боровшегося с коррупцией и пытавшегося восстановить Церковь после готской войны, была достойной.

Его преемникам Иоанну III (561–574), Венедикту I (575–579) и Пелагию II (579–590) пришлось пережить трагедии, сопровождавшие лангобардское завоевание (568). Они были последовательно лояльны к Империи, несмотря на то что имперские власти не смогли оказать им активной защиты. В 589 г. случилось еще и стихийное бедствие. Тибр вышел из берегов и затопил центр Рима, уничтожив здания и зернохранилища, что породило голод и опустошительную моровую язву. Сам папа Пелагий II умер от этой болезни, и народ стал единодушно требовать на престол Петра святого Григория I.

Трудно определить какую-либо единственную причину, по которой традиция закрепила за Григорием титул "Великого". Если на варварском Западе его покровительство миссии в Англии и популярность его сочинений[9] (в этот период он был единственным папой, способным писать) и могли бы объяснить его популярность, то в самом Риме монашеский стиль его правления и духовности скорее мешал его престижу, так что в *Liber pontificalis* ему посвящена лишь сравнительно короткая заметка. Не было и официального его "Жития", пока папа Иоанн VIII (872–882) не заказал его диакону Иоанну[10]. На Востоке святой Григорий был обязан своей популярностью только греческому переводу папой Захарией (749–752) его "Диалогов", содержащих жития итальянских святых. Эта книга получила широкое распространение и принесла Григорию прозвище *Dialogos* в греческом и славянском мире[11]. Общий итог его жизни и правления был таков: личные контакты с духовенством всего мира от Грузии до Испании и от Англии до Египта, переписка с варварскими королями и королевами, подвижничество и нравственная неподкупность, дипломатическая мудрость и уравновешенность его личности, пастырская забота о бедных, чувство кафоличности Церкви—все это сделало его одной из величайших и наименее спорных "икон" или образцов христианского епископа.

Он родился около 540г. в знатной и благочестивой семье и унаследовал от своих родителей особняк на *Clivus Scauri*, склоне Целийского холма, и большие доходы. Будучи еще молодым человеком, он был назначен префектом города, и это дало ему опыт управления разоренной общиной, живущей под постоянной угрозой нападения лангобардов и неполноценно управляемой далеким имперским правительством в Константинополе. Около 573г. он отказался от своего поста, употребил свои доходы на создание в Сицилии шести монастырей и превратил свой собственный дом на Целийском холме в монастырь, посвященный святому Андрею, где сам стал простым монахом, подчиненным игумену Валентиону. Монастырское правило было то же, что и у святого Бенедикта, которым святой Григорий всегда восхищался как основателем монашеской традиции на Западе[12].

Хотя нам мало известно об образовании Григория, которое, вероятно, ограничивалось основами грамматики и риторики[13], он был одним из редких образованных людей в Риме и рано был призван на службу при папском дворе. В 579г. папа Пелагий II рукоположил его в диакона и послал как своего апокрисиария в Константинополь, где он прожил семь лет. Помимо естественной и определенной поддержки халкидонского православия, Григорий мало понимал богословские проблемы, волновавшие Восток. Он так и не выучил хорошо греческий язык[14] и продолжал даже в Константинополе жить в общине латиноязычных монахов. Это не мешало ему дружить с высокопоставленными людьми из окружения императора (где еще говорили по-латыни) и тогдашнего церковного мира. Так, например, испанский, вестготский епископ Леандр Севильский, тоже живший в императорской столице, поощрял Григория к сочинению его *Moralia in Iob* ("Нравственного толкования на книгу Иова").

Вернувшийся в свое римское монашеское пристанище, Григорий в 590г. был призван стать преемником Пелагия II, умершего от моровой язвы. Желая избежать этой чести, Григорий напрасно просил императора Маврикия не утверждать избрания.

В течение своего сравнительно короткого папства (590–604), несмотря на постоянно ухудшающееся здоровье, Григорий не прекращал энергичную и постоянную пастырскую деятельность. В самом Риме он использовал огромные средства Церкви для помощи больным и бедным. Будучи первым монахом на кафедре римского епископа, он укреплял дисциплину и нравственность духовенства в духе монашеской строгости, изгоняя светскость и мирские интересы (даже в области образования). Проявляя очень большую заботу о порядке в богослужении, он поддерживал сохранение местных традиций и создавал новые. "Сакраментарий" и "Антифонарий", носящие его имя, отражают эволюцию римского бо-

гослужения в его время, хотя текст их, как мы теперь знаем, является версией, переделанной более поздними папами. Музыкальная система, известная как григорианское пение, также традиционно связывается с его понтификатом. Однако папа сознавал опасность чистого эстетизма, очевидно, уже существовавшего в его время. Он запрещал диаконам петь что-либо, кроме Евангелия, и не допускал, когда в диаконы посвящали людей только благодаря голосу, не считаясь с их духовными и административными способностями.

"Пригородные" епархии, в которых римский епископ имел митрополичьи права, продолжали при папе Григории избирать своих епископов сами. Права папы ограничивались каноническим одобрением таких избраний и вмешательством только в тех случаях, когда к нему обращались, будучи не в состоянии прийти к соглашению о подходящем кандидате, как, например, во время долгого конфликта в Неаполитанской церкви (591–601). Епископы обычно выполняли свою обязанность присутствовать на ежегодном синоде в Риме, за исключением далекой Сицилии, епископам которой разрешалось приезжать только раз в три года или даже раз в пять лет. Для поддержания епископской соборности на этом большом острове папа Григорий в 591г. разрешил епископу Сиракузскому действовать в качестве папского наместника и собирать дисциплинарные синоды в Сицилии—определенный шаг к децентрализации и к развитию отдельной "митрополичьей" провинции в Сицилии. Либерализм папы в отношении Сицилии не распространялся на Равенну, архиепископ которой, как мы видели, носил паллиум и мечтал о независимости от Рима. Только жестким сопротивлением Григорий смог временно ограничить его честолюбивые стремления.

Папа Григорий не имел ни прав, ни желания устанавливать административную юрисдикцию за пределами "пригородных" епархий. Однако нравственный авторитет его кафедры на всем христианском Западе был велик. Его обширная переписка содержит множество писем, обращенных к епископам Африки, в особенности касательно донатизма, старого раскола начала IV в., все еще тревожившего Церковь. Поскольку большая часть Запада была уже в руках "варварских" государств, отношения этих государств с Церковью имели, конечно, огромное значение в пастырской деятельности папы. Позже мы рассмотрим миссию в далекую Англию, осуществленную при поддержке Григория, и его контакты с Галлией. Основной его заботой было, однако, господство лангобардов в Италии—жестокое завоевание исконно римских земель германскими королями и герцогами-арианами, которые не только непосредственно боролись с войсками имперского экзарха Равенны, но и препятствовали духовному авторитету папы у православного населения, потворствуя Аквилейскому расколу. Оскорбленный этим положением Григорий, проявляя естественную реакцию человека, бывшего римским патрицием, в письме к константинопольскому другу иронически восклицает: "Я сделался епископом не римлян, а лангобардов"[15]. В другом месте он сравнивает Рим с орлом, потерявшим перья[16]. Этот римский патриотизм Григория объясняет его абсолютную политическую преданность Империи. Он пишет императору Маврикию, как его "недостойный слуга" (*indignus pietatis vestrae famulus*). А поскольку на всем Западе влияние папы было гораздо более распространено, чем влияние экзарха, он действует как рупор императорских указов даже в тех случаях, когда не согласен с их содержанием, как, например, в случае распоряжения отказывать в рукоположении гражданским чиновникам, пока они не исполнят своих обязанностей по отношению к государству[17]. Эта роль пап, выступающих на Западе фактическими представителями императора, позже окажется психологически важным прецедентом взятия ими на себя независимой гражданской власти.

Однако Григорий не всегда действовал как пассивное орудие имперской политики. По отношению к лангобардам он занял независимую позицию. Император Маврикий и его экзарх Роман долгое время не собирались заключать с ними мирного договора. Папа же тем не менее установил контакт с лангобардским королем Агилульфом через его православную жену Теоделинду. При помощи

подкупа и уступок он добился того, что Рим не был захвачен (592). Роман донес на него как на изменника; император Маврикий мягко его упрекнул за самостоятельные начинания в Италии. Но после 592г., когда при новых экзархах Каллинике и Смарагде с лангобардами были заключены мирные договоры, политика папы восторжествовала. Сын Агилульфа и Теоделинды Адалоальд даже принял православное крещение (603). Политику мирных договоров продолжал и император Фока, убийца Маврикия (602), которому пришлось вести на Востоке новую войну с Персией. Это отчасти объясняет, хотя вряд ли оправдывает, радость Григория по поводу воцарения этого кровавого тирана в Константинополе. В ответ на папскую поддержку Фока издал специальный указ в пользу римского примата и был прославлен сооружением в Риме в его честь колонны на форуме. Эта колонна стоит и до сих пор.

Отношения между Римской церковью и другими главными центрами христианства, существовавшие во время Григория, показывают, что, строго охраняя моральный авторитет своей кафедры, папа понимал свое пастырство скорее как служение, нежели как власть. В письмах, обращенных к карфагенскому архиепископу Доминику, он официально признает права, то есть законность полной независимости африканской церкви. Он вел также рутинную переписку с восточными патриархами, особенно с Евлогием Александрийским, Анастасием Антиохийским и даже Кирионом Грузинским. Его дары монастырям Святой Земли и Синая не забывались столетиями.

Однако между Григорием и Константинопольской церковью возникли некоторые проблемы. В 595г. папа официально отменил осуждение патриархом Иоанном Постником греческих клириков Иоанна и Афанасия, обвиненных в ереси и апеллировавших лично к папе. Этот случай иллюстрирует тот факт, что Григорий полностью признавал римский *principatus*, определенный его предшественниками. Он был готов придавать канонам Сердикского собора (343) несколько расширительное значение, позволявшее Риму отменять приговоры других митрополитов и создавать вместе с соседними епископами суды второй инстанции. По отношению к упомянутым клирикам Григорий прибег к более прямой судебной процедуре и рассудил их дело в Риме.

Знаменательно, однако, что он не отрицал места константинопольского епископа среди главных кафедр—второго после Рима, выше Александрии. Этот традиционный византийский порядок, установленный Константинопольским собором (381), поставленный под вопрос святым Львом в Vв., выражен в синодальном послании Григория, сообщающем о его избрании в 590г.[18] Но этот реализм папы в отношении положения "нового Рима" не помешал появлению его знаменитого протеста против титула "вселенского патриарха", использованного Иоанном Постником. Уже опротестованный предшественником Григория Пелагием II в 588г., титул этот был повторен патриархом Иоанном в 595г. в переписке с Римом относительно священников Иоанна и Анастасия. В письмах, обращенных к самому Иоанну Постнику, к императору Маврикию и императрице Константине, святой Григорий проявляет удивительное непонимание истинного значения этого титула. Титул этот, "вселенский" (οἰκουμενικός), которым пользовались раньше патриархи Александрии, Константинополя, а также и Рима, показывает определенную власть в рамках *oikoumene*, то есть "обитаемой земли"[19]. Он был *de facto* первоначально применен к епископу Константинополя. В представлении византийцев он, несомненно, не предполагал никакого оспаривания апостольского и нравственного авторитета "древнего Рима", поскольку титул этот были готовы применять и к римскому епископу. Более регулярное его использование в конце VIв. могло происходить от желания константинопольских епископов утвердить свое "имперское" значение относительно монофизитского сопротивления. Как бы то ни было, Григорий придал этому вопросу экклезиологическое измерение, и это, с одной стороны, показывает, что даже после длительного пребывания в Константинополе его прямому латинскому уму оставалось чуждым преувеличенное употребление византийцами титулов, с другой

же стороны, что он понимал все первенства, включая и свое собственное, в таком смысле, который исключал существование епископа "вселенского".

Постоянно переводя (скорее, неверно) слово "вселенский" как "всемирный, универсальный", он обвинял патриарха Иоанна в непростительной гордыне и властолюбии. "Всякий,—писал он императору,—кто хочет быть всемирным "универсальным епископом", играет роль антихриста, поскольку даже апостол Петр, которому Христос вверил своих овец, никогда не именовался "всемирным универсальным апостолом"[20]. Если один епископ *универсален*, то другие не являются епископами вовсе[21]. Последнюю мысль он пытался внушить своим коллегам патриарху Анастасию Антиохийскому и Евлогию Александрийскому. Результаты оказались различными. Анастасий в своем ответе прямо порицает папу, намекая, что он действует из зависти. Евлогий более примирительно обещает "из послушания требованиям Григория" не употреблять более этого титула в письмах к своему константинопольскому собрату. Желая также сделать приятное Григорию, Евлогий обращается к нему как к "вселенскому папе", что также не было титулом исключительным и часто применялось к римскому епископу. Но добрый святой Григорий снова запротестовал:

"Я прошу тебя, чтобы никогда больше я не слышал этого слова. Ибо я знаю, кто ты и кто я. По положению—ты мой брат, по характеру—мой отец. Поэтому не мне приказывать, но я только пытался указать на то, что считаю желательным... Я сказал, чтобы ты не употреблял такой титул (то есть "вселенский епископ"), когда пишешь ко мне ли или к кому-нибудь другому. Но теперь в своем последнем письме ты, несмотря на мое запрещение, опять обратился ко мне с гордым титулом универсального (вселенского) папы. Я прошу твою Святость, кого я так люблю, больше этого не делать... Я не считаю для себя честью ничего, что лишает моих братьев подобающей им чести. Честь моя есть честь Вселенской церкви, честь моя есть объединенная сила моих братьев. Тогда и только тогда я истинно почтен, когда никто не лишается чести, справедливо ему принадлежащей. Но если твоя Святость именует меня универсальным (вселенским) папой, то ты отрицаешь, что сам ты есть то же, что ты приписываешь мне,—универсальный (вселенский). Запрети то Бог! Да будут далеки от нас титулы, которые надмевают человеческую гордыню и ранят любовь"[22].

После смерти Иоанна Постника (595) его преемник Кириак (596–606) продолжал употреблять титул "вселенский патриарх", и император Маврикий прямо повелел папе прекратить спор. Однако, каковы бы ни были недоразумения, этот эпизод предоставил святому Григорию подходящий случай выразить экклезиологию и богословие епископата, которых как раз и придерживался православный Восток относительно папских претензий позднейшего периода церковной истории.

Вероятно, было бы преувеличением говорить, подобно Гансу Кюнгу[23], что Григорий I "решительным образом перестроил авторитарную концепцию примата, которой придерживались его предшественники Виктор и Стефан, Дамас, Иннокентий, Лев и Геласий", и что его следует сравнивать с папой Иоанном XXIII. Ни Григорий, ни Иоанн XXIII в действительности не были в оппозиции взглядам, преобладавшим у их современников. И сам Лев Великий не был вполне последователен в своем утверждении "апостольских" привилегий Рима. Но правда и то, что зарождавшаяся папская экклезиология, выраженная в *Decretum gelasianum*, была чужда святому Григорию Великому. Как и все папы этого периода, он считал себя преемником Петра, которого считал источником (*origo*) епископской власти, но он не считал, что власть эта передается другим епископам только из Рима[24]. Поэтому он является великим свидетелем "экклезиологии общения", которая держала вместе Восток и Запад в течение первого тысячелетия истории христианства.

Тесные связи между Византией и римскими епископами продолжались в течении всего VIIв., хотя среди пап этого времени не было особенно выдающихся личностей. Преемники Григория Бонифаций III (607) и Бонифаций IV (608–615)

поддерживали дружбу с Фокой, который наградил их тем, что превратил римский Пантеон в церковь. При Ираклии (610–641) папа Гонорий I (625–638) стяжал популярность среди римлян тем, что, по словам его эпитафии, "следовал по стопам Григория" и в нем видел "вождя народа" (*dux plebis*)[25]. Он восстановил в Латеране власть благочестивого и дисциплинированного монашеского духа. К сожалению, он скомпрометировал себя в памяти Церкви своим злосчастным письмом константинопольскому патриарху Сергию, в котором поддержал монофелитство (634). В результате этого он оказался среди еретиков, осужденных Шестым Вселенским собором (680), и от последующих пап при их посвящении требовалось анафематствование его памяти.

За этим "падением Гонория" последовало открытое восстание его преемников против монофелитской политики императора Константа II. В 648 г. папский апокрисиарий в Константинополе отказался подписать императорский *Typos**. После смерти папы Феодора (649) папа святой Мартин I, также бывший апокрисиарием в имперской столице, более знакомый с восточными делами, был избран без императорского утверждения. Он гостеприимно принимал православных беженцев с Востока, включая великого Максима Исповедника, и созвал собор из 105 епископов, осудивший монофелитство. Увезенный в Константинополь экзархом Феодором Каллиопой, папа подвергся суду, осуждению, пытке и был сослан в Крым (653), где умер в 655г. Римская церковь признала его низложение, и ему был избран преемник, Евгений I, утвержденный императором-еретиком (654). Апокрисиарии нового папы причащались с монофелитским патриархом Петром[26]. Однако синодальное послание патриарха, которое Евгений был готов одобрить, вызвало мятеж в Риме, и папа перешел на сторону своей православной паствы. От судьбы Мартина его спасла только собственная внезапная смерть в 657г. Его преемник, папа Виталиан, был снова избран с императорским утверждением и послал синодальное послание монофелитскому патриарху. Более того, он торжественно встретил самого императора, когда Констант II посетил Рим в 664г. В более поздней традиции, в частности в Деяниях Шестого собора, двойственное поведение папы Виталиана оправдывается тем, что император в его присутствии всегда высказывался православно. Это раболепие пап в течение данного периода византийского контроля над Римом резко контрастирует с их независимостью и нетерпимостью к вероучительной неопределенности в Vв., когда Италия была в руках остготов. Убийство Константа II (который перед тем пытался еще ослабить папство, установив автокефалию в Равенне) в Сиракузах в 668г. было концом монофелитского кризиса и дальнейших вероучительных проблем для пап. Православие было утверждено Шестым собором, на котором присутствовали представители папы Агафона I.

Последующие десятилетия были отмечены тесным сотрудничеством между Константинополем и папством. Система административного деления на "фемы", господствовавшая в Империи, означала, что императорским экзархам в Италии давалась полная административная и финансовая свобода. В результате одобрения экзарха было достаточно для узаконения папских выборов, и уже не было необходимости обращаться в Константинополь. Поскольку папа оставался "казначеем" императорских войск, византийские военные власти относились к Церкви с уважением. Большинство пап, избранных в этот период, было восточного происхождения. Великолепные росписи римских храмов—всегда в византийском стиле (св. Космы и Дамиана, Св. Марии Антиквы, св. Агнессы и многие другие)—показывают, что Римская церковь принимала все более и более "восточный" облик, характерный для периода "византийского" папства[27].

Единственным крупным инцидентом, испортившим этот период, был отказ папы Сергия I подписать постановления так называемого Пято-Шестого собора,

* С помощью "Типоса" пытались не утвердить монофелитство, но запретить дискуссии между православными и монофелитами, как в свое время надеялись, что "Энотикон" примирит православных и монофизитов. — *В.А.*

состоявшегося в Константинополе в присутствии папских легатов (692). Причиной этого отказа было то, что некоторые из соборных постановлений выражали критику литургической практики, принятой в Риме, а также дисциплинарных предметов (пост в субботу, целибат духовенства). Император Юстиниан II попытался возобновить в отношении папы Сергия жесткие меры своих предшественников Юстиниана I и Константа II против пап Вигилия и Мартина, но это ему не удалось. Императорский чиновник Захария, посланный, чтобы силой заставить папу согласиться с соборными постановлениями, столкнулся с восставшим войском, которое встало на защиту папы. Захарии пришлось прятаться под кроватью папы, пока Сергий сам не успокоил восставших.

Эта нравственная победа Сергия не помешала его преемнику Иоанну VIIв 706г. одобрить Пято-Шестой собор. Конечно, официально антиримские правила в действительности никогда не применялись на Западе*. Однако, украшая храм святой Марии Антиквы в Риме, Иоанн VII уклонился от изображения Христа в виде агнца, поскольку такие изображения были запрещены Пято-Шестым собором[28]. В 711г. папа Константин нанес торжественный визит в Константинополь, и это стало событием, не случавшимся уже почти столетие.

Радикальное изменение в византийской императорской политике, которое произойдет при императорах-иконоборцах Льве III (717—741) и Константине V (741—775),—насильное внедрение иконоборчества, конфискация папских доходов в Сицилии и прекращение военной поддержки папства в его противостоянии лангобардам — будет концом периода "византийского" папства. Папа Стефан II стал искать поддержки в другом месте и перенес свою лояльность на франков (754). Эти события имели длительные и катастрофические последствия для отношений между Востоком и Западом.

2. Лангобарды-ариане и Аквилейский раскол

Хотя Пятый собор при Юстиниане (553) предлагал значительные и необходимые христологические уточнения, вновь утверждая авторитет и Кирилла Александрийского и Халкидонского собора, практические его последствия для примирения христианства в единой общей вере были минимальны. Кирилловский "фундаментализм" монофизитских масс на Востоке оставался столь же твердым, как и прежде. На Западе же, когда папа Вигилий наконец признал Пятый собор, это вызвало резкое сопротивление "фундаменталистов"-халкидонитов, которые считали посмертное осуждение Феодора Мопсуестийского неуместным, а критику Феодорита и Ивы, реабилитированных Халкидонским собором, совершенно неприемлемой. Для этих западных церковных людей осуждение "Трех Глав" означало предательство Халкидона. В их глазах папа Вигилий отверг веру Льва, устами которого раз и навсегда "говорил Петр".

Это движение западной оппозиции явно ставило истинную веру, как оно ее понимало, выше авторитета римского епископа. Богословским кредо здесь была "Защита Трех Глав", опубликованная в 547—548 гг. африканским епископом Факундом Гермианским. Он отвергал Второй *Constitutum* папы Вигилия и находил широкую поддержку своего неприятия у епископов Африки и Иллирика. Однако репрессивные меры, использованные императорской властью, вынудили принять Пятый собор в этих двух областях[29]. Но поскольку лангобардское завоевание 568 г. делало большую часть Северной Италии недоступной для императорской администрации, противостояние, усиленное беженцами из Иллирика, продолжалась здесь более столетия.

При своем восшествии на папский престол в 555г. Пелагий I попытался задобрить оппозицию, провозгласив исповедание веры, признающее только четыре собора, не упоминая Пятого. Такая позиция, по-видимому, считалась в глазах

* Юстиниан II добился признания правил Пято-Шестого собора в Риме: см., напр., содержащее критику целибата пресвитеров и диаконов Правило 13-е в римском Corpus Juris Canonici, Distinctio XXXI., c. XIII/ Ed. Ae.L.Richter. Lipsiae, 1833. Col.99—100. — *В.А.*

Юстиниана приемлемой, так как целью ее было церковное единство. Действительно, и на Востоке можно было говорить о Боговоплощении, если кирилловцы это предпочитали, не упоминая Халкидонского собора. Но Пелагий не завоевал чьего-либо доверия, и многие в самом Риме отказались от общения с ним[30]. Чтобы вновь привлечь к себе людей, папа принимал меры: дабы "рассеять подозрения относительно православия римской кафедры"[31], он публично и торжественно поклялся в базилике св. Петра в своей невиновности и православии. Он, кроме того, повсюду рассылал исповедания православной веры.

За пределами Рима с папой порвали провинции Милана и Аквилеи, возглавляемые своими независимыми митрополитами, официально провозгласив свое неприятие осуждения "Трех Глав". Происшедший в результате этого раскол был канонически ограничен северо-восточной Италией и известен под названием Аквилейского и Истрийского. Но вероучительная его позиция встретила большое сочувствие в других местах Запада, где александрийская христология, утвержденная Пятым собором и предполагавшая учение об обожении человечества, находила мало понимания. С другой стороны, столь сильная оппозиция папству показывает, что в это время западные христиане были еще далеки от принятия вероучительного авторитета римской кафедры в качестве абсолюта. Далее последовательно будет описан и сам раскол, и политический фон, на котором он происходил.

Завоевавшие в 586г. Италию лангобарды, возглавляемые королем Албуином (ок. 560–573), официально были арианами, хотя некоторые и продолжали быть язычниками. В действительности король принял решение в пользу арианства совсем недавно, как раз перед завоеванием Италии, чтобы обеспечить себе лояльность другого арианского германского племени гепидов. В Италии лангобарды установили свое собственное "королевство" (*regnum*), четко отличавшееся от Римской империи (*imperium*), с которой Римская церковь была вполне солидарна. С завоевания начался длинный ряд военных, культурных и религиозных конфликтов. Православное христианство проникало в среду лангобардов постепенно, но очень медленно. В 589г. король Автари женился на кафоличке, королеве Теоделинде, но в 590г. он официально запретил крещение лангобардских детей в кафолической Церкви. Тем не менее Агилульф, также женившийся на Теоделинде после смерти Автари, разрешил кафолическое крещение своего сына Адалоальда (603). Это стало возможным не только благодаря мирным инициативам папы Григория I, но и потому, что кафолическая Церковь в лангобардском королевстве состояла в расколе как с Римом, так и с империей[32]. Крещение Адалоальда не означало подчинения имперской Церкви. Ирландский монах святой Колумбан, основавший знаменитое аббатство в Боббио под покровительством Агилульфа и Теоделинды, писал папе Бонифацию IV (608–615): "Повсюду среди народов Имя Божие хулится из-за тебя и твоего спора"; он призывал папу очистить "плохую славу кафедры святого Петра" при помощи собора[33].

Вообще именно миролюбивая политика, основанная на дипломатии святого Григория Великого и принятая имперским экзархом Смарагдом после 602г., приносила медленные, но верные результаты. Военная слабость Империи в Италии действительно делала мир неизбежным, а мир постепенно содействовал церковному единству. Аббат Аттала, преемник святого Колумбана, отошел от раскола, и то же сделала королева Гундеперга, дочь Агилульфа и Теоделинды. В конце концов и сама лангобардская корона досталась православному Ариперту (652–661), и последний арианский епископ лангобардской столицы Павии, Анастасий, обратился в православие. Папство также усилилось тем, что при Константине IV (668–684) кончилось монофелитство. Фактическое прекращение арианства лангобардов проложило путь и к ликвидации раскола.

Начавшись формально в 555г. с архиерейского сбора в Аквилее, отвергшего Пятый собор, Истрийский раскол вначале целиком распространялся на митрополичьи провинции Милана и Аквилеи. Когда лангобарды завоевали Италию, аквилейский епископ Павлин нашел убежище в крепости на острове Градо (569).

Гонорат Миланский с частью своего духовенства и паствы бежал в Геную, еще занятую византийцами.

В Генуе после смерти Гонората (570) миланские беженцы избрали другого епископа, Лаврентия, который вошел в общение с Римом на основании двусмысленного соглашения, позволявшего ему держать про себя оговорки относительно Пятого собора. Тем временем в Милане, оккупированном лангобардами, оставшаяся там община избрала другого епископа, Фронтона, который оставался в расколе. В Милане окончательное восстановление кафолического единства с местным митрополитом было достигнуто только при Мансвете (672–681).

В Градо раскол продолжался при митрополитах Павлине, Илии и Северии. Против Северия экзарх Смарагд применил силу. Лично приехав в Градо, он арестовал митрополита—который уже начинал применять к себе титул патриарха—и трех епископов, привез их в Равенну и заставил причаститься с православным архиепископом Иоанном (586). Однако когда они вернулись, собор, созванный в Мурано (589), восстановил раскол в прежнем его виде. В 591г. папа Григорий I также пытался оказать давление на Северия, но архиерейский собор в Истрии апеллировал к императору Маврикию. Последний повелел папе оставить раскольников в покое, "пока все области Италии не будут в мире, и другие епископы Истрии и Венеции не восстановят традиционного порядка".

В течение всего своего понтификата Григорий I был, естественно, озабочен Аквилейским расколом. Исповедание веры, опубликованное им при возведении его на кафедру (590), отражает эту озабоченность. Оно не так двусмысленно, как исповедание Пелагия I, но все же провозглашает только *четыре собора*, сравнивая их с четырьмя Евангелиями. Текст этот упоминает и Пятый собор против "Трех Глав", но между прочим, как бы дополнительные соображения[34]. По примеру Григория на Западе стало обычным подчеркивать особенный и высший авторитет "четырех соборов" и считать остальные три как бы рангом ниже—как относящиеся к одним "восточным" проблемам.

Однако несомненно, что переписка святого Григория с королевой Теоделиндой и призывы его и его преемников к возглавляющим раскол епископам стали приносить плоды, особенно когда лангобардские короли и герцоги стали один за другим обращаться из арианства в православие. В 679г. в ответ на призывы папы Агафона к проявлению кафолического единства как подготовке к Вселенскому собору, созванному императором Константином IVв Константинополе, в Милане состоялся собор, чтобы осудить монофелитство. Греческий диакон Дамиан составил протоколы заседаний этого собора и вскоре стал епископом Павии, заменив арианина Анастасия. Миссия среди лангобардов, которая до тех пор велась главным образом раскольничьими епископами, теперь предпринималась восточными членами Римской церкви (как это было и с миссией Феодора Тарсского в Англии). Последнее сопротивление лангобардов теперь уже кафолическому *regnum* было подавлено военной силой, и король Кунинкперт (678–700) председательствовал на соборе в Павии (698–699), на котором был восстановлен церковный мир и полное сакраментальное единство как с Римом, так и с Константинополем. Однако политически лангобардское королевство оставалось совершенно независимым от Империи и оставалось также вызовом римскому папству.

Это сравнительно благополучное разрешение долгого Аквилейского раскола показывает, насколько замечательной была роль, которую играло "византийское папство" в этот исторический период. Подчас испытывая давление константинопольских императоров, лицом к лицу с упорным сопротивлением различных варварских королевств, выступающих против нормального церковного порядка, лишенные реальной политической или канонической власти, святой Григорий Великий и его преемники сумели осуществлять моральное руководство и поддерживать единство между Востоком и Западом. Они сыграли положительную роль и в направлении и в руководстве миссионерской деятельностью

на Западе; как и на Востоке, она по большей части исходила от местной инициативы и свидетельства немногих ревностных монахов.

3. Миссия у англосаксов: ирландские монахи и святой Августин

VIв. был критическим в истории христианства на Британских островах. Вторжение англов, саксов, ютов и других языческих германских племен опустошило большую часть Восточной и Центральной Британии. Новые англосаксонские королевства уничтожили римское правление и прервали контакты с римским миром. Однако древняя кельтская церковь выжила не только в Ирландии, где сохраняло силу наследие святого Патрика, но и в Уэльсе, и в Шотландии. Некоторые кельты эмигрировали в Бретань. Выше мы говорили об особой роли ирландских монастырей и их аббатов, об их связях с местными племенными структурами. "Аббат принадлежавшего племени монастыря был обычно знатного рода и часто родственник главы племени; связь между племенным и церковным порядком была тесной, но аббат не обязательно был епископом"[35]. В конце столетия поразительна была деятельность святого Колумбана, ирландского монаха, которому пришлось покинуть Ирландию в результате столкновений местных кланов. С несколькими товарищами он создал монастырь на острове Иона (563) и обратил в христианство соседних пиктов. После его смерти (597) его ученики пошли на юг и взялись за обращение англосаксонских завоевателей в Нортумбрии, где миссии святого Августина (см. ниже) угрожало возрождение язычества. После крещения в Ионе принца Освальда на "святом острове" Линдисфарне, недалеко от Бамбороу, столицы Нортумбрии, была основана дочерняя обитель, где епископом стал святой Аидан (635). Одна из учениц Аидана, святая Хильда, основала в Уитби смешанное аббатство, где иноки и инокини жили под руководством игуменьи. Очень скоро Уитби стал крупным духовным и интеллектуальным центром.

Другие ирландские аббаты несли свою миссию далеко от Британских островов. Святой Брендан (ум. в 577) был известен как "Мореплаватель" и побывал на разных островах Северного моря; святой Колумбан Младший, современник, но не родственник святого Колумбана Старшего, основателя Ионы, покинул с двенадцатью товарищами свой монастырь в Бангоре (592) и основал несколько монастырей во франкских землях, самым знаменитым из которых был Люксей в Бургундии. Введение святым Колумбаном ирландских порядков создавало проблемы: он настаивал на совершенной канонической независимости своих общин, отказывался от юрисдикционного подчинения местным епископам и осуществлял свои пастырские функции не сносясь с ними. Изгнанный из Бургундии в 610г., он нашел поддержку в Ломбардии, где основал аббатство Боббио, встал на сторону Аквилейского раскола и выступил против Рима (см. выше). На своем пути из Бургундии в Италию он развил активную деятельность среди алеманнов, в нынешней Швейцарии, где его ученик, святой Галл (ум. после 629г.), создал большое аббатство, носящее его имя.

В своих неустанных странствиях и трудах ирландские аббаты распространяли христианскую традицию, несколько отличную от превалирующей в римском мире в VIв. Эта кельтская традиция сохраняла кое-что из наследия миссий IVв., включая, в частности, латинский язык в богослужении, но придерживалась иного календаря и устанавливала свою собственную дисциплину духовной жизни. В Vв., как мы видели в случае святого Патрика, ирландцы испытывали очень сильное влияние галльских церквей, в частности монашеской духовности Лерина (св. Иоанн Кассиан). Но Рим практически не играл никакой роли в зарождении ирландского христианства, и сама идея какой-либо зависимости от дисциплинарной структуры выше аббата была совершенно чужда Кельтской церкви. Хотя среди кельтов и была жива традиция паломничеств к гробницам Петра и Павла, так же, как она существовала и у восточных христиан, они совершенно не приняли развиваемой папой Львом I концепции, согласно которой римский епископ является исключительным "преемником Петра". Святой Гильда, бан-

горский монах и основатель монастыря Рюис в Бретани (ум. в 570), один из немногих кельтских аббатов бывший также и писателем, особенно подчеркивает мнение, которое было широко распространено как на Востоке, как и на Западе в более ранние времена (см. св. Киприана Карфагенского в III в.): "Весь епископский чин осуществляет духовные полномочия в Церкви и наследует ту власть, которую Христос первоначально даровал Петру"[36]. Таким образом, власть папства не имела большого веса в глазах кельтских аббатов и во всяком случае не была достаточной, чтобы убедить их в необходимости отвергнуть свою дисциплинарную и богослужебную традицию ради римской практики.

В ирландскую практику входила некая (неизвестная) особенность при совершении крещения, другой способ выстрижения тонзуры[37] у клириков и, самое главное, особая система вычисления Пасхи. Если все принимали никейское осуждение "четыренадесятидневников", праздновавших Пасху с евреями, то насчет альтернативной даты не было общего согласия; по мнению одних, Пасха должна была праздноваться, согласно преданию, в воскресенье, следующее за 14 Нисана, лунного месяца, следующего за весенним равноденствием. Некоторые считали, что равноденствие совпадает с 21 марта, другие с 25-м. Существовали также разные способы подсчета месяцев, что обсуждалось в Риме во времена Лаврентьевского раскола (см. выше). Кельтам досталась старая ошибочная римская система, основанная на цикле в 84 года, которая в Риме была заменена в 457 г. другим циклом Виктория Аквитанского. Он, в свою очередь, был изменен благодаря расчетам Дионисия Малого (Exiguus) в 525г., совпадавшим с принятыми в Александрийской церкви. Таким образом, после 525г. Рим был в согласии с Востоком, но в разных странах Запада придерживались еще по крайней мере двух других систем. "Старую" систему отчаянно защищали кельты, ей следовали в некоторых областях Галлии вплоть по VIIIв., а в отдельных частях Британии—вплоть по XIIв.

В Британии не прекращалась жестокая борьба и постоянная война между кельтскими христианами и англосаксонскими завоевателями-язычниками. Поэтому миссионерский труд кельтов был нелегок, и хотя, как мы только что видели, монахи Ионы смогли распространить христианство в Нортумбрии, наиболее известная христианская миссия среди англичан исходила из Рима. Ее описал для грядущих поколений Беда Достопочтенный (672–735) в своей "Церковной Истории". Однако миссия эта не имела реального успеха за пределами южноанглийского королевства Кент.

Беда сообщает легендарную историю, объясняющую внезапный интерес папы Григория к англосаксам. Он говорит, что по возвращении из Константинополя и еще до своего избрания Григорий увидел на римском базаре красивых рабов. Спросив о их происхождении и узнав, что они "англичане" (*angli*), он стал сокрушаться, что люди со столь ангельскими (*angeli*) лицами—нехристиане. Он стал обдумывать возможность миссии в Англии, которая стала бы делом специфически монашеским. И действительно, когда он уже был папой (595), он повелел отправляющемуся в Галлию священнику Кандиду купить в Марселе молодых английских рабов, с тем чтобы отправить их в монастырь, окрестить, постричь и научить делу миссии в своей собственной стране[38]. Вряд ли такие импровизированные новобранцы могли быть доставлены вовремя, потому что миссия выехала из Рима уже в 596г. Она состояла из сорока монахов собственного, Свято-Андреевского монастыря, святого Григория на Целии, и во главе ее в качестве *praepositus* стоял некто Августин.

Видимо, святой Григорий предварительно вошел в сношения с Англией. Наиболее вероятной возможностью для этого была королева Берта, христианская жена *bretwalda* (или короля) Кента Этельберта. Дочь короля Парижского, она вышла замуж за Этельберта в 560 г. и поехала в его резиденцию в Доруверн (Кентербери) в сопровождении Лиутарда, франкского епископа Сана, в качестве капеллана. Это присутствие христиан при дворе делало возможным прибытие папской миссии. Но Августин и его сподвижники столкнулись с трудноc-

тями, проезжая через Галлию. Местные епископы не одобряли римскую деятельность в Британии, которую они считали территорией, канонически принадлежащей арльскому митрополиту. Только сильная поддержка Григория позволила миссии благополучно достичь острова.

Согласно Беде, проповедь Августина и его спутников возымела быстрый успех, и в 597г. были крещены "тысячи". Поскольку сам король желал крещения, а церемония эта требовала присутствия епископа, святой Августин поехал в Арль, где митрополит посвятил его в согласии с древним галльским порядком, по которому Британия находилась в юрисдикции Арля. Король Этельберт был крещен в 601г. В том же году в ответ на запросы Августина папа Григорий снабдил новую Церковь рядом инструкций, установив постоянную связь ее с Римом. Инструкции содержат в общих чертах руководство, касающееся дисциплины и богослужения, но отражают также и ту перспективу, в которой папа рассматривал Британию: миссия святого Августина должна была восстановить старую римскую структуру, исчезнувшую в Vв. Два митрополита должны были проживать в двух ранее существовавших римских провинциях с кафедрами в древних провинциальных столицах *Eboracum* (Йорк) и *Lundinum* (Лондон). Каждая провинция должна включать двенадцать епархий. Оба митрополита должны получать от папы паллиум, означающий непосредственную зависимость от Рима (а не от Арля).

Однако этот план Григория не соответствовал реальной обстановке в Британии в 601г. В Йорке не будет епископа до 625г., и один только Августин носил паллиум. Не имея возможности обосноваться в Лондоне, он остался в Кентербери, который, таким образом, стал постоянным церковным центром Британии. Но помимо нежелания других англосаксонских королей принять крещение, величайшим его соперником была старая кельтская церковь в Корнуэлле, Уэльсе и Северной Британии. Папа, конечно, знал о ее существовании, но у него не было сведений ни об именах, ни о числе ее епископов, фактически подчиненных аббатам крупных монастырей. Он повелел Августину "наставить" их, что означало включить их в новую римскую церковную систему. В этом особом задании святой Августин потерпел полное поражение, несмотря на две специальные встречи с кельтами. Они отказывались признать его своим митрополитом и переменить свои обычаи, в частности изменить дату Пасхи. Проблемы были не только церковные, но и политические: римская миссия была связана с англосаксонским двором в Кентербери, который кельты считали чуждым и враждебным.

В 604г. Августин один (со специального разрешения папы) хиротонисал Мелита и Юста в епископов Лондона и Рочестера. Он посвятил также Лаврентия, сделав его своим преемником в Кентербери. В этих хиротониях кельтские епископы не принимали участия. По-видимому, законность их апостольского преемства была под сомнением.

После смерти Этельберта (616), языческая реакция оказалась столь сильна, что миссия едва выжила. Даже сын самого короля вернулся к язычеству. Единственным значительным успехом была хиротония для Нортумбрии епископа Павлина и крещение короля Эдвина (627), ставшего самым могущественным вождем англичан. В течение всего нескольких лет христианская вера распространялась по всей стране, пока Эдвин не был убит в битве за Хитфильд (633). За исключением Кента, где династия Этельберта вернулась к римскому христианству, распространение христианства посреди кровавых битв между вождями различных королевств осуществлялось не римскими миссионерами, а кельтской иерархией, в особенности святым Аиданом и святым Финианом из Линдисфарна. Последний послал миссионеров в Эссекс и Восточную Англию и крестил Пида, сына Пенды, могущественного языческого короля Мерсии (655).

Дальнейшее распространение христианства требовало разрешения вопроса о разделении между кельтской "церковью святого Колумбана" и кентерберийской кафедрой. Единение на основании римской практики было в конце концов достигнуто на соборе в Уитби (664), организованном королем Нортумбрии Осви. Представители обеих церквей вели жаркий спор о правильной дате Пасхи; в нем

большую роль играл святой Вильфрид, бывший линдисфарнский монах, а ныне рипонский аббат. Он ездил в Рим и убедился в необходимости праздновать Пасху вместе со всеми остальными христианами. Король был также в этом убежден ссылками на "апостольскую" Петрову традицию, сохраняющуюся в Риме. Но даже после Уитби старая кельтская практика еще держалась в течение некоторого времени в Ионе (до 716г.), и в Уэльсе (до 755г.). Соперничество между двумя культурами и двумя психологиями продолжалось, причем англосаксы часто выражали сомнения в каноничности колумбанова апостольского преемства. Конфликт этот иллюстрируется долгой борьбой за йоркскую кафедру между проримским Вильфридом, который поехал за поставлением в Компьен в Галлии, и Чиддой (или Чадом), получившим епископство от британских епископов короля Освы.

Проримское настроение в Кенте было так сильно, что в 664г. было решено, что кандидат на кентерберийскую кафедру должен быть поставлен в Риме. Но, к несчастью, кандидат Вигхард по приезде в Италию умер от моровой язвы. Тогда в Риме, на месте, папой Виталианом был избран другой римский кандидат, Феодор, и рукоположен в 668г. Преобладанием при папском дворе греков, влиявших, как мы видели, и на папские миссии в Ломбардии, объясняется и тот факт, что новый кентерберийский архиепископ был греком из Тарса. Будучи уже стариком (при рукоположении ему было 66 лет), Феодор проявил удивительную энергию, путешествуя по всей стране, устанавливая римскую практику празднования Пасхи, председательствуя на соборах (в Хертфорде в 673 и Хатфильде в 680г.) и основывая много новых епархий, организованных на территориальной основе. Ревность его к распространению в Англии римской практики по образцам кафолической Церкви дошла до того, что он *перерукоположил* епископа Чада, кельтского кандидата на Йоркскую кафедру, поставив его епископом Личфильда, тогда как Йоркская кафедра досталась святому Вильфриду. Последнему, однако, пришлось дважды обращаться в Рим, жалуясь на попытки Феодора разделить его огромную епархию. Феодор умер в 690г., 98 лет от роду. Он оставил Церковь, прочно вошедшую в римскую и имперскую систему. Наследие его включает также "Покаянник" (*Penitential*), отражающий восточное священное богословие. Его иностранное происхождение было, возможно, причиной того, что его не включили в список английских святых, как святого Вильфрида Йоркского; последний, несмотря на все свои усилия добиться папской поддержки, так и не получил свою кафедру и умер в Рипоне (709).

Английская церковь, отныне полностью контролируемая англосаксами и принявшая римскую юрисдикцию более непосредственно, чем церковь Франции, оставалась верной основному аспекту древней кельтской традиции: ее миссионерская ревность распространялась не только на Британские острова, но и на континентальную Европу. Следуя примеру великого святого Колумбана, шотландец святой Фридолин просветил Южную Алеманнию. Монахи из Люксея, великого монастыря, основанного Колумбаном, трудились в Баварии, и их преемником стал ирландец святой Руперт (ум. в 715). Другой ирландский аббат, святой Килиан, поставленный в епископы папой Кононом, трудился в Тюрингии, где умер мучеником (689). Во Фрисландии, на побережье Северного моря, проповедовал сам святой Вильфрид Йоркский на пути в Рим (678); за ним последовали святой Эгберт и в особенности святой Виллиборд, рипонский монах, который в 695г. папой Сергием был поставлен в первого епископа Утрехтского. В 729г. английский монах Виллибальд даже возродил древний монастырь святого Бенедикта в Монте- Кассино, к югу от Рима. И наконец, Уинфрид, тоже англичанин, родившийся около Эксетера, переименованный в Бонифация во время своего пребывания в Риме у папы Григория II, в VIIIв. стал великим просветителем Германии.

Основанная первоначально для распространения галльского христианства, Британская церковь после трудного периода внутренней борьбы между старой кельтской традицией и германскими пришельцами-англосаксами стала материнской церковью для всей Средней Европы. Миссионеры на континенте стро-

го следовали римским порядкам, с таким трудом принятым собором в Уитби (664). Почти в каждом случае при организации новых церквей они искали для этого папского одобрения, обращаясь к "Петрову апостольству". Вообще эти новые церкви способствовали возвеличению средневекового папства, на которое смотрели как на главное представительство римского универсализма. Более древний принцип существенной тождественности между всеми местными церквами, столь упорно (и несколько своеобразно) защищавшийся кельтской колумбановой церковью, сохранился в Испании и Франции более, нежели в Британии и Германии.

4. Национальные церкви в Испании и Франции

Как мы видели выше, никейская кафолическая вера была принята вестготским, прежде арианским, королевством Толедо в качестве официальной религии при короле Рекареде (589). Начиная с этого времени и вплоть до арабского мусульманского завоевания (711), церковь и государство, митрополит Толедский и король осуществляли религиозное и политическое руководство обществом так, что некоторые видели в Толедо почти восстановление Западной империи. Этот изоляционизм вестготского королевства был отчасти обусловлен его оборонительной позицией по отношению к Византийской империи, которая владела Юго-Восточной Испанией с городами Картахена и Малага. При своем воцарении короли получали священный характер через миропомазание. Они утверждали избрание епископов и постановления соборов, которые часто собирались в Толедо для разрешения местных вопросов, как политических, так и религиозных. Под председательством королей соборы эти были, по существу, государственными собраниями и включали в себя не только епископов, но и гражданских чиновников королевства[39]. У Испанской церкви была ее собственная древняя "мозарабская" богослужебная традиция. Она разработала особый способ христианизирования законов, унаследованных от варварского готского прошлого (*Lex Visigothorum*) и выработала свой собственный канонический свод (*Hispana*), который через Каролингов повлиял на развитие канонов в латинском Средневековье.

Святой Леандр Севильский, тот, кто подвиг к обращению Рекареда, жил одно время в Константинополе, где виделся со святым Григорием Великим. Поэтому он, несомненно, был хорошо осведомлен и о духе, и о делах христианского мира. Однако собор 589г. состоялся без каких-либо официальных контактов с Римом. Святой Леандр сообщил о совершившемся событии своему другу Григорию, ставшему папой в 590г., в частном письме. Сам король только через три года официально сообщил об этом Риму и в ответ получил в дар реликвии. Папа Григорий был, несомненно, заинтересован в том, чтобы распространить влияние Рима на кафолическую Испанию и послал Леандру паллиум, но знак этот, который в других местах означал некую символическую зависимость от папства, не имел большого конкретного значения в Испании. Брат и преемник святого Леандра на Севильской кафедре, святой Исидор (ум. в 636), иногда упоминает римский примат, но подчеркнуто отрицает непогрешимость папы и говорит лишь о небезусловном послушании: "Наша обязанность послушания ни в чем не ограничивается, разве только, если он прикажет нечто, прямо противоречащее вере"[40]. На практике, не было никаких вмешательств Рима в испанские дела или обращений к папе испанских епископов. Наоборот, получив в 683г. от папы Бенедикта постановления Константинопольского Шестого Вселенского собора 680г., испанские епископы приняли их только условно и написали "объяснения", составленные святым Юлианом Толедским. Эти объяснения (*Apologeticum fidei*) не касались существа, но ясно отражали чувство вероучительной независимости. Получив их, папа сделал несколько критических замечаний перед лицом испанского посланца. Толедский собор 688 г. одобрил другую, более резкую "Апологию", которая явственно означала, что в Испании вера не зависит от какого-либо внешнего авторитета, даже римского.

Эта несколько дистанцированная позиция, занятая Испанией по отношению к Риму, была, несомненно, связана с тем, что "византийское папство" святого Григория и его преемников представлялось им как тесный союз с Империей, которая оккупировала юг Испании и была политически нетерпима по отношению к вестготскому королевству. Мы видим, что на византийской территории авторитет папы признавался гораздо больше, чем в Толедо: в 603г., например, папский легат, *defensor* Иоанн, приехал специально, чтобы судить дело Януария, епископа Малагского.

При таких обстоятельствах понятно, что никакая власть, ни Римская, ни Константинопольская, не могла что-либо предпринять в отношении рокового события: включения в Символ Веры Филиокве—антиарианского утверждения, связанного с обращением короля Рекареда (589). Позже оно было подтверждено соборами в Толедо (в особенности в 633 и 653гг.)*. Местной автономии христианской Испании, отражавшей изначальную экклезиологию, не хватало постоянных каналов связи с остальной вселенской Церковью и соборности.

Выше мы видели, как обращение Хлодвига в православное христианство в 493г. привело к развитию национальной Франкской церкви, *de facto* санкционированной Орлеанским собором под председательством короля (511)[41]. Хотя Франкская церковь обычно проявляла солидарность с римским епископом в вопросах вероучения[42], постоянных административных связей у нее с ним не было. Обращения к Риму были чрезвычайно редки. Во времена святого Григория Великого (590—604) арльский митрополит как папский наместник еще получал полномочия на свои права из Рима. Судебно он был ответствен перед папой, а не перед местным епископатом, но на практике эта роль наместника была только почетной и с тех пор не упоминается. Существовало также и несколько других церковных центров. Во времена бургундского короля Гонтрама (561—593) епископ Лионский взял себе титул патриарха[43]. Поскольку Франкское королевство не было, подобно вестготскому королевству Толедо, постоянно единым государством, церковной организации приходилось приспосабливаться к изменчивым границам входящих в него территорий. Древние галло-римские митрополичьи кафедры, на которых лежала обязанность замещать вдовствующие епископские кафедры, утеряли свою власть, и теперь она фактически принадлежала местным королям и епископам их государств. Сплоченность Франкской церкви тем не менее сохранилась благодаря частым соборам, которые были не государственными собраниями с широким участием мирян, как в Испании, но соборами епископов, созывавшимися королями для разрешения церковных вопросов. Франкский епископат этого периода не был выдающимся в области интеллектуальных исследований или богословских познаний, но, несмотря на свою зависимость от местных королей, он дал миру нескольких подлинных святых и подвижников веры, которые поддерживали его нравственный авторитет в народе. Монашеская жизнь, усиленная деятельностью руководителей, приходивших с Британских островов, сильно способствовала распространению и целостности веры.

После смерти Хлодвига (511) королевство было поделено между его четырьмя сыновьями, затем на короткое время снова объединено одним из них, Хлотарем I (558—561), но только чтобы снова разделиться после его смерти между несколькими представителями меровингской династии. Период второго воссоединения (после 613), золотой век Меровингов, совпадает с царствованиями Хлотаря II (584—629) и Дагоберта I (629—639), когда Париж сделался центром политической и церковной жизни королевства.

Поскольку, согласно Григорию Турскому, с Хлодвигом в 493г. приняли крещение только 3000 франков, ясно, что понадобилось некоторое время, чтобы хри-

* Это стало возможным благодаря высокому авторитету на Западе блаженного Августина (354—430), впервые разработавшего нетрадиционное учение об исхождении Святого Духа от Отца *и Сына* (лат. *Filioque*). — *В.А.*

стианство было воспринято всем обществом. "Салическая правда" Хлодвига почти не содержит христианских элементов, тогда как "Рипуарская правда" Хлотаря II и Дагоберта, так же как германские сборники раннего VIII в., включают привилегии для духовенства, освящение воскресного дня, защиту христианского брака и известную роль Церкви в освобождении рабов.

От жизни королевских дворов, отмеченной кровавой династической борьбой, потомство сохранило память как о святых, так и о преступниках, в том числе и о замечательных женщинах, как, например, святая Радегунда, пленница, принужденная стать женой Хлотаря I, которая получила разрешение оставить двор (после того, как Хлотарь убил ее брата) и основала монастырь Святого Креста около Пуатье. Противоположностью благочестивой святой Радегунде являются Фредегунда, последовательно любовница, жена, разведенная и снова жена Хильдеберта II, и особенно королева Брунегильда (или Брюно), которую Хлотарь обвинил и казнил за убийство десяти королей. Мрачному образу Брунегильды, описанному святым Григорием Турским и автором "Жития" святого Колумбана, противоречат, однако, похвалы, адресованные ей папой Григорием I.

Среди всех этих кровавых событий святые пытались поддерживать христианскую чистоту и страдали за это. Святой Претекстат, епископ Руанский, был по приказу Фредегунды убит в 586г. во время совершения литургии. Святой Дезидерий (Дидье), епископ Вьеннский, претерпел то же, потому что рассердил Брунегильду.

Единственный из Меровингов, вошедший в историю с репутацией "доброго короля", был Дагоберт I (629–639). По совету таких людей, как святой Елигий (Елуа), художник и золотых дел мастер, ставший позже епископом Нуайонским, Дагоберт путешествовал по всей стране, покровительствуя бедным и ограждая их от поборов со стороны аристократии, поддерживал искусства и строительные проекты. Он перестроил монастырский центр, существовавший вокруг гробницы святого Дионисия, которого традиция считает первым епископом Парижским (и которого каролингские богословы позже отождествят со святым Дионисием Ареопагитом)[44].

Монашеские общины, находившиеся под влиянием Лерина, существовали в Галлии и до франкского завоевания. Так же, как на Востоке, монашеские общины канонически зависели от местных епископов. С появлением ирландцев возникла новая тенденция. В 592г. святой Колумбан и его двенадцать сподвижников основали аббатства Люксей и Фонтэн, действуя совершенно независимо от епископов и местного канонического порядка. От поначалу покровительствуемого Брунегильдой святого Колумбана вскоре потребовали, чтобы он покинул страну. Аскетическая строгость ирландского монашества была вскоре смягчена в Люксее умеряющим ее влиянием устава святого Бенедикта. В обновленном виде эта община сама стала крупным центром монашеского и миссионерского возрождения, сохраняя свою традицию независимости от местного епископского надзора. Этот режим монашеской независимости облегчался системой "ктиторского права", позволявшей основателям и покровителям контролировать экономическую сторону церковных общин. Таким образом, новые монастыри по гражданским законам часто *de facto* были независимыми церквами.

Если контакты между Франкской церковью и папством были редки, то дипломатические сношения между Меровингской монархией и Византией были частыми. Император Маврикий (582–602) искал союза с Хильдебертом II (575–596) против лангобардов. В Галлии чеканились монеты с изображением императора, что ясно показывает признание франками вселенской христианской империи[45]. Послы короля Дагоберта приезжали в Константинополь, чтобы заключить договор с императором Ираклием. Хотя союз оказался недостаточно успешным для победы над лангобардами, он представил случай для укрепления культурных и религиозных связей между Византией и франками. Галликанская литургия содержала восточные элементы, как, например, пение Трисвятой Песни по-латински и по-гречески перед чтением Писаний. В Пуатье в монастыре, основанном

святой Радегундой, почиталась частица Святого Креста. В 565г. ушедшая в обитель королева сама попросила ее у императора Юстина II и императрицы Софии. Реликвия прибыла в специальном императорском ковчеге, и поэт Венанций Фортунат сочинил по этому поводу стихи. В них включалась особое стихотворение в честь Юстина и Софии, прославлявшее их православие, а также два из наиболее популярных латинских средневековых песнопений о Кресте: *Vexilla regis prodeunt* и *Pange lingua*[46].

В конце VII и начале VIIIв., после смерти Дагоберта, меровингская династия вступила в период явного упадка. "Короли-бездельники" (*rois-fainéants*) передавали власть "дворцовым начальникам", которые в действительности и управляли королевством. Один из них, Карл Мартел, успешно остановил арабов в знаменитой битве при Пуатье (732). Сын его, Пепин Короткий, предпринял несколько шагов, которые решительно изменили течение истории. В 751г. он официально низложил последнего номинального представителя меровингской династии, Хильдеберта III, и повелел святому Бонифацию, английскому просветителю Германии, помазать его королем. С помощью Рима Бонифаций восстанавливал канонический порядок в Баварии и на Рейне. Еще до своего помазания на королевство Пепин дал Бонифацию разрешение распространять свои реформы и на его земли. Реформы, в частности, состояли из восстановления в главных городах митрополитов (именуемых ныне архиепископами), что пресекало произвольное избрание епископов, бывшее нормой при Меровингах. Реформа была проведена от имени апостольской римской миссии, на авторитет которой Бонифаций постоянно ссылался.

Эта новая связь между Франкской церковью и Римом наиболее полно отразилась в знаменитой встрече в Понтионе между королем Пепином и папой Стефаном (754). Византийские императоры, покровительствуя иконоборческой ереси, отказав папе в помощи против лангобардов и, наконец, лишив его юрисдикции (и доходов) в Южной Италии и Иллирике, явственно положили конец периоду "византийского папства". Папа стал искать нового покровителя и нашел его. Франкский король был защитником кафоличества от ариан и союзником Империи против лангобардов. Теперь он был призван спасать кафедру Петра, оставленную ее законными защитниками в Константинополе. Но делая это, он постепенно, противостоя Византии, брал на себя и само императорское наследие, в котором папа становился решающим фактором этой новой версии *romanitas*.

Никто из главных участников этого основополагающего изменения политической географии не осознавал будущих его последствий для судьбы христианства—религиозной и культурной поляризации Востока и Запада.

5. "Западный патриархат"?

Уже в Халкидоне (451) и, несомненно, на двух последовавших за ним Вселенских соборах, Константинопольском II (553) и Константинопольском III (680), собравшиеся епископы рассматривались как представители пяти патриархатов. Подлинная вселенскость требовала участия этих пяти патриархов—либо личного, либо через доверенное лицо, либо по крайней мере, как это было с папой Вигилием и собором 553г., в виде одобрения *post factum*. Эта система пентархии, то есть управления вселенской Церковью пятью кормчими, равночестными, но связанными друг с другом строгим порядком (τάξις) предстояния, была византийским понятием, включенным в законодательство Юстиниана[47]. Этот порядок, однако, никогда не был по-настоящему признан Александрией, а отказ египетских пап признать, что их место ниже Константинополя, сыграл свою роль в монофизитском расколе[48]. В Риме, особенно в период "византийского папства", о котором мы говорили выше, система пентархии была принята *de facto*, хотя обычно и делались оговорки об апостольском, а не имперском происхождении римского первенства, которое всегда подразумевало, что римский епископ имел в пентархии первое место.

Однако за пределами Рима система пентархии едва ли вообще была известна на Западе. Хотя византийские тексты стремятся представить весь Запад как территорию римского патриарха, как разные земли Востока считались поделенными между четырьмя его коллегами, такое представление не соответствовало реальности положения западного христианства в V, VI и VII вв. На Западе титул патриарх никогда не обретал какого-либо специфического смысла.

К римскому епископу иногда, особенно на Востоке, обращались как к патриарху, резиденция же его в Латеране именовалась патриархией. Однако титул этот никогда не был особой привилегией Римской церкви. Его иногда получали другие крупные кафедры Запада, как Аквилея или Лион, вовсе не бросая этим вызов Риму. На Востоке канонические права всех четырех патриархатов были достаточно ясно определены соборами. Сильно централизованное александрийское "папство" было разрешено 6-м правилом Никейского собора как местный "древний обычай", тогда как права Константинополя были 28-м Халкидонским правилом четко определены как географически, так и канонически—право посвящать митрополитов в имперских диоцезах Фракии, Понта и Азии. Этот канон означал также, что и Антиохия, и Иерусалим пользовались в определенных областях такими же правами. В случае же Рима существовал только обычай и известный нравственный авторитет, но не было соборных определений относительно прав, территории или юрисдикции. И сам Рим никогда не осуществлял и не требовал патриарших прав над всем Западом.

Такая патриаршая юрисдикция Рима существовала практически над так называемыми пригородными (*suburbicaria*) диоцезами, занимавшими довольно большое пространство—десять провинций—и состоявшими в гражданской юрисдикции римского префекта[49]. Власть папы на этой территории была во всех отношениях сравнима с юрисдикцией восточных патриархов. Она состояла в председательстве на регулярных синодах и посвящении митрополитов для каждой провинции. Это ясно говорило о параллельности гражданских и церковных структур, что воспринималось в Империи как норма и относилось к территориям, где имперские традиции и администрация были сильнее и устойчивее, чем в других местах Италии.

Помимо "пригородных" диоцезов христианский Запад включал церкви, во всех отношениях столь же независимые (автокефальные, сказали бы мы теперь), как и их церкви-сестры на Востоке: церковь Вестготского королевства в Испании, Франкскую церковь, Кельтскую "колумбанову" церковь и, конечно, церковь Африки. Даже Английская церковь, созданная римской миссией святого Августина Кентерберийского, прочная опора римского престижа, была независимой в административном отношении: из 376 епископских хиротоний в Англии между 669 и 1050гг. ни одна не потребовала папского вмешательства[50]. В Галлии в течение всего меровингского периода был только один случай апелляции к Риму, и даже этот случай не был спорным, а был уже одобрен королем Гунтрамом (561–593)[51]. Каждая из этих церквей имела свою собственную богослужебную традицию и могла устанавливать сношения с Востоком независимо от Рима, как это делали Меровинги. Их отношение с Римом было в известном смысле подобным тем отношениям, которые поддерживали далекие восточные церкви (Армянская, Грузинская, Персидская и Индийская) со своей Антиохийской церковью-матерью, хотя, к счастью, никакие вероучительные споры, столь бурные и разрушительные, как на Востоке, не примешивались к этим взаимоотношениям на Западе.

Завоевания варваров и установление новых национальных церквей, замечательные успехи миссии ирландских монахов, так же как и римских миссионеров, ослабили идею "имперского" единства, или *romanitas*. Еще довольно сильная у остготов в Италии, идея эта открыто оспаривалась испанскими вестготами и итальянскими лангобардами.

Лояльность по отношению к Константинополю, непопулярному в некоторых варварских королевствах, которой упорно придерживались папы "византий-

ского" периода, привела к дальнейшему ограничению папского авторитета. Конечно, все западные христиане в той или иной степени хранили благочестивую преданность гробницам великих апостолов Петра и Павла. На Западе только Рим обладал таким исключительным правом на святость и был местом паломничеств, прославленных еще Иринеем, Тертуллианом и Киприаном. Но была ли какая-то связь между присутствием в Риме почитаемых апостольских гробниц и церковными структурами? Ответ на этот вопрос зависел от экклезиологического понимания роли апостолов, как она описана в Новом Завете, и от проблемы их "преемства".

К этому вопросу было фактически два различных подхода, которые как таковые не обсуждались ни на Востоке, ни на Западе со времени святого Киприана Карфагенского. Для Киприана Петр был образцом и началом епископского служения, осуществляемого в каждой местной церкви в единстве со всеми другими церквами. Этот первый подход признавался обычно как само собой разумеющийся на Востоке; так же смотрели на это и многие авторитетные лица на Западе, включая местные галльские соборы, Исидора Севильского и Беду Достопочтенного[52]. Этот взгляд служил поощрением паломничеств на гробницу Петра и оправдывал известный моральный авторитет той церкви, где он проповедовал (Рим был церковью "близкой к Петру", *propinqua Petro*), но не предполагал никакой власти римского папы над другими епископами. Другого взгляда стойко и упрямо держались в самом Риме. Выраженный Львом Великим и Геласием, он утверждал, что Петр говорит через римского епископа особым, личным образом, так что один только Рим является истинной "кафедрой Петра". Поэтому, если природа епископского служения носит характер Петров, то это требует признания римского епископа "главой" (*caput*) епископата, а следовательно, и вселенской Церкви.

Эта вторая интерпретация "Петрова" служения не могла, конечно, быть одинаково применимой на практике повсюду: в конкретной исторической действительности Церковь была децентрализована. Мы видели, что даже сам Лев Великий, который никогда не терял случая утверждать римский примат Петра, бывал на деле в этом непоследователен и, протестуя против 28 правила Халкидонского собора, больше ссылался на авторитет Никейского собора. Святой Григорий Великий, восставая против титула "вселенского патриарха", принятого архиепископом Константинопольским, подчеркнуто утверждал равенство епископов, выражая в то же время веру в присутствие Петра, даже и теперь, в его (римских) преемниках[53]. Всякий раз как папы, несмотря на многие исторические несообразности, утверждали, что они преемники Петра, это, по всей видимости, сопровождалось каким-то внутренним мистическим убеждением, при этом Павел, по традиции сооснователь Римской церкви, несколько отодвигался на задний план.

Именно это убеждение постепенно обрело институционный и юридический авторитет. Можно действительно сказать, что все действия и высказывания римских епископов, обращенные к церквам, находящимся за границами их "пригородного" патриархата, были мотивированы концепцией их первенства как первенства Петрова и потому вселенского. Это относится и к поставлению папских викариев в отдаленных местах, как Арль и Иллирик, и к выдаче паллиумов некоторым митрополитам. Нет сомнения и в том, что папские "декреталии", которые начали публиковаться еще в Vв. в ответ на возникавшие по всему Западу вопросы, были написаны в том же духе.

Это, однако, не означает, что сами папские наместники (викарии) или получавшие паллиум митрополиты абсолютно разделяли эти взгляды на папское первенство. Как Галлия, так и Иллирик иногда противились Риму. Факторы, которые больше всего способствовали приданию папскому авторитету формального и юридического измерения,—победа римской практики на соборе в Уитби (664) и последовавшая за этим деятельность святого Бонифация в Западной Германии и Франкском королевстве. "Римский" порядок отныне—после хаоса, ца-

ривщего во Франции при Меровингах,—устанавливался как программа церковных реформ. В 742г. под влиянием Бонифация собор в Суассоне определил, что *все* митрополиты должны получать паллиум из Рима. Таким образом, паллиум стал символизировать каноническую юрисдикцию, делегированную Римом[54]. Эта идея будет по-настоящему навязана Карлом Великим установлением действительно "западного патриархата" (феномена Каролингской эпохи).

Поэтому на вопрос, существовал или не существовал "западный патриархат" до собора в Уитби и святого Бонифация, ответ должен быть отрицательным. Следует сделать другое важное замечание, что патриархат, возникший в Каролингскую эпоху, был основан на концепции *универсальной* Петровой власти Рима. Таким образом, это был не патриархат восточного типа с четкими территориальными ограничениями, входящий в содружество пентархии, а распространение римской власти на все те части христианского мира, которые были готовы ее принять, то есть на варварский Запад. Однако сами притязания были всемирными и должны были включать также и Восток. Именно через это потенциально опасная напряженность в отношениях с Востоком приведет в Каролингскую эпоху к открытому конфликту.

В VI и VIIвв. Римская церковь по-прежнему играла роль связующего звена между Востоком и Западом, что с особенной ясностью показывает святой Григорий Великий. Однако осуществлялось это ценой известных внутренних противоречий. Принимая пентархию, участвуя в имперской византийской системе, Римская церковь в то же время всякий раз прибегала к аргументу Петрова апостольства, когда могла использовать его для отстаивания своей юрисдикции. Возможно, эта Янусова двуликость могла бы удерживаться гораздо дольше, если бы высокомерие и небрежение византийских императоров-иконоборцев не обрекли бы папство на то, чтобы стать западным институтом, связанным с каролингской монархией сначала как орудие, а затем как яростный соперник в борьбе за господство над централизованным и культурно единообразным латинским христианством.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См. цифры у *Llewelyn P.* Rome in the Dark Ages. London, 1970. P. 80–81, 168–169. Земля, принадлежавшая римской церкви, покрывала более 500 000 гектаров (*Bras G. le.* L'église romaine et les grandes églises occidentales après la mort de Grégoire le Grand// Settimane de studio del Centro di Studi sull'altro medioevo. V. 1958. P.199).

[2] *Llewelyn P.* Op. cit. P.183; см. также наиболее исчерпывающее недавнее исследование о греческом духовенстве в Риме: *Sansterre J. M.* Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du IVe — fin du IXe s.). I–II. Bruxelles, 1980.

[3] Эти различные аспекты роли Церкви ср. у *Goubert P.* Byzance avant l'Islam. II. Byzance et l'Occident sous les successeurs de Justinien, 2.

[4] Ср.: *Richards.* Popes. P. 323–338.

[5] Ср.: *Goubert P.* Op. cit. P.158–160; ср. также: *Congar Y.* L'ecclésiologie du Haut Moyen-Age de St. Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome. Paris, 1968. P. 204–205.

[6] *Doelger.* Reg. 232–233; эта история находится также у *Agnellus.* Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis// Monumenta Germaniae Historica, scr. rer. Longobardorum. P.112–124; ср.: *Richards.* Popes. P.196–6; *Lemerle P.* Les repercussions de la crise de l'empire d'Orient au VIIe-siècle sur les pays d'Occident// Settimane V, 1. Spoleto, 1958. P. 723–726; и особенно *Simonini A.* Autocefalia ed esarcato in Italia. Ravenna, 1969. P. 63–116. Термин "автокефалия" предполагал независимость архиепископа от митрополита данной области (то есть для Равенны от римского епископа) и непосредственную связь с Константинополем.

[7] См. список вдовствующих кафедр у *Richards*. Popes. P. 365–366; знаменательно то, что в 468– 536 гг. при владычестве готов вдовство кафедр было совсем коротким—обычно длилось неделю,—потому что утверждение готскими королями было легко достижимо. После византийского завоевания получение утверждения из Константинополя длилось иногда более года. Ср. процедуры избрания у *Llewelyn*. Op. cit. P.130–132.

[8] Пелагий был компетентным богословом, и эволюцию его мысли можно проследить по его писаниям. *Луи Дюшен* опубликовал его трактат "В Защиту Трех Глав" (Studi e testi, 7. Ватикан, 1932); ср. также того же автора l'Eglise. P. 219–225.

[9] В том числе большая коллекция писем, "Диалог", "Пастырское Правило" и несколько нравственно ориентированных комментариев Писаний.

[10] Это "Житие", написанное Иоанном Диаконом, использует местные римские предания и архивы; несмотря на свое многословие, оно представляет вместе с писаниями самого Григория основной источник, показывающий его деятельность (текст в PL 95. Col. 59–242). Некий анонимный английский автор и Беда Достопочтенный свидетельствуют об очень раннем почитании святого Григория в Англии.

[11] Славянское соответствие "Диалогос—Двоеслов". Византийская традиция (по-видимому, только начиная с X века) приписывает Григорию авторство Литургии преждеосвященных Даров. Причины этого точно установлены не были.

[12] Вторая книга Григориева "Диалога" является основным для нас источником сведений о жизни и трудах св. Бенедикта (ок. 480–ок. 547). Память о нем была очень жива и у св. Григория, и у его современников. Это не дает права назвать Григория "бенедиктинцем", то есть термином, который не употреблялся ранее XV или XVI столетий.

[13] Биограф Григория Иоанн восхвалял его как ученого в области гуманитарных наук, но некоторые современные историки строго судят его как обскурантиста. Подобные суждения, будь то положительные или отрицательные, имеют значение только в контексте его времени, когда образованные люди были редкостью на Западе. Общее и объективное рассмотрение этого вопроса у *Riché P.* Education et culture dans l'Occident barbare, VIe—VIIIe siècles. Paris, 1962. P.187–200.

[14] В противоположность мнению большинства историков этого периода, попытку показать, что Григорий знал немного греческий язык, сделала *Joan Petersen*. Did Gregory the Great know Greek?// *Baker D.* Ed. The Orthodox Churches and the West// Studies in Church History. 13. Oxford, 1976. P. 121–134.

[15] Посл. I, 30. Monumenta Germaniae Historica, Посл. I, 43.

[16] Слово на Ез. 2, 6, 23; PL 76. Col. 1011B.

[17] Толковое обсуждение этого вопроса см. у *Batiffol P.* Saint Grégoire le Grand. Пятое изд., Paris, 1931. P.195–197.

[18] Посл. I, 24. Monumenta Germaniae Historica, Посл. I, 28.

[19] Ср. обсуждение этого титула с привлечением обширной библиографии у *Beck*. Kirche. P. 63–64.

[20] Посл. V, 37. Monumenta Germaniae Historica, Посл. I, 323.

[21] Посл. IX, 156. Monumenta Germaniae Historica, Посл. II, 158.

[22] Посл. VIII, 29. Monumenta Germaniae Historica, Посл. II, 31/ Перевод *Frederick Homes Dudden*. Gregory the Great. London, 1905 (воспр. New York, 1967. II. P. 223). Для часто высказываемого предположения, что Григорий в ответ на притязания Константинополя начал применять к себе титул *servus servorum Dei* (раб рабов Божиих), нет исторических оснований. Употребление это стало обычным только в более позднее время.

[23] The Church. Перев. *Ray* и *Rosaleen Ockenden*. New York, 1967. P. 470–471.

[24] Ср. разумные и хорошо документированные замечания *Y. Congar*. L'Ecclésiologie du Haut Moyen-Age. Paris, 1968. P.145–146, 151–163. Возражения Григория против того, чтобы Евлогий именовал его "всемирным папой", действительно удивительны. Употребление этого титула было рутиной в письмах восточных людей к папам, также как именования их "архиепископ всемирной Церкви", "глава всех священников" и т. д. (Ср.: *Magi J.* La s'ede romana nella correspondenza degli imperatori e patriarchi bizantini. Louvain, 1972. P. 37, 54, 111 etc.). См. точку зрения

противоположную, апологетическую, пытающуюся показать, что Григорий был последовательным сторонником папской власти, у *Sharkey N.* Saint Gregory the Great's Concept of Papal Power. Washington, DC, 1950.

[25] Liber Pontificalis. P. 325, прим. 2.

[26] Acta Maximi, 7, PG 90. Col. 122B (перев. *George C. Berthold*, New York, 1985).

[27] Ср:. *Llewelyn.* Constans II and the Roman Church// Byzantion. 46, 1976. P.120–126.

[28] Ср.: *Brekinridge J.* Evidence for the nature of relations between Pope John VII and the Byzantine emperor Justinian II// Byzantinische Zeitschrift. 65, 1972. P. 364–374; ср. также: *Meyendorff.* Christ. P. 177–178 относительно соответствующего богословского вопроса.

[29] См. выше.

[30] LB I. P. 303.

[31] Ср.: *Grillmeier A.* Vorbereitung des Mittelalters. Eine Studie über das Verhältnis von Chalkedonismus und Neu-Chalkedonismus in der lateinischen Theologie von Boethius bis zu Gregor dem Grossen// Chalkedon. II. S. 824–830.

[32] О связи между Лангобардским королевством и Аквилейским расколом см.: *Goubert P.* Byzance avant l'Islam. II. Byzance et l'Occident sous les successeurs de Justinien. 2. Rome, Byzance et Carthage. Paris, 1965. P. 82–121; также *Jedin-Dolan.* History. II. P. 574–585.

[33] Посл. 5, PL 80. Col. 274–284; ср.: *Rivière J.* St. Columban et le jugement du pape hérétique// Revue des sciences religieuses. 1927. P. 277.

[34] Текст в Acta conciliorum oecumenicorum IV, 2. P.136–137.

[35] *Deanesly M.* The pre-conquest Church in England. London, 1963. P. 39. Некоторая похожая параллельность между церковными и племенными структурами существовала в тот же период в далеких христианских странах Кавказа, Армении и Грузии (ср. выше).

[36] *Hughes K.* The Celtic Church and the Papacy // *Lawrence C.H.*, ed. The English Church and the Papacy in the Middle Ages. London, 1965. P. 9 (с переводом текстов, сделанным *Gildas*). Такого взгляда также широко придерживались в Галлии до IX века, когда текст Петра (Мф. 16, 13–19) читался во время епископской хиротонии; ср.: *Dold A.* Das älteste Liturgiebuch der lateinischen Kirche. Ein altgallikanisches Lektionar des 5/6 Jahrhunderts aus dem Wolfenbuttler Palimpsest// [Codex Weissenburgensis 76] (= Texte u. Arbeite, Erzabtei Beuron, I. Abt., 26–28); также: *Congar Y.* Op. cit. P.138–154.

[37] Вместо того чтобы брить всю голову, оставляя кружок волос наверху, как это делалось в римском мире, ирландское духовенство сбривало только переднюю часть волос ("от уха до уха"), оставляя полукруглый "венчик волос".

[38] Письмо к Кандиду сохранилось (Greg., Посл. VI, 10. MGH, Посл. I, 388–389). Такая инициатива св. Григория была явно очень оригинальна. Слыхал ли он об успехах среди ирландцев бывшего раба, св. Патрика? Вдохновлял ли его миссионерский труд сирийских монахов, о которых он мог слышать в Константинополе?

[39] Очень схожая система преобладала в других восточных и западных отростках "имперской церкви" (Армении, Грузии, Эфиопии, меровингской Галлии и позже в славянских христианских странах), где местные владыки брали на себя роль, которую в Империи играли христианские императоры. Основная разница между "имперским" и "национальным" вариантами этого соотношения между церковью и государством заключается во *всемирном* охвате имперского варианта, тогда как национальные церкви неизбежно содержали опасность провинциализма и сепаратизма.

[40] Посл. 6, 3, PL 83. Col. 903A.

[41] Главным источником для изучения церковной истории Франкского королевства является добросовестное изложение ее современником, святым Григорием, епископом Турским (ок. 538–594), в его "Истории франков".

[42] Тем не менее существовало и некоторое сочувствие оппозиции Пятому собору и его утверждению Римом. Во франкских церковных документах не находится указаний на осуждение "Трех Глав" вплоть до собора в Saint-Jean-de-Losne (673–675).

[43] Ср.: *Duchesne L.* Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule. I. Paris, 1907. P.140–141. Позже, включая наши дни, епископ Лионский всегда пользовался почетным положением "примаса Галлии".

[44] Личные, политические и религиозные заслуги Дагоберта не мешали ему быть человеком своего времени, и его личная жизнь была скорее беспорядочной. Он был последовательно мужем четырех королев и содержал бесчисленное количество фавориток.

[45] Ср.: *Goubert P.* Byzance avant l'Islam. II. Byzance et l'Occident sous les successeurs de Justinien. 2. Byzance et les Francs. Paris, 1955. P.12–26.

[46] Наиболее современное исследование этих событий см. у *Cameron A.* The early religious policies of Justin II // Studies in Church History. 13. 1976. P. 55–59.

[47] См. в особенности "Новеллу" 131, 545 г.. Ed. cit. P. 655. Императорские указы, относящиеся к Церкви, обращались к пяти патриархам (ср., например, указ 543 г. против оригенизма. PG 86. Col. 945–981A).

[48] В действительности, пентархия всегда была скорее идеалом, чем реальностью. Она была практически актуальна в V веке, когда еще не была определена законом. В VI столетии, когда она была включена в законодательные тексты, в нее входили только "мелкитские" халкидонские православные патриархи Востока, но они едва ли могли сравниться, разве только поминально, с могущественными архиепископами двух Римов.

[49] Ср. выше.

[50] Ср.: *Congar Y.* Op. cit. P.133.

[51] *Duchesne.* L'Eglise. P. 531–532.

[52] См. тексты, собранные и блестяще интерпретированные *Congar Y.* Op. cit. P.138–163; относительно экклезиологической перспективы см.: *Zizioulas J.* Being as Communion. Crestwood, NY, 1985. P.171–260; о согласии по этому вопросу в греческой и византийской святоотеческой мысли см.: *Meyendorff J.* St. Peter in Byzantine Theology// The Primacy of Peter in the Orthodox Church. Изд. И. Мейендорф. London, 1963. P. 7–29.

[53] Послание к Евлогию. Посл. VII, 37. Monumenta Germaniae Historica, Посл. I, 485–486.

[54] Ср. тексты и комментарии у *Y. Congar.* Op. cit. P. 204–205.

Глава X

ИМПЕРАТОР ИРАКЛИЙ И МОНОФЕЛИТСТВО

Искушение Христа. Миниатюра XII века из Евангелия Гелатского монастыря в Западной Грузии. Тбилиси. Музей истории Грузии

Император Ираклий I (610–641) был самой выдающейся личностью из императоров, занимавших византийский престол после смерти Юстиниана. Человек энергичный и дальновидный, он восстановил Империю, раздробленную в царствование убийцы Фоки (602–610). Одним из главных достижений царствования Маврикия (582–602), предшественника Фоки, было заключение мира с Персией. Маврикий предоставил убежище изгнанному персидскому "царю царей" Хосрову II, и последний, женившись на его дочери, смотрел на него как на отца и покровителя. После того как Хосров снова взошел на трон, Византийская империя получила крупные территориальные приобретения в Армении. Убийство Маврикия Фокой в 602г. послужило сигналом массированного наступления персов на Римскую империю. В 610г. персидский отряд, поддерживаемый союзными аварами, дошел до Халкидона, на противоположном Константинополю берегу Босфора. Тогда Ираклий, сын экзарха Африки, повел флот на спасение города. Почти сразу после того, когда был казнен Фока, он был коронован императором. Поскольку Хосров отказывался заключать мир, новый император вступил в войну, длившуюся почти непрерывно в течение восемнадцати лет. Обе стороны смотрели на эту войну как на религиозную борьбу между двумя мировыми религиями—христианством и зороастризмом. Каждая сторона сражалась не за преходящую политическую выгоду, а за окончательное торжество того, что она считала всемирной и абсолютной Истиной. Хотя во всех войнах Древнего мира известную роль играли религиозные ценности, никогда прежде их столкновение не было столь определенным и осознанным.

С византийской стороны религиозное значение войны подчеркивалось самим императором, постоянно пользовавшимся советами своего друга, патриарха Сергия (610–638). Оба они, и император и патриарх, были людьми восточного происхождения. Ираклий принадлежал к знатной каппадокийской семье, вероятно, армянского рода, Сергий же был сирийцем. Их сотрудничество было решающим фактором как в ведении войны, так и в определении религиозной политики. Впервые византийские войска выступали против персов с иконами Христа и Богоматери как символами небесного покровительства[1*]. Религиозная символика этой войны подчеркивалась той особой важностью, которую обе стороны придавали реликвии Честного Креста Господня, который почитался в Иерусалиме со времен его открытия святой Еленой, матерью Константина. Когда персы в 614г. захватили Иерусалим, они вырезали население, взяли в плен патриарха Захарию и увезли Крест в подарок Хосрову[2]. Однако реликвия эта была возвращена Иерусалиму Ираклием после победы, вероятнее всего, в марте 631г.[3] Праздник Воздвижения Креста Господня (14 сентября) в этот год праздновался в Иерусалиме с особой торжественностью, и Ираклий стал легендарным героем, о котором как о славном предшественнике вспоминает французский крестоносец XIIв. Гийом Тирский.

Еще более знаменательно то, что Ираклий впервые применил к византийским императорам новый титул: πιστὸς ἐν Χριστῷ βασιλεὺς ("во Христе верный василевс, или царь") взамен традиционного римского титула императора (греч. αὐτοκράτωρ—самодержец). Перемена эта тем более знаменательна, что, по римским имперским меркам, она могла интерпретироваться как умаление императорского достоинства. Титул император принадлежал единственному и всемирному римскому самодержцу, тогда как "царей" (*reges*) было у разных народов

* А. Грабар, на котого ссылается автор, допустил неточность: образ Христа как военное знамя в первый раз появился в византийской армии во время сражения у Салахона летом 585г., в правление императора Маврикия, по приказу полководца Филиппика (см.: *Феофилакт Симокатта*. История. Том I. — *Ред.*)

много, и они претендовали лишь на местную или племенную власть[4]. Изменение императорского титула часто трактуется как признак нового, "эллинского" сознания византийцев, или же, наоборот, как подражание персидскому "царю царей". В действительности решающим фактором было то, что василевс (царь)—термин библейский и мессианский; в Новом Завете Христос есть истинный и единственный василевс, или царь, так что если император "верный" (πιστὸς ἐν Χριστῷ), то этим он связывает себя с царским служением Христа. Таким образом, изменение это отражало прежде всего дальнейшее срастание христианской теократической идеологии с официальной римской политической философией. Отныне титул василевс (царь) становился исключительной привилегией единственного всемирного повелителя Нового Рима, и в нем было отказано франкским или славянским претендентам[5].

Военный вызов, перед лицом которого оказалась Империя, побудил Ираклия вновь и более решительно утверждать, как в теории, так и на практике, понимание всемирной империи, унаследованное от Константина, Феодосия I и Юстиниана. Начав свою карьеру на латинском Западе, поскольку отец его был экзархом Карфагена, он никогда не забывал о западной части своей Империи и использовал папство как необходимый элемент своей религиозной политики, даже когда она определялась в первую очередь восточными потребностями. Этот универсализм был унаследован его преемниками. Констанций II даже уехал в Италию, предполагая перенести туда столицу, подальше от Константинополя, которому угрожали арабы.

В 610г. положение Империи было настолько трагично, что сам Ираклий думал вернуться в более безопасный Карфаген. Славянские и аварские племена захватили практически весь Балканский полуостров, оставив под имперским контролем только отдельные города. Персидское наступление продолжалось. Антиохия и Дамаск были взяты в 613г., а в 614 произошел страшный разгром Иерусалима—символа христианского владычества на Востоке. Персидская армия прошла через Малую Азию и снова появилась на Босфоре в 615г. Египет пал в 619г. И тогда Ираклий, лично встав во главе своего войска, начал свое знаменитое контрнаступление. Оставив Константинополь под временным управлением регентского совета во главе с патриархом Сергием (622), он высадился на восточных берегах Черного моря, атаковал персов в Армении и сумел освободить Малую Азию. Он годами продолжал военные действия в Закавказье, заключая союзы с христианскими царствами лазов, абазгов и с иверийцами (грузинами). Однако в 626г., пока император воевал на Востоке, Хосров II, поддержанный аварами и славянами, напал на Константинополь. Оборону города возглавил патриарх Сергий. Главный удар был отбит, и спасение "нового Рима" было приписано особому покровительству Богоматери, связанному в особенности с Ее иконой и храмом около Влахернских ворот[6]. Тем временем Ираклий продолжал свое наступление в Армении. В 627г. он захватил персидскую территорию, а в 628г. занял Дастагерд, резиденцию персидского "царя царей". Сам Хосров был убит своим сыном Кавадом. Армения, Месопотамия, Сирия и Египет были возвращены под власть Византии. Святыня Креста Господня была возвращена в Иерусалим, и Ираклий вернулся в Константинополь триумфатором.

Таковы драматические события, послужившие фоном для религиозной политики императора Ираклия и патриарха Сергия. Византийская армия сражалась—с необычайным успехом—за внешнее, физическое сохранение всемирной Римской империи. Но ни император, ни патриарх не могли не заботиться и о ее внутреннем, церковном единстве, которому, как мы видели в предыдущей главе, угрожал раскол между халкидонитами и монофизитами. Этот вопрос был центральным как раз в тех областях (Армении, Сирии, Египте), где происходило решающее сражение—сражение не только за территории и политический контроль, но и за души христианских народов Востока.

1. Униональная политика Ираклия и Сергия: моноэнергизм

Предпринимая шаги к примирению монофизитов, Ираклий следовал примеру своих предшественников, которые в течение почти двух веков пытались добиться церковного единства на Востоке. Однако основой его политики было не просто уклонение от решения проблем, как это было с "Энотиконом" Зинона. Он весьма старался поддерживать развитие христологии, основанное, как он думал, на тех успехах, которые были достигнуты еще при Юстиниане, когда смысл халкидонского учения о двух природах нашел новое определение в контексте святого Кирилла. Это дало лишь ограниченные результаты. Мы уже видели, что когда монофизитский лагерь оказывался во власти внутренних раздоров, то хотя бы кто-то из вождей сирийского монофизитства склонялся к воссоединению с православной Церковью, особенно в царствования Юстина II и Тиверия. Сам патриарх Сергий родился в яковитской сирийской семье[7] и потому мог считаться обращенным из монофизитства. Именно он сдержанно и умело действовал в качестве богословского советника императора. К сожалению, он, видимо, не обладал истинно великим богословским умом и не сразу понял все, что несла в себе формула, которую он предлагал в качестве основы для единения. Формула эта состояла из утверждения, что *ипостасное единство* двух природ во Христе, предполагая единство *одного действующего субъекта*, предполагает во Христе и единую богочеловеческую энергию или "действие" (μία θεανδρικὴ ἐνέργεια).

Предложение этого моноэнергизма в качестве формулы единства давало много преимуществ. Сам Севир Антиохийский, принимавший различение между двумя природами во Христе "в мысли" (ἐν θεωρίᾳ), утверждал конкретное единство Действующего: "Действующий (ἐνεργῶν) един,—писал он,—то есть воплощенное Слово; едино и действие (ἐνέργεια), но дела (τὰ ἐνεργηθέντα) различны"[8]. Пятый собор также признал, что во Христе не было двух конкретных существ, но были две природы, которые следует различать только "мысленно" (τῇ θεωρίᾳ μόνῃ—7-е анафематствование)[9]. Не логичнее ли в таком случае заключить, что Христос был един "в действии" (ἐνέργείᾳ)? Не правильнее ли думать так, особенно употребляя кириллово выражение (законность которого была вполне признана в 553г.) "единая воплощенная природа Бога Слова"? Аристотелевская логика и терминология всегда связывали термин "природа" (φύσις) и "энергия" (ἐνέργεια), причем "энергия" представляла конкретное проявление всякой "природы". Поэтому вполне законно было говорить о единой энергии, поскольку говорилось о единой природе, при условии, конечно, принятия также и православия халкидонской "двухприродности" в качестве противоядия против Евтихия.

Халкидониты могли ссылаться на некоторые признанные авторитеты (особенно сирийские) в пользу "моноэнергизма". Первым из них был Псевдо-Дионисий, который в одном из редких своих христологических высказываний говорил о "единой богомужной энергии"[10]. Сторонники моноэнергизма использовали поддельный трактат Мины Константинопольского к папе Вигилию. Было известно, что то же выражение употреблял почитаемый богослов конца VIв. святой Афанасий I Антиохийский (559–570, 593–599), восставший против афтартодокетизма старого Юстиниана[11]. Кроме того, парадоксально, но моноэнергизм был не только мостом к монофизитам; он мог быть полезен для контактов с несторианами, с которыми Ираклий встречался в Персии. Антиохийские дохалкидонские богословы, учителя Нестория, действительно сформулировали свою христологию, утверждая, что именно две природы или ипостаси Христа были объединены единым действием (ἐνέργεια) своего единого "*prosopon* единения". Формула эта в прошлом имела, к несчастью, и сомнительную славу, поскольку ею пользовался Аполлинарий[12].

Отсюда понятно, почему патриарх Сергий начал защиту моноэнергизма не без колебаний и предосторожностей. Нам очень мало известно о хронологии событий, которые в конце концов привели к принятию этой формулы Константинополем в качестве официального богословия. Редкие доступные нам источ-

ники[13] определенно указывают на Сергия как создателя этой новой политики. Он мучительно искал (около 615–617гг.) совета и у халкидонитского епископа Феодора Фаранского (на Синайском полуострове), и у монофизитского епископа Сергия Макарона Арсинойского в Египте и получил у них одобрение своих идей[14]. Он также—несмотря на протесты святого Иоанна Милостивого Александрийского—вступил в контакты с другим ученым египетским монофизитом, Георгием Арсою (ок. 619г.), пытаясь найти с его помощью святоотеческое обоснование моноэнергизма. Когда в 622г. Ираклий впервые встретился с армянами в Феодосиополе (Эрзеруме), Сергий скромно помогал ему, пытаясь—на этот раз безуспешно—убедить монофизитского богослова Павла Одноглазого признать Халкидонский собор исходя из "моноэнергических" предпосылок. В 626г., когда Ираклий был в Лазике на Западном Кавказе, просвещенном только во времена Юстиниана (то есть гораздо позже святого Григория Просветителя и святой Нины Грузинской, просветителей Армении и Восточной Грузии), местный митрополит Кир Фазский (современный Поти на Черном море) был также привлечен к обсуждению моноэнергизма путем переписки с Сергием[15]. Недавнее воссоединение соседнего грузинского католикоса Кириона Мцхетского с халкидонским православием (ок. 600г.) усиливало позицию императора на этой территории.

Хотя сведения о всех этих контактах и отрывочны, но значение их становилось совершенно очевидным для современников. Политика церковного единения начинала приносить плоды и во время кампаний Ираклия, и после его окончательной победы в 628г. По всей видимости, никаких голосов протеста не раздавалось до 633г., пока святой Софроний не поднял наконец свой голос в Александрии, что вызвало отступление Сергия. В это же время великий святой Максим, будущий Исповедник, в письме к игумену Пирру, просившему сообщить его мнение и одобрить учение о "единой энергии" во Христе, сказал слова горячей похвалы учению, выраженному в "Псифосе" Сергия (см. ниже); признавая свою некомпетентность, он только просил Пирра объяснить ему, что в этом споре понимается под "энергией". Знаменательно, однако, что он подчеркнул: смысл богословских терминов более важен, чем сами слова[16].

Из вышеизложенного совершенно очевидно, что даже лучшие умы Церкви в течение более двадцати лет доверяли политике Сергия и Ираклия, вполне понятно радуясь великой победе над персами и надеясь на новые шаги к единению.

2. Церковные унии на Востоке и в Египте

Персидское завоевание всего Ближнего Востока, длившееся в Сирии восемнадцать лет (611–629), а в Египте одиннадцать (618–629), произвело коренные изменения во взаимоотношениях между различными религиозными группами. Многочисленное еврейское населения Палестины и Египта, права которого в христианской империи были ограничены, с радостью встретило приход персов. Более того, оказалось, что после взятия Иерусалима в 614г. евреи не только участвовали в избиении христиан, но и получили привилегированное положение в местной администрации. Этому привилегированному статусу положил конец указ Хосрова II, изгонявший евреев из города[17]. В отличие от многих своих предшественников Хосров не собирался умышленно унижать или притеснять христианство. Во время своего изгнания он под покровительством императора Маврикия не только хорошо узнал христианский мир, но две его любимые жены—Мария, дочь Маврикия, и Ширин, яковитка,—были христианками, и он, как известно, уважил их просьбы и построил христианские храмы и монастыри[18]. Завоевание обширных территорий с христианским населением поставило его перед той же трудностью, с какой сталкивались все мультикультурные империи: поскольку не было возможности силой навязать немедленное религиозное единство, приходилось добиваться социального согласия терпимостью.

В 614г., после захвата Иерусалима, Хосров предпринял необычный, но вполне "императорский" шаг: он созвал в Ктесифон представителей трех главных христианских групп. Председательство в этом собрании было поручено армянскому

князю Смбату Багратуни. Несториане, занимавшие до тех пор господствующее положение в Персии, представили свое исповедание веры[19]. Однако армяне позже сообщили, что на этом собрании высшее место было отдано их вере[20]. На самом деле, по всей вероятности, поскольку никакое вероучительное согласие не представлялось возможным, Хосрой решил сохранить среди христиан бывших сассанидских территорий главенство несторианства, монофизитов же поддерживать там, где они были в явном большинстве, то есть на бывших византийских территориях Сирии, Армении и Западной Месопотамии. Халкидониты в результате своих связей с Римской империей явно теряли преимущества. На собрании в Ктесифоне они не были представлены, но им тем не менее было позволено восстановить свои храмы в Палестине, где они были в большинстве. Это они и сделали под руководством Модеста, местоблюстителя патриаршего престола в Иерусалиме, поскольку занимавший его Захария был уведен в плен. Восстановительные работы получили щедрую помощь от Иоанна Милостивого, патриарха Александрийского.

Общим результатом ктесифонского собрания была огромная поддержка установлению монофизитства как в Армении, так и в Сирии[21]. После смерти Анастасия II, халкидонского патриарха Антиохии, случившейся во время волнений 611г., еще до персидского завоевания, кафедра его на целые десятилетия оставалась вдовствующей, вплоть до мусульманского завоевания и даже после него. После вторжения персов монофизитский патриарх Афанасий Погонщик верблюдов (595–631) писал своему коллеге в Александрию: "Мир возрадовался в согласии и любви", потому что прошла "халкидонская ночь"[22]. Монофизитский летописец Михаил Сириец также с удовлетворением сообщает, как персидский царь повелел, "чтобы все халкидониты были изгнаны" и "память о халкидонитах исчезла от Евфрата до Востока" (то есть Сирии)[23].

Однако за этим последовала победа Ираклия и восстановление византийского владычества, а с ним и новые попытки покончить с расколом. В течение своего шестилетнего (622–628) пребывания в Закавказье и Персии, а также в годы, последовавшие за его победой, Ираклий по совету Сергия Константинопольского активно проводил политику церковного единения. Оно было желательно не только ради политики, но и для того, чтобы подтвердить религиозный характер войны и чудо победы 628г.

Так же, как Юстиниан, Ираклий не мог представить себе империю религиозного плюрализма. Он принимал крутые меры для подавления таких небольших меньшинств, как евреи, которые скомпрометировали себя сотрудничеством с персами. В 634г. он опубликовал указ, повелевавший всем евреям креститься[24]. Чтобы избежать насильного обращения, многие палестинские, сирийские и египетские евреи бежали, пытаясь найти покровительство либо у персов, либо у наступающих арабов-мусульман. Но мы знаем, что указ был действительно применен в Африке[25]. После веротерпимой политики Хосрова II, особенно нужен был другой подход и к монофизитам, и к несторианам. "Моноэнергизм" Сергия, казавшийся разрешением этой проблемы, привел к нескольким блестящим результатам. Хронология событий не ясна[26], но сами факты хорошо установлены.

После победы, торжественно провозглашенной 8 апреля 628г., вопросы практического ее осуществления потребовали длительных переговоров между Ираклием и персами; их теперь представляли царь Кавад, сын и преемник убитого Хосроя, и генерал Шахрбараз, армия которого все еще стояла в Сирии, а сам он преследовал свои собственные честолюбивые цели. Незадолго до своей преждевременной смерти в октябре 628г. Кавад отправил к Ираклию посольство, во главе которого стоял несторианский католикос Ишойаб II, высшее духовное лицо христианской Персии. Принятому императором, вероятно, в Феодосиополе, католикосу были "оказаны высокие почести"[27]. После предъявления исповедания веры—и, вероятно, какого-то короткого его обсуждения—католикос совершил в православной церкви божественную литургию, за которой император и его двор приняли святое Причастие. Христология двух природ, действующих как "еди-

ная энергия", была вполне приемлема как для халкидонитов, так и для несториан. Этот замечательный—и первый—большой успех объединения был бы еще более очевидным, если бы можно было проверить гипотезу В.В. Болотова о том, что именно Ишойаб вернул Ираклию Честный Крест Господень. Этот великодушный жест, подтвердивший мир и согласие, сделал бы церковное общение еще более естественным[28]. Контакты между несторианским Селевкийско-Ктесифонским католикосатом и Ираклием продолжались. В 631г. второе персидское посольство, посланное царицей Боран и снова включавшее Ишойаба II, было принято императором в Веррии (Алеппо).

Получив Святой Крест, Ираклий, проезжая через Армению, "дарил многие частицы (реликвии) армянским сановникам", стараясь привлечь их лояльность и склонить их к церковному единению[29]. Мы видели (см. выше), что с 591г. Армянская церковь была разделена на халкидонский католикосат на византийской территории и монофизитский центр в Двине, находившийся под властью персов. Во время завоевания Хосровом в 607–608гг. халкидонский католикос Иоанн был арестован и умер в заточении, церковь же была снова объединена под монофизитскими католикосами Авраамом и Комитасом. После смерти последнего (628) и короткого правления его преемника Христофора Ираклий, который тогда владел уже всей Арменией, вошел в сношения с католикосом Эзрой, предложив ему унию. Последний встретился с императором в Эдессе (вероятно, в 630г.) и был удовлетворен "моноэнергетическим" православием императора. Произошло евхаристическое общение, и католикос вернулся в Двин, осыпанный многими императорскими милостями. Столкнувшись с оппозицией в лице армянского духовенства и богословов, Эзра по настоянию Ираклия созвал официальный собор из 193 греческих и армянских епископов в Феодосиополе (Карин, Эрзерум), на котором обсуждалась и была подписана уния при условии официального принятия армянами Халкидонского собора[30]. Сопротивлялись лишь несколько богословов, возглавляемых, в частности, Иоанном Маврагомеци. В 640г. Иоанн был формально осужден преемником Эзры, католикосом Нарсесом III Строителем, который оставался халкидонитом до нового собора, состоявшегося в Двине (648–649), где уния была снова отвергнута. В это время в армянской политике доминировал антивизантийский союз с мусульманским халифатом. Но победное возвращение византийской армии в Армению снова изменило ситуацию. В 654г. император Констант II лично приехал в Двин; в соборе святого Григория Просветителя была совершена литургия, на которой император причастился с католикосом Нерсесом, снова признавшим Халкидонский собор. Арабское завоевание в 660г. покончило с унией навсегда.

Еще труднее были отношения Ираклия с яковитами Сирии и Месопотамии. Когда император посетил отвоеванную Эдессу, он, по-видимому, счел унию с монофизитами само собой разумеющейся. Согласно Михаилу Сирийцу, он присутствовал при совершении Евхаристии местным (яковитским) епископом Исаией, но тот публично отстранил его от Чаши, потребовав предварительного анафематствования Халкидонского собора и "Томоса" Льва[31]. Несмотря на это препятствие, в дальнейшем отношения продолжались, на этот раз со старым аскетом и ученым Афанасием Погонщиком верблюдов (595–631), яковитским патриархом Антиохийским. Афанасий был известен своей богословской умеренностью и лояльностью Империи. Он был низложен персами, ездил в 616г. в отвоеванный Империей Египет и признал поддерживаемое императором единство с египетскими "феодосиевскими" монофизитами (см. ниже). Патриарх и двенадцать его епископов встретили императора Ираклия в Иераполе (Маббуг). Сергий Константинопольский прислал письма, разъясняющие моноэнергизм, а Кир Фасисский прибыл лично, дабы поддержать объединение. Согласно монофизитским источникам, дебаты не имели никакого результата, и Ираклий начал преследовать своих оппонентов. На самом деле, вероятно, некоторое взаимопонимание было достигнуто[32]. Может быть, унии помешала смерть патриарха Афанасия (июль 631), последовавшая почти сразу. Халкидонского преемника не

назначили, вероятно, ожидая совместного его избрания. Многие монастыри и общины вокруг Антиохии приняли Халкидонский собор и его "моноэнергетическое" истолкование. Одним из них был монастырь святого Иоанна Марона вблизи Эмесы, где Ираклия торжественно приняли и он даровал монастырю земли. С тех пор замкнутая община "маронитов", верная моноэнергизму константинопольского патриарха Сергия, подвергалась преследованиям и гонениям, бежав в Ливанские горы и установив там свой собственный патриархат. Позже стараниями латинских крестоносцев мароните присоединились к Римо-католической церкви (1182)[33].

Относительный успех имперской политики в Армении, Персии и Сирии затмила еще более значительная уния, происшедшая в Египте. Святой Иоанн Милостивый, халкидонский патриарх Александрийский, бежал из страны, спасаясь от персов (617). При персидском режиме монофизитский патриарх Андроник занял *Caesareum*, главный храм Александрии. После его смерти преемником его стал Вениамин, молодой и способный человек (ему было 35 лет, когда он был избран), популярность, аскетическая жизнь и авторитет которого объединили коптских христиан в этот решающий период их истории. В источниках он первый называется "коптским патриархом", и служение его продолжалось тридцать девять лет (623–662). Тем временем Ираклий стал применять в Египте ту же тактику, которая так хорошо послужила ему в других землях, отвоеванных им у персов.

Осенью 631г. в Александрию приехал новый халкидонский патриарх, облеченный исключительными полномочиями—архиепископа и префекта Египта. Это сочетание церковных и гражданских функций, противоречащее церковным канонам, является абсолютным исключением в истории Византийской церкви. Назначая его, Ираклий, вероятно, вдохновлялся успешной политической ролью, которую играл патриарх Сергий во время его собственного отсутствия на Востоке, а также той гражданской ролью, которую Юстиниан в VIв. формально предоставил Церкви после завоевания Италии. В Египте со времен Афанасия и Кирилла уже существовала традиция, по которой александрийский архиепископ играл роль национального лидера всей страны в целом. На этот раз, однако, полномочия эти были даны императором в весьма критический момент, да еще иностранцу Киру, бывшему ранее митрополитом Фасиса на Кавказе и успешно устраивавшему церковные унии, основанные на "моноэнергизме". Главной его задачей было то, в чем столько халкидонских патриархов уже потерпело неудачу: восстановить в Египте религиозное единство в имперском православии. Однако при своем назначении он не мог предвидеть, что миссия его будет короткой и что уже в 639г. войска ислама захватят Египет, отрезав всю Египетскую церковь от Империи и превратив ее на многие столетия в изолированное меньшинство.

Когда прибыл Кир, монофизитский патриарх Вениамин начал скрываться и жил в отдаленных монастырях в пустыне вплоть до арабского завоевания[34]. Для достижения своей цели новый папа Кир прибегал и к уговорам, и к силе. Политика уговоров до персидской оккупации все-таки давала хоть какие-то незначительные результаты, достигнутые при уважаемых и знающих патриархах-халкидонитах Евлогии и Иоанне Милостивом[35]. Кроме того, правительство Ираклия помогло разрешить "тритеистские" споры между монофизитами, и с его помощью в 616г. состоялась уния между антиохийским патриархом Афанасием Погонщиком верблюдов и "феодосиевским" патриархом Александрийским Анастасием. Поэтому несомненно, что Египетская церковь, несмотря на преданность большинства ее монофизитству, питала к правительству Ираклия некоторые симпатии, в особенности после его блестящих побед над персами, чье завоевание Египта никому не нравилось[36]. Теперь же Кир явился с тем, что он считал "новыми" предложениями, которые можно было (с известными оговорками) интерпретировать, по крайней мере кому-то из монофизитов, как капитуляцию Халкидонского собора. Некоторые из них восклицали: "Не мы общаемся с Халкидоном, но сам Халкидон идет к нам"[37]. Но о радости монофизитов сообщает халкидонит, враг моноэнергизма. Во всех же коптских источниках память о Кире свя-

зывается исключительно с кровью и насилием, а не с богословским компромиссом. Они даже не упоминают моноэнергистскую позицию Кира или "Екфесис" Ираклия, а лишь рассказывают о тех преследованиях, которым подвергались противники Халкидонского собора. Действительно, вместе с многими другими брат патриарха Вениамина, Мина, был подвергнут пытке и казнен[38], а римские войска продолжали избивать диссидентов-коптов даже когда они сами были осаждены арабами в Вавилоне (современном Каире) в 641г. Террор длился десять лет, то есть все время правления Кира[39]. Его как главу гражданского и церковного управления в Египте копты считали ответственным за всю жестокость его администрации. Известный как "кавказец" (аль-Мукавкас, по-арабски), поскольку происходил из Лазики на Черном море, он вошел в историю как великий преследователь монофизитов и как искусный (хотя и не добившийся успеха) дипломат, уважаемый мусульманами[40].

Следует сказать, однако, что террор начался после серьезной попытки примирения, о которой монофизитские источники не упоминают в основном потому, что по большей части она имела успех. 3 июня 633г. Кир совершил торжественную литургию в Цезареуме, великом александрийском соборе. В докладе Сергию Константинопольскому он утверждает, что "все духовенство феодосиан" причастилось у него[41]. Под "феодосианами" он, конечно, имеет в виду основную, севирианскую часть монофизитов. В докладе содержатся двусмысленности и преувеличения, но, вероятно, большинство городского александрийского духовенства и по крайней мере два влиятельных "феодосианских" епископа—Виктор Фаюмский и Кир Никиуский—согласились на воссоединение. Основа соглашения была выражена в девяти главах (κεφάλαια) или анафематизмах, которые были торжественно прочтены патриархом с амвона. Они содержали обычные кирилло-халкидонские формулировки, представлявшие со времен царствования Юстиниана официальную христологию. Так, глава 6 утверждает кириллово выражение "единая воплощенная природа Бога Слова" (μία φύσις Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη) с разъяснением, что оно в действительности означает "единую Ипостась, состоящую из двух природ". Затем во избежание впечатления, что традиционная формула Диоскора и Севира ("из двух природ") принята окончательно, седьмая глава вводит четкую халкидонскую терминологию, утверждая, что "Единый Господь Иисус Христос состоял *в* двух природах". Текст продолжается утверждением халкидонского понимания "теопасхизма": Тот же Христос, Один из Святой Троицы, "человечески страдал во плоти как человек, но как Бог пребывал в мучениях бесстрастным". После этого седьмой анафематизм переходит к ключевому выражению: "Один и тот же Христос и Сын действовал божески и человечески единой богочеловеческой энергией (μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ), как сказал божественный Дионисий"[42]. 8-я и 9-я главы содержат список еретиков, подлежащих анафематствованию, в основном тех, кто критиковал Кирилла, согласно постановлениям Пятого собора (553).

Докладывая в Константинополь о соединении, Кир перефразирует знаменитое письмо святого Кирилла Иоанну Антиохийскому, написанное ровно двести лет назад: "Даже небесные существа возрадовались"[43]. В 633г., так же как и в 433г., как думал Кир, наконец пришли к соглашению об общем исповедании христологии и был достигнут мир в Церкви. Действительно, политике Сергия, примененной в Египте, удалось доказать, что искусные подходы, сочетающие богословскую инициативу и военное давление, все еще могли быть эффективны для примирения восточных христиан внутри имперской системы. Новое соглашение не предполагало отказа от Халкидонского собора: авторитет этого собора и соединение двух природ вновь торжественно утверждались. Но Сергий и Кир просмотрели тот факт, что они поднимали вопрос, который с самого начала разделял халкидонскую и монофизитскую христологии: проблему сохранения, внутри "ипостасного" единства, жизненно реального и потому действующего тварного человечества, воспринятого Логосом. Они также открыли, что в халкидонском православии были люди, для которых вопрос истинной веры был пре-

выше всех соображений церковной или политической (сегодня мы бы сказали экуменической) пользы и которые выступили против имперской политики.

3. Софроний Иерусалимский и Гонорий Римский: монофелитство

Именно в 633г., когда была провозглашена уния, в египетской столице оказался старый монах Софроний, которому было больше 80 лет. Ввиду того, что он пользовался большим духовным авторитетом, патриарх Кир показал ему девять "глав", стараясь найти у него поддержку. "Впервые прочтя их, [Софроний] увещал, умолял и требовал от Кира, пав к его ногам, не провозглашать с амвона ничего подобного, поскольку,—говорил он,—это учение Аполлинария"[44]. Возражения Софрония были направлены исключительно против того, что он считал злоупотреблением и искажением выражения Дионисия "единая бого-человеческая энергия" в 7-й главе документа об унии. Протест Софрония не остановил планомерных действий Кира в Египте, и уния была провозглашена. Однако старец сразу же поехал в Константинополь для встречи с Сергием. Его вмешательство вызвало немедленный результат—акт патриарха, показывающий, вероятно, его дипломатическую гибкость, но также и его искреннюю заботу о православии: Сергий опубликовал патриарший "Псифос" ("авторитетное мнение"), который он передал Софронию, послав копию Киру. Никому больше не разрешалось говорить об "одной" или "двух" энергиях во Христе, ибо такие выражения "нечестивы". Правильный подход состоит в том, чтобы говорить об едином божественном субъекте как о Действующем, что исключает существование у Христа двух противоречащих друг другу воль. Текст не доходит до исповедания одной воли у Христа, но утверждает, что "ни в какой момент плоть Его, одушевленная [человеческим] разумом, не совершала своего естественного движения отдельно или по своей собственной инициативе, без согласия Бога Слова, ипостасно с нею соединенного, но действует, как хочет Бог".

Оригинал полного текста патриаршего "Псифоса" не сохранился, но длинные цитаты из него были посланы самим Сергием в Рим своему коллеге Гонорию. В своем письме папе Сергий утверждает также, что Софроний удовлетворен этим текстом и "согласен не говорить больше ни об одной, ни о двух энергиях, ограничиваясь преданием и достоверными и обычными поучениями [святых Отцов]"[45].

Это соглашение с Софронием было, видимо, затруднительным для Сергия—и, конечно, для Кира,—но оно показывает действительную заботу Сергия о богословской чистоте и изначальную умеренность Софрония. "Псифос" на самом деле является документом одновременно умеренным и новаторским. Хотя в нем отрицается моноэнергизм, он вносит новое понимание в теорию об одной воле во Христе. Не слишком вдаваясь в теорию, он предполагает, что существование "двух воль" означало бы возможность конфликта или противостояния между ними.

Кто же был этот старец Софроний, который так рещительно вмешался в "экуменические" планы патриархов Константинопольского и Александрийского?

Он родился около 550г. в Дамаске, в семье, вероятно, сирийского происхождения, и примерно в 578г. стал известен как Софроний Софист, получив прозвище, указывающее на светское образование и искушенность в греческих риторических искусствах[46]. Чувствуя влечение к палестинскому монашеству, но все еще оставаясь мирским человеком, Софроний посетил Лавру святого Феодосия близ Вифлеема, где он встретил единомышленника, ставшего его другом до самой своей смерти в 619г., Иоанна Мосха. Они вместе поехали в Египет (после 578г.), где Иоанн начал составлять свое знаменитое описание египетского и палестинского монашества, известное под названием "Луг Духовный" (λειμών, λειμωνάριον, или "Новый Рай", Νέος Παράδεισος, на латыни—*Pratum Spirituale*). Они вместе живут интеллектуальной атмосферой Александрии, посещают Стефана Софиста, бывшего тритеиста[47], их принимает патриарх Евлогий. Но наибольшее влияние на обоих друзей оказывают египетские монахи, многие из которых все еще халкидониты. Вернувшись в Палестину, Софроний и сам становится монахом в Лав-

ре святого Феодосия; затем вместе с Иоанном он снова проводит десять лет на Синайской Горе, но лишь для того, чтобы опять вернуться в Палестину в 594г. Вторая поездка обоих друзей в Египет позволяет им встретиться со святым патриархом Иоанном Милостивым. Будучи исцелен по молитве двух особо почитаемых здесь мучеников, "безмездных врачей" Кира и Иоанна, Софроний составляет книгу о совершенных ими чудесах, содержащую интересную информацию об отношениях между халкидонитами и монофизитами в Египте того времени.

Узнав, что Иерусалим взят персами (614), Иоанн и Софроний едут в Рим, где Иоанн заканчивает свой "Луг Духовный" и умирает в 619г. Тогда Софроний возвращается в свой родной монастырь святого Феодосия (перевезя туда для вечного упокоения тело Иоанна) и остается в оккупированной персами Палестине, во всяком случае некоторое время. Затем, однако, он снова отправляется в путешествия. В 627–628гг. мы находим его в Африке, где у него происходит действительно судьбоносная встреча с другим монахом, тоже бегущим от персидского завоевания, Максимом. Будущий великий Исповедник становится духовным сыном Софрония, вступив в его монашескую общину, известную как евкратады[48].

Максим не последовал за Софронием ни в Александрию, где старец этот в 633г. воспротивился Киру, ни в Константинополь, где тот встретился с Сергием. Письмо, которое он в это время послал игумену Пирру, показывает, что он еще не занял четкой позиции в споре и что ему даже понравился примирительный тон "Псифоса"[49]. Однако позже он будет всегда вспоминать своего "благословенного господина, отца и учителя, господина игумена Софрония"[50], и нет никакого сомнения в том, что именно пример и мысль святого Софрония позволили Максиму осознать опасность и моноэнергизма, и монофелитства[51].

После своих встреч с Сергием Константинопольским старец Софроний вернулся в Палестину, где почти сразу был избран патриархом Иерусалимским.

Уния в Александрии была событием с далеко идущими последствиями, и это заставляло Сергия информировать о ней своего коллегу из "Ветхого Рима". Его сообщение, сделанное в письме, несет в себе и нотку смущения: Сергию пришлось сообщить о протесте Софрония—ныне патриарха—против термина "единая энергия" и признать, что содержание его "Псифоса" своим запрещением термина "энергия" могло подвергнуть опасности будущее этой унии, ибо именно термин "моноэнергизм" был тем пунктом, который сделал ее возможной. Он попытался обойти вопрос терминологии (халкидониты, действительно, часто критиковали монофизитов за их приверженность к словам и выражениям) и оттенить два пункта: 1) уния в Египте является беспрецедентным успехом: "Александрийский народ стал единым стадом Христа Бога нашего, а с ним почти весь Египет, Фиваида, Ливия и другие провинции египетских диоцезов..." Следовательно, как можно было допустить, чтобы протесты Софрония помешали этому единству в областях, "которые никогда прежде не соглашались поминать имени нашего божественного и святого отца Льва [Великого, автора "Томоса к Флавиану"], или названия великого и святого Вселенского собора в Халкидоне и которые ныне громко и внятно произносят их при совершении божественных таинств?"; 2) Второй пункт отражал содержание Сергиева "Псифоса", которое исключает конфликт между двумя волями и устраняет необходимость настаивать на подсчете энергий. Сам Софроний (которого Сергий в своем письме попрежнему называет "святым мужем") не выдвинул никаких возражений в ответ на этот пункт. Конечно, Кир в своих девяти главах унии прибегал к терминологии "единой энергии", но это следовало толковать как *икономию* ради спасения множества людей, не обвиняя в каком-либо нарушении точности (ἀκρέβεια) истинных учений Церкви[52].

Сергий явно—и с очевидной искренностью—хотел, чтобы папа присоединился к новообретенному согласию, настаивая на своей верности Халкидонскому собору и папе Льву. "Псифос", видимо, достиг этой цели за счет некоторой двойственности, против которой формально не возражал даже Софроний. Однако ответ Гонория, провозглашающий монофелитство, которое должно заме-

нить моноэнергизм, от которого уже отказались, сделал дальнейшее согласие невозможным.

В рамках итальянской церковной истории этого периода Гонорий I (625–638) представляется епископом усердным, энергичным и благочестивым. Он строил храмы в Риме, включая церковь св. Агнессы на Номентанской дороге с ее знаменитой мозаикой, он восстановил в своем собственном доме монашеские традиции, столь дорогие святому Григорию Великому. Он вместе с экзархом Исааком выступал против лангобардских королей Ариоальда и Ротари, которые все еще были арианами. Он успешно боролся с остатками Аквилейского раскола и оказывал гостеприимство многим восточным монахам и духовенству, бежавшему на Запад от персидского завоевания. Однако он явно не был подготовлен к решению той сложной и запутанной проблемы, которая содержалась в письме Сергия.

В своем ответе византийскому патриарху[53] он приветствует тех, кто осуществляет политику объединения, основанную на моноэнергизме, и критикует тех, кто поднимает сложные проблемы терминологии (явно имея в виду Софрония). Вполне одобряя политику Кира и ее результаты, он делает значительный шаг к дальнейшему разъяснению содержания письма Сергия. Письмо это, отвергая моноэнергизм как двусмысленный и спорный, резко подчеркивало наличие во Христе одного лишь божественного Действующего, что исключает "две воли" (противоположные друг другу). Из этого ясно, что ипостасное единство предполагает единую волю, то есть из него вытекает учение, известное как монофелитство. Исходя из этого Гонорий приходит к четкому утверждению. "Действительно,—пишет он,—Божество не могло ни быть распято, ни испытывать человеческие страдания. Но (по ипостасному соединению) говорят, что Божество страдало и что человечество низошло с неба с Божеством. Поэтому мы исповедуем единую волю Господа нашего Иисуса Христа" (ὅθεν καὶ ἕν θέλημα ὁμολογοῦμεν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ)[54].

Это определенный и притом первый шаг к монофелитству и есть знаменитое "падение Гонория", за которое Шестой Вселенский собор (681) осудил его, и осуждение это вплоть до раннего Средневековья повторялось всеми папами при их возведении на кафедру, поскольку они при этом должны были подтвердить исповедание веры Вселенских соборов. Понятно поэтому, что все критики учения о папской непогрешимости в позднейшие века (протестанты, православные и противники непогрешимости на Первом Ватиканском соборе 1870г.) ссылаются на этот пример. Некоторые римокатолические апологеты пытаются показать, что выражения, употребленные Гонорием, можно понимать в православном смысле и что нет никаких доказательств того, что он умышленно провозглашал нечто отличное от традиционной веры Церкви[55]. Они также указывают—и это является совершенным анахронизмом,—что письмо к Сергию не было официальным заявлением папы *ex cathedra* с использованием своей "харизмы непогрешимости", как будто такое понятие существовало в VIIв. Не отрицая добрых намерений папы,—что можно сказать о каждом ересиархе на протяжении истории,—совершенно ясно, что исповедание им единой воли в решающий момент, да еще когда сам Сергий был несколько поколеблен возражениями Софрония, не только послужило оправданием ошибок других, но и фактически создало новую еретическую формулу, положив начало трагедии, которая принесла Церкви (включая и православных преемников Гонория на папском престоле) много страданий.

Получив это письмо из Рима, Сергий почувствовал большое облегчение. Похоже, что терминологические проблемы могли быть решены. Больше не нужно было использовать двусмысленную доктрину единой энергии, поскольку формальное признание Гонорием понятия единой воли открывало путь к христологической позиции, казавшейся очень привлекательной: как может одно Лицо или Ипостась Христа обладать более чем одной волей? Позже Сергий в сотрудничестве с игуменом Пирром представил на подпись императору Ираклию[56] важный документ—*Ekthesis* (638 г.). Отвергая моноэнергизм и почти дословно

повторяя текст "Псифоса" относительно Христа—единого действующего субъекта Своих божественных и человеческих действий, текст этот также приводит фразу из письма Гонория: "Мы исповедуем единую волю Господа нашего Иисуса Христа"[57]. Сергий умер в том же году, когда константинопольский синод уже одобрил *Ekthesis*. Преемник его патриарх Пирр, состоявший в переписке со святым Максимом и будущий его противник, сам участвовал в его составлении и с одобрения императора объявил *Ekthesis* официальной верой Империи.

Не может быть сомнений в том, что на Сергия, который вначале был под впечатлением аргументов Софрония, большое влияние оказала сильная поддержка Гонория, вероятно, неожиданная, и он решил встать в прямую оппозицию к иерусалимскому патриарху. Действительно, *Ekthesis* послужил ответом на "Синодик" (Известительное Соборное послание) Софрония, которое константинопольский патриархат отказался принять[58].

Как мы уже говорили, избрание Софрония, уже восьмидесятилетнего старца, на иерусалимскую кафедру произошло в 634г. Мы знаем, что в Палестине после смерти патриарха Модеста в 631г.[59] существовало моноэнергистское движение, которое возглавлял епископ Сергий Яффский. Это объясняет продолжительное вдовство патриаршей кафедры (631–634). Вероятно, константинопольское правительство одобрило избрание высокочтимого Софрония в награду за данное им Сергию обещание не поднимать вопрос об "энергиях", в согласии с "Псифосом"[60].

Однако святой Софроний в своем знаменитом Соборном Послании, разосланном по обычаю всем патриархам с просьбой о признании единства православной веры и евхаристического общения, написал целый христологический трактат; здесь впервые с начала моноэнергизма помимо простых насущных нужд единения обсуждались не только термины, но самая суть дела.

"Послание" нигде не критикует ни Сергия, ни его объединительную политику. Текст не пытается буквально "счислять" энергии, что было запрещено "Псифосом". Софроний очень осторожно подчеркивает ипостасное единство Христа и, следовательно, единство Его как единого Действующего во всех Его действиях, божественных и человеческих. Не предвидя никаких проблем с Римом, Софроний выражает большое уважение к православному вероучению папы, явленному в особенности в "Томосе" Льва. Однако внутренняя логика его аргументации на деле приводит его к совершенно четкому утверждению: "Каждой природе соответствует свойственная ей энергия, то есть энергия сущностная, природная и свойственная (κατάλληλον) (этой природе)"[61]. И поэтому "мы не исповедуем одну-единственную, сущностную, естественную и неразличимую энергию обоих (Божества и человечества), ибо тогда мы признавали бы и одну сущность, и одну природу"[62]. Софроний, однако, допускает возможность говорить об одном "двойном действии" (или энергии) во Христе[63] и оправдывает цитату из Псевдо-Дионисия (Посл. IV, кол. 1072С) как относящуюся к "Новой (καινὴν) богочеловеческой энергии", той, которая отражает и Божество, и человечество[64], "синергию", явленную в обожении тварей. Но обожение возможно именно потому, что Логос добровольно воспринял человеческую природу с человеческими действиями, "природные и неукоризненные (ἀδιάβλητα) страсти"[65] Адама после грехопадения (но не грех), так что Христово младенчество, возрастание, человеческое развитие, голод, жажда, утомление и подлинное страдание, смерть и телесная тленность были во всем такими же, как наши, то есть вполне человеческими, до тех пор? пока "в Воскресении Он не освободил то, что в нас было подвержено страданию, смерти, тлению"[66].

Так мысль святого Софрония, которую столь блестяще разовьет его ученик Максим, раскрывает ошибочность моноэнергизма, а стало быть и еще не упомянутого здесь монофелитства. Если бы человечество Христово было лишено человеческой энергии или воли, оно уже не было бы "нашим" человечеством, а было бы призраком либо абстракцией. Поэтому вполне понятно, что Сергий Константинопольский увидел в "Соборном послании" Софрония (независимо от того, нарушил он или нет обещание "не счислять энергии") манифест против своей политики.

"Послание", конечно, дошло и до Гонория, на которого аргументы иерусалимского патриарха, вероятно, произвели впечатление. От второго письма папы Сергию сохранились только фрагменты. Монофелитство здесь больше не упоминается (по крайней мере в этих фрагментах), но папа повторяет свой призыв не говорить об энергиях, а говорить скорее о "двух действующих природах, принадлежащих единому Действующему". Такие же письма он посылает Софронию и Киру Александрийскому, заявляя свою готовность сохранить общение с ними обоими, так же как и с Сергием. Старец Софроний пытался убедить папу, что поддерживать Сергия опасно; с этой миссией Рим посетил посланец иерусалимского патриарха епископ Стефан Дорский[67]. Но Гонорий умер 12 октября 638г., после опубликования "Экфесиса", не разъяснив свою двойственную вероучительную позицию. Его преемники, Северин (царствовавший четыре месяца в 640г.) и Иоанн IV (640–642) отвергли "Экфесис". Они избежали возможных санкций императора только благодаря общему замешательству, вызванному арабским завоеванием, и династической смуте, последовавшей за смертью Ираклия (641).

Как бы то ни было, арабские завоеватели полностью свели на нет объединяющую роль моноэнергизма и монофелитства: все монофизитские общины Востока оказались под игом ислама, и вопрос их примирения с православными халкидонитами потерял значение на многие столетия.

4. Исламское завоевание: Иерусалим, Сирия, Египет

Нет возможности подробно обсуждать здесь происхождение и природу ислама. Его внезапное появление и невероятно быстрое распространение посредством "священной войны" (*джихад*) потрясло Византийскую империю и вскоре уничтожило господство ее на Ближнем Востоке. К 651г., всего через девятнадцать лет после смерти пророка Магомета, армия его последователей не только покорила Сирию и Египет, но и уничтожила остатки Персидской империи (уже сильно уменьшенной победами Ираклия), убила последнего сасанидского "царя царей" и распространила власть халифов ислама до реки Окс (современная Аму-Дарья в Средней Азии)—на все страны к востоку и югу от Средиземного моря, достигнув Атлантического океана.

Завоевание Сирии и Палестины началось в 634г. Дамаск пал в 635, Антиохия—в 638. Самое значительное поражение римлян произошло на реке Ярмук в Палестине в 636 г., после чего у Ираклия не осталось средств защищать эту область от завоевателей. Самым впечатляющим событием, ставшим символом, было взятие Иерусалима в феврале 638 г. После освобождения от персов Святой Град оставался в руках христиан всего семь лет.

У нас нет никаких документальных свидетельств, указывающих на то, что вероучительный конфликт между Софронием и Константинополем как-то повлиял на поведение иерусалимского патриарха относительно арабов. Он возглавлял и вдохновлял оборону города, пока оставалась хоть какая-то реальная надежда его спасти. В последний момент он отослал реликвию Святого Креста в Константинополь. В конце концов он решил капитулировать, зная, что вооруженное сопротивление штурмующему неприятелю привело бы к гибели и разрушению, тогда как, покорившись, можно было выжить и добиться относительной веротерпимости, определенного религиозного *status quo*. Существует несколько весьма противоречивых сообщений о сдаче города[68]. Наиболее достоверные из них говорят, что старый христианский патриарх встретился с халифом Омаром на Елеонской горе. Удивленный простотой халифа, сидевшего верхом на верблюде, в одежде из верблюжьей шерсти, с мешком фиников, византийский иерарх поднес ему белый *sidonion* (обычную одежду патриция). Умар носил ее лишь столько времени, сколько понадобилось, чтобы выстирать его собственную одежду. Войдя в город, мусульманский вождь отказался от приглашения помолиться в христианской базилике Воскресения и вместо этого совершил молитву в сторону Мекки на месте разрушенного еврейского храма. Позже на этом месте была построена знаменитая "мечеть Омара", существующая до сих пор как знак превосходства

магометанского откровения над библейским. Более того, большое значение возымел сам отказ Умара помолиться в храме Воскресения: если бы он согласился, базилика была бы превращена в мечеть[69]. Вместо этого в знак признательности за то, что Софроний сдал город, халиф издал документ, гарантирующий сохранность христианских церквей и соблюдение права собственности христиан при условии, что они не будут демонстрировать свою веру на улицах, не станут проповедовать мусульманам, не будут препятствовать обращению христиан в магометанство и будут покорны и лояльны по отношению к завоевателям[70]. Эти принципы и должны были обеспечить выживание христианских общин под мусульманским господством в течение столетий. Следует, однако, отметить, что Палестина—единственная часть халифата, где все древние христианские святыни были неприкосновенны и оставались в руках христиан и где православный патриарх всегда рассматривался мусульманами как официальный хранитель Святых Мест. Позже его права будут урезаны другими христианами, в особенности латинскими крестоносцами и отчасти армянами и коптами, но не мусульманами*. Эти сравнительно благоприятные условия объясняются договором между халифом Умаром и мудрым патриархом Софронием. Старый патриарх, доживший почти до девяноста лет, умер год спустя, 11 марта 639г.[71]

Таким образом, вклад святого Софрония в историю не ограничивается поистине замечательной христологической формулировкой его "Синодального послания" 634г. Его дипломатическая мудрость в 638г. создала условия для выживания христиан на Ближнем Востоке. Кроме того, его проповеди и особенно поэмы и молитвы стали постоянным элементом богослужебной традиции Церкви[72].

За утратой Империей Сирии и Палестины вскоре последовали бесславные поражения в Египте. Несмотря на реальные надежды на церковный мир, правление Кира в качестве патриарха и префекта и объединение 633 г. оказались катастрофой для египетского монофизитства. Даже коптские источники признают, что большая часть населения признала халкидонскую веру (в моноэнергистской интерпретации). Согласно Севиру Асмунейнскому, "это были годы, когда Египтом управляли Ираклий и Аль-Мугаугас (то есть Кавказец). Жестокостью, преследованиями, давлением и наказаниями, которым Ираклий подвергал православных (то есть монофизитов.—*И. М.*), чтобы заставить их принять халкидонскую веру, бесчисленное множество людей было вовлечено в заблуждение—одни пытками, другие обещаниями почестей, некоторые уговорами и обманом"[73]. Упоминание "уговоров" показывает, что политика патриарха Кира была более успешна, чем тактика одного только насилия, к которой прибегали имперские власти при Маркиане, Зиноне и Юстиниане. Моноэнергизм многим казался убедительным. Монофизитское население Египта, все еще разделенное на секты, не представляло монолитной оппозиции Империи, и богословские уступки, содержавшиеся в унии 633г., вероятно, склонили многих к принятию Халкидонского собора[74]. Арабское завоевание было процессом постепенным, длившимся с 639 по 646г.; оно сопровождалось насилием и грабежами, что многим людям открыло глаза на преимущества римского господства. Во многих областях народ сопротивлялся продвижению врага, и неверно, что "египтяне приветствовали завоевателей как освободителей"[75]. Главная слабость Империи заключалась в том, что ее администрация и армия в Египте в большой мере зависели от местных коррумпированных землевладельцев, которые преследовали местные интересы и рассматривали военные подразделения как свою частную милицию[76]. Назначение Кира было попыткой Ираклия оздоровить положение, и это могло бы принести результаты, как церковные, так и политические, если бы арабское завоевание не было столь неожиданным и быстрым.

В 639г. арабы под предводительством Амр ибн ас-Аса, пока халиф Омар был в Сирии, вторглись в Египет. В 640г. они заняли Пелузий, к востоку от Дельты,

* Некоторые святыни все же оказались в руках мусульман, например, построенная в первые века христианской Империи на месте Вознесения Христова, на Елеонской горе, часовня. — *В.А.*

а в сентябре того же года, разбив византийцев в Гелиополе, начали осаду крепости Вавилон в современном старом Каире. Армия завоевателей была малочисленна—вначале 4000 человек, затем она получила подкрепление в 12 000,—но это породило хаос в плохо управляемой и слабо защищенной стране. Амр заключал местные договоры с землевладельцами и управителями, взимая дань, и использовал сотрудничество с местным населением. Сам патриарх Кир, может быть, следуя примеру святого Софрония Иерусалимского, решил договариваться с Амром. Он, сохраняя лояльность, поделился своими планами с Ираклием. В ответ император отозвал его в Константинополь, предал публичному суду и сослал за измену.

Но 11 февраля 641г. Ираклий умер, процарствовав тридцать лет. Героический победитель Персидской империи стал нервным и больным человеком, глубоко потрясенным внезапностью арабского завоевания, но не смирившимся с мыслью о расчленении Империи. За его смертью последовала династическая борьба периода регентства его второй жены Мартины. Борьба эта кончилась низложением Мартины, ссылкой ее сына Ираклона и коронацией Константа II, одиннадцатилетнего внука Ираклия от первой его жены Евдоксии[77]. Регентство осуществлялось патриархом Павлом, которого поддерживала группа в большинстве своем армянских военачальников, преданных монофелитству.

Тем временем положение в Египте ухудшалось. 8 апреля 641 г., в день Пасхи, в руки арабов попала крепость Вавилон, а за ней Никиу и другие крупные города дельты.

Новое имперское правительство официально восстановило Кира и как патриарха, и как префекта. Торжественно въехав в Александрию 14 сентября 641г., он немедленно начал переговоры с Амром. Некоторые считали, что не следует сдаваться, и опять обвиняли его в измене, поскольку Александрия была еще хорошо защищена. Как бы то ни было, сам Кир не увидел конца византийской власти в Египте: он умер от дизентерии 21 марта 642г. Его преемником стал халкидонитский патриарх Петр (14 июля 642г.), но 27 сентября того же года Амр вошел в Александрию и написал халифу Омару: "Я взял город, о котором могу только сказать, что в нем 4000 дворцов, 4000 бань, 400 театров, 12 000 продавцов зелени и 40 000 платящих дань евреев"[78]. Примитивные обитатели Аравийской пустыни оказались на вершине древней цивилизации христианского Рима.

Амр немедленно вызвал в Александрию монофизитского патриарха Вениамина, который взял под свой контроль большинство храмов, приспосабливая жизнь Египетской церкви к будущим столетиям ее выживания под исламом. Несмотря на то что вскоре многие отступились от христианства, перейдя в религию магометан-завоевателей, правительство Константа II не считало поражение окончательным. В 645г. большой византийский экспедиционный корпус под командованием армянского генерала Мануила высадился в Египте и взял обратно Александрию. Вскоре за этим последовало новое поражение византийцев от Амра, и остатки армии Мануила погрузились на корабли в 646г. Единственным результатом этой неудачной экспедиции было еще большее разорение Александрии, население которой на этот раз, по всей видимости, решительно встало на сторону арабов[79], и еще большая враждебность коптов к Империи. "Господь оставил войско римлян,—пишет Севир Асмунейнский,—в наказание за их извращенную веру и по причине тех анафематствований, которые произнесли против них древние Отцы из-за Халкидонского собора"80. Верной халкидонскому православию осталась в Египте только маленькая горстка "мелкитов".

Наиболее заметно и впечатляюще православие в этой области выжило только в монастыре Преображения (позже посвященном святой Екатерине), построенном Юстинианом у подножия Синайской горы, где Моисей говорил с Богом. Духовный авторитет этого монастыря лишь незадолго перед тем был еще более возвышен благодаря руководству им знаменитого игумена, святого Иоанна, автора великой книги о монашеской духовности, озаглавленной "Райская Лествица" (ок. 525–600гг.). Изолированность монастыря, расположенного в Синайской пу-

стыне, вдали от военных, политических и религиозных смут, дала возможность этой уникальной многонациональной общине, состоявшей из греков, египтян, сирийцев, грузин, армян-халкидонитов, а позже и славянских монахов, сохранить не только себя, но и множество сокровищ литературы и искусства, восходящих к раннему христианству[81].

5. Святой Максим Исповедник и папа Мартин

Оппозиция святого Софрония положила конец моноэнергизму, который вначале проповедовал патриарх Сергий. Вместо этой теперь уже дискредитированной формулы папа Гонорий и "Экфесис" Ираклия канонизировали монофелитство, христологическую схему, утверждавшую, что единый и единственный "субъект" или Ипостась Христа могла обладать только одной волей. Действительно, спрашивали они, как могло бы человечество Христа, поскольку оно не имеет отдельной человеческой ипостаси (это было бы несторианством), проявлять себя отдельной, собственной волей? Очевидный изъян этой теории, однако, заключается в том, что поскольку единая Ипостась Христа есть предсуществующая, божественная Ипостась Логоса, Его единственной "ипостасной" волей может быть только воля божественная. Следовательно, человечество Его не совершенно, а есть лишь пассивное орудие Божества, механически "используемое" божественной волей. Монофелитство никак не могло совмещаться с "Томосом" Льва (*agit utraque forma quod proprium est*—"каждая из двух природ действует в соответствии со своими свойствами") и с Халкидонским собором ("сохраняются характерные свойства каждой природы"). Свойство же истинного человечества—не пассивность, а волевое осуществление божественного замысла о твари. Кроме того, если бы каждой ипостаси была свойственна ее отдельная воля, то сама Божественная Троица обладала бы тремя волями. Монофелитство было схемой, не отличавшейся по существу от моноэнергизма: в обоих случаях отрицалась полнота человечества Христова. Действительно, оказывается, что вопрос моноэнергизма и монофелитства, как его определил святой Софроний, а позже его ученик, святой Максим (вероятно, наиболее выдающийся богословский гений позднего святоотеческого периода), лежал в основе христологических споров со времени Первого Эфесского собора (431). Если термин монофизитство мог соответствовать множеству разных течений, подчас чисто Кирилловых и потому совместимых с Халкидонским собором, хотя иногда взаимоисключающих и противоречивых, то споры VIIв. были сосредоточены на действительной проблеме: необходимости сформулировать такую христологию, в которой "смысл тварного бытия и замысел истории" основывался бы "на воплощенном Христе"[82] так, чтобы и тварь, и история не теряли бы своей собственной целенаправленности и динамизма[83].

Патриарх Сергий Константинопольский и Гонорий Римский оба умерли в 638г. Игумен Пирр, один из идеологов монофелитства, переписывавшийся со святым Максимом, был избран патриархом Константинопольским. Ему пришлось иметь дело с тем, что папы, преемники Гонория, отвергли "Экфесис". Однако их протесты не вызвали разрыва общения с константинопольской кафедрой: римским епископам VIIв. недоставало энергии и твердости их предшественников, так ясно проявлявшихся во время раскола с патриархом Акакием[84], несмотря даже на то, что компромиссы последнего с монофизитами были гораздо менее серьезны, чем компромиссы Сергия и Пирра. Преемник Сергия на константинопольской кафедре был откровенным монофелитом. Ссылаясь на авторитет почившего Гонория, он даже после ужасов арабского завоевания надеялся на христологический консенсус, основанный на монофелитстве. К несчастью для него, он оказался замешанным в династической борьбе, последовавшей за смертью Ираклия (641). Пирр попал в затруднительное положение в период кратковременного (трехмесячного) царствования Константина III (сына Ираклия и первой его жены Евдоксии), противника монофелитства. Встав на сторону Мартины и ее детей и будучи обвинен в соучастии в убийстве Константина III, он

последовал за Мартиной, впавшей в немилость после воцарения Константа II (ноябрь 641). Замененный Павлом, также монофелитом, из столицы он отправился в ссылку в Африку.

Как раз в это время византийская Африка со столицей Карфагеном представлялась самым безопасным местом во всей Империи. В 610г. Ираклий использовал ее как базу, отправляясь с армией спасать Константинополь от персидской угрозы. Поскольку Восток был завоеван арабами, а Италии постоянно угрожали лангобарды, только Африка могла приютить множество беженцев, и ее экзарх Григорий, двоюродный брат Ираклия, сочетавший гражданскую и военную власть, был склонен думать, что в его руках все козыри военной и политической борьбы данного момента. Приехав в Карфаген, Пирр начал думать о возможности с помощью могущественного карфагенского экзарха вернуть себе патриаршество, которого, по его мнению, он был лишен несправедливо.

Среди восточных беженцев, живших в Африке, был и Максим, бывший секретарь Ираклия, а позже монах в Малой Азии[85]. Пребывание в Карфагене было отмечено его судьбоносной встречей со святым Софронием (633). Хотя поначалу он не примкнул ни к одной стороне в богословских спорах, в которые был вовлечен Софроний, он, по-видимому, стал по крайней мере с 640г. открыто выступать против монофелитства. Его влияние было велико не только благодаря духовному авторитету и умственным способностям, но и благодаря его политическим связям "наверху" в Константинополе[86].

Под покровительством экзарха Григория в 645г. был организован официальный спор между Максимом и сосланным бывшим патриархом Пирром[87]. Неожиданным результатом его было официальное принятие Пирром православия, а затем его отъезд в Рим. В этих событиях монофелитское правительство Константинополя усмотрело заговор, в который вошли экзарх Григорий, Максим и папа. Подозрения эти нашли подтверждение в том, что Григорий действительно восстал против Константа II в 646г., когда его войска провозгласили его императором. Однако судьба отвернулась от него: он был убит, отражая мощный набег арабов, прелюдию последовавшего вскоре окончательного завоевания (647)[88]. Святой Максим всегда резко отрицал свою причастность к восстанию Григория. В 646г. он покинул Карфаген, уехав вслед за Пирром в Рим. Но поскольку антимонофелитский лагерь возлагал большие надежды на деятельность Григория, возникли подозрения. В 646г. с одобрения Григория собиралось несколько африканских соборов, которые потребовали отменить "Экфесис"[89].

Приехав в Рим, Пирр торжественно обратился из монофелитства в православие. Он был принят папой Феодором, признавшим его патриаршее достоинство и даже пригласившим его возглавлять богослужения вместо себя[90]. Папа Феодор (642–649) был греком палестинского происхождения, что, возможно, отчасти объясняет его более ясное понимание сути монофелитства. Вдохновленный постановлениями африканских соборов и советами святого Максима, он официально порвал общение с Павлом Константинопольским. В ответ последний наложил запрещение на часовню дворца Плакидии, в которой служили представители папы в столице. Позиция Римской церкви стала наконец определенной и ясной. Тем временем Пирр, потеряв надежду на продолжение своей патриаршей карьеры с помощью экзарха Григория (который уже погиб) и антимонофелитской партии, бежал в Равенну и вернулся в имперскую монофелитскую государственную церковь. Бесстрашный папа Феодор отлучил его от Церкви, подписав соответствующий акт пером, омоченным в евхаристической чаше[91].

Тщетность монофелитской политики постепенно делалась ясной даже в Константинополе. Исключая, может быть, Армению, где все еще было сильно византийское влияние, надежды на эту формулу как на основу для объединения с монофизитами были разбиты арабскими победами в Сирии и Египте; Италия же и Африка, противостоявшие монофелитству, все более и более отчуждались от центра Империи. Поэтому в 648г. Констант II сделал попытку прекратить спор. Официальным императорским указом, известным под названием "Типос", он

запрещал "всякий спор о единой воле или единой энергии, двух волях или двух энергиях"[92]. Но постановление это пришло слишком поздно: проблема уже существовала, она стала подлинной дилеммой для христианского богословского сознания, и с ней нельзя было покончить простым актом политической власти. В действительности "Типос" был задуман для предотвращения борьбы православия с официальным монофелитством.

Папа Феодор умер, не получив "Типоса". Избрание его преемника, святого Мартина, было уже само по себе актом сопротивления установленному имперскому порядку, поскольку кандидат не получил одобрения ни императора, ни его экзарха в Равенне. Мартин, итальянец, был в Константинополе посланцем папы Феодора и принимал участие в переговорах о судьбе Пирра до официального разрыва между Римом и Константинополем. Он был хорошо знаком с проблемой и готов открыто отказаться от повиновения Империи.

В октябре 649г. в Латеранской базилике собрался собор из ста пяти епископов, большинство которых было из Италии и Африки. В Риме снова находился Стефан Дорский, палестинский епископ, ранее бывший посланцем святого Софрония в Риме, а также много "благочестивых игуменов и монахов из греков, либо уже долгое время проживших в Риме, либо недавно приехавших; это были Иоанн, Феодор, Фалассий, Георгий и другие боголюбивые мужи"[93]. Эти греческие монахи не только вдохновляли дебаты, но были и составителями "Деяний" Собора, написанных по-гречески и лишь позже переведенных на латинский язык[94]. Среди них был и сам святой Максим, сыгравший главную роль в подборе святоотеческих свидетельств и в подготовке окончательных выводов[95], которые вылились в форму двадцати анафематизмов, вновь утверждавших Халкидонский собор, а также учения о двух энергиях и двух волях во Христе как необходимом выражении Его двух природ. Не было никаких нападок лично на Ираклия или Константа II, но и "Экфесис", и "Типос" были официально осуждены, а целый ряд еретиков подвергнут анафеме: Феодор Фаранский, Кир Александрийский и три следовавших друг за другом патриарха Константинопольских—Сергий, Пирр и Павел. Постановления эти были признаны на всем Западе, но им воспротивился Павел Фессалоникский. Хотя он и был папским викарием в Иллирике, Павел написал папе письмо, полностью соответствовавшее Типосу, и был отлучен Мартином[96]. Епископ Иоанн Филадельфийский (в Аравии) был послан с поручением восстановить православие в Антиохийском и Иерусалимском патриархатах, но результаты его деятельности в землях, занятых арабами, неизвестны.

Ясные и решительные постановления Латеранского собора должны были вызвать столь же сильную реакцию Константинополя. Папа Мартин и его советники, может быть, надеялись на какую-то политическую поддержку, вроде восстания Григория в Африке. Такие надежды, если они существовали, были отнюдь не беспочвенными, как видно из истории равеннского экзарха Олимпия. Получив из Константинополя приказ отправиться в Рим, арестовать папу и навязать там "Типос", Олимпий, видя сопротивление народа, сначала стал вести переговоры с папой, а затем поехал на Сицилию, где, прежде чем умер в 652 г. от эпидемии, составил в союзе с арабами заговор против Константа II. Хотя и святой Мартин, и святой Максим всегда отрицали какую-либо связь с политикой, общая атмосфера заговоров и интриг делала религиозные проблемы неотделимыми от вопроса лояльности к Империи. Подозревая в папе нелояльные политические симпатии и негодуя на его открытую оппозицию "Типосу", Констант II прибег к силе.

В 653г. экзарх Феодор Каллиопа арестовал больного папу Мартина, обвинив его в том, что он был избран незаконно (то есть без императорской санкции), и в том, что он давал деньги арабам (Мартин оказал помощь паломникам, ехавшим в Иерусалим). Святого Мартина повезли в Константинополь, три месяца держали в тюрьме и судили церковным судом Константинопольского патриархата. Как лицо духовное он не был подсуден гражданскому суду. Акт осуждения, не содержащий никаких религиозных элементов, говорит по существу только о преступ-

ном соучастии в бунте Олимпия. Папа был лишен сана, с него были публично совлечены знаки епископского достоинства, он был закован в цепи и подвергнут унижениям. Он умер в ссылке в Херсонесе, в Крыму, 16 сентября 655г., и Церковь чтит его как исповедника.

Участие патриархии в этих постыдных событиях делает этот период, с моральной точки зрения, самым низким в истории Константинопольской церкви. В 654г. ненавистный Пирр сумел вернуться на патриаршую кафедру и предложил сделку легатам папы Евгения I. Евгений был избран с одобрения экзарха в августе 654г., более чем за год до смерти святого Мартина, несмотря на особые предостережения последнего против недопустимости такой узурпации[97]. Евгений склонялся к принятию двойственной формулировки, которая позволила бы избежать формального отвержения "Типоса", однако римское духовенство и народ не позволили ему пойти на компромисс с монофелитством[98]. Тем не менее и он, и его преемник Виталиан (657–672) оставались в общении с монофелитским патриархом Петром (654–666), который в свое время был председателем в суде над Мартином. При избрании Виталиана Констант II послал ему драгоценное Евангелие[99], и папа торжественно встретил лично посетившего Рим императора-монофелита, убийцу Мартина и Максима (663). Смерть святого Мартина очевидно нейтрализовала на некоторое время римскую оппозицию "Типосу": папы не принимали его, но и не осуждали своего предшественника Гонория, и не порывали связи с монофелитским руководством Константинополя, оставаясь лояльными имперской системе.

Таким образом, сопротивление монофелитству сконцентрировалось в одном лице, простом монахе, святом Максиме Исповеднике. Он был арестован в Риме вместе с двумя из своих учеников и отправлен в Константинополь. Суд над ним происходил следом за судом над папой Мартином[100]. Он начался с политических обвинений, но судьи не смогли доказать наличие заговора между Максимом и восставшим экзархом Григорием. Тогда посланцы императора пришли к Максиму и спросили его прямо: "Состоишь ли ты в общении с константинопольской кафедрой?" Максим ответил: "Я не состою в общении, поскольку они отвергли четыре святых собора, противопоставив им девять глав, принятых в Александрии (то есть уния Кира в 633г.), "Экфесис"... и недавно "Типос". Кроме того, Максим вполне определенно отрицал право императора устанавливать догматы. "Ни один император,—сказал он,—не был в состоянии убедить богодухновенных отцов прийти к соглашению с еретиками... Вникать в то, что касается догматов соборной Церкви, и давать определения—дело духовенства... Во время анафоры императоров поминают вместе с мирянами..." Тогда посланцы заявили, что легаты папы Евгения находятся в городе и будут причащаться с патриархом Петром на следующий день. "Дух Святой,—ответил Максим,—осуждает даже ангелов, соглашающихся на что-либо противное тому, что было проповедано" (ссылка на Гал. 1, 8).

Максим и двое его учеников предстали перед самим патриархом Петром и его коллегой Македонием, титулярным патриархом Антиохийским. Твердость трех монахов делала неизбежным их осуждение, и Максим был сослан в Визию на Черном море (655). Другая попытка сломить его сопротивление, обещав ему прощение, перевод в монастырь в Регии и почести в Константинополе, окончилась новой неудачей (656). Наконец вместе с двумя своими верными учениками Максим снова предстал перед судом епископов и сенаторов в Константинополе: его жестоко пытали, отрезали ему язык и правую руку и сослали в Лазику, на родину Кира Александрийского на Кавказе. Там он умер 13 августа 662г. более восьмидесяти лет от роду. Ни из Рима, ни из какой-либо другой части христианского мира не поступило никаких откликов на это.

6. Шестой Вселенский собор

Констант II не вернулся в Константинополь из своей поездки на Запад, предпринятой в год смерти святого Максима (662) с целью организовать контрнас-

тупление на арабов. В результате дворцового заговора он был убит в Сиракузах, на Сицилии, в 668г. Константинопольским императором стал его сын Константин IV. Первые годы нового царствования были всецело поглощены войной, в которой Империя в конце концов победила. Арабский флот, построенный халифом Муавией, осаждал Константинополь в течение четырех незабываемых лет (674–678). "Новый Рим" стоял прямо на пути экспансии магометанского джихада в Европу. Но осада не удалась, и между Империей и халифатом был заключен тридцатилетний мир. Египет и Сирия были, конечно, потеряны для Византии, но границы ее были установлены далеко от столицы, в востòчной части Малой Азии. Этой победой, за которой последует победа Карла Мартела в Пуатье (732), будут спасены от мусульманского завоевания христианские страны к северу от Средиземного моря.

Тем временем отношения между церквами Константинополя и Рима оставались неопределенными. Позиции каждой из них формально не изменились. Патриархи Фома (667–669), Иоанн V (669–675) и Константин (675–677) не осудили "Типос", тогда как папы на всякий случай придерживались осторожности. Ввиду того, что война и в особенности арабская осада столицы затрудняли сношения, между двумя Римами стало возрастать отчуждение. Патриарх Феодор (677–679) пытался заставить императора и папу навязать Типос силой. Вместо того чтобы послать папе Дону (676–678) обычное синодальное послание, извещающее о его избрании, он просил папу согласиться объединиться на условиях неопределенных и в конечном счете монофелитских; императору же он предложил исключить из константинопольских поминовений всех пап-преемников Гонория[101]. Молодой император воздержался от столь резкой меры и сразу же по окончании арабской осады послал письмо "вселенскому папе" Дону с просьбой прислать представителей римского духовенства и двенадцать епископов для участия в богословской конференции, которая должна принять решение о мерах, необходимых для восстановления однозначного единства[102]. Эта инициатива Константина IV повлекла за собой, хотя император не имел этого в виду, заседание Шестого Вселенского собора в Константинополе.

Письмо императора пришло в Рим уже после смерти папы Дона (11 апреля 678); оно было получено его преемником Агафоном, сицилийцем, за свое короткое царствование (679–681) восстановившим авторитет папства благодаря осуществлению настоящего руководства и проявлению инициативы. Призвав всех западных митрополитов посоветоваться со своими епископами по проблеме монофелитства, он получил в ответ согласие Запада. Состоялись соборы в Милане и в Хатфильде, в Британии. Сто двадцать пять епископов провинций, непосредственно подчиненных папе, встретились в Риме и подписали исповедание веры, осуждающее монофелитство. Сам папа написал императору длинное письмо, утверждающее полномочия его представителей[103] и выражающее притязания Рима в выражениях, напоминающих времена Геласия и Льва и нехарактерных для "византийского" папства. Римская церковь, писал Агафон, "никогда не уклонялась от пути истины" в сторону хотя бы частичного заблуждения (*nunquam a via veritatis in qualibet erroris parte defluxa est*); как кафедра Петра и Павла, она есть маяк истинного света для вселенной... никогда не затуманившийся никакой ересью" (*nulla haeretici erroris tetra caligine funebratum*). После случая с Гонорием и двойственной позиции фактически всех его преемников (кроме Феодора и Мартина) столь претенциозные высказывания о римском авторитете никем не могли восприниматься буквально.

Однако очевидно, что, в отличие от недавнего прошлого, римская делегация теперь явилась в Константинополь, заручившись поддержкой всего западного епископата и решительно защищая православие против монофелитства. Тем временем император Константин IV убрал с кафедры в какой-то степени антиримского патриарха Феодора. Новый глава Константинопольской церкви Георгий, хотя и по-прежнему питал симпатии к монофелитству, был по крайней мере готов к открытой дискуссии. Эта новая атмосфера дала возможность на первом

же заседании принять решение: обычная конференция, как ее поначалу планировал император, объявила себя Вселенским собором.

Собрания начались 7 ноября 680г. "в зале божественного (императорского) дворца, так называемом Трулльском" (ἐν τῷ σεκρέτῳ τοῦ θείου παλατίου τῷ οὕτω λεγομένῳ Τρούλλῳ)[104]. До 16 сентября 681г. состоялось восемнадцать заседаний. Сам император не оказывал большого влияние на дебаты. Вначале было всего 43 епископа, но окончательное постановление подписали 174. Это сравнительно небольшое количество участников отражает состояние христианского мира в 680–681гг.: Сирия, Палестина, Египет и Северная Африка были заняты арабами. Сама Малая Азия была разорена, а на большой части Балканского полуострова обосновались славяне. Представительство восточных патриархов было номинальным. Присутствовал Макарий, титулярный антиохийский патриарх, живший в Константинополе; Александрия и Иерусалим, где халкидонские кафедры были официально вдовствующими, были представлены только викариями, вероятно, тоже жившими в столице.

В отличие от ранних соборов, направленных на обсуждение богословских вопросов как таковых, собрание 680–681гг. было сосредоточено на проблеме Предания. Единственным обсуждавшимся вопросом был вопрос о возможности применения более ранних постановлений и трудов святых Отцов для оправдания учения о единой энергии и одной воле во Христе. Были представлены авторитетные сочинения святых Отцов; подлинность некоторых сочинений оспаривалась; изучались архивы. Этот "архивный" характер дебатов отчасти объясняется тем, что после смерти великого святого Максима не было ни одного выдающегося богослова, который поднял бы христологическую дискуссию на тот уровень, на котором она была во времена святого Кирилла, святого Льва и даже императора Юстиниана. Однако основной вопрос был, конечно, ясен: подлинность Христова человечества и спасение во Христе не только абстрактной человеческой "природы", но самого человечества, движущегося, динамичного и творческого. Это было богословское наследие Максима, вдохновившее окончательное решение собора*.

Рассмотрение соборных и святоотеческих текстов началось на первом заседании, когда оба присутствовавшие в Трулле патриарха, Георгий Константинопольский и Макарий Антиохийский, заявили, пытаясь поддержать монофелитство, что позиция Сергия и его преемников соответствовала Преданию. Новостью, открывшейся во время дебатов, стало то, что письмо патриарха Мины папе Вигилию, служившее главным аргументом в пользу монофелитства и произведшее большое впечатление в Риме во время Гонория, было не подлинным. На восьмом заседании (7 марта 681) Константинопольский патриарх Георгий заявил, что он убежден имеющимися свидетельствами и официально принимает учение о двух волях. С этого момента только Макарий Антиохийский и горстка епископов еще защищали монофелитство. На одиннадцатом и двенадцатом заседаниях подробно разбиралось исповедание веры, представленное Макарием. В результате антиохийский патриарх был низложен.

На пасхальной неделе 681г. было продемонстрировано восстановление хороших отношений между Константинополем и Римской церковью. Иоанн, епископ Портоский, папский легат, служил литургию на латинском, и император официально отменил плату, взимавшуюся с пап при получении императорского подтверждения их избрания[105]. Было и несколько курьезных эпизодов, показывающих распространение некоторых средневековых суеверий; например, заявление монофелитского священника Полихрония, что убеждения его были только что подтверждены видением. Когда его попросили доказать это, он предложил положить свое исповедание веры на мертвого человека, который тогда воскреснет и провозгласит монофелитство. Эксперимент был официально разрешен и

* Имя преподобного Максима при этом ни разу не упомянуто в соборных "Деяниях", кроме как в резко полемической речи монофелита Макария Атиохийского. — *В.А.*

произведен, не возымев ожидаемого упрямым Полихронием результата. Но даже побежденный, он тем не менее стоял на своем монофелитстве и был соответствующим образом анафематствован.

На шестнадцатом заседании патриарх Георгий сделал еще одну, последнюю попытку спасти честь Константинопольской церкви, выступив против официального осуждения нескольких своих предшественников, Сергия, Пирра, Павла и Петра, но безуспешно. Список осужденных был принят, и к нему было добавлено имя папы Гонория. Очевидно, что собор избирал для поименного осуждения только главарей ереси и избегал анафематствовать тех, кто занимал двойственную позицию (т. е. некоторых пап, преемников Гонория, в частности Виталиана), или просто следовал позиции, принятой его церковью (патриархи Фома, Иоанн, Константин и Феодор). Осуждение Гонория не вызвало никаких возражений ни со стороны римских легатов, ни со стороны преемника Агафона, святого Льва II (682–683)[106]. Оно было подтверждено Седьмым собором (787) и повторялось всеми папами при их хиротонии вплоть до XIв.

Окончательное постановление собора утверждало две "естественные энергии" и две "естественные воли" во Христе, поясняя также, что "две естественные воли не противостоят друг другу, как говорили нечестивые еретики, но воля человеческая следовала Его воле божественной и всесильной, никогда не противополагаясь ей, не борясь с ней, но наоборот, ей подчиняясь" (δύο μὲν φυσικὰ θελήματα, οὐχ ὑπενατία, μὴ γένοιτο, καθὼς οἱ ἀσεβεῖς ἔφησαν αἱρετικοί, ἀλλ' ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα, καὶ μὴ ἀντιπίπτον, ἢ ἀντιπαλαῖον μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι)[107].

Соборное постановление было принято без дальнейших обсуждений. Было, однако, ясно, что та широкая поддержка, которую в течение нескольких десятилетий получал моноэнергистский подход к христологии, показывала, насколько он был привлекателен для многих на Востоке, столетиями стремившихся согласовать взгляды Кирилла с Халкидонской формулировкой. То, как легко сам Халкидонский собор благодаря моноэнергизму (или монофелитству) становился приемлемым для многих монофизитов Армении, Сирии и Египта, по всей вероятности, говорит о том, что он удовлетворял стремление сохранить единство субъекта во Христе[108]. Формулы Сергия употреблялись и в некоторых "неохалкидонских" кругах, в частности патриархом Анастасием I Антиохийским (559–570, 593–599); таким образом, упорство его преемника Макария в 680–681гг. может объясняться его опасением отказаться от формулы, популярной в Антиохийской церкви, куда он надеялся вернуться.

Но истинное значение постановлений, принятых в 680–681гг., заключалось не столько в словах или формулировках, сколько в таком понимании Боговоплощения, какое засвидетельствовано богословием святого Максима. Максимов синтез принес окончательное узаконение халкидонской формулировки ипостасного соединения и вместе с тем кириллова видения "божественного" предназначения человечества; он остается величайшим наследием VII столетия в истории христианства.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Об этом см.: *Grabar A.* L'iconoclasme byzantin// Dossier archeologique. Paris, 1957. P. 47–48.

[2] В возмещение этой потери в Константинополь были принесены спасенные от разгрома две другие почитаемые реликвии — копье и губка, которыми пользовались воины при Распятии (ср.: Chronicon paschale PG 92. Col. 988).

[3] Наиболее подробное историческое расследование об этой реликвии было сделано *Frolow A.* La Relique de la Vraie Croix. Paris, 1961. Ср. дискуссию об этой дате у *Grumel V.* La reposition de la vraie croix à Jérusalem par Héraclius. Le jour et l'annee // Byzantinische Forschungen. I. 1966. P.139–149. О хронологии возвращения Ираклия из Персии см. также: *Болотов В.* К истории императора Ираклия// Византийский Временник. 14 (1907). С. 94–97 (Восстановление Креста в Иерусалиме датируется 630 г.). Византийские летописи также передают некоторые противоречивые сведения о даль-

нейшем переносе Креста в Константинополь. Это предание могло возникнуть из того факта, что после своей победы Ираклий на короткое время вернулся в столицу с Крестом — до поездки в Иерусалим (ср. ниже прим. 26). Во всяком случае история этой реликвии, бесчисленные частицы которой передавались и на Восток, и на Запад в течение всех Средних веков, не поддается никакому точному историческому исследованию.

[4] Ср.: *Ostrogorsky.* Avtokrator i Samodrzac// Glasnik Sprske Akademije. 164. Beograd. P. 95–187. Титул *василевс* употребляется Ираклием в "Новелле" 629г. *(J.* and *P. Zepos.* Jus graecoromanum. I. Athenae, 1931. P. 36).

[5] Позже император стал соединять оба титула, религиозный и светский, именуя себя "василевс, верный во Христе Боге, и император римлян" (ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων).

[6] Автор знаменитого "Акафиста" Деве Марии неизвестен. Некоторые ученые утверждают авторство Романа Сладкопевца во времена Юстиниана. Однако популярность кондака, именующего Ее "взбранной воеводой" (ὑπέρμαχος στρατηγός) и особое почитание Влахернской иконы восходят к осаде 626г. (ср. аргументацию и библиографию *С.С. Аверинцева.* Культура Византии. Москва, 1984. С. 322–327).

[7] *Анастасий Синайский.* Hom. 3 на образ Божий. PG 89. Col. 1155C; о Сергии см.: *van Dieten J.L.* Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI, (610–615). Amsterdam, 1972. P.1–56.

[8] Послание к Сергию. CSCO. Scriptores Syri. IV, 7 (Louvain, 1949). P. 60.

[9] Conciliorum oecumenicorum decreta, 3-е изд., Bologna, 1973. P.117; англ. пер.в: A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. XIV. P. 313.

[10] Посл. IV. PG 3. Col. 1072C; конечно, никто не подозревал, что автор "Ареопагитик" был сам, возможно, монофизитом-севирианином.

[11] Ср.: *Weiss G.* Studien zum Leben, zu den Schriften und zur Theologie des Patriarchen Anastasius I. von Antiochien, 559–598// Miscellanea Byzantina Monacensia. IV. 1965. P. 240 ff.

[12] "Мы поклоняемся Ему в единой природе, единой воле и единой энергии (ἐνέργεια)" у *Lietzmann H.* Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Tübingen, 1904. P. 248.

[13] Наиболее достоверными источниками являются "Диспут" святого Максима Исповедника с Пирром (PG 91. Col. 332B–333B) и письма самого Сергия к папе Гонорию и Киру Фасскому.

[14] Оказывается, что Феодор Фаранский был подлинным создателем моноэнергизма. Фрагменты из его сочинений были представлены (и осуждены) на Шестом соборе в 680 г. Ср.: *Murphy F.X., Scherwood P.* Constantinople II et Constantinople III. Paris, 1973. P.143–146, 303–304.

[15] Тексты в *Mansi* XI. Col. 525–528, 560–561.

[16] PG 91. Col. 96AC; ср. комментарий и перевод письма у *F.-M. Léthel.* Théologie de l'agonie du Christ. Paris, 1979. P. 59 ff.

[17] Ср. в частности армянского летописца *Себеоса.* History of Heraclius/ Изд. и франц. пер. *F. Macler* (Paris, 1904). P. 71–72.

[18] Ср.: *Higgins M.J.* Chosroes II's votive offerings at Sergiopolis// BZ 48. 1955. P. 89–102.

[19] Текст у *Chabot.* Synodicon. P. 580–598.

[20] *Sebeos.* Op. cit. P.113–116.

[21] Ср.: *Frend.* The Rise. P. 335–339.

[22] *Севир Асмунейнский.* История патриархов/ Изд. и пер. *A.T.A. Evetts.* Patrologia Orientalis I. Paris, 1907. P. 481.

[23] X, 25. Цит. изд. II. P. 380–381.

[24] Ср.: *Michael the Syrian.* Chron. IX, 4. Цит. изд. II. P. 414.

[25] См. еврейский документ, известный под названием *Doctrina Jacobi* (изд. Bonwetsch. Berlin, 1910. P. 88).

[26] Исследуя сирийские, армянские и греческие источники, ученые расходятся во мнении относительно того, произошли ли встречи с несторианским католикосом Ишоябом II, возвращение Креста Господня и собор с армянами в Феодосиополе до триумфального возвращения Ираклия в Константинополь в 630 или в 631г. (ср.: *Болотов В.* Лекции. С. 88–91) или же во время его другого путешествия в Сирию и Иерусалим в 631–633 гг. (ср:. *Brehier L.* у Fliche & Martin. Histoire. V. Paris, 1947. P. 98–101, 111–117).

[27] Μεγάλως ἐτίμησε. Никифор. Breviarium, 20. Ed. Bonn. P. 23.

[28] Эта гипотеза подтверждается довольно серьезными аргументами (*Болотов В.В.* Лекции. С. 85–88). О судьбе реликвии после ее захвата в Иерусалиме в 614 г. и об обстоятельствах ее возвращения Ираклию источники говорят очень противоречиво. Эти умолчания и противоречия могут объясняться нежеланием летописцев приписывать этот поступок Каваду (которого не признал царем Шахрбараз) и несторианскому католикосу. Такое же нежелание существует и в отношении места,

где содержалась реликвия после ее похищения. Возможно, она была уничтожена или публично осквернена, чтобы показать торжество зороастризма над христианством? Возможно, была подарена Хосровом как благочестивое подношение одной или обеим своим христианским женам, что сделало бы его возвращение Ишоябом совершенно естественным? Крест Господень тогда действительно никогда не выходил бы из христианских рук.

[29] Ованнеса Мамиконяна цитирует *Болотов*. Лекции. С. 88.

[30] Дата собора оспаривается, но самая вероятная 632–633 гг.

[31] Chron. XI. Ed. cit. II, 411–412.

[32] Ср.: *Duchesne*. L'Eglise. P. 397–398; *Brehier L.* Ed. cit. P.115–116; *Frend*. The Rise. P. 347.

[33] Предпринимались апологетические попытки доказать постоянное "православие" маронитов, но невозможно всерьез оспаривать современное согласие ученых относительно первоначального монофизитства маронитской общины и ее моноэнергизма в период между VII и XII столетиями.

[34] Житие Вениамина, входящее в "Историю Патриархов" Севира Асмунейнского (ed. cit. выше, прим. 22), является одним из важнейших исторических источников для истории христианского Египта этого периода.

[35] См. выше.

[36] Хотя персы не совершали насилия над монофизитским патриархом Андроником, многие копты были убиты оккупантами. Кроме того, коптам не нравилось сотрудничество с персами многочисленного еврейского населения Египта (ср.: *Butler*. The Arab Conquest. P. 80–82).

[37] *Феофан*. Chron., ed. De Boor. P. 330.

[38] *Севир Асмунейнский*. Op. cit. P. 489–492.

[39] *Butler*. Op. cit. P.184–193, 274.

[40] В науке XIX в. существовала некоторая путаница относительно личности аль-Мукавкас, упоминаемого арабскими текстами в связи с завоеванием Египта. Независимо и точно установил его личность *В. Болотов*, умерший в 1900 г., статья которого по этому вопросу была опубликована посмертно (ср. Лекции. С. 68–73) и *Butler A.J.* (op. cit., впервые опубликованное. Oxford, 1902. P.137 ff.).

[41] Письмо включено в Деяния Шестого собора (*Mansi* XI. Col. 561–564A).

[42] *Mansi* XI. Col. 565. Ср. подробный анализ текста у *Hefele-Leclerq*. Histoire des Conciles. III, 1. P. 339–341; ссылка, разумеется, на Псевдо-Дионисия Ареопагита.

[43] *Mansi*., Op. cit. Col. 564A; ср. письмо *Кирилла* в Acta conciliorum oecumenicorum 1, 1, 4. P.15–20.

[44] Этот эпизод сообщается святым Максимом Исповедником в его Письме Петру, написанном в 643–644 гг. (PG 91. Col. 143C).

[45] *Mansi XI*. Col. 536C.

[46] О жизни Софрония и, в частности, об идентификации его с "Софистом" см.: *Vailhé S.* Sophrone le Sophiste et Sophrone le Patriarche// Revue de l'Orient Chrétien. 7, 1902. P. 360–385; 8, 1903. P. 32–69, 356–387. Фундаментальное исследование S. Vailhé было развито и продолжено *Ch. von Schöborn*. Sophrone de Jerusalem, Vie monastique et confession dogmatique. Paris, 1972. См. также: Ἰωάννης ὁ Μόσχος καὶ Σωφρόνιος ὁ σοφιστὴς καὶ ὁ πατριάρχης Ἱεροσολύμων," Νέα Σιὼν 13-14 (1913-14) и особенно *Chadwick H.* John Moschus and Sophronius the Sophist// Journal of Theological Studies. 25, 1974. P. 41–74.

[47] См. выше.

[48] Евкратас — по-видимому, фамилия Иоанна, Мосх же — его прозвище.

[49] Ср.: PG 91. Col. 596AC.

[50] PG 91. Col. 533A.

[51] Ср.: *Scherwood P.* An annotated date-list of the works of Maximus the Confessor (Studia Anselmiana 30). Rome, 1932. P. 6.

[52] Ср. эти места в послании с *Mansi* XI. Col. 532B–536.

[53] Латинский оригинал письма утерян, но греческий перевод, сверенный с оригиналом, находится в архивах константинопольской патриархии и включен в Деяния Шестого собора, на котором Гонорий был осужден как еретик (*Mansi* XI. Col. 537–544).

[54] Ibid. Col. 540BC.

[55] Ср., например, *Grumel V.* Op. cit.// Echos d'Orient. 32, 1929. P. 274–277, или приятие непогрешимости скорее вслепую в *Murphy–Scherwood*. Op. cit. P.102 ("Не может быть ничего нового в вероучении Церкви, также и в отношении Гонория"). Другие римокатолические авторы, конечно, более откровенны, допуская, что он был "подстрекатель ереси" (Karl Baus у *Jedin-Dolan*. History. P. 634), и даже сожалея, что историки заставляют патриарха Сергия (борца за церковное единство) "страдать за то, в чем люди не хотят обвинять папу Гонория" (*Beck H.G.* Op cit. P. 458).

[56] Позже император отрицал свое авторство. Он писал папе Иоанну IV: "Когда я вернулся с Вос-

тока, [Сергий] просил меня подписать его и опубликовать" (*Mansi* IX. Col. 9). О сотрудничестве Пирра см.: *Mansi* X. Col. 741.

[57] Текст у *Mansi* X. 992C–997A; ср. параллельный французский перевод Псифоса и Экфесиса у *Murphy-Scherwood.* Op. cit. P. 306–308.

[58] *Mansi* XI Col. 456C.

[59] Управлявший патриархатом при персидском режиме во время изгнания Захарии, Модест был избран патриархом в 631г., когда Ираклий взял обратно город, и в том же году умер.

[60] Поэтому нет необходимости предполагать (как *Ch. von Schonborn.* Op. cit. P. 89), что избрание Софрония рассматривалось в Константинополе как поражение и что оно состоялось вопреки желанию Ираклия и Сергия.

[61] PG 87, 3. Col. 3169; ср. прекрасный французский перевод и комментарий *von Schonborn.* Op. cit. P. 201–224.

[62] Ibid.. Col. 3172A.

[63] Ibid. Col. 3169C.

[64] Ibid. Col. 3177B.

[65] Ibid. Col. 3177D.

[66] Ibid. Col. 3173D.

[67] Так сообщает сам Стефан на Латеранском соборе (649); ср.: *Mansi* X. Col. 896.

[68] Наболее солидное современное исследование этих сообщений по-прежнему *Vincent H., Abel F.* Jerusalem. Recherches de topographie, d'archeologie et d'histoire. II. Paris, 1922. P. 930–932; ср. также: *Stratos A.N.* Byzantium in the Seventh Century. II, Amsterdam, 1972. P. 82–83, 211; также: Χρ. Παπαδόπουλος. Ἱστορία Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων. Alexandria, 1910. P. 249.

[69] Это то, что случилось со святой Софией в Константинополе в 1453 г.

[70] Существуют по крайней мере две версии указа Омара, и ни одна не является абсолютно подлинной. Основное его содержание однако бесспорно.

[71] Это наиболее вероятная дата; ср.: *Chr. von Schönborn.* Op. cit. P. 97, прим. 136.

[72] Софронию приписываются тропари так называемых Царских Часов в страстную Пятницу и в канун Рождества Христова и Богоявления, так же как и основная молитва великого освящения воды на Богоявление. Все эти тексты заимствованы из древнего иерусалимского богослужения. Ср., в частности, *Е. Попович.* Патриарх Иерусалимский Софроний// Труды Киевской Духовной Академии. 1888, ноябрь. С. 44–62; 1889, февраль. С. 358–372, июнью С. 298–312, август, с. 617–631; 1890 август, с. 503–599, сентябрь, с. 3–42; из современной литературы на эту тему см.:*Chr. von Schönborn.* Op. cit. P.107–109.

[73] History of the Patriarchs, 1. Od. cit. P. 491.

[74] См. важные замечания *Ф. Винкельманна.* Некоторые замечания к оценке роли монофизитства в Египте в послеюстиниановскую эпоху// Византийский Временник. 39, 1978. С. 86–92; Aegypten und Byzanz vor der arabischen Eröberung// Byzantinoslavica. XL. 1979, 2. P.161–182.

[75] *Butler.* The Arab Conquest. P. 298. Другие историки, однако, настаивают на якобы всеобщем сотрудничестве коптов с завоевателями (ср:. *Stratos.* Op. cit. II. P.130–133).

[76] Ср.: *Rouillard G.* L'administration civile de l'Egypte byzantine. 2-е изд. Paris, 1928; *Hardy E.R.* The large Estates in Byzantine Egypt. New York, 1931; Christian Egypt: Church and People (Christianity and Nationalism in the Patriarchate of Alexandria). Oxford, 1952.

[77] Констант был сыном Константина III, старшего сына Ираклия от Евдоксии. Поскольку Мартина была племянницей Ираклия, ее кровосмесительный брак с императором, хотя и благословенный патриархом Сергием, многие считали незаконным. Это был один из доводов против прав потомства Мартины на престолонаследие.

[78] Текст у *Butler.* The Arab Conquest. P. 368.

[79] Ср.: *Butler.* Op. cit. P. 471–475.

[80] History of the Patriarchs II. Ed. cit.. P. 492–493.

[81] Историю построек, библиотеки и икон Синайской Горы см.: *Weitzmann K., Forsyth G.H.* The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai, I. The Icons. Princeton. NJ, 1976; The Church and Fortress of Justinian. Ann Arbor. MI, n. d.

[82] Ср.: *Zizioulas J.D.* Being as Communion. Crestwood. NY, 1985. P. 97.

[83] Литература о святом Максиме очень обширна. См. современное краткое обозрение: *Thunberg L.* Man and Cosmos. The vision of St. Maximus the Confessor. Crestwood. NY, 1985; ср. также: *Meyendorff J.* Christ. P.131–151; и Maximus Confessor. Selected Writings/ Пер. и прим. *Barthold G.C.* New York, 1985.

[84] См. выше.

[85] Сирийское "Житие" Максима утверждает, однако, что он был персидского или палестинского происхождения (ср.: *Brock S.* Analecta Bollandiana. 91. 1973. P. 299–346).

[86] Ср., например, его письмо к евнуху Иоанну, влиятельному чиновнику при дворе Мартины, рекомендующее возвращение экзарха Георгия в Карфаген (PG 91. Col. 641–648). Попытка эта не имела успеха: место было отдано Григорию. Максим переписывался также с египетским духовенством, пользовался благорасположением патриарха Кира, несмотря на моноэнергизм последнего (ср.: Письмо к Петру Иллюстрию. PG 91. Col. 533C–536A).

[87] Текст дебатов в PG 91. Col. 288–353.

[88] О связи между христологическими дебатами, притязаниями Пирра и восстанием Григория см.: *Duchesne.* L'Eglise. P. 436–439.

[89] Ср. постановления африканских соборов, включенные в Деяния Латеранского собора 649 г. (Acta conciliorum oecumenicorum I. Berlin, 1984. P. 66–102).

[90] Liber pontificalis. Ed. cit. I, 332.

[91] Ср.: *Mansi* X. Col. 610BC. Необычная практика такого употребления Евхаристии иногда применялась в раннем Средневековье, чтобы драматизировать анафематствования и отлучения от Церкви.

[92] Текст в Acta conciliorum oecumenicorum. Ibid. P. 208–210. Заглавие упоминается в Acta Maximi 8, PG 90. Col. 121. Англ. перевод: *Berthold G.C.* Maximus Confessor. Selected Writings. New York, Paulist Press, 1985. P. 23–24.

[93] Acta conciliorum oecumenicorum. Ibid. P. 48. Для их идентификации и о роли греческих монахов на соборе см.: *Sansterre J.M.* Les moines grecs et orientaux à Rome aux epoques byzantine et carolingienne (milieu du VIè siècle — fin du IXe). Bruxelles, 1980. P. 9–30, 117–119.

[94] Ср.: *Riedinger R.* Aus den Akten der Lateran-Synode von 649// Byzantinische Zeitschrift. 69, 1976. P.17–38. *R. Riedinger* также издал критический текст Деяний собора в Acta conciliorum oecumenicorum, где точно установлена оригинальность греческого текста.

[95] Ср.: *Sansterre.* Op. cit. P.118–119.

[96] *Mansi* X. Col. 838–844.

[97] Ср. письмо Мартина в Константинополь после ареста его в Риме. PL 87. Col. 199.

[98] Liber Pontificalis I. P. 341; Анастасий, ученик Максима. PG 90. Col. 133–136.

[99] Liber Pontificalis I. C. 343.

[100] Отчет о суде, известный как Acta Maximi, был написан одним из его учеников (см. различные варианты авторства у *Devreesse R.* La vie de saint Maxime et ses recensions// Analecta Bolladiana. 46, 1928. P. 5–49; и *Garrigues J.M.* Le martyre de saint Maxime le Confesseur / Revue Thomiste. 76, 1, 1976. P. 410–452). Текст находится в PG 90. Col. 109–172; полный английский перевод: *Berthold G.C.* Maximus Confessor. Selected Writings. New York, 1985. P.17–28.

[101] Любопытно, что вся эта двойственность не помешала папам включить Евгения и Виталиана, как и большинство патриархов этого периода, в церковные святцы, в частности, патриархов Фому (667–669), Иоанна V (669–675), Константина (675–677), Феодора (677–679, 686–687) и Георгия (679–686). Дело в том, что поминали как святых всех, кто занимал главные кафедры, не был официально и поименно осужден как еретик и умер в единении с Церковью.

[102] *Mansi* XI. Col. 196–201.

[103] Ibid. Col. 234–286.

[104] Деяния собора находятся у *Mansi* XI.

[105] Liber Pontificalis I. P. 354–365.

[106] Получив Деяния собора, папа Лев отвечал в Константинополь, особенно отмечая Гонория, который "вместо того, чтобы дать славу своей апостольской Церкви, поучая апостольскому преданию, пытался извратить непорочную веру нечестивым предательством" (*hanc apostolicam ecclesiam non apostolicae traditionis doctrina lustravit, sed profana proditione immaculam fidem subvertere conatus est*). *Jaffe-Wattenbach*, 2118. PL 96. Col. 408B; о различных источниках, подтверждающих осуждение Гонория, см.: *Duchesne.* L'Eglise. P. 473, прим. 1.

[107] *Mansi* XI. Col. 655; ср. английский перевод полного постановления в A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, XIV. P. 344–346.

[108] Монофизитские авторы, например *Михаил Сириянин*, считают Максима великим ересиархом, а собор 680–681гг. — результатом взятки, предложенной папой Агафоном императору Константину IV (Chron. XI. LL. Ed. cit. II. P. 447–448).

ЭПИЛОГ

Завоевание арабами Ближнего Востока, Северной Африки и больших территорий Испании открыло новую главу в истории христианства. Копты, сирийские яковиты, армяне стали религиозным меньшинством в огромном мире ислама и, обреченные на столетия героической, но одинокой борьбы за выживание, постепенно утеряли чувство своей принадлежности к миру, более обширному, чем их собственный. То же самое можно сказать и о могущественном, но далеком государстве Эфиопия. Их долгое противление Халкидонскому собору оставило у них, естественно, горькие воспоминания о Византийской империи, однако их богословие, тщательно сохраняемые ими богослужебные традиции и духовная жизнь многим были обязаны тому периоду, в течение которого они полностью разделяли жизнь вселенской Церкви. Современная наука начиная с XIX в.[1] единодушно признала их верность этому Преданию и христологии, оставшейся по существу кирилловой, что и было блестяще продемонстрировано на недавних собраниях богословов[2]. В настоящее время становится все труднее употреблять термин монофизиты применительно к этим древним церквам, поскольку термин этот в течение столетиями длившейся полемики получил уничижительное значение. Если же и мы употребляли его, то лишь за неимением никакого другого адекватного названия, а также по причине нашего убеждения, конкретизированного в настоящей книге, что термин монофизит сам по себе еще не предполагает христологической ереси; он только указывает на исключительное предпочтение кирилловой формулировки "единая природа Бога Слова воплощенная". Православие этой формулы—как и вообще кирилловой христологии—было очень четко подтверждено Пятым Вселенским собором 553г. Поэтому проблема халкидонитов и нехалкидонитов заключается лишь в вопросе, может ли какая-либо формула, даже такая, какой пользовался великий Кирилл, быть канонизирована навечно; и не нуждались ли вновь возникавшие вопросы, как, например, евтихиев в 448г., в "развитии" Халкидона, и не требуют ли нового ответа и другие вопросы, такие как моноэнергизм или иконоборчество, или еще какой-нибудь древний или новый "изм". Всякое богословие неизбежно пользуется несовершенным человеческим языком, но в Соборной Церкви и силою Духа Истины множественность терминологий может адекватно выражать единое, живое апостольское Предание. Так, в Халкидоне без всякого ущерба для фундаментальной сотериологической интуиции святого Кирилла было подтверждено необходимое и адекватное терминологическое нововведение.

Тот период церковной истории, которому посвящена настоящая книга, порождал не только беды и разделения. Он был свидетелем и необычайного распространения христианской веры в древних обществах и народах Востока, а также среди молодых, "варварских" народов, которые огромными волнами захлестывали территорию римского мира на Западе. Великая радость открывать сегодня тождество этого христианского движения на Вос-

токе и на Западе—не запланированного, стихийного, в большой мере зависевшего от нескольких светлых личностей. Действительно, как похожи и как духовно близки истории таких самобытных миссионеров, как св. Патрик Ирландский, св. Фрументий Эфиопский и св. Нина Грузинская. Как много параллелелей в деятельности сирийских монахов во многих странах Ближнего Востока и ирландских монахов на Западе. На этих и многих других примерах изучение христианской истории открывает дух соборной и православной, истинно единой веры первых веков.

Замечательно то, что в этом вдохновенном единстве и вера, и церковный строй сохранялись без всякой обязательной всеобщей административной системы. Конечно, Империя предлагала свои услуги в качестве объединяющей структуры, и Церковь ею пользовалась, часто за счет своей внутренней свободы, а иногда и впадая в соблазн отождествления своей духовной миссии с политическими целями, которые обычно преследует всякое государство. Действительно, как мы отмечали в первых главах, христиане были единодушны в том, что существование во всех смыслах мировой Римской империи как средства распространения христианства и его благоденствия было провиденциальным, и это позволяло христианской миссии быть действительно вселенской. Однако не было момента, чтобы христиане уступили государству право стать источником веры или критерием православия. Примеры того, как христиане позволяли императору осуществлять право и обязанность защищать и поддерживать православие, столь же многочисленны, как и их протесты против религиозных законов, которые они считали не православными.

Современная историография до сих пор не отвыкла упрощать картину, обвиняя византийских императоров в цезарепапизме и осуждая "имперские столетия" церковной истории как позор и катастрофу. Однако факты противоречивы, а картина неоднозначна. Не может быть никаких оправданий массовым репрессиям при подавлении имперскими войсками религиозной оппозиции в Египте или тому, как Констант II обращался с папой Мартином и Максимом Исповедником: безусловно, это позор для Империи. Однако нельзя отрицать и того, что христианской Церкви нужен был центр, который давал бы возможность созывать Вселенские соборы, способствовал бы взаимопроникновению культур и претворял бы соборную природу христианства в видимую, социальную и историческую реальность. Вот в этих-то областях итоги существования Империи не исчерпываются одними только неудачами. Наследие Византии включает и стремление к истинно вселенскому православию, общему для греков, латинян, сирийцев и египтян, и богословие, не связанное формулами, но признающее православие Кирилла, Льва, Халкидонского собора и Максима; и попытку сделать римский закон более человечным, включив в него любовь и милосердие; и искусство, которое сумело осуществить эсхатологическое видение человечества, обоженого во Христе. Ни одно из этих достижений не может быть использовано как доказательство какого-то божественного откровения, догматически оправдывающего теократическую идеологию Константина, Феодосия I и Юстиниана. Их достижения были человеческими и историческими, принятыми и "признанными" Церковью как проявления Ее неизменного богочеловеческого бытия, но само это бытие присутствует только в эсхатологической реальности Евхаристии и проявляется в опыте святых.

В те столетия, которые охватывает эта книга, уже существовал другой, потенциально конкурирующийся центр мирового христианства, постепенно выраставший в "древнем Риме". Раннее христианское Предание, заключенное в Новом Завете, уже признавало важность духовного центра для всех поместных церквей еще задолго до появления христианской империи. Для первого поколения христиан эту роль играла первая апостольская иудеохристианская община Иерусалима, которая стала эсхатологическим осуще-

ствлением библейских пророчеств, как написано в Книге Деяний, и для которой апостол Павел делал символически важные сборы в церквах, основанных им среди язычников. Мог ли этот центр переместиться куда-либо после разорения Иерусалима императором Титом в 70г. и рассеяния иудео-христианской общины? Никогда формально не претендуя на наследие Иерусалима, Римская церковь очень рано стала подчеркивать значение своего основания Петром и Павлом. Постепенно это подчеркивание перешло на одного Петра, и слова самого Иисуса, обращенные к "первому" среди Двенадцати, "камню" веры и "пастырю овец" Христовых, стали служить возвышению престижа "преемника" Петра.

История первых веков христианства не представляет никаких свидетельств, доказывающих, что эта концепция преемства Петра в Риме приносила бы на Западе или на Востоке что-либо, кроме некоторого нравственного авторитета и престижа. Церковная централизация вокруг крупных городов была тесно связана с имперской административной системой, а не с Римской церковью. Централизация эта гораздо раньше усилилась на Востоке, поскольку там имперская система была укреплена сильнее, чем на Западе. В V, VI и VII столетиях канонические права восточных патриархов, особенно Константинопольского, были четко связаны с определенными и огромными территориями, тогда как римского епископа вряд ли вообще можно было рассматривать как патриарха, так как его непосредственная юрисдикция простиралась только на "пригородных" епископов и в более неопределенном смысле на его викариев в Фессалониках и Арле. В остальном западное латинское христианство состояло из совершенно независимых церквей (Африка, Испания, Галлия, кельтские епархии). Тем не менее начиная, вероятно, с папы Стефана, или по меньшей мере с Дамаса, и более определенно в Vв. при папах св. Льве Великом и Геласии, римские епископы в силу своего Петрова преемства стали понимать свою роль во вселенской Церкви как высшую вероучительную и дисциплинарную власть. Такие претензии и все, что могло быть с ними связано, были не очень хорошо понятны большинству на Западе. На Востоке же они были включены в "имперский" контекст и осознавались не как наследие Петра, а как вечный символический статус Рима во все еще Римской империи. Помимо церкви самого Рима, претензии эти откровенно высказывались британской миссией, возглавляемой святым Августином и Феодором Тарсским, а также миссией к германцам под руководством святого Бонифация. Из последней возникла Каролингская цивилизация, признававшая, отчасти в знак протеста против имперской системы, центром которой был Константинополь, главенство "древнего Рима". В течение столетий существования "византийского папства" эта эволюция поощрялась принятой восточными императорами практикой вверять римскому епископу заботу о соблюдении среди западных варваров авторитета римских законов и римского правопорядка. В конце концов представление о папе как о хранителе *romanitas* было воспринято нарождающимся средневековым папством.

Однако ни одна из этих исторических метаморфоз не может служить достаточным объяснением внутреннего убеждения Римской церкви в ее уникальных функциях и власти; поначалу этому убеждению не хватало реализма, и оно было встречено большинством христианского мира с недоверием и непониманием. Как результат чрезмерного роста подобных претензий Рима в IX и XIвв. и неизбежной реакции против них, столь же неизбежным стал и сам раскол.

Абсолютное значение и высший смысл вселенского центра нельзя понять без пересмотра исторических свидетельств. Поскольку невозможно предъявить какие-либо бесспорные библейские, святоотеческие или соборные свидетельства в пользу полностью структурированного римского папства, то определение формы и места всемирного христианского центра, по-

лезность и даже необходимость которого действительно невозможно отрицать, должно быть делом принятия, "встречного желания" Церкви. И сама Империя в течение столетий играла свою централизующую роль только потому, что Церковь приняла и "признала" ее—с оговорками и ограничениями—как человеческое, но законное орудие сплоченности и единства. Претензии же Римской церкви являются результатом иного, более тонкого и духовного рационалистического обоснования. Однако для того, чтобы быть понятой как выражение божественного руководства Церковью в истории, они тоже должны быть признаны согласием всех поместных церквей. Великое Предание, рассмотренное в настоящей книге, без всякого антагонизма принимало положение Римской церкви как "первой" среди церквей. Спорным было не столько римское "первенство" как таковое, сколько его более поздние формы и те последствия, которые возникли в процессе исторического развития. Был ли оправданным этот средневековый путь развития? Ответ на этот вопрос вряд ли можно найти в Священном Писании, и потому его следует искать в Предании. Но Предание, включающее в себя исторические изменения, должно проявлять хоть какую-то степень последовательности и непрерывности, особенно в том, что касается Вселенских соборов, когда Рим и Восток, несмотря на проблемы и недоразумения, были способны находить общие критерии для разрешения возникавших между ними затруднений. Изучение церковной истории было бы бессмысленным, если бы в него не входил поиск последовательных и постоянных экклезиологических принципов, заключенных в Священном Предании, но часто затуманенных "преданиями человеческими". История Церкви в этом смысле—незаменимый инструмент любого непредвзятого поиска богословия церковного единства.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Ср., например, труды русского епископа *Порфирия Успенского.* Вероучение, богослужение и правила церковного благочиния египетских христиан (коптов). СПб., 1856; и *Троицкий И.Е.* Изложение веры церкви Армянской. СПб., 1875.

[2] Unofficial consultation between theologians of Eastern Orthodox and Oriental Orthidox Churches. Aarhus, Denmark, August 11—15, 1964// GOTR. X, 2, Winter 1964—5; Papers and Discussions between Eastern Orthodox and Oriental Orthidox Theologians// The Bristol Consultation. July 25—26, 1967. GOTR. XIII, 2. Fall 1968.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

AB	*Analecta Bollandiana.* Brussels, 1882.
ACO	E. Schwartz, ed. *Acta conciliorum oecumenicorum.* Berlin, 1927.
Beck. *Kirche*	H.G. Beck. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (Handbuch der Altertumswissenschaft XII, 2, 1). Munich, 1959.
Bolotov. *Lektsii*	V.V. Bolotov. *Lektsii po istorii drevnei tserkvi.* IV. *Istoriya tserkvi v period vselenskikh soborov.—Istoriya bogoslovskoi mysli.* Petrograd, 1918.
Butler. *The Arab Conquest*	A.J. Butler. *The Arab conquest of Egypt and the last thirty years of the Roman dominion.* Ed. by F.M. Fraser. Second edition. Oxford, 1978.
BZ	*Byzantiniche Zeitschrift.* Leipzig, 1892.
Chalkedon	A. Grillmeier and Bacht. *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart,* 2 vol. Würzburg, 1953-62.
CJ	P. Kruger, ed. *Codex Justinianus.* Berlin, 1954.
CN	P.R. Coleman-Norton. *Roman State and Christian Church. A Collection of Legal Documents to A.D.* 535. I-III. London. SPCK. 1966.
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.* Paris, 1903.
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.* Vienna, 1866.
CT	T. Mommsen and D.M. Meyer, edd. *Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes.* Berlin, 1954. 2 vols.
DOP	*Dumbarton Oaks Papers.* Washington, D.C., 1941.
Duchesne. *L'Eglise*	L. Duchesne. *L'Eglise au IVe siecle.* Paris, 1925.
EO	*Echos d'Orient.* Paris, 1897.
Frend. *The Rise*	W.H.C.Frend. *The Rise of the Monophysite Movement.* Cambridge, 1972.
GSC	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.* Leipzig, Berlin, 1897.
GOTR	*Greek Orthodox Theological Review.* Brookline, Mass., 1952.
Jedin-Dolan. *History*	H.Jedin and J.Dolan. *History of the Church,* II. *The Imperial Church from Constantine to the early Middle Ages,* by K. Baus, H.G. Beck, E. Evig, H.J. Vogt. Translated by Anselm Biggs. The Seabury Press. New York, 1980.
Jones. *Roman Empire*	A.H. M. Jones. *The Later Roman Empire,* 184-602. *A Social and Administrative Survey.* Oxford. Blackwell, 1964. 3 vols. and maps.
JTS	*Journal of Theological Studies.* London, 1899.
LP	*Liber Ponitificalis,* ed. L. Duchesne. 2nd ed. I. Paris, 1955; English translation by L.R. Loomis. New York, 1916.
Mansi	G.D. Mansi. *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio.* Florence, 1759-63.
Meyendorff. *Christ*	J. Meyendorff. *Christ in Eastern Christian Thought.* 2nd. ed. Crestwood, NY, 1975.
MGH	*Monumenta Germaniae Historica.*
Michael the Syrian. *Chron*	J.B. Chabot, ed. *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche,* 1066-1109. 3 vols. Paris, 1899.
Nov	R. Schoell and G. Kroll. *Justiniani Novellae.* Berlin, 1954.
NPNF	*A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church.* Second Series. Grand Rapids. Michigan.
OCA	*Orientalia Christiana Analecta.* Rome, 1935.
PG	J.P. Migne, ed. *Patrologiae graecae cursus completus.* Paris, 1844-66.
PL	J. P. Migne, ed. *Patrologiae latinae cursus completus.* Paris, 1844-66.
PO	R. Graffin, et al., edds. *Patrologia orientalis.* Paris, 1907.
Rhalles-Potles	Ράλλη- Μ. Ποτλη, Σύνταγμα των Θείων και ίερων κανόνων, I-V. Athens, 1852-9.
REB	*Revue des tudes byzantines.* Bucharest, 1947-8; Paris, 1949.
Richards. *Popes*	J. Richards. *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages.* 476-750. London, 1979.
SC	*Sources chrtiennes.* Paris, 1941.
Stein. *Hisfoire*	E. Stein. *Histoire du Bas-Empire,* I. *De l'etat remain a l'etat byzantin* (284-476). Paris. 1959.
SVQ	*St Vladimir's Theological Quarterly.* New York, 1951.
VV	*Vizantiisky Vremennik.* St Petersburg, 1894-1927; Moscow-Leningrad, 1947.

СВЯТОЙ ГРИГОРИЙ ПАЛАМА И ПРАВОСЛАВНАЯ МИСТИКА

•

St. GREGORY PALAMAS AND ORTHODOX SPIRITUALITY

St. Vladimir's Seminary Press
NEW YORK
1974

Православия светильниче,
Церкве учителю и утверждение,
монахов доброто, богословов поборниче непреоборимый,
Григорие чудотворче,
Фессалонитская похвало, проповедниче благодати,
молися выну спастися душам нашим.

Это песнопение православная Церковь поет святому Григорию Паламе за богослужением второго Воскресения Великого Поста; она воздает почесть человеку, который за несколько десятилетий до падения Византии включил в вероучительный синтез древнюю созерцательную монашескую традицию восточного христианства—исихазм.

Исихастское монашеское движение восходит к Отцам-пустынникам. Его нельзя считать единственной православной мистической традицией, которая всегда принимала различные формы, в том числе и в наше время. И самого Паламу, в частности, можно называть учителем православной мистики только в той мере, в какой он выходит за пределы какой-либо одной школы духовной жизни и обновляет—в глубочайшей его сущности—живое восприятие Тайны христианства.

Ко времени Паламы восточное монашество уже имело за собой долгую историю. Великие его учители оставили ему огромный свод писаний. Оно прошло через испытания и соблазны. Авторитет его у современников Паламы был огромным. Сам он безоговорочно и целиком воспринял это наследие и своей задачей сделал выявление его непреходящих вероучительных и духовных основов и, что особенно важно, в момент, когда Византии впервые коснулся дух гуманистического Возрождения и когда христианский Запад переживал одно из своих самых коренных изменений. Означало ли, однако, уничтожение новым временем многих ценностей, считавшихся в Средние века незыблемыми, сокрушением самой сущности христианства? Останется ли в этом новом обществе, обретшем автономию разума и творчества, место для сверхприродной жизни, дарованной Христом и выходящей за пределы всякого человеческого достижения ?

На эти вопросы Палама своими трудами дал положительный ответ. Потому-то восточная Церковь увидела в победе его учения в Византии XIV в. торжество не какого-либо частного мистического учения, но победу самого Православия. И это церковное одобрение выделило из чисто монашеской традиции то, что имеет непреходящее и всеобщее духовное значение.

Отцы Церкви: св. Василий Великий, св. Григорий Богослов, св. Григорий Нисский. Миниатюра IX века из сочинений Григория Нисского. Париж. Национальная библиотека

→

Перевод с английского Лидии Александровны Успенской

ДУХОВНАЯ ТРАДИЦИЯ ВОСТОЧНОГО МОНАШЕСТВА

Возникновение монашества

Ранняя христианская община не знала монашества как постоянного установления. Этот факт на первый взгляд кажется удивительным: новейшие исследования все более убедительно доказывают существование тесных связей между Церковью первых веков и иудейством времени Христа, особенно с пророческой его традицией. В иудействе уже давно были и свои монахи, и свои пустынники. Своими нападками на конформизм господствующей религии пророки создали определенную духовность *пустыни*. Следует отметить, что для людей Ближнего Востока самым тяжким проклятием является лишение воды; пустыня есть земля опустошенная, обиталище одних лишь диких зверей; вся природа там враждебна человеку, подчинена сатане, врагу Божию. Но там же особенно проявляется мощь Иеговы, ибо без нее у человека нет надежды на спасение: там Иегова и есть Бог-Спаситель.

"Где Господь, Который вывел нас из земли Египетской, вел нас по пустыне, по земле пустой и необитаемой, по земле сухой, по земле тени смертной, по которой никто не ходил и где не обитал человек?" (Иер. 2, 6).

То, что Бог провел Израильский народ по пустыне, было величайшим Его благодеянием; вернуть его туда обратно—желание сатаны.

"Долгое время дух (нечистый) мучил его, так что его связывали цепями и узами, сберегая его; но он разрывал узы и был гоним бесом в пустыни" (Лк. 8, 29).

Древний ритуал "козла отпущения", изгонявшегося в пустыню и оставлявшегося там на погибель, означал отдачу искупительной жертвы злому духу Азазилу (Лев. 16, 8). Евреи, таким образом, видели в пустыне обиталище демона, и Новый Завет полностью принимает это понятие: "Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя" (Мф. 12, 43).

Почему же в предхристианском еврействе было так много пустынников? Почему Иоанн Предтеча и Сам Иисус уходили в пустыню, вдаль от избранной общины, вдаль от храма—знамения того, что Бог хранит Израиль? Почему Сын Человеческий позволил диаволу искушать Себя сорок дней в *пустыне*?

"Бог ведет Свой народ и Своего Сына, а позже пустынников и отшельников (в пустыню),—пишет протестанский автор,—не для того, чтобы они бежали от мира, а наоборот, чтобы привести их в самое его средоточие, дабы там, в самом трудном месте, явить Его победу и Его права... Когда Иисус удалялся в пустыню, как правило после сотворения какого-то чуда (Мк. 1, 35; Лк, 4, 42; 5, 16), то не только для обретения одиночества и покоя, но и, скорее, чтобы прийти туда, где Он должен и воздать Богу всякую славу".[1]

Если Сотворение Мира началось в саду, где "произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи" (Быт, 2, 9), то искупление открылось в пустыне.

"Начало Евангелия Иисуса Христа Сына Божия, как написано у пророков (Исайя):

вот, Я посылаю Ангела Моего пред лицем Твоим,
который приготовит путь Твой пред Тобою.
Глас вопиющего в пустыне:
приготовьте путь Господу,
прямыми сделайте стези Ему.

Явился Иоанн, крестя в пустыне и проповедуя крещение покаяния для прощения грехов" (Мк. 1, 1-3).

Пустыня, таким образом, является архетипическим символом мира, враждебного Богу, подчиненного сатане, того мертвого мира, которому Мессия принес новую жизнь. И как пришествие Его впервые было провозглашено Иоанном Крестителем в пустыне, так и христианские монахи видели в своем бегстве в пустыню борьбу с властью Лукавого и провозвестие Второго Пришествия.

Может показаться странным, что ранняя Церковь, будучи продолжением иудейства, где "монашеская" идея оставалась живой реальностью, так долго ждала появления последователей Иоанна Крестителя. Дело в том, что там целиком вся Церковь была Церковью странствующей, Церковью, бежавшей в пустыню от мира. Тайнозритель Апокалипсиса выразил это в образе жены: "Родила она младенца мужеского пола, которому надлежит пасти все народы жезлом железным; и восхищено было дитя ее к Богу и Престолу Его. А жена убежала в пустыню, где приготовлено было для нее место от Бога, чтобы питали ее там тысячу двести шестьдесят дней" (Откр. 12, 5–6). И блуждание евреев в пустыне точно так же прообразует Церковь, искушаемую сатаной между Пятидесятницей и вторым пришествием. "Не хочу оставить вас, братия, в неведении, что отцы наши все были под облаком, и все прошли сквозь море... Но не о многих из них благоволил Бог, ибо они поражены были в пустыне. А это были образы для нас, чтобы мы не были похотливы на злое, как были они" (1 Кор. 10, 1, 5–6).

Но в IV столетии для христианства началась новая эра, и вот тогда по стопам немногих отдельных отшельников древнего времени прошли многие тысячи. В это время, перед лицом Церкви, которая обрела в покровительстве императора доселе не изведанную безопасность и была почтена богатством и привилегиями, они хотели сохранить христианскую общину в том образе, который она должна иметь до Пришествия Господня,—образа "жены, бежавшей в пустыню". Как пишет Луи Буйе, "великим нововведеньем III и IV столетий в действительности было не монашество, а скорее мирская жизнь новообращенных масс... Теперь христиане становятся эдилами, преторами, даже—хотя это и не имело большого значения—фламинами Юпитера... С епископами стали обращаться не как с вожаками разбойников, а как с важными сановниками, причем даже такие язычники, как император Аврелиан, в деле Павла Самосатского. Люди, потерявшие в результате недавних преследований руку, ногу или глаз, непринужденно восседали в *каретах божественного Августа*. И вся Церковь следовала этим руслом".[2] "Христиане начали с ухода из мира, поскольку не были ему нужны. Затем же так приспособились к этому разрыву, что уже не захотели мира, когда сам мир стал примиряться с ними".[3]

Итак, монашество возобновило в Церкви пророческое служение, которое знал и ветхий Израиль. Оно служило противовесом Церкви, погрузившейся в обывательскую дремоту, Церкви, которая так легко вбирала в себя греко-римские народные массы и без угрызений совести пользовалась щедротами "благочестивейшего императора". На всем протяжении истории православного Востока именно пустынники, столпники, год за годом стоявшие на своих столпах, большие монашеские общины, которые, подобно Студийскому монастырю в Константинополе, проповедывали в среде самого города идеалы монашества, вызывая уважение императоров и почитание христианского народа, спасали Церковь от полного смешения с Империей. Свидетельство их по сути своей было не ветхозаветным, а новозаветным, поскольку Ветхий Завет отождествлял избранный народ с нацией и Государством. Перед лицом теократических притязаний христианской Империи монахи утверждали, что Царство Божие есть Царство будущего века в Истории; оно не есть социальная или политическая реальность, но само присутствие Бога.

И Восточная Церковь признала в монахах своих подлинных глашатаев. Церковь приняла их богослужение, их духовный путь, их образ святости. В VI в. она даже постановила, что епископат должен избираться только из среды монахов*. В течение Средних веков монахи на Востоке составляли элиту христианского общества.

И все же монашеский образ жизни знал искушения и опасности. Ведь отшельник, бежавший в пустыню и годами живущий там без таинств, или монастырь, который внутри Церкви составлял особую общину—не отделялись ли они на

* В законах Юстиниана декретируется обязательность целибата епископов, что еще не означало их обязательного монашества. — *В.А.*

деле от христианской Соборности? Не раздробляли ли они народ Божий? Не подменяли ли они индивидуалистическим благочестием ту общинную духовную жизнь, которая и есть сущность христианства? Не становились ли духовные подвиги Отцов-пустынников человеческими средствами стяжания благодати, при которых сама благодать уже не является безвозмездным даром Божиим? Несомненно, все эти отклонения в истории монашества бывали, тем не менее ясно и то, что после некоторых поисков Церковь сумела побороть эти отклонения как в плане институциональном, так и в плане вероучения. В институциональном порядке Церковь подчинила монахов власти местного епископа, таким образом они включались в то ядро христианской жизни, каким является поместная Церковь. Характерно, что Восток всегда противился попыткам создать религиозные ордена, "изъятые" из власти местного епископата... В плане вероучительном—после длительного периода рассуждения и анализа—Церковь осудила религиозный индивидуализм и спиритуализм, который иные монашеские течения вносили в христианскую мистику. Эти вероучительные тенденции будут рассмотрены далее.

Евагрий Понтийский († 399) и чистая молитва

Родившийся в Понте (Малая Азия) и ученик великих Отцов-каппадокийцев, Василия и двух Григориев, Евагрий был первым интеллектуалом, решившимся на пустынножительство в Египетской пустыне. Он не удовольствовался подражанием аскетической практике и образу молитвы своих учителей, но попытался включить их в метафизическую и антропологическую систему, вдохновленную неоплатонизмом. С учением Евагрия пустынножители обрели язык александрийского христианского "Дидаскалиона". Особенно ощутимо это проявилось в учении Евагрия о молитве.

Добровольно уходя от общинной жизни Церкви, целиком посвящая себя борьбе с бесовскими силами, проявляющимися очень часто через телесные нужды и плотские страсти, монахи видели в новозаветных заповедях о молитве самый верный способ остаться причастными благодати искупления.

"Сей род не может выйти иначе, как от молитвы" (Мк. 9, 29).

"Непрестанно молитесь" (1 Фесс. 5, 17).

Наедине с Богом монахи, вполне естественно, рассматривали личную молитву как важнейший положительный элемент духовной практики, необходимый венец всех подвижнических деланий. Поскольку они оставили все виды деятельности, которые составляют конкретно в миру "созидание Тела Христова": миссионерство, учительство, благотворительность, поскольку они зачастую оставляли даже регулярное участие в таинствах, единственное, что у них оставалось и что составляло цель их жизни, была молитва. В молитве они осуществляли плоды своего крещения, и в молитве они познавали Бога.

Евагрий первым систематизировал учение монахов о молитве. Вот некоторые выдержки из его *Глав*, дошедших до нас под именем преподобного Нила Синайского (авторство Евагрия было установлено И. Хаусхерром):

3. *Молитва есть беседа ума к Богу.*

5. *Прежде всего молись о даре слез, дабы плачем умягчить сущую в душе жесткость и исповедав на себя беззаконие Господеви* (Пс. 31, 5), *получить от Него оставление грехов.*

9. *Стой доблестно и молись усердно, отревая приражения житейских попечений и всяких помыслов; ибо они возмущают и тревожат тебя, чтобы поколебать твою твердость.*

10. *Когда демоны увидят, что ты имеешь усердие и ревность молиться как должно, то влагают тебе мысли о нужности чего-либо, а спустя немного опять возбуждают воспоминание о том, подвигая и ум на взыскание того; и ум, не находя искомого, досадует и скорбит. Потом, во время молитвы, они напоминают уму, о чем он помышлял и чего доискивался, чтобы молитва ума, расслабленного этими мыслями, осталась бесплодною.*

11. *Подвизайся ум твой во время молитвы устроять глухим и немым, и ты сможешь молиться.*

14. *Молитва есть произрастение кротости и безгневия.*

15. *Молитва есть проявление радости и благодарения.*

16. *Молитва есть врачевство печали и уныния.*

28. *Молясь, не ограничивайся одними внешними молитвенными положениями, но вводи ум свой в чувство духовной молитвы, с великим страхом.*

31. *Не молись, чтобы было по желаниям твоим, ибо они не во всем бывают согласны с волею Божиею.*

34. *Нерассеянная молитва есть высшее разумение ума.*

35. *Молитва есть восхождение ума к Богу.*

37. *Молись, во-первых, о том, чтоб очиститься от страстей, во-вторых, о том, чтоб избавиться от неведения, и в-третьих, о том, чтоб избавлену быть от всякого искушения и оставления.*

38. *Ищи в молитве своей только правды и Царствия, то есть добродетели и ведения, и прочее все приложится тебе* (Мф. 6, 33).

43. *Если ум твой еще блуждает во время молитвы, то он молится не как монах, но еще мирянин есть, украшающий внешнюю скинию.*

52. *Молитвенное состояние есть бесстрастное устроение, высочайшею любовию восхищающее на мысленную высоту любомудрствующий ум.*

67. *Когда молишься, не придавай Божеству какого-либо облика, и не попускай, чтобы ум твой преображался в какой-либо образ (или себя представлял под каким-либо образом, или чтоб в уме твоем печатлелся какой-либо образ); но невещественно приступи к невещественному—и сойдешься с ним.*

71. *Невозможно тебе молиться чисто, вплетаясь в вещественные дела и волнуясь непрестанными попечениями: ибо молитва есть отложение (всяких сторонних) помышлений.*

83. *Псалмопение усыпляет страсти и укрощает позывы телесной невоздержности; а молитва настроивает ум к свойственному ему умному деланию.*

84. *Молитва есть приличное достоинству ума делание или, лучше, настоящее его употребление.*

110. *Не развлекающимся держи око свое во время молитвы и, отрешившись от плоти и души, живи умом.*

113. *Инок молитвою делается равноангельным, вожделевая видеть лице Отца, Иже на небесех* (Мф. 18, 10).

119. *Блажен ум, который во время молитвы бывает невещественен и нестяжателен.*

124. *Монах тот, кто, от всех отделясь, со всеми состоит в единении.*

125. *Монах тот, кто почитает себя сущим со всеми и в каждом видит себя самого.*

150. *Как зрение лучше всех чувств, так молитва Божественнее всех добродетелей.*

153. *Когда, стоя на молитве, будешь выше всякой другой радости, тогда (знай, что) истинно обрел ты молитву.*[4]

Эти несколько Глав, давшие последующим поколениям монахов основы духовной жизни мистического склада и соответствующего ей языка, отражают самую сущность призвания монаха, как оно было выражено святым Макарием: "Монах (от греческого монос—один) именуется монахом по следующей причине: днем и ночью он беседует с Богом и не думает ни о чем, кроме божественного, ничем не обладая на земле".[5]

К сожалению, их значение было не только положительным. Благодаря им—и всем трудам Евагрия—монахи христианского Востока научились пользоваться языком неоплатонизма, который, разумеется, был языком их времени и, следовательно, был неизбежен, но таил в себе опасность отклонения духовности пустыни в направлении, чуждом Евангелию. Сам Евагрий был посмертно осужден Пятым Вселенским Собором (553 г.). Сочинения его, однако, продолжали пере-

писывать и распространять, ложно приписывая их святому Нилу Синайскому. Будучи учеником Оригена, не заменял ли Евагрий пророческое монашеское служение рассудочной духовностью, интеллектуалистическим спиритуализмом? Неоплатоническое представление о естественной божественности человеческого ума ("нус") приводило его к пониманию монашеской аскезы не как свидетельства, приносимого *самим веществом*, о присутствии в нас Царства Божия, но как развоплощения ума, который предается в молитве "свойственному ему деланию"... Евагрий умудрился написать свой трактат "О молитве", лишь изредка ссылаясь на Священное Писание и ни разу не упомянув Иисуса, воплотившегося Сына Божия! Поэтому традиции православного монашества пришлось произвести серьезные исправления в учении Евагрия. Вобрав в себя его понимание непрестанной умной молитвы, православная традиция превратила ее в "молитву Иисусову". Ибо разве не личность Христа является в конечном итоге единственным критерием и единственной нормой христианской духовной жизни?

Макарий и мистика сердца

Учителем Евагрия в египетской пустыне Скити был святой Макарий Египетский. Судя по тем немногим изречениям, которые до нас дошли, именно он является одним из первых учителей "монологической", однословной молитвы—постоянного повторения короткой фразы, основным элементом которой является имя Божие, "Господи".

"Некоторые спросили авву Макария, говоря: как нам должно молиться? Старец отвечает им: не нужно многословить, но часто воздевать руки и говорить: Господи, как Ты хочешь и как знаешь,—помилуй! Если же нападает искушение, говори: Господи, помоги! И Он знает, что нам полезно, и так поступает с нами".[6]

В первоначальном своем виде "Иисусова молитва"—это, наверное, *"Господи, помилуй"*, и постоянное ее повторение в восточном богослужении восходит к Отцам-пустынникам.

Имя св. Макария связано, с другой стороны, с "Духовными беседами", весьма значительным сочинением, которое принадлежит не самому Макарию, а анонимному автору конца IV в. В настоящей главе мы поговорим об этом произведении великого духовного писателя, которого в дальнейшем будем именовать Макарий. Отметим прежде всего, что резкое отличие его от Евагрия заключается в его антропологии. Евагрий, по существу, следовал Платону и видел в человеке ум, заключенный в темницу материи: тело не может иметь места в духовной жизни, не может его иметь даже Слово *воплощенное*. Макарий же включает свое учение о непрестанной молитве в рамки монистической антропологии, которая была непосредственно внушена Библией и имела определенный отзвук у стоиков: человек—цельное существо и входит в общение с Богом как цельное существо.

В течение последних тридцати лет раздавались утверждения, будто Макарий принадлежал к секте мессалиан. Основанием для этого служил внутренний анализ его сочинений: некоторые пассажи их звучат дуалистически, а антропология автора "Бесед" "материалистична". К счастью, в наше время появляется все больше и больше противников этого тезиса. Так, В. Йегер (*Werner Jaeger*) пишет: "Гораздо более вероятным представляется, что те свои верования, которые ученые сравнивают с немногим известным нам о мессалианской секте, Макарий интерпретировал в более духовном смысле и черпал их не в еретической секте, а в некоей общемонашеской традиции".[7]

Действительно, мессалианство и неоплатонизм—две крайности, два противоположных соблазна духовной традиции христианского Востока. Но Макарий, несомненно, отдавал меньше дани первому, нежели Евагрий—второму.

Мистика Макария целиком и полностью основана на Воплощении Слова. Монашеская жизнь для него—не восстановление "делания, свойственного уму", а более полное осуществление в нас крещальной благодати; непрестанная молитва монаха не ставит цели освободить дух от оков плоти, но она позволяет

человеку уже здесь, на земле, войти в эсхатологическую действительность, в Царство Божие, в общение с Богом, охватывающее его дух и тело. Весь человек в целом—и телом, и душой—был создан по образу Божию, и весь он призван к божественной славе. Платонический интеллектуализм Евагрия выключает человека из видимой истории, включая его в "потусторонность", некоторым образом пространственную и совершенно чуждую материи. В мистике же Макария, наоборот, Царство Божие пронизывает весь видимый мир, чтобы освободить его от власти сатаны и уже теперь осветить предвосхищением славы будущего века. Поэтому для Макария единственный центр духовной жизни монаха—Христос: уже пришедший, еще грядущий и ныне пребывающий в таинствах Церкви.

"Беспредельный и недомыслимый Бог, по благости Своей, умалил Себя, облекся в члены тела сего и укрыл Себя от неприступной славы. По снисхождению и человеколюбию преображаясь, плототворит Он Себя, входит в единение, восприемлет святые, благоугодившие и верные души, и, по изречению Павлову, бывает с ними в един Дух (1 Кор. 6, 17), *душа, так сказать, в душу, и ипостась в ипостась, чтобы душа, достойная Бога и благоугодная Ему, могла жить в обновлении и ощущать бессмертную жизнь, и соделалась причастницею нетленной славы".*[8]

В своем последовательном христоцентризме автор "Духовных Бесед" очень далек от мессалианского дуализма, в котором Бог и Сатана сосуществуют в человеке как две равные силы.

"Когда человек преступил заповедь, диавол всю душу его покрыл темною завесою. Посему, приходит, наконец, благодать и совлекает все покрывало, так что душа, соделавшись уже чистою и восприяв собственную свою природу, это неукоризненное и чистое создание, всегда уже чисто и чистыми очами созерцает славу истинного света и истинное Солнце правды, воссиявшее в самом сердце".[9]

Еретики-мессалиане, эти восточные пелагиане, знали только один путь борьбы с сатаной: молитву как чисто человеческое усилие, которое привлекает благодать, но по происхождению своему не зависит от божественного воздействия. Для Макария освобождение человека происходит через Крещение. Молитва и вообще вся духовная жизнь—только средства, стимулирующие произрастание того семени, которое вложено в него "баней возрождения".

"Божественный Дух Утешитель, данный Апостолам, а через них—единственной и истинной Церкви Божией.., различным и многообразным способом, соразмерным вере, сопребывает от часа крещения с каждым, кто приступает к этому таинству".[10]

"Христиане принадлежат иному веку, суть сыны Адама небесного, новое рождение, чада Духа Святаго, светоносные братия Христовы, подобные Отцу своему, духовному и светоносному Адаму".[11]

"Как человек, который приобрел большое имение, имеет рабов и детей, иную пищу дает рабам, а иную собственным своим детям, родившимся от семени его,— потому что дети наследуют отцу, и, будучи подобны отцу своему, едят с ним вместе: так и Христос, истинный Владыка, Сам все сотворил, и питает лукавых и неблагодарных; чад же, которых породил от семени Своего, которым уделил благодати Своей и в которых вообразился Господь, преимущественно пред прочими человеками питает собственным Своим покоем, Своею пищею и снедию, Своим питием, и Себя самого отдает им, пребывающим в общении с Отцем своим, как говорит Господь: ядый Мою плоть, и пияй Мою кровь, во Мне пребывает, и Аз в нем (Ин. 5, 56), *и не узрит смерти".*[12]

"Какую славу ныне еще имеют святые в душах, такою и обнаженные тела их покроются и облекутся, и будут восхищены на небеса; и тогда уже и телом и душею во веки будем упокоеваться с Господом во царствии. Бог, сотворив Адама, не устроил ему телесных крыл, как птицам, но уготовал ему крыла Святаго Духа, то есть крыла, которые даст ему в воскресении, чтобы подняли и восхитили его, куда угодно Духу. Сии-то крыла еще ныне сподобляются иметь души святых, воспаряющие умом к небесному мудрствованию. Ибо у христиан другой есть мир, иная трапеза, иные одеяния, иное наслаждение, иное общение, иной образ мыслей; почему

и сильнее они всех людей. Силу же всего этого еще ныне сподобляются они во внутренность души своей принимать чрез Духа Святаго; почему, в воскресение и тела их сподобятся вечных оных духовных благ, и причастны будут той славы, каковой опыты еще ныне изведали души их".[13]

Эта последняя цитата ясно показывает, что для Макария цель христианской жизни, и в особенности монашеской непрестанной молитвы, состоит в выявлении той закваски благодати, которая уже теперь действует в христианах, подготовляя в них пришествие Царствия. Особым вместилищем этой благодати является сердце.

"Так можно и в Христианстве человеку вкушать благодать Божию; ибо сказано: вкусите и видите, яко благ Господь (Псал. 33, 9): *вкушение же сие есть в несомненности действенная сила Духа, совершающая служение в сердце. Ибо те, которые суть сыны света и служения Новому Завету в Духе Святом, ничему не научаются от людей, как научаемые Богом. Сама благодать пишет в сердцах их законы Духа... Сердце владычественно и царственно в целом телесном сочленении. И когда благодать овладеет пажитями сердца; тогда царствует она над всеми членами и помыслами; ибо там ум и все помыслы, и чаяние души. Почему благодать и проникает во все члены тела".*[14]

Представление о *сердце* как о центре организма и вместилище разума получит, как мы увидим, особое развитие в восточнохристианской мистике. Здесь же мы только отметим, что мысль Макария действует в мире, совершенно чуждом миру Евагрия, и включает духовную жизнь пустыни и непрестанную молитву в понимание человека—человека, все существо которого, возрожденное в таинствах, приобщается благодати. Некоторые положения этого учения, несомненно, могли бы быть сформулированы более точно, но то основное, что его вдохновляет, явственно отличаясь от грубого материализма, в котором упрекали мессалиан—"видения божественной сущности телесными глазами",—имеет огромную заслугу создания в монашеской традиции противовеса исключительному преобладанию евагрианского интеллектуализма.

Иисусова молитва

Евагрий и Макарий определили все те основные элементы, которые мы находим в последующей духовной традиции восточного монашества. Ценность таких авторов, как Диадох Фотикийский или Иоанн Лествичник, очень популярных в последующие столетия, состоит главным образом в том, что они создали синтез учений Евагрия и Макария. Так, "умная молитва" Евагрия стала на Востоке "молитвой сердечной", личной молитвой, непосредственно обращенной к воплотившемуся Слову, "Иисусовой молитвой", в которой "призывание Имени" занимает самое существенное место.

Диадох, бывший в V в. епископом Фотикии в Эпире, был одним из величайших популяризаторов духовной жизни пустыни в византийском мире. Он настаивал на сакраментальной жизни и на личностном характере христианской молитвы, но сохранил некоторые черты спиритуализма Евагрия. Однако в его "Главах" мы видим всю заботу православных духовных учителей о включении "исихазма" в перспективу библейской истории с ее главными элементами—грехопадением, искуплением и будущей славой.

"Мы по образу Божию есьмы умным (духовным) движением души; тело же как бы дом ее есть. Но так как преступлением Адамовым не только характеристические черты души осквернились, но и тело наше подпало тлению: то всесвятый Бог-Слово воплотился и, как Бог, чрез собственное Свое крещение, даровал нам воду спасения в возрождение: ибо мы возрождаемся в воде действием Святаго и Животворящего Духа, вследствие чего тотчас очищаемся и по душе и по телу, если приступаем к Богу с полным расположением. При сем Дух Святый вселяется в нас, а грех (или отец греха) изгоняется Им".[15]

"Благодать сокрывает свое присутствие у крещаемых, ожидая произволения души; когда же всецело обратится человек к Богу, тогда она неизреченным некиим

чувством открывает сердцу свое присутствие... Если вследствие сего начнет наконец человек с твердою решимостию подвигаться вперед в соблюдении заповедей и непрестанно призывать Господа Иисуса: тогда огнь святой благодати простирается и на внешние чувства сердца".[16]

"Ум наш, когда памятию Божиею затворим ему все исходы, имеет нужду, чтоб ему дано было дело какое-нибудь, обязательное для него, в удовлетворение его присноподвижности. Ему должно дать только священное имя Господа Иисуса (ср. 1 Кор. 12, 13), *Которым и пусть всецело удовлетворяет он свою ревность в достижении предположенной цели".*[17]

"Когда душа возмущается гневом, или отягчается многоядением, или сильною печалию омрачается, тогда ум не может держать памятования о Господе Иисусе, хотя бы и понуждаем был к тому как-нибудь... Когда же (душа) бывает свободна (от страстей), тогда сама благодать и сбогомыслствует душе и совзывает: Господи Иисусе Христе! подобно тому, как мать, уча дитя свое, многократно повторяет вместе с ним Имя—Отец, пока не доведет его до навыка, вместо всякого другого, подсильного дитяти слова, ясно произносить—Отец, даже и во сне. Посему Апостол говорит,—что Сам Дух способствует нам в немощах наших; о чесом бо помолимся якоже подобает, не вемы, но Сам Дух ходатайствует о нас, воздыхании неизглаголанными (Римл. 8, 26)".[18]

Начиная с VI в. самым значительным центром распространения исихазма становится основанный Юстинианом знаменитый монастырь на Синайской Горе. Таким образом, мистика света, которую Ориген и св. Григорий Нисский связывали с библейским образом Моисея, обрела собственную школу в том самом месте, где Бог дал закон Своему народу. Знаменательно, что апсида главного храма монастыря св. Екатерины украшена мозаикой VI в., представляющей Преображение Господне. По мысли основателей монастыря, видение Моисея на Синае связывается с Богоявлением на Горе Фаворской, где также явился Моисей в божественном свете воплотившегося Бога Слова. И безмолвники христианского Востока вплоть до XVI в. искали внутри себя "свет будущего века"—свет, явившийся в предвосхищении на Синае, а затем в полноте—на Фаворе.

Среди великих синайских учителей наиболее выдающимся был, несомненно, Иоанн (прибл. 580–650), игумен монастыря св. Екатерины, получивший прозвание Лествичник по прославившему его сочинению "Лествице Райской". В системе монашеской духовной жизни, подробно разработанной в "Лествице", центром, как и у Диадоха, является призывание Имени Иисусова. Лексика здесь еще часто напоминает интеллектуализм Евагрия, но непосредственный контекст—признание роли человеческого тела в самой молитве—показывает, что Иоанна вдохновляли начала библейские и христианские. Из некоторых фраз можно даже предположить, что синайский игумен уже знал практику соединения Иисусовой молитвы с дыханием, которая была впоследствии воспринята исихастами в XIV веке. Поэтому неудивительно, что более поздние авторы—Никифор Подвижник, Григорий Синаит, Григорий Палама—часто ссылаются на "Лествицу". Исключительный авторитет Лествичника был столь велик, что византийская Церковь установила празднование его памяти в четвертое Воскресение Великого Поста, поставив его этим на первое место среди учителей духовной и аскетической жизни. На Западе текст "Лествицы" был известен со Средних веков: французский перевод, сделанный Арно д'Андийи (Arnauld d'Andilly) и опубликованный в Париже в 1652 г., сделал ее еще популярнее; существует и английский перевод (Lazarus Moore, London, Faber and Faber, 1959).

"Не употребляй в молитве премудрых выражений: ибо часто простой и неухищренный лепет детей более угоден небесному Отцу".

"Не старайся многословить, беседуя с Богом. Смотри, чтобы ум твой не расточился на изыскание слов. Одно слово мытаря умилостивило Бога, и одно изречение, исполненное веры, спасло разбойника. Многословие при молитве часто развлекает ум и наполняет его мечтаниями, а единословие обыкновенно собирает его".[19]

"Безмолвник тот, кто существо бестелесное усиливается удерживать в пределах телесного дома... Не так (спасается) уединенный монах, как монах, живущий с другим монахом. Ибо уединенный имеет нужду в великом трезвении и в неразвлекаемом уме. Сожительствующему с другим часто помогает брат; а безмолвнику споспешествует Ангел".[20]

Это любимое безмолвниками XIV в. определение ясно выражает самую суть исихазма, отождествляемого здесь—вполне справедливо—с "монашеством". Этимология последнего термина (монос — одинокий) указывает на его первоначальный смысл. Монах—это человек, живущий наедине с Богом, и этим он отличается от монаха общежительного. У него нет иного пути, кроме поисков Бога внутри себя, и он находит Его там, ибо благодать крещения пребывает в "сердце".

"Безмолвник тот, кто явственно вопиет: готово сердце мое, Боже (Пс. 57,8). *Безмолвник тот, кто говорит: аз сплю, а сердце мое бдит* (П. Песн. 5,2). *Затворяй дверь келлии для тела, дверь уст—для бесед, а внутреннюю дверь души—для лукавых духов".*[21]

"Лучше послушник нестяжательный, нежели безмолвник, развлекаемый попечениями...[22] *Безмолвие есть непрерывная служба Богу и предстояние пред Ним...* [23] *Память Иисусова да соединится с дыханием твоим; и тогда познаешь пользу безмолвия".*[24]

Итак, Иисусова молитва стоит в центре исихастской духовности. Имя воплотившегося Слова связывается с основными функциями бытия: оно пребывает в сердце, оно связано с дыханием. Однако следует отметить, что великие восточные Отцы и учители "непрестанной молитвы" единодушно предупреждают против всякого смешения этой "памяти Иисусовой" с теми последствиями, которые может произвести в душе христианина простое воображение. Это памятование никогда не становится "медитацией" на тему того или иного эпизода из жизни Христа; от начинающих никогда не требуют представить некий образ вовне. Вместо этого монах призван осознать истинное присутствие Иисусово внутри своего существа, полную жизненную реальность каковому присутствию сообщает сакраментальная жизнь, не зависящая от воображения. Тогда видение света, которое может посетить человека, не будет ни символом, ни эффектом воображения, но Богоявлением, столь же истинным, как Богоявление на Фаворе, поскольку оно явит то же обóженое Тело Христово.

Именно поэтому духовная жизнь Отцов-пустынников так тесно связана с богословием обóжения, которое мы находим у греческих Отцов.

Учение об обóжении: Свят. Григорий Нисский и преп. Максим

Григорий Нисский и Максим Исповедник принадлежат к великому течению христианских мистиков, сумевших выразить основные реальности христианской духовной жизни в рамках неоплатоновской философии. Мы говорим здесь об этих двух великих Отцах не потому, что лишь они одни на христианском Востоке говорили об обожении, но потому , что, ставши на стыке духовности и чистого умозрения, их личности оказали решающее влияние на более позднее византийское мышление. Оба они решали в богословии ту же задачу, с которой в плане духовном сталкивались такие люди, как Диадох и Иоанн Лествичник,— задачу выражения на языке неоплатонизма, общепринятого в их время, тайны Боговоплощения и спасения во Христе.

"И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино; Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино" (Ин. 17, 22–23). Для выражения этого новозаветного учения о единении с Богом—том единении, которое одно может освободить людей от смерти и греха и которое есть сама сущность дела Христова—греческие Отцы употребляют понятие "обожение" (θέωσις). Как и все духовные писатели, Григорий Нисский исследует процесс этого единения. Благодать обожения, потенциально дарованная в крещении, воспринимается человеком свободно и постепенно, в течение всей жизни, приводя его к видению и соединению с Богом. Уже Филон увидел в Моисее образ мистика; Ориген, а вслед

за ним Григорий Нисский использовали удобный—поскольку основанный на Библии—способ описания духовного восхождения христианина как подобного восхождению Моисея на Синайскую Гору. Здесь они находили основные элементы христианского учения о Богопознании. Тайна мрака, в котором обитает Бог и куда был допущен Моисей, дабы увидеть Его, становится образом Непостижимого, Который открывает Себя человеку.

"Что́ же означается тем, что Моисей пребывает во мраке, и в нем только видит Бога?.. Ум... простираясь далее, с большею и совершеннейшею всегда внимательностию углубляясь в уразумение истинно постижимого, чем паче приближается к созерцанию, тем более усматривает несозерцаемость Божественного естества. Ибо оставив все видимое, не только что́ восприемлет чувство, но и что́ видит, кажется, разум, непрестанно идет к более внутреннему, пока пытливостию разума не проникнет в незримое и непостижимое, и там не увидит Бога. Ибо в этом истинное познание искомого; в том и познание наше, что не знаем, потому что искомое выше всякого познания, как бы некиим мраком, объято отвсюду непостижимостию. Посему, и возвышенный Иоанн, бывший в сем светозарном мраке, говорит: "Бога никтоже виде нигдеже" (Ин. 1, 18), *решительно утверждая сими словами, что не людям только, но и всякому разумному естеству, недоступно видение Божией сущности. Посему Моисей, когда стал выше ве́дением, тогда исповедует, что видит Бога во мраке, то есть, тогда познает, что Божество в самом естестве Своем то самое и есть, что́ выше всякого ве́дения и постижения. Ибо сказано: вниде Моисей во мрак, идеже бяше Бог* (Исх. 20, 21). *Кто же Бог? Тот, Кто положи тму закров Свой* (Пс. 17, 12), *как говорит Давид".*[25]

Таким образом, Григорий Нисский ставит вероучительную проблему Богопознания во всем ее объеме: это—парадокс, антиномия, выраженная образом "светлого мрака". Непознаваемый дает Себя познать, оставаясь непознаваемым, и эта непознаваемость наиболее глубока для того, кто Его видит. Выражая этот основной факт христианского религиозного опыта, Григорий прибегает к неоплатоническим терминам, но передаваемая этими терминами реальность есть реальность Святого Израилева: когда человек в своем духовном восхождении вдруг оказывается лицом к лицу с Ним, он еще более подавляющим образом ощущает божественную трансцендентность. Но Бог—есть Бог живой, сообщающий Себя человеку. Чтобы выразить это, уже Григорий различает божественную сущность и ее "энергии", то есть реальные проявления, посредством которых божественная жизнь становится доступной, но неприступность Божия не нарушается.

"Многим кажется, что слово Божество употребляется собственно об естестве... Но мы, следуя внушениям Писания, дознали, что естество Божие неименуемо и неизреченно, и утверждаем, что всякое имя, познано ли оно по человеческой сущности, или предано Писанием, есть истолкование чего-либо разумеваемого о Божием естестве, но не заключает в себе значения самого естества... И так, поелику, примечая разнообразные деятельности... превысшей Силы, от каждой из известных нам деятельностей... применяем Ей приличные названия".[26]

Этим утверждением трансцендентности божественной сущности богословы вносят корректив в духовное учение Отцов-пустынников. Да, "чистая молитва" дает познание Бога. Да, Иисус пребывает непосредственно в сердце христианина. Но Его пребывание никогда не может быть чем-то иным, кроме свободного акта *"энергии"* Бога, в сущности Своей остающегося недосягаемым, это—*благодать* запредельного по своей сущности Бога.

Основные элементы мистики Григория Нисского можно видеть и у Максима Исповедника. Приведем несколько цитат, иллюстрирующих его учение об обожении и его христологию.

Максим Исповедник еще упорнее, чем Григорий Нисский, утверждает, что видение Бога во мраке есть причастность (μετοχή) Богу, обожение (θέωσις). При этом под влиянием Псевдо-Ареопагита он особенно настаивает на учении о непостижимости Бога—"апофатическом", или отрицательном, богословии, отделяющем Божественное от всего того, что доступно естественному познанию.

Тем самым Максим заостряет антиномию и парадокс общения с Богом. Для Максима обожение есть чисто сверхъестественный факт, дело всемогущего Бога, Который свободно выступает из Своей трансцендентности, оставаясь при этом сущностно непостижимым.

"[Святые становятся] тем, что никоим образом не может быть делом естественной силы, потому что естество не приобрело силы, могущей объять превышеестественное. Ибо ничто тварное по природе [своей] не производит обожение, поскольку оно не в силах объять Бога. Одной только божественной благодати по природе свойственно соответственно [восприимчивости] сущих даровать обожение, просвещая естество превышеестественным Светом и делая его, по преизобилию славы, превышающим собственные пределы".[27]

Приобщение к Богу есть, во Христе Иисусе, всецелое приобщение. Действительно, невозможно приобщиться к Богу "частично", ибо Божеское Существо—просто и потому неделимо, а божественная "энергия" есть Бог, не умаленный, но свободно открывающийся.

Чтобы описать обоженное состояние человека, Максим обращается к словам апостола Павла, а также к таинственной личности Мелхиседека.

"Божественный Павел словно отрицался самого себя и не знал, обладает ли он еще собственной жизнью: "Уже не я живу, но живет во мне Христос" (Гал. 2,20)... *(Человек) образ Божий становится Богом через обожение; оставляя все то, что принадлежит ему по природе, он радуется полной радостью... ибо в нем торжествует благодать Божия и явственно действует один только Бог. Таким образом, как Бог, так и все, кто Его достоин, обладают во всем одинаковой энергией, или, скорее, эта общая энергия есть энергия одного Бога, ибо Он всецело сообщает Себя тем, кто того достоин".*[28]

"Мелхиседек стяжал единейшее Слово Божие, живое и действенное... Он стал безначальным и бесконечным, поскольку жил уже не этой временной и изменчивой жизнью, обуреваемой многими страстями, но жил лишь жизнью божественной, жизнью обитающего в нем Слова—вечной, не ограниченной никакою смертью".[29]

Учение Максима об обожении связано с защищаемой им православной христологией, с той христологией, которая восторжествовала в 681 г. на Шестом Вселенском соборе в Константинополе. Две природы Христа не есть отвлеченные понятия, практически слитые воедино в Божестве Слова, как считали монофелиты, сторонники компромисса с монофизитством. Согласно Максиму, каждой природе присуще собственное проявление, каждая обладает собственным существованием, своей "волей", даже если обе эти воли соединены в Личности Слова Божия, и воля человеческая во всем подчинена воле божественной. Понятие "воля" не имело для Максима того значения, какое оно имеет в современной философии персонализма: для него воля—синоним энергии, проявление *подлинного существования*. Такое словоупотребление показывает экзистенциальный характер его мысли; утверждение монофелитов, что Христос, имея человеческую природу, не имеет человеческой воли, лишено смысла, поскольку тогда, согласно им, эта природа лишена экзистенциального проявления. Тогда, по существу, она не более чем отвлеченное понятие. Для Максима же, наоборот, человеческая энергия, или воля, во всей полноте присуща Иисусу Христу, и спасение человека—в ее полном и свободном соответствии энергии или воле божественной: все христиане, соединяющиеся в таинствах и мистически со Христом, связывающие себя с Его человеческой волей, соединяют себя и с Его волей божественной. И когда в тексте, приведенном выше, Максим говорит, что "все, кто достоин Бога, обладают во всем одинаковой с Ним энергией", он не отрицает реальности их человеческой природы, а утверждает, что в обожении они свою энергию приводят в соответствие с энергией Бога и приемлют ее в себя.

Прежде чем завершить рассказ о великом святоотеческом периоде—Григории Нисском и Максиме—следует отметить, что оба эти учителя принадлежат к "исихастской" традиции, понимаемой в широком смысле. Как убедительно показал В. Йегер (*W. Jaeger*), духовное и мистическое учение Григория дополняет

те внешние правила дисциплины, которые установил для монахов в Малой Азии его брат Василий Великий. По его представлению, Моисей—прежде всего монах-созерцатель, который "сам себя на сорок лет изгоняет из человеческого общества и, живя один, отрешившись от всех забот, в безмолвии (*исихии*) сосредоточивает свой взор на созерцании вещей невидимых".[30] И Максим, испытавший глубокое влияние Евагрия, оставил нам не только сложные богословские трактаты, но и духовные сочинения, в которых он проявил себя как учитель непрестанной молитвы, которая в VII в. уже была на Востоке традиционной. Таким образом, последующая духовная жизнь Византии унаследовала от Отцов их богословие и молитву не как две различные сферы, но как единое целое, доступное созерцанию каждого христианина, каков бы ни был его культурный или интеллектуальный уровень.

Симеон Новый Богослов (949–1022)

Симеон, монах Студийского монастыря, а затем игумен монастыря святого Маманта в Константинополе, занимает совершенно особое место в истории восточнохристианской духовной жизни. С одной стороны, он принадлежит к великому мистическому течению практиков Иисусовой молитвы, традиции которых он полностью воспринял, с другой стороны—его сильная и неординарная личность сказывается почти в каждой написанной им строке. Он один среди всех православных средневековых мистиков открыто говорит о собственном внутреннем опыте, описывает собственные видения, не боится противопоставить *духовный опыт* мистической жизни определенным традиционным церковным установлениям.

Когда речь идет об обучении молитве, большая часть аскетических и духовных сочинений христианского Востока носит безличный характер, что нередко отмечалось. Например, Иоанн Лествичник или даже Максим Исповедник, когда учат молитве, никогда не говорят о самих себе: они осознают свою принадлежность к определенной духовной *школе*, школе Церкви. И даже смело говоря то, чего другие не говорили, они утверждают, что их оригинальные высказывания являются лишь новой формой выражения той же традиции. Симеон, по сути, не является исключением из этого правила; но сам он до такой степени потрясен *фактом* личной встречи с Богом, что меньше других думает о том, чтобы придать своим сочинениям традиционную форму. В этом отношении он похож на великих западных мистиков.

В трудах Симеона особенно важны два момента:

1. Утверждение первостепенности духовного опыта, особенно при описании собственного обращения.

2. Ярко выраженный реализм христоцентрической мистики, в особенности реализм сакраментальный.

Приведем выдержку из Беседы Симеона, касающуюся его собственного монашеского призвания.

"Ты извлек меня из того блата наверх и поставив на землю, передал одному рабу и ученику Своему [Симеону Благоговейному, духовному отцу Симеона Нового] *...он проведет тебя к источникам и омоет там... Он с большим трудом повел меня к источникам, то есть к Божественным Писаниям и божественным заповедям Твоим: а я как слепой... нудил себя следовать за ним... В один день, когда я бежал на источник воды, встретил меня на пути Ты, опять тот же, что́ и прежде извлек меня из нечистоты. Тут в первый раз блеснул Ты в слабые очи мои пречистым сиянием божественного лица Своего... С тех пор благоволил Ты, снисходительнейший, чаще приходить ко мне, в то время когда я стоял у источника, брал голову мою и погружал ее в воду, и давал мне видеть чаще свет лица Твоего,—и тотчас отлетал, делаясь невидимым, и не давая мне понять, кто был Ты...*

Ты, наконец, сподобил меня увидеть и некое страшное таинство. Однажды, когда Ты, пришедши, орошал и омывал меня, как мне казалось, водами и многократно погружал меня в них, я видел молнии, меня облиставшие, и лучи от лица

Твоего, смешивавшиеся с водами, и видя, как омываем был водами световиднейшими и блестящими, пришел в исступление...

Проведши так благодатию Твоею довольное время, я опять увидел другое страшное таинство. Я видел, что Ты, взяв меня, восшел на небеса, вознесши и меня с Собою,—не знаю, впрочем, в теле ли Ты возвел меня туда, или кроме тела, Ты один то знаешь, сделавший сие...

Пришед в себя, я нашел себя плачущим и дивящимся скорбному обнищанию своему. Потом, немного спустя после того, как я стал долу, Ты благоволил показать мне горе, на небесах отверзшихся, лице Свое, как солнце, без образа и вида. Впрочем, и тогда Ты не дал мне познать, кто Ты был. Ибо как можно было мне познать Тебя, когда Ты не сказал мне ничего, но тотчас скрылся?

Я... все искал и искал со слезами увидеть Тебя. Когда наконец, подавленный печалию и скорбию, я забыл всецело и себя самого, и мир весь, и все, что в мире, не держа на уме совершенно ничего из всего видимого; тогда опять явился Ты, невидимый, неосязаемый, неуловимый. Я чувствовал тогда, что Ты очищал ум мой, открывал пространнее очи души моей и давал мне видеть славу Твою обильнее, и что сам Ты увеличиваешься паче и паче и блистанием паче и паче расширяешься... О Владыка, мне казалось, что Ты—недвижимый грядешь, неизменяемый увеличиваешься, не имеющий образа приемлешь образ... Ты сиял чрезмерно и, как мне казалось, явялся весь во мне всём, видевшем добре. Когда я спросил Тебя, говоря: о, Владыко, кто Ты? тогда Ты в первый раз сподобил меня, блудного, услышать и сладчайший глас Твой, и столь сладко и кротко беседовал со мною, что я пришел в исступление, изумлялся и трепетал, помышляя в себе и говоря: ...как и за что удостоился я таких благ? Ты сказал мне: Я—Бог, соделавшийся человеком, по любви к тебе. Так как ты взыскал Меня от всей души, то се отныне будешь ты братом Моим, и другом и сонаследником".[31]

Поэт и мистик одновременно, Симеон живо и образно выражает сущность христианского опыта: общение с Недосягаемым и знание Непознаваемого, ставшее возможным благодаря воплощению Слова, *вырывающего* тварь из греха и *дарующего* ей божественную жизнь. Это именно то, что позже выразит Палама различением в Боге сущности и "энергий". Симеон ограничивается утверждением сущностной трансцендентности, описывая трепет твари перед Тайной и в то же время настаивая на факте откровения и благодати, *факте* видения лицом к лицу, дарованным Богом Живым в Иисусе Христе.

Всю свою жизнь Новый Богослов вступал в конфликты с церковными властями. Последние с подозрением смотрели на этого монаха—на его видения, на неистовость, с которой он защищал древнюю монашескую практику исповедываться перед простыми монахами, не имеющими священнического сана (эта исповедь была, впрочем, совершенно отлична от таинства покаяния), и на то, что он сомневался в действенности крещения, если оно не приносило плодов.

Вся жизнь Симеона—наглядное свидетельство конфликта между пророчеством и священством, между опытом и установлением, конфликта, известного и многим другим святым, например "Убогому" из Ассизи на Западе. У Симеона, однако, был несомненный богословский разум и глубокая проникнутость Священным Писанием. И в приведенном выше отрывке многое созвучно апостолу Павлу. Его постоянное противодействие любой механически воспринятой сакраментальности—недостатку, впрочем, в целом чуждому христианскому Востоку—не приблизило его ни к "интеллектуалистской" мистике Евагрия, ни к неоплатоническому спиритуализму. Таинства Церкви составляли неотъемлемую часть его духовного мира, и его молитвы перед Причастием и после него—одни из наиболее живых и реалистических в православном молитвослове.

"Божественных причащаяйся и боготворящих благодатей,
не убо есмь един, но с Тобою, Христе мой, Светом трисолнечным...
Сего ради к Тебе приступих, якоже зриши, со слезами и душею сокрушенною
избавления моих прегрешений прошу прияти ми,
и Твоих живодательных и непорочных Таинств причаститися неосужденно...

И дерзая Твоим богатым к нам благодеянием,
радуяся вкупе и трепеща, огневи причащаюся, трава сый,
и странно чудо, орошаем неопально, якоже убо купина древле неопальне горящи...[32]

"...Пречистое и Божественное Тело Твое все блистает огнем Божества Твоего, растворившись и неизреченно смешавшись [с Ним]. Итак, Ты и мне даровал его, Боже мой, ибо нечистая и тленная сия храмина (тела моего) соединилась с пречистым Твоим Телом, и кровь моя смешалась с Кровию Твоею; знаю, что я... соделался телом Твоим чистейшим... членом светлым, прозрачным и сияющим".[33]

Гениальность Симеона состоит в выражении религиозной ценности и подлинного духовного содержания мистической традиции восточного монашества. Утверждая необходимость для каждого истинного христианина живого соприкосновения с Богом, осознанного общения с Иисусом, *действительного опыта соединения* с Ним, игумен монастыря св. Маманта поставил вопрос о природе этого соединения. Паламе предстоит разрешить этот вопрос на вероучительном уровне.

Византийский исихазм в XIII–XIV вв.

Часто выражалось мнение, что исихастское возрождение в Византии XIV в. началось на Синае и что в начале этого же столетия святой Григорий Синаит принес практику "сердечной молитвы" на Афон. Именно так описывает это биограф преподобного Григория. Но в данном случае он преувеличивает его роль, как это часто делают авторы житий дорогих для них и почитаемых святых. Святой Григорий Синаит действительно имел очень большое влияние на распространение исихазма в XIV в., прежде всего в славянских странах; однако многое столь же значительное сделали до него и другие учители. И поскольку Палама говорит о них больше, чем о нем, мы должны обратить на них особое внимание.

Есть имя, которое стоит в центре любой дискуссии об исихазме,—это имя Никифора Подвижника. Палама называет его "итальянцем", обращенным в православие и ставшим монахом на Афоне; позже, в Константинополе, он воспротивился униатской политике императора Михаила VIII Палеолога (1261–1282). Вероятно, Никифор, как и многие "итальянцы", приезжавшие в это время в Византию, был грек из Калабрии или Сицилии. О его жизни мы ничего не знаем, кроме того, что он оставил небольшой трактат "О хранении сердца" и имел много учеников среди духовной элиты византийской Церкви. Обычно считают, что его скит находился недалеко от Кареи, столицы Афонской Горы.

Выше был процитирован Иоанн Лествичник, для которого цель жизни в безмолвии состояла в том, чтобы "удерживать Существо бестелесное в пределах телесного дома", и в том, чтобы "Имя Иисусово соединить с дыханием". "Духовные Беседы" Псевдо-Макария ориентируют всю исихастскую мистику в этом смысле: тело, душа и дух рассматриваются как единый организм; только грех разбил это единство, заставив тело восстать против духа и направив сам дух по пути блужданий воображения, и подчинив тело тирании страстей. Христос пришел, чтобы восстановить единство человеческого состава; и, постоянно держа в памяти имя Иисусово, безмолвник делается жилищем благодати искупления. Чтобы эта благодать была истинно действенной, он должен "возвратить дух в сердце", то есть снова дать ему то место, которое принадлежало ему как центру единого психо-физиологического организма, и этим восстановить гармонию между его частями.

В своем трактате Никифор приводит это как ряд наставлений или духовных упражнений. Часто эти наставления неверно отождествляются с самим исихазмом. Однако наставления эти, даже в глазах самого автора, играют второстепенную роль. В действительности его трактат является сборником агиографических и святоотеческих текстов, где выдержки из "Жития святого Антония", написанного св. Афанасием Великим, соседствуют с цитатами из Макария, Иоанна Лествичника, Диадоха Фотикийского, Симеона Нового Богослова и других ду-

ховных писателей. И наконец, в приложении к сборнику цитат автор дает слово некоему собеседнику, который просит его точнее определить, что такое "внимание" (προσοχή), и показать ему, как можно его достичь. Ибо, согласно святым Отцам, рассеяние ума есть то главное препятствие, которое должен преодолеть безмолвник, дабы достичь непрестанной молитвы. Можно ли удержать в сердце имя Иисусово, когда ум осажден впечатлениями внешнего мира, когда грех увлекает его далеко от места, назначенного ему Богом, то есть от сердца, откуда он может управлять всем организмом?

Никифор простым, народным языком, не прибегая к каким-либо богословским тонкостям, указывает своему собеседнику самый традиционный путь преодоления всех трудностей: следование советам духовного учителя. В заключение он указывает практический путь—на случай, если нет опытного учителя:

"Нужно искать наставника незаблудного, чтоб, по его начертанию, научиться распознавать десные и шуие недостатки и излишества по делу внимания... Если нет на виду такого наставника, надо поискать его, не жалея трудов. Если же... не найдется он, то в духе сокрушенном и со слезами призвав Бога и помолившись Ему прилежно со смирением, сделай, что скажу тебе.

Ведомо тебе, что дыхание наше, коим дышем, есть втягивание в себя и выпускание из себя воздуха... чрез сердце... Сядь и, собрав ум свой к себе, введи его в путь дыхания, коим воздух доходит до сердца, и вместе с сим вдыхаемым воздухом понудь его сойти в сердце и там остаться... ему там не невесело и не нерадостно. Как муж некий, бывший в отлучке от дома, когда возвратится, сам себя не помнит от радости, что опять увиделся с детьми и женою... так и ум, когда соединится с душой, исполняется неизреченной сладости и веселия.

Подобает же тебе при сем знать, что когда ум твой утвердится в сердце, то ему там не следует оставаться молчащим и праздным, но непрестанно творить молитву: Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя! и никогда не умолкать. Ибо это, содержа ум немечтательным, делает его неуловимым и неприкосновенным для прилогов вражеских и каждодневно все более и более вводит в любовь и вожделение Бога.

Если же, брате, и много трудясь не возможешь ты войти в область сердца, как я тебе сказал, сделай так, как я еще тебе скажу, и с Божией помощию найдешь искомое. Ведомо тебе, что рассудок всякого человека находится в персях его. Ибо внутри персей, когда молчат уста наши, говорим мы и совещаемся с собою и молитвы творим, и псалмопение совершаем, и другое некое. Итак этому рассудку, изгнав из него всякий помысл (ибо сможешь, если захочешь), дай сию молитовку: Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя!—и понудь его вместо всякого другого помышления это одно всегда вопиять там внутри. Если будешь такое делание держать неопустительно со всем вниманием, то откроется тебе чрез сие по времени и сердечный вход, о коем я написал уже тебе, без всякого сомнения".[34]

Здесь Никифор конкретизирует и уточняет ту роль, которую приписывал сердцу в молитве уже Макарий. Его метод молитвы основывается на антропологии, которую в основных линиях разделял Макарий, но изначально семитической по происхождению. Таким образом, в византийской монашеской духовной традиции восторжествовало библейское представление о человеке как неделимом психофизическом целом. И это—несмотря на столетия искушения неоплатоническим дуализмом! На деле предлагаемый Никифором путь телесной аскезы вытекает из "того простого факта, что всякая психическая деятельность отражается на телесной. Реально, хотя и незаметно, тело участвует в каждом движении души, будь то эмоция, отвлеченная мысль, желание или даже опыт общения с потусторонним".[35] Наиболее спорны у Никифора чисто физиологические понятия, присутствующие в некоторых его выражениях. Но сама физиология, несомненно, очень похожа на библейскую. "Управляющим органом является сердце. В теле оно занимает господствующее положение, и Создатель сделал его источником естественной теплоты; вместе с легкими, имеющими охлаждающее действие, оно действует в дыхании и речи".[36] Однако для Никифора эта физиоло-

гия—не главное в духовной жизни; психофизиологический метод—только одно из средств для достижения *"внимания"* или *"хранения сердца"*, что хотя и является необходимым условием истинной молитвы, не есть все же ни сама ее сущность, ни ее высшая цель.

Христианская исихастская молитва в этом радикально отличается от техники индусской *йоги* и мусульманской *дхикр*, которые более или менее автоматически приводят к желаемому мистическому состоянию. В XIII в. между христианскими монахами и мусульманами часто бывали личные контакты. Множество примеров тому приводят такие тексты, как жития святых или сочинения Филофея и Григория Паламы. Молитва божественного Имени, связанная с дыханием, была настолько распространена в мусульманских кругах, что отрицать взаимопроникновение этих двух духовных путей никто не может.[37]

Но эта параллельность только подчеркивает контраст между магометанским использованием и христианской интерпретацией одного и того же психологического явления. У христианских монахов—несмотря на неизбежные в народной среде искажения и смешения—молитва, связанная с дыханием, неотделима от сакраментальной мистики и богословия благодати.

Многие византийские трактаты о духовной жизни, написанные в XIII–XIV вв., с некоторыми вариантами содержат те же указания, что и у Никифора. Мы находим их в "Методе священного внимания", труде анонимного автора, неверно приписываемом Симеону Новому Богослову, а также у св. Григория Синаита, Каллиста и Игнатия Ксанфопулос. Кроме того, Палама утверждает, что их рекомендовали своим ученикам два великих учителя конца XIII в.: патриарх Афанасий I и Феолипт, митрополит Филадельфийский.[38] Это показывает, насколько распространено было влияние исихастской духовности, а также раскрывает истинную ее природу. Феолипт и Афанасий не были ни отшельниками, ни монастырскими затворниками, ни пустынниками; наоборот, оба они связаны с социальными и духовными реформами христианского общества, и вся их деятельность была направлена на поощрение в Византии церковной общинной жизни и сакраментального духа. Таким образом, и они сами, и их преемники показали, что исихазм в XIV в. был не только движением индивидуальной мистики, но и духовным возрождением, основанным на святоотеческой традиции. Через таких людей, как Афанасий и Феолипт, христоцентрическая мистика Иисусовой молитвы распространялась на всю Церковь. В трудах Паламы она обретет свое богословское осмысление.

Однако прежде чем перейти к великому исихастскому учителю, мы должны обратиться к человеку, духовное влияние которого подготовило успех паламизма в Византии и славянских странах—Григорию Синаиту (1255–1346).

Григорий был выходцем из Малой Азии, но его именование объясняется долгим пребыванием в Синайском монастыре, где жива еще была традиция Иоанна Лествичника. Его биограф патриарх Каллист говорит, что он там делил время между молитвой и учением и что познания его превосходили познания всех монахов его монастыря. Однако не на Синае, а на Крите, где Григорий жил позже, он научился от монаха по имени Арсений "хранению ума" и "чистой молитве". После этого он отправился на Афон, где стал игуменом Магульского скита и в скором времени был окружен многочисленными учениками. Около 1325 г. афонские монахи, жившие вне стен, защищавших крупные монастыри, оказались жертвами постоянных набегов турок. Григорию пришлось покинуть Афон, и в конце концов он нашел прибежище в Парории, во Фракийских горах, на границе Византийской империи и Болгарии; здесь он был под защитой болгарского царя Иоанна Александра. Тогда из Парории исихазм начал распространяться по всем славянским странам. Будущие деятели славянского духовного и интеллектуального возрождения были прямыми или косвенными учениками Синаита: Феодосий Тырновский, болгарский патриарх Евфимий, Киприан, митрополит Киевский. Они принесли исихазм в Россию, где в XV в. он вдохновил знаменитых заволжских старцев.

Сочинения св. Григория Синаита всегда были излюбленным чтением православных монахов. Проникнутый научениями "Лествицы", Григорий излагает учение о чистой молитве с глубоким пониманием психологии монахов. Он использует весь опыт, накопленный предыдущими поколениями. Поэтому сочинения его в высшей степени насыщенны, в них совмещаются мистические свидетельства, опыт и самые конкретные советы. Вся традиция безмолвников сжата до отдельных кратких выражений, например:

"Сообразно с заповедию должно предпочитать всему заповедь всеобъемлющую, память Божию, о коей говорится: помни Господа Бога твоего всегда (Втор. 8, 18). *Ибо от чего гибнем, противуположным тому и сохранены быть можем. Губит же нас забвение Бога, мраком покрывая заповеди и обнажая нас от всякого добра".*[39]

Эта "память Божия", необходимая для истинной жизни, была искажена грехом, и безмолвник должен восстановить в себе именно ее. Для этого следует ему отрешиться от всех других "помыслов", помня лишь о Боге.

"Начало и причина помыслов лежит в разделении преступлением человека единовидной и простой памяти, которая чрез сие потеряла и Божию память, и, сделавшись из простой сложною и из единовидной разнообразною, стала губима своими собственными силами.

Врачевство первобытной памяти от этой лукавой и пагубной памяти помыслов есть возвращение ее к древней простоте... Врачуется же память постоянною, действием молитвы утвердившеюся, памятию Божиею".[40]

Преп. Григорий Синаит, учитель "безмолвия" (исихии), явно и подчеркнуто предпочитает путь отшельнической жизни общинному монашеству, которое знал по личному опыту на Синае и которое было в больших византийских монастырях. Литургическая молитва—или "псалмопение"—остается, по его мнению, слишком внешней, чтобы она могла сама по себе привести к восстановлению "памяти Божией".

"Подражай поющим нечасто... Много петь хорошо для проходящих деятельную жизнь, по причине неведения ими мысленных занятий и по причине труда, а не для безмолвствующих, для коих довлеет в Боге едином пребывать, моляся в сердце и от помышлений удерживаясь".[41]

Не все учители исихазма XIV в. одинаково отрицательно относились к псалмопению. Так, в частности, Феолипт Филадельфийский упорно настаивает на том, чтобы его ученики строго следовали правилам монашеской общины. А патриарх Филофей говорит, что, когда Палама однажды подумал об уходе в отшельничество ради "чистой молитвы", его резко осудил, явившись к нему в видении, преп. Антоний Великий, пославший его обратно к братии и общей молитве. Григорий же Синаит, по-видимому, принадлежал к наиболее индивидуалистической и спиритуалистической тенденции византийского исихазма, самой близкой к Евагрию Понтийскому. Вероятно, не случайно он держался совершенно в стороне от догматического спора о монашеской духовной жизни, возникшего в конце его жизни. Правда, однако, и то, что ближайшие его ученики: Каллист, Марк, Давид Дисипат—все поддержали Паламу. Во всяком случае, Григорий должен был сочувствовать своим братьям-монахам в их конфликте с гуманистами-варлаамитами, поскольку и сам он поощрял соединение молитвы с дыханием и определенно ссылался на *метод* телесной молитвы Псевдо-Симеона. Еще слишком жива была в монашеской среде традиция Макария и Симеона Нового Богослова, чтобы он мог изменить ей, несмотря на "евагрианский" характер его внутреннего устроения. Поэтому в его сочинениях, как и в сочинениях всех других современных ему исихастов, мы видим, что вся мистика Имени Иисусова и весь путь чистой молитвы связаны с сакраментальной жизнью в Иисусе Христе. Цель безмолвнической жизни для него, как и всех других, не отличалась существенно от той, которую Священное Писание ставит перед всеми христианами: осознать благодать крещения, уже дарованную человеку, но скрытую грехом.

"Из-за нерадения и страстного навыка большинство из нас впадает в нечувствие и слепоту, даже не зная, что Бог есть, и что мы такое, чем мы стали как чада

Божии, чада света, чада и члены Христа. Может быть, нас крестили взрослыми? Во всяком случае, мы чувствуем только воду, но не Дух. Даже если мы возрождаемся в Духе Святом, вера наша мертва и бездейственна... Мы стали плотью и живем по-плотски... Для того чтобы обрести таинственно полученное в Крещении действие (энергию) Духа, есть два пути:

соблюдением заповедей и ценой долгих усилий мы можем достичь откровения этого дара....

он может открыться жизнью, отданной послушанию (духовному отцу), постоянным и систематическим призыванием Господа Иисуса, то есть памятью о Боге.

Первый путь длиннее, второй короче, если только душа научится мужественно и неуклонно рыть землю в поисках скрытого золота".[42]

Одной из важнейших забот Григория Синаита было ограждение своих учеников от воображаемых видений, которые иногда бывают естественного, но чаще диавольского происхождения.

"Если добре безмолвствуешь, чая с Богом быть, никогда не принимай, если что увидишь чувственное или духовное, вне или внутри, хотя бы то был образ Христа, или Ангела, или Святаго какого, или бы свет мечтался и печатлелся в уме. Ум и сам по себе естественную имеет силу мечтать и может легко строить призрачные образы того, что вожделевает, у тех, кои не внимают сему опасно, и таким образом сами себе причиняют вред... Чуждая прелести молитва есть теплота с молитвою к Иисусу, ввергающему огонь в землю сердца нашего,—теплота, попаляющая страсти, как терния, вселяющая в душу веселие и тишину".[43]

Григорий Синаит настаивает здесь на существенной черте православной мистической традиции: наиболее опасным врагом единению с Богом является воображение в любом виде и форме, вольное или невольное. У этого восточного учения есть неожиданное сходство с тем, как понимает воображение Симона Вейль: "Оно заполняет те щели, через которые могла бы проникнуть благодать". Монахи стремились не к некоему особому субъективному состоянию, а к *объективному контакту*. Воздействие этого контакта—сердечное тепло, радость, ощущение полноты—реальны, но существенно отличаются от соответственных субъективных ощущений, поскольку они—не просто душевные состояния, а явления действенного присутствия Божия.

Именно в этом пункте все свидетельства указывают на то, что исихазм не только некая школа духовности, но и учение, неразрывно с этой духовностью связанное. Таким образом, мы подходим к богослову исихазма, святому Григорию Паламе.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Von Allmen J. J.* Vocabulary of the Bible. Lutterworth Press London, 1958.P. 283.

[2] La Vie de Antoine. *Fontenelle.* Abbaye de Saint-Wandrille. 1950. P. 9—11.

[3] Ibid. P. 7.

[4] Добротолюбие. Т. 2. Св.-Троицкая Сергиева Лавра. 1992. С. 207—225. Творения преподобного отца нашего Нила, подвижника Синайского. Ч. 1. М., 1858. С. 174—200.

[5] Cit. *Hausherr J.* Revue d'ascetique et de mystique, XV. 1934. P. 76.

[6] Древний Патерик. М., 1899;Репринт 1991. С. 238.

[7] Two discovered works of ancient Christian literature: Gregory of Nyssa and Macarius. *Brill E.S.* Leiden, 1954. P. 225.

[8] Преподобного отца нашего Макария Египетского духовные Беседы, послание и слова. Св.-Троицкая Сергиева Лавра. 1904. С. 28. Беседа IV, 34. 480. *Migne J.P.* ed. Patrologiae graecae cursus completus. Paris, 1844—66 (далее: PG).

[9] Там же. С. 149. Беседа. XVII, PG 625.

[10] Творения древних отцов-подвижников. М., 1997. С. 101. Великое Послание. *Jaeger W.* P. 236.

[11] ....Макария... Беседы... С. 143. Беседа. XVI, 8. PG 34, 617—620.

[12] Там же. С. 106. Беседа. XIV, 4 или XIII в изд. *Doerries.*

[13] Там же. С. 57. Беседа. V, 11; там же, 516.

[14] Там же. С. 119—120. Беседа. XV, 20; там же, 589.

[15] Добротолюбие. Т. 3. СТСЛ, 1992. С. 52. Гл. 78. Diadoque de Photicé. Oeuvres spirituelles, Sources chrétiennes 5 ter, P., 1966. P. 136.

[16] Там же. С. 59. Там же. Гл. 85. С.146—147.

[17] Там же. С. 38. Там же. Гл. 59. С.115—116.

[18] Там же. С. 39—40. Там же. Гл. 61. С. 117—118.

[19] Слово. 28, 10. Изд. Свято-Троицкого монастыря в Джорданвилле. Репринт изд. Сергиев Посад, 1908. С. 234.

[20] Слово. 27, 6, 8; там же. С. 217—218).

[21] Слово. 27, 17, 18; там же. С. 219

[22] Слово. 27, 58; там же. С. 227.

[23] Слово. 27, 60; там же. С. 227

[24] Слово. 27, 61; там же.

[25] Творения святаго Григория Нисского. Ч. 1. М., 1861. С. 317—318. *Григорий Нисский.* Жизнь Моисея. II, 163—164. PG 44, 376—377.

[26] Творения святаго Григория Нисского. Ч. 4. М., 1862. С. 116—118. К Авлавию. PG 45, 120—121.

[27] Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 2. М., 1993. С. 65. К Фалласию. 22. PG 90, 321A.

[28] Ambigua. PG 91, 1076BC.

[29] Там же. 1144C.

[30] Комментарий к псалмам. PG 44, 456.

[31] Преподобный Симеон Новый Богослов. Т. 2. СТСЛ, 1993. С. 493—499. Греч. текст и франц. пер.: Symeon le Nouveau Théologien. Catécheses. T. 3. (Sources chrétiennes 113). Paris, 1965. P. 330—357.

[32] Молитвослов. Молитва 6-я ко св. Причащению: "От скверных устен..." Рус. пер.: Преп. Симеон Н. Б. Т. 3, Божественные гимны. СТСЛ, 1993. С. 250—252.

[33] Там же. С. 123. Греч. и франц. пер.: Syméon le N. Th. Hymnes. T. 1 [Sources chrétiennes 156]. Paris, 1969. P. 176—179).

[34] Добротолюбие. Т.5. М., 1900. С. 249—251. Перевод исправлен по: Φιλοκαλία. Τ 4, Ἀθῆναι, 1976. Σ. 26—28 = PG 147, 961—966.

[35] *Bloom A.* Contemplation et ascese. Etudes Carmelitaines, 1949. P. 54.

[36] *Guillaumont.* Le sens du nom du coeur dans l` Antiquite`. Etudes Carmelitaines, 1950. P. 77).

[37] См. исследование: *Gardet L.* Un probléme de mystique comparée: la mention du Nom divin-dhikr-dans la mystique musulmane// Revue Thomiste. III, 1952, 642—679; IV, 1953, 197—216.

[38] Триады I, 2. § 12; II, 2. § 3.

[39] Добротолюбие. Т. 5, М., 1900. С. 183.

[40] Там же. С. 190.

[41] Там же. С. 219.

[42] О безмолвии и молитве. Φιλοκαλία. Τ 4. Ἀθῆναι, 1976. Σ. 66—67.

[43] Добротолюбие. Т. 5. М., 1900. С. 224—225.

→

Храм Святой Софии в Фессалониках—кафедральный храм Григория Паламы. VIII век

ГРИГОРИЙ ПАЛАМА, БОГОСЛОВ ИСИХАЗМА

Молодые годы

Палама родился в 1296 г.; его родители были знатного происхождения—малоазийцы, переселившиеся в Константинополь в результате турецкого нашествия. Григорий вырос при дворе императора Андроника II Палеолога. Андроник покровительствовал писателям и ученым, будучи сам интеллектуалом, но посредственным политиком. Однако он был наиболее благочестиво настроенным из всех византийских правителей этой поздней эпохи. Смиренный и послушный друг строгого патриарха Афанасия I, он лучше многих других осуществил идеал теократии, теоретическую основу Византийской империи, символически воплощенный в расположенной над "царским входом" в притворе св. Софии мозаике IX в.: на ней христианский император, царь земной, простерт перед Христом Вседержителем, воплощенной Премудростью, Императором небесным. Биограф Паламы описывает атмосферу византийского двора около 1300 г. Он рассказывает, что отец будущего учителя исихазма, заседая в сенате, был настолько поглощен *умной молитвой*, что не услышал, когда император задал ему вопрос на политическую тему. Андроник, уважая его молитву, не настаивал на получении ответа!

Приблизительно до двадцатилетнего возраста Григорий изучал светские науки, классические *тривиум* и *квадривиум*, давшие ему основательное знание Аристотеля. Метафизика Платона в среде византийских традиционалистов считалась несовместимой с христианством и потому не включалась в обычный курс светских наук. Палама нередко говорит об аристотелевской логике как о чистом упражнении, удобном методе мышления, законном для христианина. Метафизическое же учение Платона в глазах Паламы означало определенный выбор интеллектуального направления и связанные с ним обязательства. Палама гордился тем, что отверг его.

Около 1316 г. Григорий неожиданно решил последовать монашескому призванию, развившемуся в нем в результате посещения выдающихся константинопольских монахов. Феолипт Филадельфийский, в частности, посвятил его в "чистую молитву". Напрасно император предлагал ему блестящую карьеру: он решил оставить мир. Все семейные препятствия к своему монашеству он устранил весьма типичным для средневековой Византии способом. Еще ребенком он потерял отца (который перед смертью принял монашеский постриг) и потому остался ответственным за свою мать, двух сестер, двух братьев и большое число слуг. Он предложил им всем постричься. Так, мать его, обе сестры и многие из слуг поступили в монастыри столицы, а трое юношей вместе пешком отправились на Афон. Там Григорий двадцать лет жил монашеской жизнью, очень мало отличавшейся в XIV в. от той, что еще можно видеть на Святой Горе в наши дни.

Афонские монастыри не самые старые на Востоке. Великая Лавра была основана преп. Афанасием только в X в.; в течение последующих столетий там было создано много других крупных монашеских общежитий, и все они образовали своего рода федерацию под общей властью *прота*, председательствующего в совете, куда входят игумены различных монастырей. Подобные же федерации существовали и в других местах: на Олимпе Вифинском, на горе святого Авксентия—но турецкое завоевание Малой Азии поставило Афон в исключительное положение, особенно если учесть его многонациональность: туда посылали монахов сербы, болгары, грузины (или "иверы") и русские; иногда они поступали в большие греческие монастыри, иногда же основывали свои собственные обители. До XIII в. на Афоне существовал даже латинский монастырь "амальфитанцев" (почти все его монахи происходили из итальянского города Амальфи). В настоящее время только его руины еще свидетельствуют о былом единстве Востока и Запада в аскетическом подвиге и молитве...

В XIV в. Афон был центром всего православного монашества. Это был и интеллектуальный центр, о чем до сих пор свидетельствуют неисчерпаемые богатства афонских библиотек. Годы, проведенные там будущим учителем исихазма, были для него не только годами духовной школы, но и возможностью получить обширные познания в святоотеческой литературе и приобрести глубокую опытность в различных проблемах монашеской жизни. На всем протяжении истории Афона не прекращался конфликт общежительной, "киновийной" традиции монашества с традицией пустынножительства и безмолвия. Обе эти традиции на Востоке всегда существовали бок о бок: обе восходят к египетскому началу христианского монашества.

Киновийный образ монашества, введенный на Афоне в X в. преп. Афанасием, есть та форма монашества, которая на Западе была распространена св. Бенедиктом: обеты целомудрия, послушания и бедности в среде строго организованной общины, четкие правила, которые точно определяют каждую деталь монашеской жизни. Основные ее моменты—литургическая молитва, послушание игумену и совершенный отказ от обладания какой-либо личной собственностью. Пустынножительство—в том виде, в каком оно практиковалось многими подвижниками со времен преп. Антония Великого,—наоборот, предоставляет монаху полную свободу идти к совершенству своим путем. Кроме того, отшельники и безмолвники только себя считали истинными "монахами" (от греческого *монос*—один). Их духовная жизнь, разумеется, по существу своему, также была жизнью в целомудрии, но обеты послушания и бедности толковались иначе.

Абсолютным духовным руководителем был не игумен, а опытный монах, *избранный свободно*; материальные блага не передавались общине, как это было в общежительном монашестве—часто, будучи богатой, она могла обеспечить монахам удобную, а иногда и праздную жизнь; отказ от них был более радикальным и делал бедность личной и конкретной. Оба эти пути имеют очевидные преимущества и опасности. С одной стороны, дисциплина могла оказаться чисто внешней, лишенной всякой истинной духовности и подчас она была связана с определенным материальным комфортом, сопровождавшимся явной социальной несправедливостью (ибо общежительные монастыри были богатыми землевладельцами и широко использовали труд рабов); другой путь таил опасность духовной анархии—чрезмерного индивидуализма и "сверхспиритуализации" монашеских обетов.

Византийское монашество, особенно начиная с XI в., достаточно широко практиковало сочетание двух этих путей. Исихастская духовная жизнь не была чужда и самым большим общежительным монастырям, поскольку в самой общине *старцы*—духовники и духовные отцы—пользовались авторитетом, параллельным административной и дисциплинарной власти игумена. Житие Симеона Нового Богослова дает нам несколько примеров этого. С другой стороны, безмолвники-исихасты часто следовали полуобщинному образу жизни: несколько монахов собирались вокруг духовного учителя, вместе подвизаясь и молясь, а по субботам и воскресеньям посещая монашескую общину, к которой были приписаны, для участия в богослужении и таинствах.

Преимущественно такому образу жизни и следовал Палама на Афоне. Исихастская традиция, какой она была в XIV в., следуя авторитету Иоанна Москва,[1] действительно видела в этом наилучший путь. Более того, Палама критиковал чрезмерный исихазм, особенно когда он вел к пренебрежению литургической жизнью, и сам время от времени жил в больших общежительных монастырях.

Трое братьев прожили три года вблизи Ватопедского монастыря под руководством безмолвника по имени Никодим, пришедшего на Афон с горы св. Авксентия, другого крупного центра монашества в XIII–XIV вв. Но после преждевременной смерти их младшего брата, Феодосия, а затем и Никодима, Григорий и второй его брат, Макарий, пошли в глубь Афонского полуострова и поселились в Великой Лавре св. Афанасия, старейшем и авторитетнейшем монастыре "Афонской федерации". На всю жизнь Лавра стала родным домом для Паламы.

Будущий учитель исихазма поначалу вступил в монашескую общину, и игумен даже назначил его певчим. Три года спустя он удалился на пустынножительство в скит Глоссию, чтобы жить под руководством знаменитого монаха по имени Григорий. Пустынножительству этому положили конец постоянные набеги турецких пиратов, от которых больше всего страдали небольшие монашеские обители, не имевшие защиты тех внушительных стен, которые и теперь еще придают афонским монастырям вид настоящих крепостей. Палама и последовавшие за ним монахи решили идти в Святую Землю и на Синай. Несмотря на мусульманское завоевание, подобные паломничества были частым явлением, излюбленным монахами, таким образом лучше других узнававшими те относительно благоприятные условия, которые в то время мусульмане гарантировали христианам. Монахов даже привлекали некоторые духовные течения ислама: свидетельством такого духовного смешения, главным образом в простонародных слоях монашества, был, как мы это уже видели, психофизический метод молитвы.

Однако Паламе не удалось выполнить свое намерение. Он некоторое время пробыл в Фессалониках, где присоединился к духовному кругу, возглавляемому Исидором, учеником Григория Синаита и будущим константинопольским патриархом. Люди этого круга были очень активны в самых разных социальных слоях, ибо так же, как Симеон Новый Богослов и Феолипт Филадельфийский, Исидор и Григорий не считали, что исихастская духовная жизнь есть исключительная принадлежность монахов. Они пытались распространять практику Иисусовой молитвы за пределами монастырей, усматривая в этом преимущественный путь сделать благодать Крещения реальной и действенной.

Тридцати лет, около 1326 г., Григорий был рукоположен в Фессалониках во пресвитера. Тогда он основал скит недалеко от Верии, которым руководил и где в течение пяти лет вел крайне строгую подвижническую жизнь. Пять дней недели он жил в совершенном одиночестве, по субботам и воскресеньям присоединяясь к братии для совершения Литургии и беседы с ними. Это пребывание в Верии было нарушено только одной краткой поездкой в Константинополь, когда умерла его мать. Он привез с собой двух своих сестер и поселил их в верийских монастырях.

Около 1331 г., наконец, он вернулся на Афон, так как сербские набеги постоянно опустошали окрестности Верии. Он решил жить недалеко от Лавры в скиту св. Саввы. Монахи и теперь показывают, где была его келья и где позже была построена часовня. Место это гораздо выше монастыря, на крутом склоне Афонской горы. Чтобы добраться туда из Лавры, нужно примерно час идти вверх по крутой горной тропинке. Здесь Палама продолжал вести ту же жизнь, что и в Верии, проводя будие дни в уединении и спускаясь в монастырь только в богослужебные праздники. Мы видим то же замечательное равновесие между личной духовной жизнью и общинной молитвой у исихастов XIV в., которое в большой мере определило богословскую мысль Паламы.

Пребывание Григория в скиту св. Саввы в 1335 г. на короткое время было прервано. Он был назначен афонскими властями игуменом большого монастыря Есфигмену, насчитывавшего около двухсот монахов, на севере полуострова. Реформаторская ревность молодого игумена вскоре вызвала столкновение его с монахами. Тогда Палама вернулся в свою келью св. Саввы, где его ждали новые заботы.

Спор с Варлаамом и Акиндином

Не задерживаясь на чисто исторических эпизодах этого знаменитого спора, результат которого определил последующие судьбы восточного христианства, наметим только общие этапы.

Варлаам, калабрийский грек, прибыл в Константинополь около 1330 г. и очень скоро стал известен как ученый и философ. Его сочинения по астрономии и логике распространяются в Византии, и Иоанн Кантакузин, "великий доместик" Андроника III, своего рода премьер-министр, назначил его на кафедру импера-

торского университета. Здесь Варлаам комментировал студентам труды Псевдо-Дионисия Ареопагита, таинственного автора V в., который скрывался под именем афинянина, обращенного святым апостолом Павлом. Сочинения Дионисия были широко распространены на Востоке, а с 827 г., когда византийский император Михаил II послал их текст Людовику Благочестивому, стали известны и на Западе. Эта драгоценная рукопись доныне хранится в Национальной библиотеке в Париже, а Ареопагитский корпус стал тем греческим текстом, который более всего читали латинские средневековые философы. В 1333–1334 гг. калабрийский философ от имени греческой Церкви выступал на переговорах с двумя доминиканскими богословами, посланными папой на Восток с целью подготовки воссоединения церквей. В 1339 г. он был облечен конфиденциальной миссией к Бенедикту XII в Авиньон. Несомненно, иностранец никогда бы не был почтен таким доверием, если бы он вполне убедительно не доказал византийскому правительству своей верности православию и интересам империи. И действительно, Варлаам всегда исповедывал православные убеждения, "любовь к истинному благочестию" заставила его покинуть Италию, где греки, хотели они того или нет, были в унии с Римом. Таким образом, он считал, что вернулся к вере своих отцов.

Однако скоро он столкнулся с затруднениями, когда он начал импровизировать на поприще богословия. Он вырос и получил первоначальное образование в Италии, где уже бродил дух Ренессанса. Те гуманистические круги, к которым он принадлежал, пытались освободиться от интеллектуальной дисциплины средневековья, воплощением и символом которой была богословская школа томизма.

Вильгельм Оккам в XIV в. был обязан своим успехом на Западе именно этому желанию освобождения человеческой мысли от средневековых авторитетов, того освобождения, которое в конце концов привело к протестантской реформации. Неизвестно, был ли Варлаам непосредственно знаком с философией номинализма Оккама; во всяком случае, в первых же своих трактатах против латинского богословия, отождествляемого им с "Фомой", он, следуя именно номинализму, отрицает латинское притязание на "богопознание" и "доказательство" исхождения Святого Духа от Сына. К восточному богословию его привлек как раз его "апофатизм", постоянное утверждение непознаваемости Бога. Не случайно поэтому он с таким усердием стал комментировать Дионисия Ареопагита, восточного учителя апофатического богословия, авторитет которого был и на Западе столь же признан. В Дионисии он наконец-то нашел метафизическое основание для воссоединения церквей: поскольку Бог непознаваем, зачем продолжать споры об исхождении Святого Духа? Греки утверждают, что Дух исходит только от Отца; латиняне защищают свою сделанную в VII в. вставку в Символ Веры (*Филиокве*), утверждая, что он исходит и от Сына. С обеих сторон, но главным образом с латинской, это всего лишь предположение.

"Фома и все рассуждающие как он, думают, что для человеческого ума нет ничего недоступного; но мы считаем, что такое мнение исходит из души, не чуждой лукавому и гордынному демону, ибо большая часть того, что Божественно, недоступна человеческому познанию".[2]

Этот номиналистский агностицизм, с позиций которого Варлаам нападал на латинян, вызвал возражения со стороны отшельника кельи св. Саввы. Из своего афонского уединения Палама шлет письмо за письмом в Константинополь и Фессалоники—то одному из своих прежних учеников, Акиндину, то самому калабрийскому философу. Бог действительно непознаваем; но разве Он не открывает Себя? Разве Христос через Свое Воплощение не даровал людям сверхъестественное познание, отличающееся от познания интеллектуального, но в высшей степени реальное, более реальное, чем любое философское познание? Оторвавшись от интеллектуального реализма западной томистской схоластики, Варлаам столкнулся с мистическим реализмом восточного монашества.

Этот калабрийский философ обладал пытливым умом и попытался поближе узнать своих новых противников. Поэтому он некоторое время делил жизнь с

безмолвниками в скитах Фессалоник и Константинополя. Там он столкнулся со сделавшимся наиболее общедоступным вариантом психофизического метода молитвы. Это было сильнейшим шоком и для его гуманистической психологии, и для его философских убеждений, проникнутых платоническим спиритуализмом.

"Они посвятили меня,—писал он,—*в чудовищные и абсурдные учения, до описания которых не может унизиться человек, имеющий хоть сколько-нибудь разума или смысла, произведения ложного верования и безрассудного воображения. Они учили меня чудесным разделениям и воссоединениям духа и души, связи демона с последней, различиям между белым и красным светом, умопостигаемым вхождениям и исхождениям, производимым ноздрями при дыхании, щитам вокруг пупа и, наконец, соединению Господа с душой, производимому внутри пупа ощутимым образом с полной сердечной уверенностью... "*[3]

В этом тексте трудно разобрать, что является непосредственным откликом на трактат "О хранении сердца" Никифора Подвижника или на "Метод" Псевдо-Симеона, а что—простонародным искажением их наставлений, или же собственной сатирической интерпретацией Варлаама. Во всяком случае, калабрийский философ принял свои открытия очень серьезно и отождествил монахов-безмолвников с еретиками-мессалианами, или "богомилами", тогда очень многочисленными на Балканах. Он направил против них целый ряд полемических трактатов, в которых, отказавшись от излишних нападок на их духовное делание,—впрочем, его интерпретация этого делания была немедленно опровергнута Паламой—развивал свое учение о богопознании, свою концепцию молитвы и мистики. Он проявил серьезные знания всего того, что в восточной мысли могло подтвердить его интеллектуализм и номинализм, в особенности—знание отрицательного богословия Псевдо-Дионисия и спиритуалистической мистики Евагрия. И, наконец, он уточнил свое первоначальное обвинение монахов в мессалианстве: ведь они действительно уверяют, что видят телесными глазами сущность Бога! Читая некоторые места из Варлаама, можно подумать, что это говорит сам Евагрий:

"Приступающий к молитве должен предоставить покой своим чувствам; надо совершенно умертвить страстную способность души, чтобы она не действовала ни одной из своих сил; а также прекратить всякое действие, общее для души и тела, потому что всякое такое становится помехой для молитвы, особенно в той мере, в какой оно связано с телесным усилием, и влечет за собой наслаждение или скорбь, прежде всего в чувстве осязания, самом грубом и неосмысленном из всех ".[4]

Монахи утверждают, что видят самого Бога, но непосредственное видение Бога невозможно:

"Если они полагают свой так называемый умопостигаемый и невещественный свет Самим сверхсущным Богом, сохраняя за Ним невидимость и неосязаемость для всякого чувства, то говоря, что видят его, они считают его либо ангелом, либо самой сущностью ума, когда, очистившись от страстей и от незнания, он видит сам себя и в себе как в собственном подобии Бога; и если то, о чем они говорят, есть одно из этих двух, то нужно, конечно, признать их мыслящими право и согласно с христианским преданием; но если они не называют свет ни сверхсущностной сущностью, ни ангельской, ни самим умом и при этом говорят, что ум видит его как другую ипостась, то я не знаю, что такое этот свет, зато знаю, что его нет ".[5]

Против этих посланий калабрийского философа и написал Григорий Палама свои знаменитые "Триады в защиту священнобезмолвствующих"—сначала в скиту св. Саввы, а позже в Фессалониках. Эти тексты имеют важнейшее значение и являются первым богословским синтезом духовной жизни восточного монашества. Таким образом, нападки Варлаама послужили православной Церкви поводом определить устами человека, в котором она признала своего глашатая, место исихазма в отношении к ее основным догматам о грехе, Боговоплощении, Искуплении и благодати таинств. Этим самым она произвела необходимый отбор, отсеяв явно чуждые ее собственной духовности элементы—в особенности неоплатонический спиритуализм—и утвердила практику и учения, которые могли быть включены в библейскую и христианскую концепцию Бога и человека.

И, наконец, в ответ на обвинение в мессалианстве, отвергая упрек Варлаама, что монахи "видят божественную сущность телесными глазами", византийские соборы XIV в. признали паламитское различение между божественной сущностью и энергиями.

Признание Церковью богословия Григория Паламы прошло через несколько стадий. Та внутренняя политическая борьба, которая в это время раздирала уже шатающуюся Империю Палеологов, отсрочила на несколько лет принятие окончательного решения.

Первым официальным или полуофициальным документом, изданным против Варлаама, был "Святогорский Томос", составленный самим Паламой и подписанный в 1340–1341 гг. игуменами и монахами святой горы Афон на собрании (*синаксис*) в Протате Кареи. Таким образом, все афонское монашество восстало против номиналистического гуманизма Варлаама и признало в Григории Паламе своего авторитетного выразителя. В "Томосе", как и в "Триадах" христианская мистика включена Паламой в божественный замысел спасения. Бог стал *действительно* видимым, поскольку Царство будущего века уже реально предвосхищается в Церкви, так же как Христос заранее открыл Себя праведникам Ветхого Завета. Вот начало этого важного текста:

"Установления (догматы), едва лишь услышанные и уже всеми совместно признанные и открыто возвещаемые, были таинствами Моисеева закона, и только пророки духовно прозревали в них. Обетованные же святым блага будущего века суть таинства жительства по Евангелию, и прозревать в них дано тем, кто удостоился иметь духовное зрение, и видят они их в малой мере, как бы некую часть залога".[6*]

Таким образом, христианская святость по существу своему носит характер пророческий: ветхозаветные пророки знали о первом пришествии Христа и возвещали его, новозаветные же знают и возвещают славное второе пришествие Господа; они опытно и в полноте переживают обетования, получаемые каждым христианином в крещении, они являют тайну спасения не только словами, но и самой своей жизнью. Такое пророческое служение особенно характерно для монахов, на которых нападал Варлаам:

"Одни посвящены в таинства собственным опытом—это те, кто ради Евангельской жизни отвергли стяжание денег, человеческую славу и непристойные наслаждения плоти и еще закрепили свое отречение тем, что вошли в послушание к преуспевшим в возрасте Христовом; беспопечительно в молчании внимая себе и Богу, в чистой молитве став выше самих себя и пребывая в Боге, при помощи таинственного, превышающего ум единения с Ним, они стали причастны таинствам, которые недоступны уму. Другие же—за почтение, веру и любовь к таким людям... Святой Максим, когда пишет о Мелхиседеке, называет эту благодать Божию нетварной и вечно сущей из вечно сущего Бога... Этому обучили нас Писания, это восприняли мы от наших отцов, это познали на своем малом опыте. И об этом писал в защиту священно безмолвствующих честнейший во иеромонахах и брат наш Григорий. Удостоверяем его точное следование преданиям святых..."[7]

Это торжественное заявление афонских монахов стало решающим для исхода спора.

Два собора, созванные, соответственно, в июне и августе 1341 г. в галереях св. Софии в Константинополе, осудили калабрийского философа. Его надежды обрести на Востоке родину древнего эллинизма не осуществились. На Западе его гуманистические дарования и неоплатонические убеждения находили гораздо более широкое признание. Поэтому он предпочел вернуться в Италию. Там он был поставлен в епископы Гераче и в старости преподавал греческий язык Петрарке. Осудив Варлаама, византийская Церковь осудила дух Возрождения.

Однако короткая карьера калабрийского философа в Византии оказалась возможной только потому, что его идеи нашли хотя бы частичный благоприятный отклик в определенных кругах. Тот номинализм, который Варлаам довел до крайних выводов, соответствовал внутренним убеждениям многих византийских

гуманистов. Уже в течение весьма долгого времени интеллектуальная элита христианского Востока переживала внутренний кризис, подчас скрытый за строгими рамками византийского образа жизни и внешней верностью догматам "семи Вселенских Соборов", которые интеллектуалы волей-неволей должны были признавать. Но за фасадом кажущегося согласия начиная с IX в. шла постоянная борьба между защитниками светского эллинизма, пытавшимися восстановить в философии традицию неоплатонизма, сохранив максимально возможную автономию по отношению к христианским догматам, и защитниками духовного и богословского учения, стремившегося быть чисто христианским и независимым от древних философов.

Западный человек может быть удивлен—в чем же здесь основание для конфликта? Разве не могли оба течения сосуществовать, предоставляя философии и богословию свойственные им раздельные области? Но такое разделение, допущенное Западом в Средние века, было, однако же, неприемлемо на Востоке. С одной стороны, неоплатонизм, привлекавший византийских гуманистов, был, по существу, религиозной системой и потому предполагал некоторую компетентность в области богословия. С другой стороны, противники светского эллинизма унаследовали от греческих Отцов систему мышления, не допускавшую по самой своей сути никакой деятельности—и в особенности интеллектуальной—вне христианского опыта жизни во Иисусе Христе. Поэтому философия не рассматривалась как автономная область, в которой человеческая мысль могла бы действовать в рамках нехристианских принципов. И мы реально увидели, как в самом сердце исихастской традиции постепенно побеждало монистическое понятие человека—человека всецело падшего и смертного, который весь, душой и телом, призван уже здесь, на земле, вкусить зачатки грядущего обожения.

С IX по XIV век Церковь по отношению к конфликту между двумя этими течениями часто занимала статическую, формально-консервативную позицию официального богословия. Многие византийцы, включая большую часть епископата, полагали, что после мира, достигнутого Церковью в результате победы над иконоборчеством в 843 г., Предание обрело свое окончательное выражение, закрепленное в формулах семи Вселенских Соборов, и, следовательно, для того, чтобы полностью обезопасить себя в вероучительном отношении, не нужно ничего, кроме их повторения. Святоотеческое предание казалось таким же застывшим, как фигуры самих Отцов на великолепных мозаиках византийских церквей. Крепко держась этого "богословия повторения," Церковь довольствовалась осуждением гуманистов только в тех случаях, когда, переходя все границы, они пытались создать новый синтез эллинизма и Евангелия, предназначенный заменить синтез, выработанный святыми Отцами. Так, философ Иоанн Итал в XI в. был осужден за свои платонические воззрения. После этого в Неделю Православия (первое Воскресение Великого Поста) в храмах анафематствовали "принимающих платонические идеи как истинные" и "проходящих эллинские учения и обучающихся им не ради только обучения, но и следующих их суетным мнениям".* Но с другой стороны, и такой человек, как Симеон Новый Богослов, испытывал трудности в отношениях с церковными властями, подозрительно смотревшими на мистика, который что-то менял в традиционных школьных формулировках.

Спор между Варлаамом и Паламой, состоявшийся на фоне такого латентного внутреннего конфликта византийской религиозной мысли, впервые остро и резко вскрыл эту проблему во всей ее полноте. Течение этого спора и его исход определили дальнейшую историю Восточной Церкви. Ибо останься эта Церковь пассивной перед наступающим номинализмом, настоящий ураган новых идей Нового времени сломал бы рамки средневекового общества и привел к такому

* Переводы анафематизмов против Итала, а также против противников св. Григория Паламы см.: *А.Ф.Лосев.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 862–864, 894–899. — *В.А.*

же кризису, какой поразил христианский Запад, то есть к Ренессансу, неоязычеству и церковной реформации в духе новой номиналистской философии.

Однако даже после того, как Варлаам уехал в Италию, творческий гений Паламы сталкивался с нападками некоторых противников, как гуманистов, так и защитников "богословия повторения". После победы Паламы в июне—августе 1341 г. эта оппозиция, вероятно, никогда не стала бы открытой, если бы ей не благоприятствовали политические обстоятельства. Не будем входить во все подробности этого очень "византийского" и сложного политического положения. Ограничимся кратким историческим обзором, а затем перейдем к общему изложению мыслей Паламы.

Монах болгарского происхождения Акиндин, бывший ученик Паламы на Афоне, занял по отношению к участникам спора двусмысленную позицию. Он хотел играть роль арбитра, отказываясь ставить вопрос во всей его полноте. В действительности он принадлежал к группе "формальных" консерваторов, полагавших, что любые проблемы можно разрешить простым повторением старых формул, и воспротивившихся богословию "энергий", сформулированному монахами. В августе 1341 г. Акиндин был также осужден. Он согласился подписать туманное покаяние, и потому его имя не упоминается в соборных постановлениях. Борьба двух политических кланов вызвала его возвращение на сцену.

Председательствовавший на июньском соборе император Андроник III Палеолог умер через четыре дня после его окончания, не успев подписать его постановлений. Ввиду малолетства его сына Иоанна V регентство получила его вдова, Анна Савойская. Императрица не сумела удержать политическое равновесие между двумя партиями, составлявшими ее окружение, из которых одну возглавляли патриарх Иоанн Калека и великий дука Алексий Апокавк, а другую—великий доместик Иоанн Кантакузин, бывший правой рукой Андроника и по существу правивший империей. Кантакузин председательствовал на августовском соборе, который (не называя) осудил Акиндина и опубликовал "соборный Томос".

В августе 1341 г. Кантакузин был отрешен от должности в результате неожиданного переворота под руководством патриарха и великого дуки. Он восстал против императорского двора и свыше пяти лет вел гражданскую войну против правительства Анны. Эта война в конце концов (в феврале 1347 г.) привела его на императорский трон. Палама открыто осудил переворот, разрушивший политическое равновесие Империи. Он остался лояльным императрице Анне, но отказался следовать политике патриарха. Весной 1343 г. последний по причинам чисто политическим велел его арестовать, однако, чтобы скрыть наличие этих причин, обвинил в ереси. По поручению патриарха Акиндин издал опровержение учения Паламы, на которое тот незамедлительно ответил из тюремной камеры.

В 1344 г. Калека, будучи на вершине власти, отлучил от Церкви Паламу, как и всех его сторонников, и рукоположил Акиндина во иерея. Анна не поддерживала богословских обвинений, возводимых против Паламы, она опасалась его как политического противника, но почитала как богослова и служителя Церкви. В начале 1347 г. она созвала собор, который низложил патриарха.

На следующий день Кантакузин вошел в столицу и затем председательствовал на нескольких соборах, благоприятных для Паламы. В мае 1347 г. учитель исихазма был хиротонисан во архиепископа Фессалоникского. Наиболее значительный собор состоялся в июле 1351 г. Он осудил последнего противника Паламы, философа Никифора Григору. "Томос", опубликованный этим собором, является официальным актом, которым православная Церковь утвердила учение Паламы. В течение XIV в. эти соборные постановления были подтверждены решениями других поместных соборов. Их содержание вошло в "Синодик Православия" и с тех пор включено в богослужебные книги.

В качестве архиепископа большого города, столицы Македонии Григорий с замечательной пастырской ревностью действовал в самых разных областях. Лучшее свидетельство тому—его проповеди. В XIV в. в Фессалониках происходила

настоящая социальная революция. Город очень дорожил добытой благодаря восстанию "зилотов" против знати определенной независимостью—по примеру итальянских городов. Поэтому архиепископ, назначенный центральной константинопольской властью, был принят не сразу. Палама остался верен принятой им политической линии, целью которой было сохранение единства империи в руках единственного человека, способного его удерживать—Кантакузина. И, однако, он сумел покорить жителей Фессалоник. Его проповеди против социальной несправедливости часто бывали очень строги, ибо это и было причиной беспорядков в городе. Несмотря на остроту политических событий, в которых активно участвовал учитель исихазма, проповеди его, замечательные своей простотой, почти никогда не лишены богословского содержания, сосредоточенного на тайне Христа.

Последние годы Григория отмечены неожиданным эпизодом. Во время морского перехода из Фессалоник в Константинополь галера, на которой он плыл, была захвачена турками. Пассажирам пришлось почти год прожить в уже захваченной турками Малой Азии. Письма Паламы и документы, касающиеся плена, являются во многих отношениях показательны. Они, с одной стороны, показывают необычайную терпимость турок к христианам—и к жителям покоренных территорий, и к пленным. С другой стороны, они показывают большой интерес пленного архиепископа к исламу. Он дружески спорил с сыном эмира Орхана и даже надеялся, что "вскоре настанет день, когда мы сможем понять друг друга". Из текстов видно, что этот выдающийся представитель византийской Церкви, несмотря на всю свою традиционную верность константинопольской Империи, четко отличал особую миссию Церкви от политических интересов Византии.

Таким образом, византийский исихазм с его последовательным христоцентризмом и религиозным абсолютизмом подготавливал провиденциальное выживание восточного христианства под четырехсотлетним мусульманским господством.

Палама умер 27 ноября 1359 г. в городе, где был епископом. В 1368 г. он был канонизирован вселенским патриархом Филофеем, своим учеником и другом. И по сей день он—вслед за покровителем города святым великомученником Димитрием—самый почитаемый в Фессалониках святой.

Богословие исихазма

Византийские монахи впервые нашли в Варлааме противника, оружием которого была вероучительная система, ставившая под вопрос сами основания исихастской мистики. Поэтому им пришлось излагать и защищать свое собственное учение. Это было воистину решающим испытанием, и результаты его показали, насколько глубоко исихазм XIV столетия был укоренен в традиции греческих отцов и ранней Церкви. И действительно, во всем своем творчестве Палама включает мистическую традицию, восходящую к Евагрию и Макарию, в объективную систему христианской мысли, основанную на Священном Писании и на глубоком знании Отцов. То или иное субъективное проявление этой традиции, та или иная спорная практика—в особености "Метод" Никифора—могли стать предметом для недоразумений. Но Палама дал им окончательное истолкование в свете жизни в Иисусе Христе в самом сердце церковной общины. Таким образом, вся история исихазма (безмолвничества) достигает своего полного и органического развития, теснейшим образом связывающего ее с Преданием Церкви.

Варлаам основывал свою позицию на двух предпосылках:

1. На постулате аристотелевском, что всякое познание, включая и познание Бога, происходит от восприятия через чувственный опыт;

2. На постулате неоплатоническом, основанном также и на христианских авторах, в особенности на Псевдо-Дионисии, согласно которому Бог превыше чувственного опыта и потому непознаваем.

Варлаам считал, что всякое познание Бога должно быть косвенным, всегда происходить "через существа", воспринимаемые чувственно. Поэтому и само мистическое знание может быть реальным только "символически".

Весь спор был сосредоточен на этих постулатах Варлаама, заимствованных из греческой философии.

Палама видел в древних философах известную ценность, но только в плане естественном. Он не мог принять натурализм варлаамовой мысли, которая на деле отрицала возможность непосредственного воздействия Духа Святого на познание человеком Бога. Он писал:

"Я говорю, что из даров Бога одни природны и даны всем вообще до закона, в законе и после закона, а другие сверхприродны, духовны и отличительным образом таинственны, причем ставлю последние выше первых, то есть избранников духовной премудрости поднимаю выше всей эллинской толпы, в числе же природных даров Бога называю философию и изобретенные человеческим разумом науки... Я... чту... все по достоинству".[8]

Исходя из этого Палама отказывал в каком-либо доверии тому, что античные философы говорили о богопознании. Он создал, напротив, реалистическое учение о сверхъестественном познании, независимом от любого чувственного опыта, но дарованном в Иисусе Христе человеку в целом—душе и телу, могущему уже здесь, на земле, достигать предвосхищения конечного обожения и видения Бога не своими силами, но благодатью Божией. В этом контексте учитель исихазма оправдывает, между прочим, психофизический образ молитвы, противопоставляя неоплатоническому спиритуализму антропологии Варлаама библейское представление о человеке: тело вовсе не является темницей души, ибо само оно получает благодать таинств и залог конечного Воскресения. Почему же ему не участвовать в "чистой молитве"?

Далее проиллюстрируем изложенные Паламой основные положения несколькими текстами из его "Триад в защиту священнобезмолвствующих", сочинения, лишь недавно впервые изданного и переведенного. Григорий всегда начинает с общей критики эллинской философии:

"Некоторые люди, сочтя маловажной стоящую перед христианами цель, обещанные нам в будущем веке несказанные блага, променяли богопознание на мирскую мудрость и хотят ввести ее в собор философствующих во Христе. В самом деле, всех, кто не изучил наук, они объявляют нечистыми и несовершенными; стало быть, всем надо решительно приняться за эллинские науки, презреть евангельские заповеди,—еще бы, ведь через них никак не избавишься от незнания того, что эти люди называют науками,—и с насмешкой уйти от сказавшего: "Будьте совершенны" и "Если кто во Христе совершен..." и "Мы проповедуем среди совершенных" [то есть от апостола Павла, которому принадлежат эти слова: 1 Кор. 14, 20, ср. Мф. 5, 48; Флп. 3, 14–15; Кол. 1, 28; 1 Кор. 2, 6]... *не от их, говорю, незнания избавившись, а от незнания Бога и божественных учений, насколько такое осуждается нашими богословами, улучшив весь свой обычай согласно с их наставлениями, наполнишься ты божественной мудростью, станешь подлинно образом и подобием Бога".*[9]

Нет ли в рассуждении Паламы заблуждения? Следуя апостолу Павлу, он провозглашает превосходство благодати над природой; очень похоже это делает великий западный учитель благодати блаженный Августин. Но в то же время Палама защищает и психофизический способ молитвы, которому учил Никифор Подвижник. Еще и сегодня этот метод многие представляют слишком похожим на своего рода христианскую йогу, автоматически дающую контакт с Богом, ставя благодать в зависимость от техники естественной, грубой и, во всяком случае, чисто человеческой.

Но критика Варлаамом исихастской молитвы основывается в действительности на спиритуалистической предпосылке (как и у многих современных критиков), предпосылке, отождествляющей сверхъестественное с нематериальным. Даже сама мысль, что человеческое тело может быть сосудом благодати, казалась калабрийскому философу нетерпимым заблуждением. Для Паламы же, как и для

всей монашеской традиции, связанной с сочинениями Псевдо-Макария, напротив, это было вполне очевидным фактом, в особенности с тех пор, как Сам Сын Божий воспринял плоть во чреве Марии и основал на земле видимую Церковь, которая может и должна освящать всего человека благодатью своих таинств, давая ему этим залог телесного воскресения в последний день. Именно в этом сосредоточен главным образом весь спор между Варлаамом и Паламой: это то, что всегда противопоставляло Писание и эллинизм, Иерусалим и Афины, апостолов и философов, религию Воплощения и телесного воскресения и религию развоплощения и бессмертия души.

Приведем несколько текстов, касающихся понятия "возвращения в себя", предполагаемого исихастским методом и понимаемого монахами не только в духовном, но также и в телесном смысле.

"Если Сын Божий не только соединил с нашей природой—о безмерность человеколюбия!—Свою Божественную сущность и, приняв одушевленное тело и разумную душу, "явился на земле и обращался среди людей" (Вар. 3, 38), *но—о изобилие чуда!—смешивая себя через причастие Своего святого тела с каждым из верующих, Он соединяется и с самими человеческими существованиями, становясь одним телом с нами и делая нас храмом всего Божества—потому что в теле Христове "телесно живет вся полнота Божества"* (Кол. 2, 9),*—то неужели Он не просветит и не озарит души достойных причастников божественным блеском Своего тела в нас, как Он осветил тела учеников на Фаворе? Тогда Господне тело, еще не смешавшееся с нашими телами и носившее в себе источник благодатного света, внешне освещало окружавших Его достойных учеников и внедряло в их душу просвещение через чувственные глаза; теперь, смешавшись с нами и живя в нас, оно тем более должно озарять душу изнутри".*[10]

Здесь ясно показаны те антропологические и богословские рамки, в которые Палама включает исихастскую духовную жизнь. После Воплощения тела наши стали "храмом живущего в нас Святого Духа" (1 Кор. 6, 19). Именно там, в нашем собственном теле, мы и должны искать Дух, в теле, освященном таинствами и привитым Евхаристией к телу Христову. Теперь Бог находится внутри нас. Он—уже не вовне. Поэтому мы обретем Фаворский свет внутри себя. Апостолам было дано лишь внешнее видение, поскольку Христос еще не умер и не восстал из мертвых, но теперь все мы являемся членами живой реальности Его Тела, Церкви.

Таким образом, христианское мистическое "возвращение в себя" имеет совершенно иное значение, чем сократовское "познай самого себя".

"Если разберешь, каков для них смысл этой заповеди, обнаружишь пучину злоучения: исповедуя переселение душ, они считают, что человек достигнет самопознания и исполнит эту заповедь в том случае, если узнает, с каким телом был связан прежде, где жил, что делал и чему учился... И вот пока они учат таким вещам через "Знай самого себя", неспособные заметить обман люди думают, будто здесь говорится что-то согласное с нашими отцами!"[11]

Отвечая на критику калабрийца, учитель исихазма задает вопрос: *"Если даже свет Отчий в лице Иисуса Христа мы носим, для познания славы Святого Духа, как в скудельных сосудах, в телах, то неужели поступим недостойно благородству ума, если свой собственный ум будем сдерживать внутри тела?"*[12]

И сам же отвечает: "Духовная сладость, переходящая от ума на тело, и сама нисколько не ухудшается от общения с телом, и тело преображает, делая его духовным, так что оно отбрасывает злые плотские стремления и уже не тянет душу вниз, а поднимается вместе с ней, от чего и весь человек становится тогда "духом", как написано "Рожденный от Духа есть дух" (Ин. 3, 6; 8)" (Там же. С. 166). ("Триады". II, 2. Пар. 9. С. 336—338).

Так Палама восстанавливает материю в ее достоинстве, которое всегда стремился отрицать в ней эллинский спиритуализм. Палама как бы вновь открывает смысл таких новозаветных терминов, как "дух" (πνεῦμα), "душа" (ψυχή), "тело" (σῶμα), "плоть" (σάρξ), в которых противопоставляется не дух материи, а Сверхъестественное—тварному миру. Действительно, человеческий дух столь же

радикально отличен от Бога, как и тело; и, даруя Свою благодать, Бог спасает всего человека, его душу и тело. Авторитет Писания Палама противопоставляет той мистике небытия, которую готов был принять эллинизированный ум Варлаама.

"Страстную силу души надо представить Богу живой и действенной, чтобы она была живой жертвой, как сказал апостол о нашем теле: "Призываю вас ради милосердия Божия представить ваши тела в жертву живую, святую, Богу угодную" (Рим. 12, 1). *Как принести наше живое тело в угодную Богу жертву? Когда наши глаза смотрят кротко... и тем привлекают и приносят нам милость свыше; когда уши внимательны к божественным поучениям, так чтобы не просто слышать их, а по слову Давида "запоминать заповеди Божии для исполнения их"* (Пс. 102, 18)... *когда язык, ноги и руки служат Божьей воле. Так что же? Разве это делание Божьих заповедей — не общее действие души и тела? Как же можно говорить, что "все энергии, общие душе и телу, наполняют душу мраком и ослепляют ее (как это говорит Варлаам)"?"*[13]

Мы видим здесь, какая пропасть разделяет исихастскую мистику и индуистскую *нирвану*. Христианский мистик ищет новой жизни во Христе, жизни, активной для всего своего существа, и он знает, что благодать Крещения и Евхаристии уже дала ему эту жизнь; кроме того, он ищет ее внутри своего собственного существа. Поэтому исихастское движение XIV в. никоим образом не проповедовало индивидуалистический и субъективный мистицизм, а, наоборот, вызвало возрождение сакраментальной жизни Церкви. Сам Палама говорит, что в двух танствах, Крещения и Евхаристии, содержится все наше спасение, ибо они охватывают все домостроительство человека.[14] В своих проповедях в Фессалониках Палама строго требовал послушания церковным предписаниям относительно воскресной Литургии, ибо человек, презревший воскресную Литургию, далек от Бога (Беседа 50). Он говорит также чуть ли не о ежедневном причащении (Беседа 38).

Неизбежным следствием антропологии и христоцентрической мистики Паламы стала защита им такого понимания истории, которое снова столкнуло его с языческим эллинизмом и делает его возобновителем духа Писания. Он будто вдохновляется знаменитой мозаикой IX в., возвышавшейся над ним, когда он проповедовал там, в куполе собора св. Софии в Фессалониках, где Христос вознесся на небо, но надпись напоминает слова, сказанные ангелами ученикам: "Мужи галилейские, что вы стоите и смотрите на небо? Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, приидет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо". (Деян. 1, 11). Христос Вознесения есть также Христос Второго Пришествия. Духовный путь, основанный на *двух исторических фактах*: прошедшем—воплощении Бога Слова, и будущем—телесном воскресении последнего дня—никогда не будет игнорировать историю, как ее игнорировала греческая античность. Как говорит О. Кульманн, греки понимали счастье "пространственно", определяя его как "здешнее и тамошнее"; но в Священном Писании оно всегда обусловлено "настоящим" и "будущим".[15] Христианин, в самом деле, не ищет освобождения от истории, потому что он не ищет освобождения от тела; но ему известен и конец, и смысл истории. Он обладает сакраментальным залогом будущего Царства в себе самом, и вся его жизнь заключается в достижении возможно наиболее полного осуществления этого залога, явления уже здесь, на земле, того блаженства, которое обетовано избранным.

Для понимания богословия Паламы и тех образов, которые он употребляет для его выражения, необходимо иметь в виду эту эсхатологическую перспективу в его мышлении. Например, термин "Фаворский свет", которым исихасты всегда описывают свой опыт Богообщения. Ибо они отождествляют являемую святым божественную реальность со светом, который явился Господним ученикам в Преображении на Фаворе. Такое отождествление они считают оправданным не только в качестве символа, но как нечто совершенно реальное. Действительно, святоотеческое Предание единодушно истолковывает евангельское повествование о Преображении как предвосхищение Второго Пришествия. Но это

Второе Пришествие уже теперь есть живая реальность для христианина в его сакраментальной жизни и духовном опыте: будущее Царство—уже "внутри нас" (Лк. 17, 21), предвосхищая полное свое явление в славе последнего дня. Эта "осуществленная" эсхатология не есть ли основная тема новозаветных экклезиологии и духовности? Палама выступал за "сверхрациональное познание" и против рационализма калабрийского философа.

"Обще всем вообще верующим во Христа сверхразумное знание... Христос приидет в славе Отца, в славе же их Отца, Христа, и праведники воссияют как солнце (Мф. 13, 43) *и будут светом и узрят свет, радостное и всесвятое, одному лишь чистому сердцу доступное зрелище, которое ныне по мере является как залог тем, кто превзошел все проклятое через бесстрастие и все чистое через беспримесную и невещественную молитву, но тогда—явственно обоготворит сынов Воскресения (Лк. 20, 36), соувековеченных и сопрославленных с Дарующим нашей природе божественную славу и сияние".*[16]

Как писал Палама в приведенном выше отрывке, разница между апостолами, восшедшими с Иисусом на Фаворскую Гору, и нынешними христианами заключается в том, что Петр, Иаков и Иоанн видели свет "совне" как нечто сверхъестественно явленное их телесным глазам, тогда как теперь христиане, соединенные в таинствах с Искупителем после Его смерти и Воскресения, могут созерцать свет внутри, в своих собственных сердцах. Они могут пожинать плоды полученного дара, все более явственно узнавать его божественный характер, встречать Самого Бога. Это и есть, в частности, та цель, к которой стремятся монахи, потому-то они и являются новозаветными пророками.

Этот пророческий характер монашества налагает на него особую ответственность за всю Церковь, а не только за индивидуальное спасение монахов. Не заменяя собой иерархию, имеющую учительную власть, хранительницу Предания и сакраментальной структуры Церкви, монахи могут также играть свою роль в выражении богооткровенной истины, в той мере, в какой истина и святость — нераздельные реальности. Именно такое понимание церковной функции монашества и его пророческой роли в истории спасения заставило Паламу оставить афонское уединение, ввергло в догматические споры, вынудило принимать активное участие в политической и социальной жизни его времени.

Христианский экзистенциализм

В противовес номинализму Варлаама мысль Паламы является торжественным утверждением имманентности Бога в истории и в человеке. Бог открывает себя миру не только "посредством тварного", но и непосредственно, в Иисусе Христе.

"Все мы познали Сына со слов Отца, поучавших нас свыше (Мф. 3, 16–17). *Сам Дух Святой и сам неизреченный свет показали нам свидетельство Отца о возлюбленном Сыне; Сам Сын открыл нам имя Своего Отца и, будучи взят на небеса, обещал ниспослать к нам Духа Святого, чтобы он пребывал с нами во веки* (Ин. 14, 16); *и сам Дух Святой, придя и обитая в нас, возвестил и преподал нам всю истину* (Ин. 16, 13). *Как же тогда мы познаем Бога через одно только тварное?.. Выходит, кто не имел опыта супружества, тот не знает и как Бог сопрягается с Церковью, поскольку не умеет заключить по аналогии из своего опыта, и ты посоветуешь всем избегать девства, чтобы найти это твое богопознание? Но тебя опровергнет Павел, который, будучи неженатым, первый провозгласил: тайна сия велика, но—в отношении Христа и Церкви* (Еф. 5, 32) *".*[17]

"Бога созерцают "видимо, а не в загадках" (Чис. 12, 8);... *Он срастается с достойными как с Собственными членами и единится с ними вплоть до всецелого вселения во всецелых праведников, равно как и они всецелыми всецело вселяются в Него;... "Дух через Сына изобильно изливается на нас"* (Тит. 3, 6), *однако не сотворяется".*[18]

Палама утверждает, что видение святыми Бога—совершенная реальность, постоянно повторяя, что благодать, являющая Бога, так же, как свет, озаривший

учеников на Горе Фаворской, *нетварна*. В терминологии Паламы, как и других греческих Отцов, именно нетварный характер совершенно отличает Бога от всех других существ. Существам этим свойственно состояние тварности; но когда они превосходят границу своей тварности посредством общения с Богом, то они участвуют в жизни нетварной. Восточное богословие никогда не прибегало к идее "тварного сверхъестественного"; то, чего ищет христианин, то, что Бог дарует ему в благодати таинств, есть божественная жизнь, обожение. Поэтому, согласно Паламе, познание Бога не означает обязательно, чтобы познающий субъект был внешним по отношению к познаваемому объекту. Оно есть соединение в нетварном свете. Действительно, у человека нет никакой способности видеть Бога. Если же Боговидение существует, то только потому, что во всемогуществе Своем Сам Бог соединяется с человеком, сообщая ему то познание о Себе, которое имеет Сам. Говоря о сверхприродной способности Боговидения, дарованной нам пребыванием в нас Духа, Палама пишет:

"Если нет никакого другого действия, то видящее, отойдя от всего прочего, само становится всецело светом и уподобляется видимому, вернее же сказать, без смешения единится с ним, будучи светом и видя свет посредством света: взглянет ли на себя—видит свет; на то ли, что видит,—все тот же свет; на то ли, через что видит,—свет и здесь; и единение в том, чтобы всему этому быть одним, так что видящему уже не распознать, ни чем он видит, ни на что смотрит, ни что это все такое, кроме только того, что он стал светом и видит свет, отличный от всякой твари".[19]

Такие примеры из сочинений учителя исихазма по существу выражают почерпнутое из Священного Писания понимание того, что во Христе человеку дана власть "быть духом" (Ин. 3, 6).

Причастием Богу в его нетварной благодати человек сам становится Богом. Как говорит апостол Павел, "уже не он живет, а живет в нем Христос" (Гал. 2, 20).

Однако в результате своего утверждения реальности обожения Палама был обвинен Варлаамом в мессалианстве. Одним из пунктов еретических учений мессалиан, или богомилов, осужденных византийской Церковью, было утверждение, что они "видят божественную сущность телесными глазами". Отвечая на это, Палама обратился к различению между божественной Сущностью и ее энергиями. Основные элементы этого различения имелись еще у святого Григория Нисского и преподобного Максима Исповедника. Видение "лицом к лицу" не означало для Паламы "видения божественной сущности". "Сверхсущностный" Бог никоим образом не может отождествляться с каким-либо тварным понятием, в том числе с философским понятием сущности. *"Беседуя с Моисеем, Бог сказал не: "Я есмь сущность", а "Я есмь Сущий"* (Исх. 3, 14), *не от сущности ведь Сущий, а от Сущего сущность: Сущий объял в себе все бытие".*[20]

Бог христиан, Бог Священного Писания, есть Бог Живой, но Он также существенно трансцендентен всякой твари. Даже являя Себя, Он остается непознаваемым в своей сущности, ибо откровение Его сущности означало бы сведение Бога на уровень твари и сделало бы человека "богом по природе". Поэтому всякое откровение, всякое приобщение или обожение есть свободный акт живого Бога, божественная энергия. Но сам Бог полностью не отождествляется с этим своим актом. Он остается превыше его, даже если в нем Себя всецело открывает. Ибо в действительности Бог *обладает* тварью и сообщает ей Свою собственную жизнь, тварь же не может *обладать* Богом, Который всегда остается *единственным действующим лицом*. Но познать божественную сущность означало бы обладать Богом. Целью богословия Паламы было согласование двух по видимости противоречивых фактов, которые оба неотъемлемо входят в святоотеческое Предание:

1. Откровение Бога в Иисусе Христе есть откровение полное, устанавливающее между Богом и человеком теснейший союз, который апостол Павел выражает образом единого Тела и который дает возможность видения Бога лицом к лицу.

2. Бог по природе непознаваем.

Совершенно очевидно, что обе эти истины не могут быть согласованы в рамках философии сущности. Поэтому Палама исходит из того, что божественная экзистенция стала достижима в христианском опыте. Он устанавливает фактическое различие между божественным актом откровения—энергией—и непознаваемой сущностью. Это различие, утверждает он, не нарушает единства Божия, поскольку Бог, в Своей простоте, всецело присутствует и в Своей сущности, и в Своей энергии. Не развивая здесь это ключевое утверждение паламитского богословия, подчеркнем только, что формулировка высказываемой им мысли исходит не из абстрактного умозрения, но является средством выражения тайны обожения в самом крайнем его реализме, в противовес номинализму византийских гуманистов.

"Если есть приобщающиеся Богу, а сверхсущная сущность Бога совершенно неприобщима, то значит, есть нечто между неприобщимой сущностью и приобщающимся, через что они приобщаются Богу. Уберешь то, что между неприобщаемым и приобщающимся,—о какой ущерб! ты отсек нас от Бога, отбросив связующее звено и положив великое и непроходимое зияние между тем Основанием и возникновением и устроением возникшего. Надо, видно, искать нам другого Бога, не только самодостаточного, самодействующего и обоживающего себя через себя же, но еще и благого, тогда он не удовольствуется простым движением самосозерцания, не только не нуждающегося, но и переполненного изобилием, тогда, желая по своей благости творить добро, он не обессилеет; не только неподвижного, но и движущегося, тогда он для всех будет присутствовать своими творящими и промыслительными исхождениями и энергиями; да просто надо нам искать Бога как-то приобщимого, чтобы каждый по-своему приобщаясь Ему в меру нашей приобщенности мы существовали, жили и обоживались".[21]

На самом деле непознаваемый Бог Варлаама не может иметь истинное существование, и зачем тогда приходил Христос, если Бог остался недосягаемым для человека?

На философское возражение, будто Палама вводит "второго" и "низшего" Бога, помимо Единого Божества, он снова и снова отвечает, что никакое умножение проявлений Бога не может отразиться на Его единстве, ибо Он запределен таким категориям, как целое и части, и, пребывая непостижимым в Своей сущности, Он всецело открывает Себя в *каждой* Своей энергии как Бог живой.

"Благость не есть часть Бога, премудрость—другая Его часть, и Величие или Промысл—еще другие; Бог весь есть всецело Благость, всецело Премудрость, всецело Провидение и всецело Величие. Ибо Он един без разделения на части, но обладая в Себе каждой из этих энергий, Он всецело Себя открывает в каждой из них. В каждой Он открывает Себя всецело присутствием и действием—едино, просто и нераздельно".[22]

Так, в той мере, в какой оно утверждает, с одной стороны, исключительно христоцентрическую и сакраментальную основу "обожения", а с другой стороны — совершенную неприступность божественной сущности, паламитское богословие создает догматический синтез исихастской традиции. Безусловно, эти два аспекта христианской мысли являются основными аксиомами греческой патристики. Единственная оригинальность, на которую может претендовать Палама, это четкость, с которой он ставит и разрешает проблему. То, что в рационалистическом мышлении является неразрешимой и абсурдной дилеммой, становится в его словах самым адекватным выражением божественной Тайны. Бог есть одновременно и неприступная Сущность—ибо Он один Творец, Он один нетварен и открывает Себя там и в той мере, как Сам желает, но Он же—и Бог Живой, пожелавший открыть Себя в полноте человеку в Сыне Своем и сообщить человеку Свое собственное нетварное существование.

Противники Паламы обвиняли его в том, что он вносит в Бога двойственность: если энергия есть нечто иное, чем сущность, то нет ли здесь двух Богов ? Палама и его последователи всегда отвечают на это утверждением, что по простоте Своего бытия Бог всецело и совершенно присутствует как в Своей сущно-

сти, так и в Своих энергиях. Таким образом, это становится истинно христианским разрешением проблемы связи между божественным Абсолютом и миром. Платон понимал эту связь—μεταξύ—как мир идей, имеющий собственное существование, по отношению к которому наш мир является лишь отражением. В корне несовместимый с библейским понятием творения *из ничего* платонизм со времен Оригена был величайшим соблазном для восточнохристианской мысли. Окончательно он был побежден только Паламой, отвергшим всякую автономную реальность между Богом и тварью. Единственной такой реальностью является *сам Бог* в Своем свободном снисхождении. Как говорит св. Максим, Он "умножает Себя", чтобы сделаться доступным множеству существ. Поэтому божественные энергии—не "предметы", отличающиеся от единого, высшего "предмета",—сущности Божией. Благодать—творящая, искупляющая или обоживающая—не есть предмет, которым Бог награждает тварное, но есть проявление бытия живого Бога.

Таким образом, несогласие между Паламой и его противниками проистекало из их философии сущности, которая не могла принять реальности Бога Священного Писания, одновременно трансцендентного и живого. Их эссенциалистской философии учитель исихазма противопоставил экзистенциальный персонализм, применяя понятие божественной "простоты" не к сущности, а к личному Божественному Бытию, открывающемуся и как Сущность, и как свободные действия или энергии Бога. Оригинальность паламитского ответа на эссенциалистское понимание Бога заключается не в *добавлении* к божественному Существу дополнительного элемента—энергий, а в том, что, придерживаясь совершенной трансцендентности Бога, он мыслил Его экзистенциально.

Мысль Паламы, когда он говорит о Боге как действующем субъекте, очень ясна. Тогда он чувствует себя ближе к реальности, нежели когда, с большим или меньшим успехом, он пытается выразить свою мысль в понятиях и философских терминах, которые неизбежно ведут к представлению о Боге как предмете познания, тогда как на самом деле Бог не может стать для человека предметом; напротив, в богопознании Он есть единственная действующая сторона. Даже различение между сущностью и энергиями не вменяется Богу в необходимость; Сам Бог в Своем всемогуществе и свободном снисхождении принимает разнообразное бытие.

"В изобилии Своей милости к нам Бог выходит Своей неотчуждаемой сверхъестественной силой из запредельности, непостижимости и таинственности, делаясь причастным уму и невидимо зримым".[23]

В заключение мы приведем отрывок из рождественской проповеди величайшего православного богослова XIX в., Московского митрополита Филарета. Выражения его очень похожи на слова учителя исихазма, и это свидетельствует о постоянном пребывании этого богословия в восточной Церкви:

"Бог имел высочайшую славу от века... Слава есть откровение, явление, отражение, облачение внутреннего совершенства. Бог от вечности открыт Самому Себе в вечном рождении единосущного Сына Своего, и в вечном исхождении единосущного Духа Своего; и таким образом единство Его во Святой Троице сияет существенною, непреходящею и неизменяемою славою. Бог Отец есть Отец славы (Еф. 1, 17); *Сын Божий есть* сияние славы Его (Евр. 1, 3) *и* Сам имеет у Отца своего славу, прежде мир не быть (Ин. 17, 5); *равным образом Дух Божий есть* Дух славы (1 Пет. 4, 14). *В сей собственной, внутренней славе живет блаженный Бог превыше всякия славы, так что не требует в оной никаких свидетелей и не может иметь никаких участников. Но как, по бесконечной благости и любви Своей, Он желает сообщить блаженство Свое, иметь благодатных причастников славы Своея: то подвизает Он Свои бесконечные совершенства, и они открываются в Его творениях; Его слава является небесным силам, отражается в человеке, облекается в благолепие видимого мира; она даруется от Него, приемлется причастниками, возвращается к Нему, и в сем, так сказать, кругообращении славы Божией состоит блаженная жизнь и благобытие тварей... Как же скоро Божество в человечестве: то*

и вся нам Божественныя силы Его, яже к животу и благочестию, поданы (2 Пет. 1, 3); *и потому наша немощь восполнена будет силою Божиею; наша неправда изглаждена будет правдою Божиею; наша тьма просвещена будет светом Божиим... Се славная тайна и таинственная слава настоящего дня! Небесные служители света прежде нас увидели зарю сея славы и тотчас, обратясь к нам, воскликнули: слава в вышних Богу! Теперь уже не заря, но полный день сея славы: да востанет и наша слава: да взыдет взаимно к небожителям".*[24]

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Иоанн Мосх.* Луг Духовный. Сергиев Посад, 1915; М., 1996. Гл. 4 и 5.

[2] Рукопись. Paris. Gr. 1278, fol. 137.См.: *Meyendorff J.*// L'Eglise et les Eglises. II. Chevetogne, 1955. P. 53.

[3] Послание V к Игнатию. Изд. G. Schiro. Barlaam Calabro. Epistole greche. Palermo, 1954. P. 323–324.

[4] Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995. С. 161. Цитировано Паламой в "Триадах". II, 2. Пар. 4. Изд. И. Мейендорф, Spicilegium Sacrum Lovaniense. Louvain, 1959. P. 324.

[5] Там же. С. 196. Там же. II, 3. Пар. 7. С. 400–402.

[6] Св. Григорий Палама. Святогорский Томос // Альфа и Омега. № 3 (6). М., 1995. С. 69.

[7] Там же. С. 70–75. PG 150, 1225–1230.

[8] Св. Григорий Паламаю Цит. соч. С. 138. "Триады". II, 1. Пар. 25. С. 275–277 франц. перевода.

[9] Там же. С. 10–11. "Триады". I, 1. Пар. 4. С. 15.

[10] Там же. С. 100–101. "Триады". I, 3. С. 193.

[11] Там же. С. 18–19. "Триады". I , 1. Пар. 10. С. 33.

[12] Там же. С. 42–43. "Триады". II, 2. Пар. 2. С. 79.

[13] Там же. С. 180. "Триады". II, 2. Пар. 20. С. 364–365.

[14] Беседы (омилии) иже во святых отца нашего Григория архиепископа Фессалоникийского Паламы. Т. 3. Монреаль, 1984. Беседа. 60. С. 202.

[15] Christ and Time. The Westminster Press. Philadelphia, 1950. С. 52–53.

[16] Св. Григорий Палама. Триады... С. 252. "Триады". II, 3. Пар. 66. С. 525.

[17] Там же. С. 254.

[18] Там же. III, 1, 29. С. 292.

[19] Там же. С. 223. "Триады". II, 3. Пар. 36. С. 459–461.

[20] "Триады" III, 2. Пар. 12. С. 665.

[21] Там же. С. 326. "Триады" III, 2. Пар. 24. С. 687.

[22] Γρηγορίον τοῦ Παλαμᾶ Ευγγράμματα. Т. 2. Θεσσαλονίκη, 1966. Σ. 209.

[23] Там же. I, 3, 10. С. 69. "Триады" 1, 3. § 10. С. 129.

[24] Сочинения *Филарета*, Митрополита Московского и Коломенского. Слова и речи. Т. 2. М., 1874. С. 36–40.

→
Кончина св. Серафима Саровского. Литография XIX века

ИСИХАЗМ ПОСЛЕ ПАЛАМЫ

Христианский Восток с XIV в. по сей день

В Византии XIV столетия Палама не был единственным учителем мистики. Рядом с ним стоит притягательная личность преп. Григория Синаита. Мы уже говорили об этом строгом учителе, не принимавшем участия в вероучительных спорах с Варлаамом и ему подобными. Но, живя в Болгарии, он очень много сделал для распространения исихастской мистики в странах славянского языка. В области духовной жизни его влияние было даже сильнее, чем влияние Паламы. Его небольшие труды о молитве в их целом дают нам подробный исихастский Устав. Их бесчисленные указания основаны на тщательном наблюдении за психологическими состояниями, переживаемыми монахами; с ними соседствуют предписания для "чистой молитвы" и использования психофизического метода Никифора. Сочинения Григория Синаита систематизируют всю исихастскую традицию, включая и умозрительную, интеллектуалистскую мистику Евагрия и пророческий дух Симеона Нового Богослова, и духовное учение о сердце, восходящее к Макарию. Эта систематизация Григорием Синаитом исихастской духовности одновременно и облегчила Паламе его богословский синтез, и сделала его более нужным.

Хотя Григорий Синаит и Палама жили на Афоне одновременно, мы не знаем, каковы были отношения, возможно, существовавшие между ними. Это отсутствие сведений может навести на предположение, что поначалу между двумя представляемыми ими тенденциями было некоторое соперничество.

Во всяком случае, если между двумя учителями и были расхождения, они не повлияли на их учеников; Марк, Исидор, Каллист и другие близкие к Синаиту люди в Константинополе становились самыми ревностными сторонниками богословия Паламы. Более того, болгарские ученики Григория настояли на подтверждении постановлений константинопольского Собора 1351 г. Тырновским патриархатом. Так выработанное Паламой и утвержденное Церковью богословское догматическое построение было принято всей исихастской традицией в целом.

В самых широких слоях византийского монашества "чистая молитва" отождествлялась исключительно с "молитвой Иисусовой" и мистикой Имени. "Метод" Никифора, хотя и очень распространенный, играл лишь подчиненную роль; а если исихастская духовность проникала в богослужебные уставы монашеских общин, она расширяла и обогащала их, но не стремилась их заменить. По этому поводу мы приведем здесь текст, который позже стал широко известен: "Сотницу" Каллиста и Игнатия Ксанфопулов, двух афонских монахов второй половины XIV в.

"Начало всякого Боголюбезного действования есть с верою призывание спасительного имени Господа нашего Иисуса Христа,—так как Он сам заявил: БЕЗ МЕНЕ НЕ МОЖЕТЕ ТВОРИТИ НИЧЕСОЖЕ (Ин. 15, 5),*—и с сим призыванием мир и любовь: мир, ибо* МОЛИТИСЯ ПОДОБЛЕТ, *как говорит Апостол, без гнева и размышления* (1 Тим. 2, 8); *любовь, ибо* БОГ ЛЮБЫ ЕСТЬ, И ПРЕБЫВАЯЙ В ЛЮБВИ В БОЗЕ ПРЕБЫВАЕТ, И БОГ В НЕМ (1 Ин. 4, 16). *Сии же—мир и любовь не только благоприятною делают молитву, но и сами опять из сей молитвы раждаются и воссиявают, как неразлучные божественные лучи, и возрастают и в совершенство приходят".*[1]

"Теперь, как нам кажется, прилично изложить блаженного Никифора естественный некий метод (способ, прием) вхождения внутрь сердца вниманием чрез дыхание, который способствует к сосредоточению помышлений ума...

Паче всего вообще, таковый подвиг успешно совершается умом, содействием божественной благодати, при сердечном, чистом и непарительном призывании Господа нашего Иисуса Христа, а не одним этим естественным приемом схождения в сердце путем дыхания, или этим уединением в безмолвном и несветлом месте. Да не будет!

Ибо сие не другого ради чего святыми отцами придумано, как только ради того, что это содействует к собранию мыслей, к возвращению ума от обычного ему парения к себе самому и сосредоточению его внимания...

Знай и то, брате, что всякой метод или прием, всякое правило и, если хочешь, эти разные делания, потому установляются и узаконяются, что мы не можем еще чисто и непарительно молиться. Поелику, когда сие, благоволением и благодатию Господа нашего Иисуса Христа, совершится в нас, тогда мы, оставя многое и разнообразное, непосредственно паче разума соединяемся с Единым Единичным и Единящим".[2]

Победа паламизма была важна и для византийского богословия. Она освободила его от "консервативного повторения" и окончательно поставила на путь сакраментального и библейского реализма, путь восточной традиции, которой угрожала, однако, волна номиналистического гуманизма. В этом отношении ярким примером является личность Николая Кавасилы.

Под эгидой императора Иоанна VI Кантакузина (1347–1354) Кавасила начал карьеру гуманиста и дипломата. Как и Кантакузин, и Димитрий Кидонис, он принадлежал к группе образованных людей, страстно преданных греческой античности. Все как будто складывалось так, чтобы сделать из него противника паламизма, такого же, как другие. Кидонис, например, поддался этому соблазну: он думал, что западная схоластика лучше сохранила греческую философию, нежели афонские скиты. Он стал восторженным томистом, перевел на византийский греческий язык* "Сумму" Фомы Аквинского и умер членом Римской церкви. Кавасила долго колебался в выборе своего пути. Но в конце концов он признал в паламизме истинное православие и стал проповедовать сакраментальную и церковную мистику, то есть основную ценность, защищавшуюся Паламой. Николай остался до конца верным другом Иоанна Кантакузина, который после своего отречения в 1354 г. стал монахом, и, посвятив себя богословию, написал несколько книг с возражениями противникам паламизма.

Кавасила лишь время от времени вмешивался в богословские споры. Это может показаться отсутствием интереса к догматическому аспекту проблемы как таковому. Но, как упоминалось выше, сам Палама стремился только к одному— найти богословские формулировки, чтобы выразить реальность откровения Божия в Иисусе Христе. Поэтому "Жизнь во Христе" Николая Кавасилы есть поистине торжественный манифест паламизма, тем более что в это самое время все в гуманизме Ренессанса утверждало: вся жизнь человека заключается в самом человеке! Как мы видели, по мысли Паламы, вся исихастская мистика основана на таинствах, в особенности, на Крещении и Евхаристии. В этом Кавасила следовал за ним. Его "Жизнь во Христе" состоит из подробного разъяснения трех таинств, включающих человека в Церковь: Крещения, Миропомазания и Евхаристии, в отличие от известных опытов психологического "подражания".

"Посредством сих священных таинств, как бы посредством оконцев, в мрачный сей мир проникает Солнце правды и умерщвляет жизнь, сообразную с сим миром, и восстановляет жизнь премирную... в смертное и изменяющееся тело ввел жизнь постоянную и бессмертную".[3]

Как и Палама, Кавасила защищает понятие мистического богопознания и так же, как и он, видит в этом познании плод Крещения. Он цитирует Иоанна Златоуста: *"Как скоро мы крещаемся, душа наша, очищенная Духом, делается светлее солнца. И мы не только взираем на славу Божию, но и сами получаем от нее сияние. Как чистое серебро, лежащее против солнечных лучей, и само испускает лучи не от собственного естества только, но и от блеска солнечного...*

В том дело крещения, чтобы разрешить от грехов, примирить Бога с человеком, усыновить человека Богу, открыть очи душевные для Божественного луча, словом сказать, приготовить к будущей жизни".[4]

---

* Язык образованных византийцев эпохи свят. Григория Паламы по грамматической норме фактически не отличается от классического языка эпохи Платона. — *В.А.*

Кавасила говорит о таинстве Миропомазания, которое в православном чинопоследовании запечатлевает крещальное включение в Церковь, и затем описывает Евхаристию, подлинное поклонение "в духе и истине". В заключение он возвращается к двум средоточиям исихастской духовности XIV в.: непрестанной молитве Именем Иисусовым и постоянному причащению.

"Чтобы могли мы об Нем всегда иметь размышление и сию всегда имели ревность, Его, как главный предмет помыслов—должны мы призывать каждый час... Будем же призывать Бога и языком, и волею, и помыслами, чтобы ко всему, чем согрешаем, приложить одно спасительное врачевство, ибо НЕСТЬ, *сказано,* ИНАГО ИМЕНИ, О НЕМЖЕ ПОДОБАЕТ СПАСТИСЯ НАМ (Деян. 4, 12).

А для всего этого достаточествует, и доставляет ревности силу, и изгоняет прирожденную душе леность, истинно укрепляющий сердце человека хлеб, который, снизойдя с неба, принес нам жизнь, насыщения которым всячески нужно желать, и вечеря сия постоянно приступающих к ней сохраняет от голода, и более должного не надлежит удерживаться от сих таинств на том основании, что мы недостойны их, дабы не сделать душу более слабою и худшею всего, но приступая прежде к священникам с покаянием во грехах, надлежит пить очистительную Кровь".[5]

Следует отметить, что, как большинство Отцов, Кавасила настаивает скорее на идее *постоянного* приобщения Евхаристии, нежели на *частом причащении*. В их глазах сакраментальная жизнь не есть ряд отдельных эмоциональных переживаний, но жизнь цельная, самая реальность которой требует постоянного причастия к сакраментальной тайне, соединяющей нас в единое Тело со Христом.

"Для сего не одним телом облекся Он, но принял и душу, и ум и желание и все тому подобное человеческое, дабы можно было всецело соединиться с нами, и всецело обитать в нас, и нас разрешить в себя со всем нашим соединяя все свое; почему с согрешающими Он несообразен и несоединим с ними, ибо в сем только ничего общего у нас с Ним... Таковую силу и благодать имеет вечеря для приобщающихся, если, приступив к ней чистыми от всякого зла, и впоследствии не привнесем ничего лукавого; ибо когда мы таковы и так приготовлены, ничто не препятствует Христу приискренно соединиться с нами. Тайна сия велика есть (Еф. 5, 32), *говорит блаженный Павел, восхваляя сие единение. Ибо это и есть оный знаменитый брак, на который всесвятый Жених как деву приводит невесту Свою—Церковь".*[6]

Таким образом, обожение, по мысли Кавасилы, включается в экклезиологический контекст: путь к Богу—это Церковь и таинства, ибо Церковь есть совершенно реальное Тело Христово. Отметим, что Николай использует этот образ, взятый у апостола Павла, в исихастском смысле и, точнее, в контексте антропологии св. Макария. Ведь не столько "голова", сколько "сердце" есть главнейший орган тела, престол ума. Таким образом, Кавасила смело дополняет Павлов образ Христа как Главы образом Христа как сердца Церкви, чтобы лучше выразить, что Он в Церкви—единственный источник жизни.

"Дабы соделаться членами Христовыми, сие, и при действии всякого иного священного таинства, совершеннее дарует нам Хлеб жизни. Ибо как члены живы посредством главы и сердца, так ядый, сказано, Мя и той жив БУДЕТ МЕНЕ РАДИ (Ин. 6, 57)... *Что свойственно только сердцу и голове, мы (Им) движимся и живем, и в сем уподобляемся Ему, как и Он имеет жизнь... Он (нам) доставляет, как сердце или голова членам, жизнь".*[7]

"Тот, кто избрал жизнь во Христе, неизбежно должен жить в зависимости от этого сердца и этой головы, поскольку именно оттуда к нам приходит жизнь... Члены наши должны сохраняться в чистоте потому, что они члены Христовы: поскольку мы зависим от этого сердца, которое есть Христос, мы должны иметь те же чувства и те же желания, что и Он".

Таким образом, так же, как безмолвник сводит свой ум в сердце, чтобы там найти Бога, благодаря зачаткам крещальной благодати, так и все христиане, члены Тела Церкви, должны обращаться к Сердцу этого Тела, Христу.

После падения Константинополя исихастская традиция на Востоке не умерла. Благодаря своей простоте и непосредственности своих правил она стала руко-

водством для монахов и мирян, которые в течение четырех столетий магометанского владычества, будучи лишены школ, литературы и образованного духовенства, свято хранили сокровища православной духовной жизни.

Афон оставался главным центром религиозной жизни, и его библиотеки отвечали нуждам тех очень немногих ученых этого времени, которые изучали святых Отцов. Там научились "чистой молитве" Максим Триволис—известный в России XVI в. как Максим Грек—и Никодим Святогорец (1748–1809).

Никодим, монах афонского монастыря Дионисиу, был ученым эрудитом, весьма плодовитым духовным писателем, в истории исихазма он занимает особое место. В сотрудничестве с Макарием, епископом Коринфским, он в 1782 г. издал в Венеции большое собрание святоотеческих текстов о чистой молитве, названное "Добротолюбие". Это издание познакомило современный ему мир с традицией Иисусовой молитвы. До появления в последние десятилетия множества детальных исследований, "Добротолюбие" было основным источником, из которого и восточные монахи, и западные ученые могли узнавать о мистических сочинениях Евагрия, Макария или Никифора Подвижника. Собрание Никодима оставляет желать многого в отношении текстологии, но, переведенное на славянский, а затем и на русский язык (с многими добавлениями), оно стало главным источником великого возрождения исихазма в XIX в. в России и других православных странах.

Никодим обладал открытым умом и неутомимым усердием в собирании материала. Он повсюду отыскивал тексты, способные распространять и оживлять на Востоке практику непрестанной молитвы. Учение о такой молитве он нашел и в двух западных трактатах: "Невидимая брань" Скуполи и "Духовные упражнения" Игнатия Лойолы. Не называя авторов, он опубликовал эти труды, адаптировав их и оставив в греческом переводе их заглавия: Ἀόρατος πόλεμος (Аоратос Полемос. Венеция, 1796); Πνευματικὰ γυμνάσματα, (Пневматика Гимнасмата. Венеция, 1800). Никодим, конечно, обладал достаточной критической проницательностью, чтобы увидеть различие между этими западными сочинениями XVI в. и духовной жизнью Отцов-пустынников. Но он опубликовал их, желая показать универсальность практики постоянной молитвы, которая в разнообразных исторических формах является повсюду основной характеристикой всякой истинной духовности.*

Независимо от своего интереса к западным авторам, основываясь на одних только восточных Отцах, Никодим способствовал распространению частого причащения на Афоне, и в православной Церкви в целом. И в этом он верно следовал традиции исихазма. Он опубликовал на эту тему небольшой трактат ("О частом причащении". Венеция, 1783), вызвавший ожесточенные нападки со стороны некоторых; однако в конце концов его учение было принято. Официальное постановление константинопольского Синода в августе 1819 г. завершило спор, утвердив, что в принципе верующие должны причащаться за каждой литургией, и рекомендовав причащаться каждое воскресенье (Mansi-Petit Collectio conciliorum 40, кол. 82). 31 мая 1955 г. Константинопольская патриархия издала постановление о канонизации Никодима, торжественно воздав честь его памяти. Сочинения его в наши дни снова становятся популярными: в Афинах только что вышло третье издание "Добротолюбия", и к его авторитету обращаются самые активные духовные движения, например, братство *Зои*, особенно настаивающее на частом причащении.

Труды Никодима имели глубокое влияние на развитие исихастской традиции не только в Греции, но и во всем православном мире. Его современник Паисий

* Не собираясь здесь решать интересный и малоисследованный вопрос о соотношении сочинений преп. Никодима Святогорца с их одноименными прототипами (а к этим параллелям можно многое добавить, например, книги "Об истинном христианстве" немецкого пиетиста И.Арндта и святителя Тихона Задонского), укажем только, что даже по объему "Духовные упражнения" преп. Никодима более чем в три раза превышают их иезуитский аналог. — *В.А.*

Величковский (1722–1794) сделал труды эти широко известными в славянских странах.

Паисий родился на Украине, стал монахом на Афоне и там основал скит св. пророка Илии, который и по сей день является одним из трех самых больших центров русского монашества на Святой Горе*. Позже он ушел в Нямц, в Молдавию, где работал над восстановлением исихастских традиций в румынских и русских землях, состоял в постоянной переписке со многими русскими мирянами и монахами. Благодаря личным отношениям с Паисием первые старцы Оптиной Пустыни познакомились с Иисусовой молитвой. Однако главным делом великого нямецкого старца было его славяно-русское издание "Филокалии" Никодима, озаглавленной "Добротолюбие" и опубликованной в С.-Петербурге в 1793 г. Паисий, переводя "Добротолюбие", не просто следовал текстам, как они были напечатаны в греческой "Филокалии". Он сам обратился к оригинальным текстам Отцов и перевел на русский язык труды, опущенные Никодимом, в частности, некоторые сочинения Григория Паламы, не вошедшие в греческое издание. Некоторые переводы Паисия до сих пор еще не изданы.

Труды Паисия распространились по России во множестве рукописных и печатных экземпляров. Мы видим, что неизвестный Странник покупает Добротолюбие за два рубля. Отцы Оптиной Пустыни пользовались ими, готовя новые переводы святых Отцов, а Феофан Затворник опубликовал в переводе на современный язык пересмотренное и расширенное издание Добротолюбия, которое и теперь еще является любимой духовной пищей русских монахов. И, наконец, в наше время мы становимся свидетелями настоящего "возрождения Добротолюбия" в Румынии, где готовится его расширенное издание на румынском языке.

Исихастская традиция в России

Исихазм был известен в монастырях России задолго до Паисия Величковского. Правда, до XIV в. нет точных сведений об этом. То, что мы знаем о русском монашестве киевского периода (с X по XII в.), связывает его прежде всего с общежительной традицией Студийского монастыря в Константинополе. Монгольское завоевание оставило нам мало документов, свидетельствующих о первых столетиях христианства на Руси, хотя нельзя отрицать, что традиция святого Иоанна Лествичника уже тогда могла принести плоды в великой северной стране.

Но мы имеем много свидетельств XIV–XV вв. о распространении широкого течения исихазма по всей России. В это время многие византийские сочинения переводились в Болгарии и Сербии, новых странах, стремившихся стать духовными наследницами Византии. Многие из этих переводов попали в Россию. Переводили и комментировали Отцов-пустынников и более поздних духовных писателей на Афоне, особенно в большом сербском монастыре Хиландар, где монахи-славяне непосредственно соприкасались с великими учителями безмолвия, а также в Болгарии, в Парории, где Григорий Синаит основал скит. Несмотря на политический упадок Византийской империи, вселенские патриархи второй половины XIV в.—Исидор, Каллист и, особенно, Филофей—все бывшие ученики Паламы—трудились над распространением его идей и своим усердным служением Православию завоевали непоколебимый авторитет в славянских странах.

Время от времени вставал вопрос, действительно ли "русский мистицизм" является непосредственным продолжением византийского исихазма. Некоторые из русских писателей пытались доказать независимость этого мистицизма, непосредственно рождающегося в душе русского народа. Эта точка зрения иногда неожиданно поддерживалась западными богословами, в глазах которых византийский исихазм есть не более чем заблуждение безграмотных монахов.

* В настоящее время большие русские скиты, св. Илии и св. Андрея, заняты греческими монахами; русские монахи владеют монастырем св. Пантелеимона. — *В.А.*

И поскольку они не могут отрицать реальности недавних явлений подлинной святости в России, то они и склоняются в пользу их чисто русского происхождения. Действительно, нельзя отрицать, что в русской среде исихазм приобрел некоторые новые черты. Русские святые меньше углублялись в отвлеченное богословие, проникновенное и поэтическое ощущение космоса приводило их к гуманизации исихастского мистицизма; кроме того, они более, чем греки, подчеркивали социальное значение отшельнического монашества. Тем не менее основное содержание духовной традиции оставалось неизменным. Русские делатели "умной молитвы" обращались только к греческим Отцам, ставшим им в большой мере доступными. Мы только что упоминали бесчисленные переводы, бывшие в их распоряжении начиная с XIV в. Эту традицию продолжал Паисий Величковский и, таким образом, к XIX в. русские располагали очень богатым собранием святоотеческих творений на своем языке. Из всех современных европейских языков на русский было сделано наибольшее число переводов греческих Отцов.

Нам многое известно о прибытии в Россию в конце XIV в. исихастов из Византии, известна их программа духовного обновления. Самый знаменитый из них—Киприан, митрополит Киевский (1376–1406), воспринявший традицию исихазма у учеников преп. Григория Синаита в Болгарии. План Киприана, связанный с особенностями положения в России, более всего касался социальных проблем. "Не в традиции отцов,—заявил он,—чтобы монахи владели землей и рабами; как могут они снова заниматься мирскими делами, отказавшись от мира и мирской собственности?".[8] Так исихасты вошли в Россию XV в., чтобы проповедовать монашескую бедность, подобно великим нищенским орденам Запада. Как и во всей средневековой Европе, русская Церковь и монастыри владели огромными имениями, которые постоянно увеличивались вкладами и поддерживались особыми привилегиями.

Учение Киприана скоро привлекло последователей, особенно в северных монастырях, уже знакомых с исихастской духовностью. Ибо в середине XIV столетия преподобный Сергий, великий основатель русского монашества, и многие его ученики предавались Иисусовой молитве. Богатая библиотека основанной Сергием Лавры Святой Троицы включала переводы Григория Синаита, сделанные в XIV в. Кроме того, многие монахи совершали паломничества на Афон и там учились безмолвничеству из самого его источника.

Среди таких паломников был Нил Майков (1433–1508), молодой монах Кирилло-Белозерского монастыря, находившегося в северных лесах, за верховьями Волги. По возвращении из Греции Нил основал скит на реке Соре, в 15 км от Кириллова монастыря. Там вместе с группой учеников он до конца жизни пребывал в умном делании. В конце XV в. для России—и всей Европы—начался новый исторический период: Средние века кончились, в наступившей эпохе утерял свою решающую роль в жизни общества тот религиозный идеал, который на Востоке воплощался в византийской теократии. В России в силу обстоятельств это изменение совпало с объединением страны под центральной властью всесильных московских князей, считавших себя законными преемниками восточных римских императоров. В действительности, Московское государство—этот факт отмечают слишком редко—было уже не средневековым государством: его правители черпали свои политические идеалы скорее у Макиавелли и в абсолютистских системах современной им Европы, нежели в византийской теократии, которая всегда в определенной степени подчинялась церковным догматам и канонам.

В рамках этого нового государства церковное богатство было явным анахронизмом. Монастырские земли, составлявшие треть страны, были неудобны правительству, постоянно нуждавшемуся в земле для награждения военных и чиновников. Поэтому великие князья прибегли к политике частичной секуляризации церковного имущества в пользу государства. Это вызвало протест наиболее традиционных элементов духовенства и монашества, тех, кто верил, что византий-

ский идеал вечен и что Москва—"Третий Рим". Если московские князья действительно считали себя духовными наследниками василевсов, не следовало ли им, по примеру их византийских предшественников, стать гарантами прав Церкви? Разве Церковь не нуждалась в имениях и рабах, если она, как сердце русской теократии, вынуждена была самостоятельно и в одиночку продолжать заниматься благотворительностью и в какой-то мере просвещением?

Во главе защитников церковного имущества встал ученый игумен Иосиф Волоцкий. В своем собственном монастыре, следовавшем студийскому уставу, во многих отношениях сходному с бенедиктинским, он установил строгую дисциплину. Его монахов никогда нельзя было обвинить в использовании материальных благ для себя, ибо они были совершенно лишены всякой личной собственности. Но сама община была необычайно богата, дабы исполнять Иосифов идеал социального служения, подобающего монахам: благотворительность, проповедь, социальная деятельность.

Мы не будем подробно обсуждать конфликт Иосифа и его последователей с государством. Достаточно сказать, что великие князья сначала пошли на уступки иосифлянской партии, и она в свою очередь поддерживала их политику. Иосиф был совершенно искренен в своей уверенности, что только московская централизация может создать новую Византию в Москве. Однако в XVI и XVII вв. русская Церковь постепенно лишилась своих имений, которые в конце концов были почти целиком секуляризованы Екатериной II в обмен на государственное жалование, выплачиваемое духовенству. Иосиф и его последователи слишком доверчиво надеялись на московских правителей, совершенно не понимая, в каком направлении движется история. Факт же этот нанес смертельный удар идеалам Иосифа, как бы ни были они прекрасны.

Тем более интересно взглянуть теперь на исихастскую партию. Она с самого начала лучше учла обстановку: изменения нового времени она встретила с вневременным идеалом, не зависящим от исторических условий. Сохранившиеся сочинения святого Нила Сорского являются ярким примером совершенной верности византийской исихастской традиции, сопряженной с необычайной духовной простотой, столь характерной и для более поздних русских святых.

Первый текст, который мы приведем, взят из "Поучения ученикам" великого старца Нила:

"Вседействием Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, и Пречистыя Его Матере споспешением, написах писание сие душеполезно себе и о Господе братиям моим присным, яже суть моего нрава: тако бо аз именую вас, а не ученики. Един бо нам есть учитель Господь наш Иисус Христос Сын Божий, давый нам Божественная Писания, и Святии Апостоли, и Преподобнии Отцы, иже научиша и научают ко спасению человеческий род. Понеже сии вси прежде соделаша благое, и тако инех научиша. Аз же не делатель никоторому благу, но точию Божественная Писания глаголю приемлющим сия и хотящим спастися...

В начале же умыслих положити о вере: Верую во единаго Бога в Троице славимаго, Отца, и Сына, и Святаго Духа, единосущна и нераздельна. Такожде и в воплощение Сына Божия верую, совершенна Бога, и совершенна человека Того исповедую... Прибегаю вседушевне ко Святей, Соборней и Апостолстей Церкви, и вся ея учения, яже прияла есть Святая Церковь от Господа, и Святых Апостол... сия вся приемлю и почитаю со многою верою и любовию...

И смотрихом се, аще есть воля Божия, да иже приидут к нам, подобает им предания Святых Отец имети, и хранити заповеди Божия, и творити я".[9]

Кроме этой неизменной верности Православию, святой Нил считает, что бедность есть основное условие монашеской жизни:

"Сие же от Святых Отец опасне предано есть нам, яко да от праведных трудов своего рукоделия и работы, дневную пищу и прочия нужныя потребы себе приобретаем, яковыя Господь и Пречистая Его Матерь о нас устроят. Не делаяй бо, рече Апостол (2 Сол. 3, 10), *да не яст... Аще ли же не удовлимся в потребах наших от делания своего, за немощь нашу, или за ину некую вину благословну; то взимати*

мало милостыни от Христолюбцев, нуждная, а не излишняя. Стяжания же, яже по насилию от чужих трудов собираема, вносити отнюд несть нам на пользу. Како бо можем сохранити заповеди Господня, сия имеюще: хотящему с тобою судитися и одежду твою взяти, отдаждь ему и срачицу (Мф. 5, 40), *и прочая елика таковая, страстни суще и немощни... В купли же потреб наших, и продаянии рукоделий подобает не отщетевати* (то есть не вводить в убыток) *брата, паче же самем тщету приимати. Такожде и делающих у нас, аще случится от мирских, не подобает должнаго урока* (платы) *отщетевати, но паче подаяти со благоговением, и отпущати с миром и благословением".*[10]

Следует ли монахам хранить какие-либо запасы для добрых дел? Святой Нил решительно это отрицает:

"Явлен бо есть инок он, иже не подлежит творити милостыню; той бо откровенным лицем может рещи: Се мы оставихом вся, и в след Тебе идохом (Мф. 19, 27)... *Милостыня бо иноческая, еже помощи брату словом во время нужды, и утешити ему скорбь разсуждением духовным".*[11]

То монашество, которому учит Нил, носит тот же пророческий характер, что и его источники, и состоит в свидетельстве евангельской бедности, применяемой ко всякому аспекту жизни. Сорский отшельник отказывается от богатств даже для украшения храмов.

"О украшении же церковнем пишет Святый Иоанн Златоустый: Аще кто совещает (то есть просит совета), *хотя принести церкви сосуды священныя (сребряны), или ино кое украшение, повели ему раздати нищим. Никто же бо, рече, осужден бысть когда, о еже церкви не украшати".*[12]

Правило, написанное Нилом в скиту, вдохновлено греческими отцами, особенно Иоанном Лествичником, которого он обильно цитирует, а также другими великими исихастскими учителями—Исааком Ниневийским, Симеоном Новым Богословом, Григорием Синаитом. Он избегает чрезмерно точных формулировок, оставляя монахам самую большую свободу в подробностях внешнего делания—таких, как пост,—утверждая, однако, их необходимость. Он приводит классический список тех страстей и пороков, с которыми следует бороться, и затем сосредоточивает внимание монахов на молитве Иисусовой.

"Подобает понуждатися молчати мыслию и от мнящихся помысл десных, и зрети присно во глубину сердечную, и глаголати: Господи Иисусе Христе Сыне Божий помилуй мя, все; овогда же пол: Господи Иисусе Христе, помилуй мя; и паки пременив, глаголи: Сыне Божий, помилуй мя; еже есть удобнее новоначальным, рече Григорий Синаит. Не подобает же, рече, часто пременяти, но косно... И тако глаголи прилежно, аще стоя, или седя, или лежа, и ум в сердце затворяя, и дыхание держа, елико мощно, да не часто дышеши, якоже глаголет Симеон Новый Богослов. Григорий же Синаит рече: призывай Господа Иисуса желательне и терпеливне и пождательне, отвращаяся всех помысл...

Аще видиши, рече, нечистоту лукавых духов, сиречь помыслы воздвизаемы во уме твоем... не внимай тем; но держа воздыхание, елико мощно, и ум в сердце затворяя, вместо оружия призывай Господа Иисуса часто и прилежно, и отбегнут, яко огнем палимии невидимо Божественным именем... Безмолвие есть... искати в сердце Господа, еже есть умом блюсти сердце в молитве, и внутрь сего всегда обращатися, якоже рече Симеон Новый Богослов".[13]

Здесь мы снова сталкиваемся с теми же указаниями и способом молитвы, каким учили византийские исихасты XIII и XIV вв. Нил постоянно ссылается на их труды и их делание, в частности, в том, что касается числа монахов в одном скиту.

"И повсюду обретается во святых писаниих похваляемо, еже со единем, или двема безмолвие, якоже и самовидцы быхом во святей горе Афонстей, и в странах Цареграда".[14]

В начале XVI в., когда московские великие князья предлагали секуляризацию монастырских имуществ, что возбудило протест большинства духовенства, они нашли неожиданную поддержку в Ниле и его учениках. Великий старец лично

единственный раз явился на Собор 1505 г., чтобы заявить, что "монахи не должны владеть деревнями"—то есть использовать рабский труд, но что они должны "жить своим рукоделием". Его поддержала целая плеяда учеников, заволжских старцев. Они защищали монашескую бедность как существенный элемент эсхатологической тайны христианства; монахи по традиции должны свидетельствовать об этом, особенно в такое время, когда русская Церковь со всем своим имуществом и привилегиями поддалась соблазну удобно устроиться в теократической системе "Третьего Рима". Заволжские старцы остро ощущали, что обогащение Церкви означало в действительности ее подчинение светской власти; они же хотели для Церкви большей независимости. Одним из их верных сторонников был ученый афонский монах Максим Грек, который прежде, во Флоренции, был доминиканцем и учеником Савонаролы, до того как стать монахом восточной Церкви.

"Не имам,—писал Максим,—*Амвросия чуднаго, архиерея Божия, не убоявшагося высоты царства Феодосия великаго; не имам Василия великаго, во святыни и во всякой премудрости возсиявшаго, и премудрейшими учении ужасивша... гонителя Уалента; не имам Иоанна великаго и златаго языком, сребролюбиву и лихоимницу царицу Евдоксию изобличившаго".*[15]

Русская Церковь в целом не последовала советам Нила и его сторонников. Партия заволжцев была побеждена карательными постановлениями ряда иосифлянских соборов. Но наследие их не было утеряно. В XIX столетии духовная жизнь в России вернулась к исихастской традиции, возобновленной трудами Никодима Святогорца и Паисия Величковского, и восстановила живую связь между Новым временем и православным Преданием.

Начиная с первых лет столетия в духовных центрах, разбросанных по всей огромной России Александра I, стало возникать исихастское монашество, непосредственно вдохновленное учениками Паисия или находящееся под его косвенным влиянием. В потоке этого обновления выделяются два исключительно важных явления: Оптинские *старцы* и одинокая личность величайшего святого современной православной Церкви Серафима Саровского.

Оптино—старый скит XVI в., недалеко от городка Козельска, в средней полосе России. К концу XVIII столетия, когда московскому митрополиту Платону, объезжавшему свою епархию, полюбилось это место, бывшее когда-то излюбленным убежищем отшельников, он был почти совсем заброшен. Решив восстановить там монашескую жизнь, Платон обратился к ученику Паисия, Макарию, с просьбой послать небольшое число братии. В 1821 г. монахи воздвигли возле Оптиной новый скит в честь Усекновения главы Иоанна Крестителя. Вскоре оптинские *старцы* приобрели исключительную известность во всей России.

Старчество вовсе не является специфическим русским феноменом. С самого начала отшельнического монашества послушники собирались вокруг *старцев* в поисках руководства и совета. Исихасты XIV в. тоже считали послушание *старцу* необходимым условием уравновешенной духовной жизни. Мы видели, что Палама в своем "Святогорском Томосе" выразил представление о монашеской святости как о пророческой, что входило в рамки его богословия истории. Святость и ее проявления являются, по существу, предвосхищением будущего Царства, которое уже теперь благодатию Крещения живет в каждом христианине, хотя более полно осуществляется только во святых. Такое понимание святости объясняет феномен Оптинских старцев, который был, на деле, возрождением пророческого служения Церкви. Оптинские старцы кажутся типично русским явлением, но в них в XIX в. с большой силой и подлинностью выражен древний исихастский пророческий характер монашества. Он привлекал не только послушников, искавших своего призвания, но и толпы мирян, жаждавших духовного руководства, и в этой толпе сюда приходили Гоголь, Достоевский, Хомяков, Соловьев и Лев Толстой.

"И сенатор, и простая, бедная крестьянка, и студент университета—все в его глазах были равно нуждающимися духовными пациентами, требующими внимания,

ласки, духовной помощи. Иные приходили к старцу за благословением, выдавать ли дочь замуж, женить ли сына, принимать ту или другую должность, ехать ли в то или другое место на заработки... Одна крестьянка со слезами просила старца научить ее, чем кормить... индюшек... и старец давал ей соответствующее наставление. Когда ему указывали, что он напрасно теряет с нею время, он отвечал: да ведь в этих индюшках вся ее жизнь".[16]

Любой вопрос, имевший значение в жизни человека, был старцу не безразличен.

Достоевский в "Братьях Карамазовых" подробно описывает обстановку и атмосферу Оптиной Пустыни. Что-то от характера Зосимы сквозит в знаменитом старце Амвросии, который с 1873 по 1891 гг. был преемником отца Леонида и отца Макария, основателей старчества в Оптиной Пустыни. Сильно окрашенный романтизмом, например, при обращении к матери-сырой земле, Зосима лишь очень смутно напоминает реального Амвросия, и их отождествление в Оптиной формально отрицали. Сам Достоевский никогда не претендовал на совершенно точное описание Пустыни. Но во всяком случае бесспорно то, что эти отцы незаметного монастыря в центральной России привлекли почтительное внимание великого писателя, так же, как и вообще интеллектуальной элиты страны. Уже один этот факт показывает, какую большую роль играло сосредоточенное в нем духовное возрождение.

В ряду оптинских старцев каждый выделяется как совершенно особенная личность. Леонид был человеком из купечества, в некотором роде юродствовавшим; Макарий—интеллектуал, сотрудничавший с профессорами московского университета в издании трудов Паисия Величковского и ставший под конец жизни центром богословского кружка; Амвросий был семинаристом. Единственным связующим звеном между ними была абсолютная верность традиции Иисусовой молитвы.

Большую часть времени, бывшего в их распоряжении, они посвящали служению ближним. Служение это выходило далеко за пределы обычного духовного окормления, ибо они сознательно овладели особым даром: они непосредственно видели конкретную судьбу каждого человека, приходившего к ним, и прозирали Божию волю о нем. Этот конкретный пророческий аспект их служения может показаться подозрительным западному христианину, привыкшему к религии, понимаемой в жестких институционных рамках. Однако пророческий дар старцев никогда не стоял в оппозиции Церкви. Ведь и Нил Сорский начал свое "Предание" с исповедания веры и послушания. Оптинские старцы на деле явили всю полноту той новой жизни, которую получают все христиане—более интимное знание Бога и через Бога—человека.

Преподобный Серафим (1759–1833), несомненно, являет самый поразительный пример такого откровения святости. Сын курского предпринимателя, он поступил послушником в Саровский монастырь девятнадцати лет от роду; в двадцать семь лет был пострижен в монахи и в тридцать четыре—рукоположен во иерея. В течение десяти лет (с 1794 по 1804 г.) он жил один в лесу, строжайше следуя правилу святого Пахомия Египетского, которое нашел при чтении обширной святоотеческой литературы. Его единственными собеседниками были дикие звери бескрайних русских лесов—медведи, волки, лисы; очевидцы говорили, что он кормил их из рук. 12 сентября 1804 г. Серафим был сильно избит разбойниками и найден без сознания в своей келье. Он не сопротивлялся нападавшим и отказался давать показания на них в суде. Полученные удары сильно повредили его здоровью, и выздоровление длилось несколько месяцев. Поправившись, он обратился к примеру древних столпников: с 1804 до 1807 г. он тысячу суток молился ночью и днем, стоя на коленях на камне, оставляя его только для принятия пищи и краткого отдыха. Он вернулся в монастырь, где оставался с 1807 по 1825 г., за исключением нескольких коротких перерывов. Он никогда не выходил из своей неотапливаемой кельи, где не было кровати. Перед единственной иконой Богоматери Умиления горела лампада. Расписание

его дня, сосредоточенного на Иисусовой молитве, включало еженедельное прочтение четырех Евангелий (понедельник—от Матфея, вторник—от Марка, среда—от Луки, четверг—от Иоанна; в пятницу—службы святому Кресту, в субботу—службы всем святым). По воскресениям он причащался святых Таин, которые ему приносил в келью священник, совершавший Литургию.

25 ноября 1824 г. ему было видение Божией Матери в сопровожении святого Петра Александрийского и святого Климента Римского. После этого он согласился на старческое служение и стал принимать паломников в своей келье. Он приветствовал их словами "радость моя", научая их тому, что вся христианская жизнь состоит в "стяжании Святого Духа". В этом простом монахе богословское понимание углублялось личным духовным опытом. Иисус, Сын Божий, призываемый в непрестанной молитве, открывает Себя присутствием Духа, и две Божественные Ипостаси приводят душу к Отцу.

О преподобном Серафиме и его учении существует бесчисленное количество рассказов; но мы приведем только один эпизод из известной "Беседы с Мотовиловым", в которой снова найдем ту мистику света, которую знали и ощущали Симеон Новый Богослов и исихасты XIV столетия.

"Все-таки я не понимаю, почему я могу быть твердо уверен, что я в Духе Божием? Как мне самому в себе распознать истинное Его явление?

Батюшка отец Серафим отвечал: "Я уже сказал вам, что это очень просто, и подробно рассказал вам, как люди бывают в Духе Божием... Мы оба теперь, батюшка, в Духе Божием с тобою; что же вы глаза опустили, что же не смотрите на меня?"

Я отвечал: "Не могу, батюшка, смотреть; потому что из глаз ваших молнии сыпятся. Лице ваше сделалось светлее солнца, и у меня глаза ломит от боли".

Отец Серафим сказал: "Не устрашайтесь, ваше Боголюбие, и вы теперь сами так же светлы стали, как и я сам. Вы сами теперь в полноте Духа Божьего, иначе вам нельзя было бы и меня таким видеть".

И приклонив ко мне голову, тихонько на ухо сказал: "Благодарите же Господа Бога за неизреченную к вам Его милость. Вы видели, что я и не перекрестился даже, а только в сердце моем мысленно помолился Господу Богу и сказал внутри себя: Господи, удостой его ясно и телесными глазами увидеть то сошествие Духа Твоего Святого, которым Ты удостоверяешь рабов Своих, когда благоволишь являться им во свете великолепной славы Твоей, и вот, батюшка, Господь и исполнил мгновенно смиренную просьбу убогого Серафима. ...Как же нам не благодарить Его за этот неизреченный дар нам обоим? Этак, батюшка, не всегда и великим пустынникам являет Господь милость Свою. Это уж благодать Божия благоволила утешить сокрушаемое сердце ваше, как мать чадолюбива, по предстательству самой Матери Божией. Что же, батюшка, не смотрите мне в глаза? Смотрите просто и не убойтесь! Господь с нами!"

Я взглянул после этих слов на лице его, и напал на меня еще больший благоговейный ужас. Представьте себе, в середине солнца, в самой блистательной яркости полуденных лучей его, лице человека, с вами разговаривающего. Вы видите движение уст его, меняющееся выражение его глаз, слышите его голос, чувствуете, что кто-то вас руками держит за плечи, но не только рук этих не видите, ни самих себя, ни фигуры его, а только один свет, ослепительный, простирающийся далеко на несколько сажень кругом и озаряющий ярким блеском своим и снежную пелену, покрывающую поляну, и снежную крупу, осыпающую сверху и меня, и великого старца".[17]

"Предзадатки этой радости даются нам теперь, и если от них так сладко, хорошо и весело в душах наших, то что сказать о той радости, которая уготована там на небесах, плачущим здесь на земле. Вот и вы, батюшка, довольно поплакали в жизни вашей на земле, и смотрите-ка, какою радостью утешает вас Господь еще в здешней жизни. Теперь за нами, батюшка, дело, чтобы, труды к трудам прилагая, восходить нам от силы в силу и достигнуть меры возраста исполнения Христова... Вот тогда-то теперешняя наша радость, являющаяся нам вмале и вкратце,

явится во всей полноте своей и никтоже возмет ее от нас, преисполняемых неизъяснимых пренебесных наслаждений".[18]

Эта исихастская традиция жила в России в течение всего XIX в. на разных культурных уровнях и в очень разнообразных формах. Ученый епископ Феофан Затворник опубликовал сильно расширенное издание "Добротолюбия" на современном русском языке. Его духовные наставления, отличающиеся тактом и умеренностью, стали классическими в русской религиозной литературе. Однако, также около 1860 г., появились знаменитые "Откровенные рассказы странника духовному своему отцу", и это показывает, в какой мере "сердечная молитва" проникла в массы русского народа. Вот начало этого повествования:

"Я по милости Божией человек-христианин, по делам великий грешник, по званию бесприютный странник, самого низкого сословия, скитающийся с места на место. Имение мое следующее: за плечами сумка сухарей, да под пазухой Священная Библия; вот и все. В двадцать четвертую неделю после Троицына дня пришел я в церковь к обедне помолиться; читали Апостол из послания к Солунянам, зачало 273, в котором сказано: НЕПРЕСТАННО МОЛИТЕСЯ. Сие изречение особенно вперилось в ум мой, и начал я думать, как же можно беспрестанно молиться, когда необходимо нужно каждому человеку и в других делах упражняться для поддержания своей жизни? Справился в Библии и там увидел собственными глазами то же, что слышал — и именно, что надо непрестанно молиться, молиться во всякое время духом, воздевать молитвенные руки на всяком месте (1 Сол. 5, 16; Еф. 6, 18; 1 Тим. 2, 8). *Думал, думал, не знал как решить".*[19]

Ответ дает ему старец:

"...Непрестанная внутренняя Иисусова молитва есть беспрерывное, никогда не престающее призывание Божественного Имени Иисуса Христа устами, умом и сердцем, при воображении всегдашнего Его присутствия, и прошении Его помилования, при всех занятиях, на всяком месте, во всяком времени, даже и во сне. Она выражается в таковых словах: Господи Иисусе Христе, помилуй мя. И если кто навыкнет сему призыванию, то будет ощущать великое утешение и потребность творить всегда сию молитву так, что уже без молитвы и быть не может, и она уже сама собою будет в нем изливаться... Как научиться молитве, о сем прочтем вот в этой книге. Сия книга называется Добротолюбие. Она содержит в себе полную и подробную науку о непрестанной внутренней молитве, изложенную двадцатью пятью святыми отцами, и так высока и полезна, что почитается главным и первейшим наставником в созерцательной духовной жизни и, как выражется преподобный Никифор, "без труда и потов в спасение вводит".

"Неужели она выше и святее Библии?—спросил я.

"Нет, она не выше и не святее Библии, а содержит в себе светлые объяснения того, что таинственно содержится в Библии, и не удоборазумно по высоте своей для нашего недальновидного ума..."

Старец раскрыл "Добротолюбие", отыскал наставление святого Симеона Нового Богослова и начал: *"Сядь безмолвно и уединенно, преклони главу, закрой глаза; потише дыши, воображением смотри внутрь сердца, своди ум, т. е. мысль из головы в сердце. При дышании говори: Господи Иисусе Христе, помилуй мя, тихо устами, или одним умом".*[20]

Мы видим, что Странник советует творить Иисусову молитву всем христианам, а не только одним монахам. Это же говорит и анонимный автор, ссылаясь на авторитет Григория Паламы:

"О сем говорит святой Григорий Фессалоникский так: не токмо нам самим подобает по заповеди Божией молитися непрестанно, во имени Христа, но надлежит учити и открывати сие и прочим, всем вообще монахам, мирянам, мудрым, простым, мужам, женам и детям, и возбуждать во всех усердие к непрестанной молитве".[21]

О распространении Иисусовой молитвы во всех слоях русского общества свидетельствуют также и труды и личность отца Иоанна Кронштадтского (1829–1908). Этот приходской священник из Кронштадта (военного порта близ С.-Петербурга, на одном из островов Финского залива), стяжал удивительную славу в

России благодаря сотням сотворенных им чудес—главным образом, исцелений и пророчеств,—приписываемых бесчисленными свидетелями его предстательству. Появление этого святого чудотворца накануне революции и бедствий еще и сегодня многим представляется знаком Божия неустанного попечения о христианах России.

Иоанн Кронштадтский был многим связан с исихастской традицией. Прежде всего он сам творил молитву Иисусову и советовал делать это другим:

"Чтобы не терпеть непрерывных стужений злого духа, надо постоянно иметь в сердце Иисусову молитву: Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя. Против невидимого (диавола)—невидимый Бог; против крепкого—Крепчайший".[22]

Но, называя главную свою книгу "Моя жизнь во Христе", Отец Иоанн, конечно, сознательно имел в виду переведенный в России труд Николая Кавасилы, написанный в XIV в., с его прекрасным свидетельством о сакраментальной мистике. Ибо Иоанн Кронштадтский в своих собственных способностях творить чудеса, и даже в своем священстве видел действие благодати таинств и ее борьбы со всеми проявлениями зла.

"Рукоположенный во священника и пастыря, я вскоре на опыте познал, с кем я вступаю в борьбу на моем духовном поприще: ...с сильным, хитрым ...князем мира сего... Это значит, что Господь, Пастырь добрый, ввел меня в искус и опытное духовное обучение, чтобы я познал, с какими врагами имею дело... и я поражал их оружием веры, молитвы, покаяния, причащения Св. Тайн Христовых. И в этой войне я учился искренней вере, упованию, терпению, молитве и правоте духа, чистоте сердца, непрестанному призыванию имени Иисуса Христа".[23]

Традиция отцов-пустынников и монашеского исихазма целиком и полностью оживает в этом драматическом понимании христианской жизни, в этом христоцентризме, в этом постоянном обращении к молитве Именем Иисусовым и, наконец, в предельном реализме Евхаристии, который в свое время отстаивали Григорий Палама и Николай Кавасила.

"Я умираю,—писал отец Иоанн,—когда не служу Литургии... Изумляюсь перед величием Жертвы... перед безмерною любовью, в ней сокрытой, перед ее боготворящею нас смертью, перед силою Божией, перед ее чудесностью! О Господи Иисусе Христе! Ты весь тут! Тебя видим, осязаем, ощущаем, чувствуем тут!".[24]

Нет сомнения, что эта мистическая традиция, принесшая в столь недавнее время такие плоды, выдержала то страшное испытание, которому подверглось русское христианство в последние десятилетия. То, что мы знаем о религии в России, к сожалению, слишком фрагментарно и слишком поверхностно, чтобы явить нам тех "странников", бредущих по бескрайним просторам России, у которых Имя Иисусово и теперь горит в сердце, или же открыть сподвижника отца Иоанна в каком-нибудь провинциальном священнике. Может быть, мы когда-нибудь узнаем и скрытых провозвестников того, что в самой глубине истории реально и зримо присутствует человечество, обóженное Иисусом Христом.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Добротолюбие. Т. 5. М., 1900. С. 331.

[2] Там же. С. 335, 338, 357.

[3] *Николай Кавасила.* Семь слов о жизни во Христе. I. 40. М., 1874. С. 9.

[4] Там же. II, 172, 173, 186 С. 58, 61.

[5] Там же. VI, 139, 144, 145 С. 156–158.

[6] Там же. IV, 37, 43. С. 82–84.

[7] Там же. IV, 52, 55. С. 86–87.

[8] Акты исторические 1. Санкт-Петербург, 1841. № 253.

[9] Преподобного отца нашего Нила Сорского Предание учеником своим о жительстве скитском. М.,1849. С. 5–8.

[10] Там же. С. 12–14.

[11] Там же. С. 15.

[12] Там же. С. 17–18.

[13] Там же. С. 37–40.

[14] Там же. С. 150.

[15] Сочинения преподобного Максима Грека. Ч. 2. Казань, 1860. С. 336–337.

[16] *С. Четвериков.* Оптина Пустынь. Париж, 1988. С. 84–85.

[17] *В. Н. Лосский.* "Очерк мистического богословия восточной Церкви". Москва, 1991. С. 171–172.

[18] Там же. С. 172.

[19] "Откровенные рассказы странника духовному своему отцу". Париж, 1989. С. 15.

[20] Там же. С. 23.

[21] Там же. С. 64.

[22] Цит. А. Семеновым Тян-Шанским. "Отец Иоанн Кронштадтский". Нью-Йорк, 1955. С. 201.

[23] Там же. С. 105.

[24] Там же. С. 66–67.

Заключение

Традиция "чистой молитвы" выдержала на христианском Востоке удивительную непрерывность с IV по XX в. Разные учители придавали ей разные формы, но основной принцип непрестанной молитвы, сосредоточенной на Имени воплотившегося Бога, с того момента, как интеллектуализм Евагрия совершенно растворился в христоцентрической и сакраментальной мистике, никогда не подвергался сомнению. Внутреннее и личное благочестие никогда не изолировало человека от церковной общины, но постоянно связывало его с ней сверхъестественным образом. Ибо Христос, Которого эта молитва ищет в самом сердце человека, то божественное Имя, которое она призывает, может находиться в сердце только в той мере, в какой человек привит к Телу Христову Крещением и Евхаристией. Молитва Иисусова, в понимании Отцов, никогда не заменяла собой искупляющую благодать таинств, а наоборот, была наиболее полным осуществлением этой благодати. Таким образом, исихастская традиция дает нам взвешенное решение проблемы, с которой часто сталкивается духовный руководитель: как согласовать личное и богослужебное благочестие.

Если учители исихазма достигли этого равновесия, то это несомненно благодаря своему библейскому пониманию человека. Ни одно учение не принесло христианскому благочестию столько вреда, сколько платоновский дуализм, усматривающий в человеке дух (или "душу"), заключенный в темницу материи,— бессмертный по своей природе и стремящийся к сверхматериальному существованию. Историческая община Церкви является для него тогда лишь бледным отражением. В таком случае ни Воплощение, ни Воскресение из мертвых, ни реальная община, основанная Иисусом на земле, ни материальная реальность Евхаристического общения не представляют истинного религиозного интереса. Откровение Бога обращено, по существу, только к духу, к уму, к воображению, к чувствам, то есть к тем немногим способностям, которые не исчезнут со смертью, но будут жить как атрибуты невещественного существа. В таком антропологическом плане любое благочестие неизбежно становится субъективистским.

Сущность же исихазма, наоборот, поиски видения объективного—объективного видения Бога человеком, понимаемым как целостное существо. Григорий Палама сыграл ключевую роль в догматическом определении этого основного положения, поэтому он заслужил то место, которое отводит ему Предание Православной Церкви. Только весь человек в целом может воспринимать благодать, а не какая-либо часть человеческого состава—воображение, душа или тело—в отдельности. Отсюда и постоянные предупреждения учителей безмолвничества об опасности видений телесных (то есть только телесных) или воображаемых (то есть только воображаемых). И те и другие одинаково являются диавольскими искушениями, разрушающими единство человека—то его единство, которое Христос пришел восстановить, даровав ему бессмертие. Ни телесные глаза сами по себе, ни ум или воображение, развоплощенные, и потому неполные и бесплодные, не могут в отдельности воспринять в крещальной купели благодать Христову.

Святоотеческое учение об обожении исихасты толковали именно в свете этого целостного гуманизма. Обожение не есть вознесение над природой одного только ума; оно не связано с какой-либо дематериализацией. Мистики христианского Востока, от Макария Египетского до Серафима Саровского, утверждали, что Богообщение охватывает весь человеческий состав, что божественный свет может воссиять иногда и в самом теле обоженного человека, что свет этот есть предвосхищение Воскресения последнего дня. Не грубый ли это материализм, неспособный возвыситься до духовных категорий? Как раз напротив. Исихаст-

ский "материализм" внутренне связан с библейским утверждением трансцендентности Бога: Бог превыше не только материи, но и ума. Тварный ум не ближе к Нему, чем материя: оба равным образом—ничто перед лицем Его Величия и Его Всемогущества. И наоборот: Бог—если Он этого пожелает—может открывать Себя телесным глазам так же, как и уму. Зачем ограничивать область действия благодати категориями платоновского спиритуализма?

Эта совершенная трансцендентность Бога и Его всемогущество выражены в богословии Паламы с поразительной силой и определенностью. Бесплодно искать различия между его богословием и его духовностью. Богословский экзистенциализм и исихастская мистика суть два необходимо дополняющих друг друга аспекта одной и той же истины.

Поэтому победа Паламы была победой христианского гуманизма над языческим гуманизмом Ренессанса. Значение этого спора может быть в полной мере понято только в свете всего, что последовало в будущем. Православная Церковь в XIV в. была поставлена перед неизбежным решением: выбрать ли понимание человека как единого целого, основанное на Священном Писании и утверждающее непосредственное действие искупительной благодати во всех областях человеческой деятельности, или выбрать интеллектуальный спиритуализм, провозглашающий независимость человеческого разума или, во всяком случае, его автономность по отношению ко всякой материи и отрицающий возможность обожения здесь, на земле. Нет сомнения в том, что секуляризм Нового времени есть прямое следствие избрания второго пути.

Исихастская традиция и ее возрождение в недавнее время в православной Церкви были бы, без сомнения, невозможны без соответствующих этой традиции богословия и антропологии. Сила этой традиции заключается не в той или иной духовной практике и не в том или ином методе молитвы, но в бескомпромиссном утверждении некоторых богооткровенных истин о человеке, Боге и пребывании Иисуса Христа в сердце верующих. Канонизируя Григория Паламу, православная Церковь утверждала свою верность этим истинам и решительно отвергала те вероучительные и нравственные принципы, которые составили основу современной цивилизации, начатую эпохой Ренессанса. В течение столетий Церковь казалась неподвижно застывшей в своем собственном прошлом, равнодушной к достижениям оптимистического гуманизма, исполненного веры в бесконечные возможности самого человека и в безграничный прогресс цивилизации. Но теперь пришло время, когда такому оптимизму все более и более противоречат те ужасающие перспективы, которые открываются в неограниченном прогрессе "автономной" науки. Человек теперь начинает видеть, что то самообожествление, которого он тщетно искал, есть только иллюзия. Но он слишком хорошо осознал устрашающую силу, заложенную в самой материи, чтобы по-прежнему довольствоваться более или менее рационалистическим спиритуализмом, который иногда выдают за сущность христианства. Он ищет Бога, присутствующего и действующего в истории, в человеке, какой он есть, в реальности повседневной жизни.

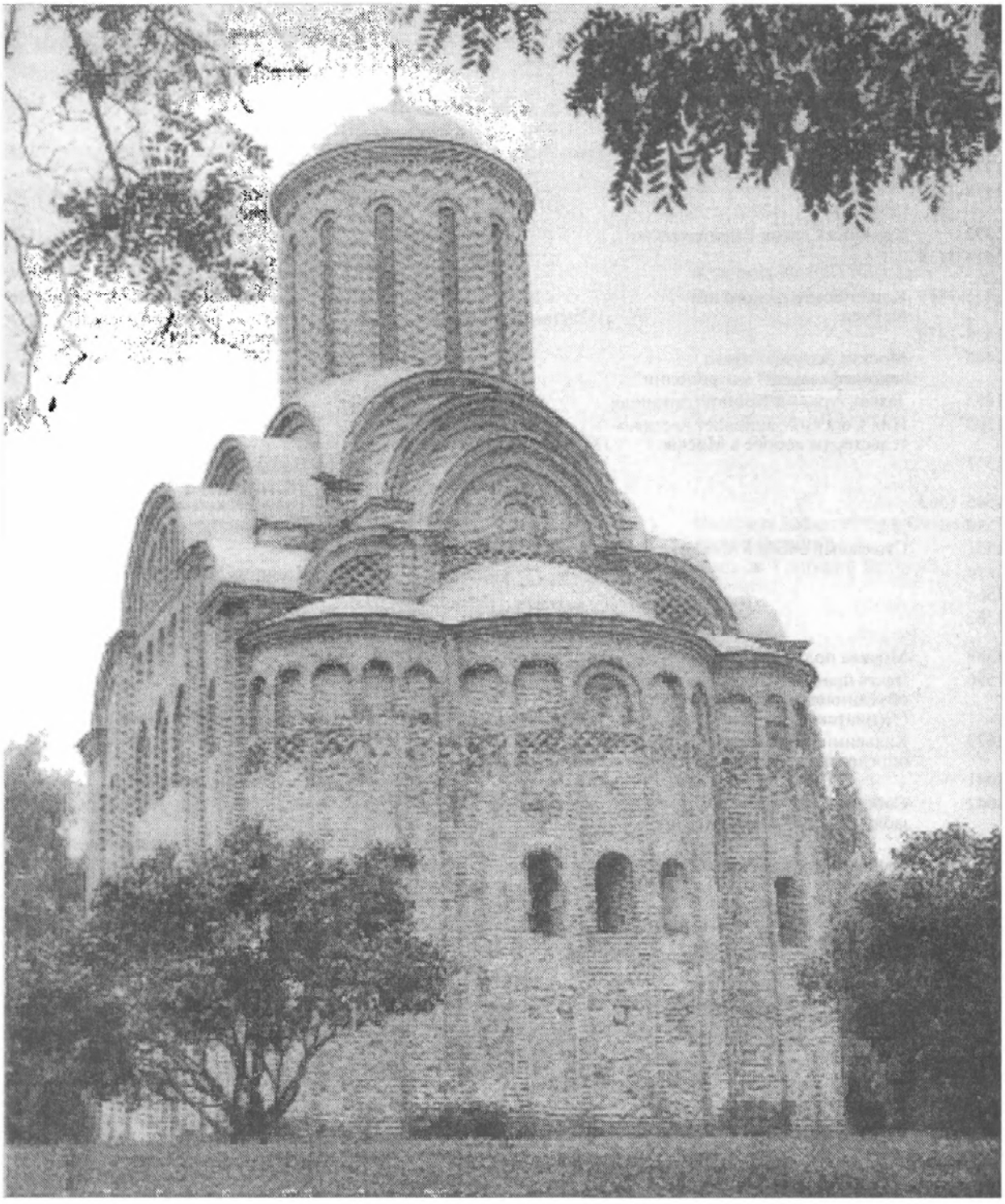
Исихастская духовность не может дать ответ на каждую проблему нынешнего дня; его может дать только само Евангелие. Однако духовность эта столь актуальна для нас именно потому, что она соответствует библейскому пониманию Бога и человека и еще потому, что полная свобода ее благочестия от всего внешнего сосредоточена только на единственной реальности—на Иисусе, воплощенном Сыне Божием. Непрекращающаяся жизнь исихастской традиции в восточной Церкви—не деспотическая абсолютизация какой-то определенной школы духовности; она—абсолютная преданность единому на потребу в христианской жизни. Только в этом смысле мы и можем говорить об Иисусовой молитве как о проявлении *православной духовной жизни.*

СИНХРОНИСТИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА

ВОСТОК		ЗАПАД
48—49	Собор апостолов в Иерусалиме	
48—58	Путешествия св. Павла	
64—67		Мученичества Петра и Павла в Риме
ок.100	Кончина Иоанна	
324	Основание Константинополя, "Нового Рима"	
325	Первый Вселенский собор в Никее	
381	Второй Вселенский собор в Константинополе	
ок.400	Кончина Макария Великого и Евагрия Понтийского	
431	Третий Вселенский собор в Эфесе	
ок.435		Кончина Иоанна Кассиана
ок.450	Диадох, епископ Фотикии	
451	Отделение монофизитов: коптов, эфиопов, сирийцев, армян	Четвертый Вселенский собор в Халкидоне
476		Конец Римской империи на Западе; . . .
547		Кончина св. Бенедикта
553	Пятый Вселенский собор в Константинополе	
554	Юстиниан завоевывает Италию и Африку	
ок.587		*Филиокве* добавляется к Символу веры в Испании
590-604		Папа св. Григорий Великий
650	Кончина св. Иоанна Лествичника	
662	Кончина Максима Исповедника	
680-681	Шестой Вселенский собор в Константинополе	
692	Трулльский собор (пято-шестой)	
726	Начало иконоборчества	
787	Седьмой Вселенский собор в Никее	
792		Карл обвиняет греков в ереси (Libri Carolini)
800		Карл коронован как император в Риме
843	Торжествоправославия над иконоборчеством	
860		Папа Николай I отказывается признать Фотия патриархом
863	Крещение болгар-	
867	Папа Николай I осужден Фотием	
879-880	Переговоры между Фотием и папой Иоанном VIII Константинопольский собор	
988	Крещение Руси	
1014		Филиокве добавляется к Символу веры в Риме
1022	Кончина Симеона Нового Богослова	
1054	Отлучение Михаила Керулария легатами папы Льва IX	
1073-1085		Папа Григорий VII
1198-1216		Папа Иннокентий III
1204	Завоевание Константинополя крестоносцами	
1226		Кончина Франциска Ассизского
1240	Монголы в Киеве	
1261	Михаил VIII Палеолог освобождает Константинополь	

1274		Уния Лионского собора; Кончина Фомы Аквинского; Кончина Бонавентуры
ок.1280	Кончина Никифора Исихаста	
1308		Кончина Дунса Скота
Ок.1316	Григорий Палама на Афоне	
1326	Кончина Феолипта Филадельфийского	
1327		Кончина Майстера Экхарта
1341	Первый паламитский собор	
1347	Второй паламитский собор	Кончина Уильяма Оккама
1351	Третий паламитский собор	
1359	Кончина Григория Паламы	
1368	Канонизация Паламы	
1371	Кончина Николая Кавасилы	
1378-1429		Великий раскол на Западе: предреформация
1392	Кончина Сергия Радонежского	
1414-1418		Собор в Констанце Собор в Базеле
1431-1449	Конец монгольского ига на Руси	
1438-1439		Флорентийская уния
1446	Москва получает права "автокефальной" митрополии*	
1453	Захват турками Константинополя	
1505	Нил Сорский защищает нестяжательство на соборе в Москве	
1517		Протест Лютера против индульгенций
1545-1563		Тридентский собор
1546		Кончина Лютера
1551	Стоглавый собор в Москве	
1556		Кончина Игнатия Лойолы
1564		Кончина Жана Кальвина
1582		Кончина Терезы Авильской
1589	Москва получает статус патриархата	
1596	Часть православных в Польше объединяется с Римом ("Униатская церковь")	
1629	Кальвинистское учение о предопределении Кирилла Лукариса	
1641		Осуждение янсенизма
1642	Собор в Яссах осуждает заблуждения протестантизма	
1648		Конец Тридцатилетней войны
1652-1658	Реформа патриарха Никона в России. Раскол	
1672	Собор в Иерусалиме	
1713		Булла "Unigenitus"
1721	Петр I упраздняет патриаршество и учреждает Св. Синод	
1782	Никодим Святогорец публикует "Добротолюбие"	
1789		Французская Революция
1794	Кончина Паисия Величковского	
1821	Возрождение Оптиной пустыни	
1833	Кончина Серафима Саровского	
1850	Автокефалия Греческой церкви	
1854		Догмат о Непорочном Зачатии
1870	Независимость Болгарской церкви	I Ватиканский собор
1879	Восстановление автокефалии Сербской церкви	
1881	Автокефалия Румынской Церкви	
1908	Кончина Иоанна Кронштадтского	
1917-1918	Восстановление патриаршества в России. Революция	

* В православном каноническом праве "автокефалия" означает возможность группе епархий избирать себе первоиерарха и посвящать его.



ВИЗАНТИЯ
И МОСКОВСКАЯ РУСЬ

Очерк по истории
церковных и культурных связей в XIV веке

•

BYZANTIUM
AND THE RISE OF RUSSIA

Cambridge University Press
1981

Перевод с английского (Самиздат) под редакцией
Н.Б. Артамоновой. YMCA-Press, 1990

ВВЕДЕНИЕ

Историки не раз описывали многочисленные культурные, политические, религиозные, экономические и географические факторы, которые позволили первоначально незначительному Московскому княжеству стать в XIV веке центром русского государства. Роль, которую играла в этом процессе умиравшая Византийская империя, может расцениваться как один из важнейших моментов влияния Византии на историю Европы.

"Собирание русских земель" вокруг Москвы, соперничество между Москвой и Тверью, вмешательство Золотой Орды, войны с Литвой—все эти аспекты возвышения Москвы подробно, а подчас блестяще описывались русскими историками. Однако почти все они ограничивались русским материалом и рассматривали эти факты исключительно как эпизоды истории русского народа.

В настоящей книге сделана попытка расширить перспективу и рассмотреть зарождение Российской империи на более широком восточноевропейском фоне, учитывая, в частности, внешнеполитическую деятельность Византии и торговые интересы итальянских городов-республик Генуи и Венеции.

Хотя практически все архивы имперской и патриаршей канцелярий Византии погибли—либо в 1204 г., когда город был захвачен крестоносцами, либо в 1453-м, когда его взяли турки,—в двух рукописях, хранящихся в Вене, содержится два тома официальных документов патриархата, включающих постановления патриархов (и отчасти императоров) за период с 1315 по 1402 год. Изучая эти документы в свете современной им политической и культурной истории Византии, сопоставляя их со свидетельствами других византийских, южнославянских и русских источников, мы обнаруживаем усиленную административную активность в областях, непосредственно входивших в церковную юрисдикцию византийского патриархата, и в частности, на территориях бывшей Киевской Руси, к тому времени политически разделенных между Польшей, великим княжеством Литовским и Монгольской империей. Эта активность касалась не только церковного устройства, но и чисто политических разногласий, непосредственно затрагивавших личность и полномочия "митрополита Киевского и всея Руси", которого назначала Византия и который с 1308 года имел постоянную резиденцию в Москве.

Документы венских рукописей, опубликованные еще в 1860 году, были, конечно, давно известны специалистам. Тем не менее, влияние византийской дипломатии на Руси недооценивали по-прежнему, главным образом потому, что старались не замечать реальности, по выражению Д. Оболенского, "византийского содружества" (*The Byzantine Commonwealth*), то есть сверхнационального единства христианских народов, которое символически возглавлялось императором и "вселенским патриархом" Константинополя. Мы попытаемся показать, что исследователи Византии, южных славян и Руси не только могут, но и должны рассматривать главные события восточноевропейской истории XIV века как политически и идеологически связанные. Византия действительно играла в рамках "содружества" роль мирового центра, аналогичную роли Рима на латинском Западе. Но в то время, как бесчисленные папские послания и другие документы римской курии сохранились до наших дней, катастрофическая гибель Византии затруднила исследование ее прошлого. Историческая роль Византии была значительно затемнена не только из-за хорошо известной антивизантийской настроенности западных историков, но и из-за недостаточности объективных свидетельств. Следует исправить положение по крайней мере в тех вопросах, где свидетельства имеются: о прямой канонической власти византийского патриархата над русской церковью и о продолжительном духовном влиянии Византии на славянские страны. И то и другое в XIV веке парадоксальным образом усилилось, несмотря на крайнюю политическую слабость империи. При-

лив новых сил в византийской церкви, передавшийся другим центрам "византийского содружества", был связан с монашеским возрождением.

География и экономика сделали неизбежными контакты между русскими и византийцами с самого зарождения русского государства, с момента возникновения национальной общности, называвшейся "Русью". Торговый путь "из варяг в греки", связывавший Балтийское и Черное моря, в IX веке стал экономической, политической и военной базой государства, управлявшегося династией варяжского или, что то же, скандинавского происхождения. Его держали под своим контролем русские крепости Новгород и Киев. Значение пути "из варяг в греки"—и, соответственно, экономическое процветание Киевской Руси—было связано с арабским господством на Средиземном море: северный путь стал одним из главных путей, связывавших Византию с Западной Европой.

Во время знаменитой Македонской династии (867—1056) Византия успешно отразила нападения арабов и болгар, преодолела внутренний иконоборческий кризис и вступила в период консолидации и небывалой экспансии. На Среднем Востоке, Балканах и в Италии эта экспансия приняла форму прямого военного захвата бывших территорий Римской империи. В Центральную Европу и на Русь византийская культура проникала как орудие христианской проповеди. В 867 году патриарх Фотий объявил миру, что "русы" (οἱ Ῥῶς), которые еще недавно осаждали Константинополь, приняли православного епископа.

В течение последующего столетия Русь оставалась для Византии главным источником важнейших товаров—мехов, воска, меда, рабов—и, соответственно, предметом постоянного дипломатического внимания, хорошо описанного императором Константином VII Багрянородным в его сочинении "Об управлении империей" (*De administrando imperio*). Однако мирной дипломатии было недостаточно, чтобы торговый путь оставался открытым и чтобы не прекращалось поступление сырья: русские часто силой навязывали свои условия, а по временам угрожали Константинополю войной. Поход Святослава мог быть отражен только в результате длительной и кровопролитной военной кампании императора Иоанна Цимисхия (969—976).

Но Константинополь был для русских не только объектом военного шантажа и экономических вожделений. В X веке он достиг вершины культурного и политического развития. "Новый Рим" на Босфоре стал неоспоримым центром цивилизованного христианского мира. Население города приближалось к миллиону; императорские дворцы, ипподром, "великая церковь" Святой Софии, долго остававшаяся самым большим и великолепным храмом раннего средневековья,—всем этим Византия производила на славянских "варваров" впечатление, которого не мог внушить ни один христианский город Запада. Поэтому союз со славянами империя закрепляла не только силой оружия, но и убеждая их признать превосходство христианской культуры.

Княгиня Ольга, мать Святослава, приняла христианство. Во время посещения Константинополя она была с почетом принята императором Константином VII (957). Примеру Ольги последовал ее внук Владимир, сын Святослава: он не только сам крестился, но сделал христианство государственной религией Руси. Успешное вмешательство в гражданскую войну в Византии позволило ему стать зятем одного из прославленных императоров Македонской династии—самого Василия II. В 989 г. Владимир женился на его сестре. В это время уже существовали переводы Писания и византийской литургии на славянский язык: русским не надо было преодолевать языковой барьер, чтобы усвоить новую религию. Русским не грозила и та опасность политического господства Византии, которой подвергались в XI и XII веках южные славяне: отдаленность делала Русь недосягаемой для византийского завоевания. Русь приняла византийское христианство по своей воле и всегда расценивала этот факт как результат свободного выбора. В "Повести временных лет", составленной в Киеве в XI веке и вошедшей во все последующие летописные своды, поколения русских читали рассказ послов князя Владимира об их впечатлении от богослужения в Святой Софии: "Они привели

нас туда, где служат Богу своему, и мы не знали, на небе ли были или на земле: ибо нет на земле красоты такой, и не знаем, как ее описать, только знаем, что там Бог с людьми пребывает" (225, I. С.75). Этот знаменитый эпизод иллюстрирует универсальную силу и миссионерское воздействие византийского христианства.

После мусульманского завоевания Среднего Востока, с его древнейшими христианскими негреческими общинами, можно было ожидать, что византийская церковь, ограниченная грекоязычными областями, оставшимися во владении империи, станет чисто национальной церковью, как это произошло, к примеру, с армянской церковью, навсегда замкнувшейся в пределах армянской культуры. Но миссионерство IX и X веков, распространившее влияние византийского христианства не только на Балканы, но и на всю Восточную Европу до Северного Ледовитого океана, сохранило вселенское, или "кафолическое", призвание православной церкви, так же, как и мировое значение византийской христианской культуры.

В глазах византийцев Русь, приняв крещение, становилась частью империи. В определенном смысле русские действительно признали принцип главенства императора над всем христианским миром. Однако византийцы и славянские неофиты не всегда одинаково понимали практические следствия их общей принадлежности к вселенскому христианству. По сравнению с другими православными славянами—болгарами и сербами—русские были более преданы Византии. До разрыва, последовавшего за Флорентийским собором (1438), они, как правило, питали чувство почтения к Константинополю и Константинопольскому патриархату, признавая в нем источник своей религиозной веры и центр более высокой культуры. Это уважение умерялось только эпизодическими замечаниями о греческом "лукавстве", которые встречаются в летописях.

В правление Владимира и Ярослава Киев очень быстро принял Византию за образец своего собственного культурного развития. Кафедральный собор был посвящен Святой Софии—Премудрости Божией, и его украсили мозаиками лучшие византийские мастера (1037–1046). Печерский монастырь в Киеве принял устав константинопольского Студийского монастыря. Те произведения византийской юридической, исторической и богословской литературы, которые не были переведены в Болгарии, переводились на Руси.

Культурная и религиозная зависимость от Константинополя, подразумевавшая признание византийского императора главой христианского "населенного мира" (*oikouméne*), не предотвращала в этот ранний период военных стычек с Византией. В 1043 году, когда греческие мозаисты и иконописцы украшали Св. Софию в Киеве, русские корабли осаждали Константинополь, как в те давние времена, когда Русью правили языческие варяжские князья. Война началась, по-видимому, из-за торговых интересов. Русские были разбиты греками и отступили, а столкновение закончилось тем, что младший сын Ярослава женился на византийской принцессе, возможно, дочери Константина IX Мономаха (1046). Их сын Владимир, прозванный Мономахом, впоследствии сыграл выдающуюся роль, так что имя его стало символом имперской традиции, унаследованной русскими от Византии.

Потом русские не предпринимали больше прямых атак на Константинополь. Возможно, потому, что после смерти Ярослава (1054) Киевская Русь утратила политическое единство. Страна все глубже погружалась в состояние феодальной раздробленности, разделяясь на независимые княжества (уделы), только номинально подчинявшиеся великому князю Киевскому. Спорадические союзы между князьями сменялись междоусобицами. Сношения с Константинополем были значительно затруднены после того, как в XII веке новые кочевые племена—куманы, или половцы—вторглись в южнославянские степи и блокировали черноморскую торговлю. В когда-то единой Руси Владимира и Ярослава выделилось три независимых политических центра: великое княжество Киевское (постепенно терявшее свой старинный престиж), северо-восточное Суздальское княжество и юго-западное Галицкое. Стоит отметить, что в 1140–1150-х

годах, в правление византийского императора Мануила I Комнина, и Киев и Галич колебались в своей преданности Византии и несколько раз заключали союз с Венгрией—тогда упорным врагом Константинополя. Византийские историки отмечали, что северо-восточная Русь во время этих событий осталась верна византийскому императору, что могло быть предвосхищением взаимопонимания и поддержки, которые существовали и позднее, в XIV веке, между империей и великим князем.

Со временем умелая политика Мануила I и чувство принадлежности к единому христианскому содружеству" возобладали как в Киеве, так и в Галиче, но ни византийцы, ни русские не могли предвидеть грядущих катастроф, которые в XIII веке разрушили основы византийской ойкумены.

Мы вернемся к последствиям этих трагических событий: захвату Константинополя крестоносцами в 1204 году и завоеванию Руси татарами, которое, начавшись в 1223 году, практически завершилось в 1240 году с падением Киева. Могло казаться, что византийский православный мир окончательно рухнул, тем более, что независимые Болгария и Сербия—по крайней мере до 1220 года—не совсем пренебрегали возможностью объединиться с торжествующим западным папством. Эти события XIII века стоит описать, чтобы показать исключительную крепость культурной и политической солидарности православного Востока, которая пережила все катаклизмы и встретила события XIV века не без новых духовных сил.

В 1261 году Михаил VIII Палеолог положил конец существованию Латинской империи в Константинополе, но не смог вполне восстановить былую власть императоров Восточной Римской империи. Его преемники на константинопольском престоле были заняты не экспансией, а выживанием. Да и выживание было возможно только благодаря хитрой дипломатии, а иногда и простым историческим случайностям, пока наконец в 1453 году не наступила гибель.

В славянских странах вообще и в России в частности Византийская империя все-таки сохранила престиж и влияние, хотя от славного прошлого осталась только тень, а территория постепенно сокращалась до границ Константинополя и его окрестностей. В XIV веке бывшее Киевское государство разделилось между Рюриковичами, которые вынуждены были платить дань всесильным иноземным суверенам: ханам Золотой Орды, великому князю Литовскому, а в Галиче (после 1340 года)—польскому королю.

Главными объектами нашего исследования будут: постепенное возвышение Московского княжества, которое из незначительного татарского данника постепенно превратилось в потенциальную ведущую силу "византийского содружества"; роль Византии в этом возвышении, проявившаяся, в частности, в деятельности назначаемого в Византии митрополита Киевского и всея Руси, возглавлявшего единственную административную структуру, охватывавшую *всю* Русь; проблема разнородности политического и культурного развития северо-восточной Руси и южных и западных областей бывшего Киевского государства, что со временем привело к разделению Руси на Великороссию, Украину и Белоруссию; распространение византийского культурного и религиозного влияния, связанное с монашеским (или "исихастским") возрождением в Византии, которое стремилось преодолеть местные национальные и политические разделения; сущность религиозного "ревнительства", зародившегося в Византии и южнославянских странах и оказавшего решающее влияние на культуру, литературу и искусство стран "византийского содружества", и его отношение к другим культурным влияниям; вопрос о том, отвечала ли позднейшая Московская империя чаяниям религиозных и интеллектуальных вождей XIV века, или ее идеология существенно отдалилась от византийского идеала.

Мы надеемся, что комплексное рассмотрение всех этих аспектов даст более отчетливую картину истории Восточной Европы конца средних веков и поможет лучше понять ту область мира, влияние которой на историю человечества есть факт не только прошлого, но и настоящего.

Глава I

ВИЗАНТИЙСКАЯ КУЛЬТУРА НА РУСИ

Богоматерь с Младенцем. VI век. Энкаустика. Монастырь Святой Екатерины на Синае. Привезена в Россию в XIX веке Порфирием Успенским. Киев. Музей Западного и Восточного искусства

С тех пор, как посольство народа, называвшегося "русь" (οἱ Ῥῶς) [1], было впервые принято в Константинополе, византийское правительство оказывало большое внимание деятельности этих северных "варваров" и их сношениям с империей. Причины были очевидны: русы держали в своих руках торговый путь между Балтийским и Черным морями; в силу географических условий русы были естественными противниками азиатских кочевников, которые постоянно угрожали Восточно-Европейской равнине, и при случае могли быть полезными союзниками Византии. Хотя точное происхождение слова "Русь" неясно, оно, несомненно, связано с названием варяжских военных кланов, которые управляли славянскими племенами Восточной Европы и перенесли хорошо известную стратегию норманнских набегов в район Черного моря, осаждая даже столицу империи[2].

Греческое слово "росс", которое появляется в византийских источниках очень рано, связано со славянским "русь". Это слово обозначало не страну, а народ. На славянском языке территория, населявшаяся "русью", первоначально называлась "Русская земля". С X века византийские источники говорят о "Ῥωσία", стране "россов", имея в виду земли от Карпат до Ростова и Суздаля. Сама обширность страны россов отражена в текстах, которые упоминают о "μεγάλη Ῥωσία"— "великой России"[3]. Таким образом, Россия—это обычное византийское название "земли Русской". Однако в самой России до XIV века употреблялись только названия "Русь" и "Русская земля". Греческая форма "Россия" и ее латинский эквивалент "Русия" были приняты в XV веке как в Москве, так и в Галицко-Волынской земле для обозначения всей территории древней страны русов[4]. Древнее слово "Русь" стало популярным только в XIX веке, с появлением романтических и славянофильских течений, и относилось в это время не столько к народу, сколько к стране в целом.

Когда христианство стало государственной религией Киевской Руси (988), влияние Византии превратилось в главный фактор развития русской культуры. Размеры и характер этого влияния следует оценивать в свете трех элементов, которые определяли жизнь византийского общества: римской политической традиции, греческого литературного наследия и православной христианской веры. "Без этих трех элементов невозможно понять Византию",—писал Г.А. Острогорский[5].

Конечно, эти три важнейших компонента византийской культуры нельзя было просто "экспортировать". На русской почве они получали иной удельный вес и должны были соперничать с другими влияниями, определявшимися либо местными условиями, либо контактами с другими странами. В любом случае политические, экономические и военные отношения с Русью, существовавшие до 988 года и столь ярко описанные императором Константином Багрянородным, получили совершенно новый смысл после того, как Русь приняла от Византии ее веру, церковную иерархию, искусство, политическую идеологию и, в переводах, ее литературу.

1. Римская политическая традиция

Идеал и цель, то есть мысль о создании мировой империи, которая преодолеет беспорядочное противоборство народов и водворит вселенский мир, Византия получила в наследство от древнего Рима. Эта идея *pax romana* смешалась с христианскими чаяниями вселенского Царства Христова. Византийцы, конечно, умели провести необходимое богословское различие: даже христианизированная Римская империя не была еще Царством Божиим. Однако христианский император в определенном смысле предварял Царствие Христа и даже становился как бы наместником Его в управлении настоящим, не преображенным еще, греш-

ным и несовершенным миром; опыт истинного Царства давала евхаристия, церковь, управляемая духовной иерархией. Император же прежде всего обязан был охранять и укреплять ее, ибо только церковь обеспечивала законность имперских притязаний и только через нее император мог осуществить свою функцию распространителя апостольской веры и охранителя христианской истины в жизни общества. Византийская теория об отношениях церкви и государства не могла быть выражена на чисто юридическом языке и свое совершеннейшее воплощение нашла в идеальной концепции "симфонии", созданной императором Юстинианом. Официальные и юридические тексты изобилуют ссылками на идеально-универсальную власть императора и соответствующее ей столь же универсальное распространение церкви.

Символически было очень важно, что в церковном богослужении власть императора "нового Рима" провозглашалась исключительной. Так, в знаменитой рождественской стихире провиденциальное значение вселенского *pax romana* признавали не только византийцы, но и все славяне:

"Августу единоначальствующу на земли, многоначалие человеков преста: и Тебе вочеловечшуся от чистыя, многобожие идолов упразднися, под единем царством мирским гради быша, и во едино владычество Божества языцы вероваша. Написашася людие повелением кесаревым, написахомся вернии именем Божества Тебе вочеловечшагося Бога нашего. Велия Твоя милость, Господи, слава Тебе"[6].

Недаром имя византийского императора поминалось в церковном богослужении как в Византии, так и в Киевской Руси. В 1397 году патриарх Антоний писал великому князю Московскому Василию: "Невозможно христианам иметь церковь и не иметь царя. Ибо царство и церковь находятся в тесном союзе, и невозможно отделить их друг от друга"[7]. Поэтому нет ничего странного в том, что патриарх Фотий говорит о русских как о "подданных" (ὑπή κοοι) империи[8]. Даже мусульманским источникам не чуждо представление, что константинопольский император является властителем многих народов, в том числе македонян, греков, болгар, влахов, аланов, русских, иберийцев (т.е. грузин), турок (т.е. венгров)[9].

Эти тексты иногда понимали с позиций западных политических представлений об отношениях сюзерена и вассалов [10], а те исторические школы, для которых политической реальностью является лишь национальное государство, часто их просто игнорировали. В обоих случаях от исследователя ускользала идея "византийского содружества", возглавляемого императором, а славянские православные народы не отрицали существования "содружества" никогда, даже при том, что подчас болгары или сербы пытались утвердить свою самостоятельность.

Римская (и византийская) политическая идеология в своем первоначальном виде была законченно "имперской": она подразумевала прямое управление императором всеми своими подданными. Когда Юстиниан отвоевывал Италию или Василий II громил Болгарскую империю и восстанавливал старые римские укрепления на Дунае, они тем самым утверждали имперскую традицию, благо у них были средства для прямого и последовательного навязывания своей власти. Однако по мере убыли военной мощи империи такой подход становился все менее реалистическим. Именно тогда союз римского универсализма и универсализма христианской церкви указал на альтернативное решение, которое уже практически осуществлялось в течение V и VI веков в отношениях правителей Константинополя и варварских княжеств Запада. Последние, принимая христианство, признавали, хотя и номинально, абсолютное главенство императора, с удовольствием получали от него придворные титулы, устраивали свой собственный двор по константинопольскому образцу и подражали художественным вкусам столицы (например, королевство Теодориха в Италии). Это означало не прямую зависимость, а только признание принципа единой и всемирной христианской империи. Практическое значение он получал главным образом в деятельности церкви: римские папы, верные имперской идеологии (вне зависимости от эпизодических столкновений с императорами, особенно с теми,

которые впадали в ересь), действовали на Западе как представители империи и стояли на страже единства ойкумены. Многочисленные примеры мы находим в посланиях папы Григория III (590–604). Папа верен империи, не одобряя при этом конкретных проявлений императорской политики. Так, в письме константинопольскому двору о декрете императора Маврикия, запрещавшем государственным чиновникам постригаться в монахи, он заявляет:

"Повинуясь вашим повелениям, я позаботился, чтобы этот закон стал известен во многих странах. Этим посланием я также извещаю моих высокочтимейших государей, что упомянутый закон, безусловно, не соответствует воле Божией. Тем самым, я выполнил свой долг в обоих отношениях. Повиновался императору и, тем не менее, не скрыл того, что должен был сказать по правде Божьей"[11].

История отношений Византии и западных германских княжеств в эпоху раннего средневековья (отношения эти были резко нарушены императорской коронацией Карла Великого в 800 году) дает почти точный образец связей, объединявших "византийское содружество" в Восточной Европе после обращения славянских народов в христианство. На примере Болгарии мы видим, что драматические события, происшедшие между 865 и 1015 годами, следует понимать в свете той идеологической концепции, с главными чертами которой мы только что познакомились. Царь Борис принял крещение в 865 году и стал крестником императора Михаила III, тем самым признав идеальную систему всемирной империи. Его сын Симеон и западно-болгарский царь Самуил воевали с Византией не ради уничтожения империи, а для того, чтобы самим ее возглавить, как то сделали Каролинги[12]. В X веке византийские императоры смогли оружием предотвратить узурпацию престола болгарами и на время восстановить на Балканах традиционные формы римского военного и административного господства. Только недостаток военной силы, а не идеологические соображения удержали их от такого же обращения с западными каролингскими узурпаторами. Те же военные и географические факторы заставили их установить дипломатические отношения с Западной империей (осложненные религиозным конфликтом с папством, попавшим под германскую опеку), но Византия так никогда и не признала западных имперских притязаний.

Русь географически была недоступна для военного захвата, и ее территория никогда не была частью Римской империи. То, что Русь приняла политическое мировоззрение Византии и культурное первенство Константинополя, было величайшим духовным завоеванием Византии. Это тем более необычно, что процесс этот никогда не был связан с политической зависимостью и, таким образом, осуществлялся почти исключительно церковью. Конечно, некоторые советские историки не торопятся признать историческое значение церкви в России[13]. Они указывают на военные, экономические и политические связи обеих стран и всячески подчеркивают их значение. Неоспоримо, однако, что именно митрополит Киевский, единственный представитель Византийской империи на Руси, обладавший реальной властью, притом весьма значительной, возглавлял ту единственную административную систему, которая зависела от Византии и в период с 989 по 1448 год охватывала всю территорию Руси. Понятно, что культурные, религиозные и политические последствия этого факта очень значительны.

Византийская политическая идеология, которую церковь насаждала на Руси с неменьшим рвением, нежели в "варварской" Западной Европе, не вызвала здесь никаких попыток узурпировать империю, как это произошло на западе с Карлом Великим, на Балканах с Симеоном и Самуилом Болгарскими, а позднее в Сербии со Стефаном Душаном. Если князь Владимир и в самом деле именовался "Βασιλεύς", как об этом сообщает один поздний источник, то не потому, что ему хоть в какой-то степени была передана императорская власть (*translatio imperii*), а вследствие подчинения шурину, законному императору Василию II[14]. Возможно, что его сын Ярослав надеялся повторить болгарскую попытку захвата империи. В 1037 году он выстроил в Киеве собор, посвященный Святой Софии,— очевидное подражание "великой церкви" в Константинополе и в то же время

болгарской Святой Софии в Охриде. После этого он начал войну с Византией (1043) и сделал русского монаха Иллариона митрополитом Киевским (1051). Однако эти события не привели к установлению в Киеве императорского престола. Ярослав предпочел использовать преимущества полноправного членства во всеевропейской семье христианских правителей, выдавая своих дочерей за королей и князей Норвегии, Франции, Венгрии, Польши и Германии[15]. После его смерти Киевская Русь разделилась на уделы, и это на века отдалило возникновение централизованного государства с имперскими притязаниями.

Такой политический феномен, как удельная система Киевской Руси, ярко контрастирует с византийской традицией и с устройством Болгарии, потому что и "протоболгарское", и византийское царства строились по образцу единой монархии. Между тем на Руси после относительно короткого исторического периода, когда власть была сосредоточена в руках великого князя Киевского Владимира (умер в 1015 г.) и его второго сына Ярослава (1036–1054) византийская имперская традиция так и не стала активной политической идеологией. Если идея главенства константинопольского императора над всем христианским миром и была неотъемлемой частью русского мировоззрения и провозглашалась в церковных песнопениях и переводных греческих юридических сочинениях, то сама Русь была разделена Ярославом на уделы между его пятью сыновьями [16]. В идеале удельные князья должны были сохранять единство, признавая старшинство великого князя Киевского. Однако вскоре Русь стала раздираться непрестанной борьбой за власть, хотя на Любечском съезде (1097) был утвержден принцип наследования от отца к сыну. Историки спорят о происхождении удельной системы на Руси. Ей можно подыскать некоторые параллели, но только не в Византии [17]. В любом случае столь радикальное отличие внутреннего политического устройства не давало, конечно, Руси возможности оспаривать имперские права Византии. В то же время оно способствовало укреплению идеального, почти мистического отношения к идее "византийского содружества": для русских константинопольский император был символом мирового христианского единства, хотя реальной власти над ними он не имел.

Политическая раздробленность и географические условия делали Русь добычей азиатских кочевников—печенегов и куманов, и в эпоху Киевской Руси это понижало экономическое благосостояние, покоившееся на относительной безопасности торгового пути "из варяг в греки"[18]. Ослабев уже в XII веке, экономические связи между Русью и Византией претерпели еще большие изменения после того, как крестоносцы захватили Константинополь (1204), а Русь вошла в состав Монгольской империи (1237–1241).

По мере увеличения числа и уменьшения размеров русских княжеств, они, в соответствии с географическими и экономическими условиями, начинали тяготеть к образованию объединений и союзов. Великое княжество Киевское постепенно теряло былую силу. После смерти Владимира Мономаха (1113–1125), внука Ярослава, и, через мать, возможно, внука византийского императора Константина IX Мономаха, новые центры затмили старую столицу. В 1169 году Ростово-Суздальский князь Андрей Боголюбский захватил Киев, присвоил титул великого князя и перенес свою столицу во Владимир. Это был район недавно заселенный и, по удаленности, обычно не подвергавшийся набегам кочевников. В результате юго-западные княжества, в частности Галич и Волынь, отделились от великого князя и стали жить самостоятельно, независимо определяя свои отношения с соседними Польшей и Венгрией, не заботясь об интересах остальной Руси. Наконец, богатейший торговый город Новгород, экономически связанный с Балтикой и эксплуатировавший богатства северных лесов, только номинально зависел от великого княжества Владимирского, следуя своей собственной политической традиции и внешней политике.

Однако в течение XII века, несмотря на непрекращающуюся борьбу, между княжествами сохранялось культурное единство. При отсутствии неоспоримого политического центра единство нации в значительной степени поддерживалось

благодаря церкви. Национальное единство Руси фактически было неотделимо от приобщения к христианскому универсализму, представителем которого был назначавшийся в Византии митрополит[19].

2. Переводы с греческого

Для Византии греческий язык был языком ее культуры, и славянские тексты неизменно называют ее "страной греков", но при этом империя не была национальным государством в современном смысле слова. Лица негреческого происхождения, если только они усваивали имперскую систему и идеологию, легко могли подниматься по ступеням государственной и церковной иерархии. "Если бы императоры не умели возвысить и привязать к себе одаренных армян, славян и других чужестранцев, Византийская империя, следующая чисто националистической греческой политике, потерпела бы крах намного раньше, чем в середине XV столетия, и не под ударами турок, а своих собственных подданных, особенно славян и армян" [20].

Если византийцы умели поддерживать разумный культурный плюрализм в границах империи, то в рамках более широкого "содружества" они были просто вынуждены проявлять терпимость. Таким образом, традиции культурного плюрализма—по преимуществу римского происхождения—вновь послужили целям всемирной христианской миссии. В X веке, когда Русь приняла византийское христианство, на славянский язык уже были переведены многочисленные библейские, литургические, богословские и исторические тексты. Эти переводы были сделаны Кириллом и Мефодием в Моравии либо позднее в Болгарии. Русская "Начальная летопись" повествует о культурных связях Руси и Болгарии, о миссии Кирилла и Мефодия. В тексте этой летописи, который воспроизводится во всех последующих сводах, есть рассказ об обращении в христианство Болгарии и Моравии, причем упоминается, что греческие миссионеры употребляли тот же самый язык, "яже грамота есть в Руси и в Болгарех Дунайских" [21]. Мы знаем также, что новые переводы с греческого попадали в Киев и там переписывались[22]. Трудно определить, какие переводы были сделаны за границей, а какие—на Руси. В любом случае не может быть сомнения, что в первую очередь удовлетворялись потребности церкви: уже в X–XI веках имелись переводы всего Нового Завета, тех частей Ветхого Завета, которые имели литургическое употребление (в частности, псалмов), литургических текстов и чинопоследований таинств, а также огромного количества византийских гимнов[23]. Кроме этих книг, необходимых для ежедневного богослужения, были переведены многие житийные сочинения, читавшиеся в монастырях, монастырские уставы и некоторые тексты энциклопедического характера, такие, как хроники, "Христианская топография" Косьмы Индикоплова, "Физиолог" [24].

Не меньшее значение имеют переводы юридических сочинений, сделанные в Болгарии. "Эклога" императоров Исаврийской династии использовалась славянами под названием "Закон судный людям". В Болгарии и Сербии были переведены на славянский язык и другие сочинения по церковному и гражданскому праву, в том числе подлинный текст "Эклоги", "Прохейрон", "Номос георгикос" и два главных варианта Номоканона (византийский кодекс гражданских и церковных законов)[25]. В 1274 г. митрополит Кирилл ввел на Руси Кормчую книгу—славянский перевод Номоканона, сделанный св. Саввой Сербским[26].

Однако именно в области юридических и исторических сочинений русские выказали наибольшую независимость от византийских наставников. И "Русская Правда", и так называемый "Устав князя Владимира"—это оригинальные узаконения, хотя в них и видно знакомство с византийской юридической традицией. Такая независимость, впрочем, может быть истолкована в том смысле, что византийские законы принимались без изменений и только дополнялись установлениями, имевшими местное значение. Еще более впечатляют оригинальность и богатство русских летописей. Составители, используя греческие образцы, создали самостоятельную, исключительно красочную и исторически

информативную картину русской истории. Их произведения несравненно выше историографических сочинений других славянских народов. Русские были слишком отдалены от Константинополя географически, их земли никогда не были административной частью империи, и они не могли удовлетвориться переводной византийской историографией. Отразившееся в летописях национальное самосознание, ощущение целостности Руси не зависело от Византии. Впрочем, летописи составлялись служителями церкви, и в них никогда не упускается из виду православная византийская ойкумена, в которую Русь входит как составная часть.

Византийское искусство стало широко проникать на Русь сразу же после 988 года. Греческие мастера строили и украшали церкви, воздвигнутые в Киеве Владимиром и Ярославом. В соборе Святой Софии в Киеве до сих пор сохранились прекрасные образцы византийского мозаичного искусства XI века. Руси понадобилось целое столетие, чтобы в русле византийской традиции выработать новый стиль в живописи и архитектуре. Великие памятники Новгорода и северо-восточных княжеств показывают, как шел этот процесс, приобретший новую силу в XIV веке.

Но влияние греческой византийской цивилизации не ограничивалось переводами и заимствованиями традиций искусства. Немало греков перебиралось на Русь и занимало там заметное положение. Особенно это касается церкви: из двадцати трех митрополитов, которые упоминаются в летописях домонгольской эпохи, семнадцать были греками и только двое—русскими (национальность четверых неизвестна). Хотя большинство епископов избиралось из среды местного духовенства, некоторые были, несомненно, греками. Источники говорят о наличии греческих учителей и книг во многих областях Руси[27]. Административный контроль греков над русской церковью в значительной степени объясняет буквальное тождество русских и византийских литургических текстов и обрядов; в этом кроется одна, по крайней мере, причина проявления большей инициативы и самостоятельности русских в сфере светской (например, юридической) культуры, нежели церковной. Даже после обретения церковной независимости консервативный инстинкт преданности "греческим книгам" определял строй русской церковной культуры.

Стремление к подражанию греческим образцам появляется фактически с первых шагов русской письменности. Даже те двое русских, которые содействием киевских князей стали первыми русскими митрополитами, вопреки обычной процедуре назначения из Константинополя,—Илларион (1151) и Климент (1147–1155),—были воплощением византийских традиций в богословии, экзегетике и риторике. Способность их занять митрополичью кафедру оценивалась, конечно, в соответствии с византийскими идеалами; русские кандидаты не должны были уступать своим греческим предшественникам. То же можно сказать и о св. Кирилле Туровском (середина XII века), авторе первого на Руси сборника экзегетических проповедей[28]. Точно так же великий князь Владимирский Андрей Боголюбский (1157–1174), утверждая свои преимущества над другими князьями и церковную независимость великого княжества Владимирского от Киевской митрополии, обращался к византийским обрядовым и агиографическим традициям (икона Владимирской Богоматери, праздник Покрова) и подчеркивал греческое происхождение местного святого Леонтия Ростовского[29]. Тем самым он хотел возвысить значение своей столицы[30]. Даже в тех редких случаях, когда они противились церковному и имперскому контролю Византии, русские, как и болгары в X веке, обращались к культурным и религиозным понятиям самих византийцев, популяризируя тем самым греческие сочинения в славянском переводе.

Конечно, вслед за церковными иерархами и чиновниками на Русь потянулись греческие дипломаты, купцы, ремесленники и иконописцы. В то же время русские служили в византийской армии. Русские князья бывали в Константинополе и иногда женились на греческих аристократках. Одна из частей города стала обыч-

ным местом пристанища приезжих русских. Русские монахи селились на Афоне и в других монастырях Востока; через Константинополь тек постоянный поток русских паломников в Святую Землю[31].

Было ли знание греческого языка широко распространено на Руси? Вряд ли. Дошедшие до нас (и мало еще изученные) греческо-русские словари показывают, как нам кажется, не только похвальные усилия нескольких вдумчивых учеников, но и их разочарование от встреченных трудностей[32]. Изучение греческого языка, возможно, сосредотачивалось в немногих городах, таких, как Владимир, где находилась библиотека великого князя, в которой были и греческие книги[33], или Ростов, куда обычно назначался епископ из греков и где греческий язык употреблялся в качестве богослужебного наравне со славянским[34]. Греки, жившие в России, не пользовались особой популярностью у населения. Летописи часто упрекают их в "лукавстве"[35], но в целом признают за ними "мудрость" и "хитрость"—признаки культурно более развитой цивилизации. Несколько греческих епископов и монахов вошли в русские святцы. Так что узы, связывавшие Русь и Византию и основанные на общности веры и традиций римо-византийского универсализма, не могли распасться из-за разницы темпераментов, национальных особенностей или даже политических несогласий.

Могут, однако, сказать: именно потому, что византийская культура пришла на Русь "в переводе", эллинизм в его интеллектуальном и творческом измерении так и не привился на Руси. Византия была преемницей античной греческой философии. До самого падения империи византийские мыслители умели ценить и не переставали толковать полученное наследие. Однако культивация мирской культуры античности встречала сопротивление церкви и, в частности, монашества, то есть тех элементов византийского общества, которые непосредственно занимались распространением византийской культуры среди славян. Святые Мефодий и Кирилл (последний был также известен под своим мирским именем Константина Философа и вполне искушен в светской культуре), может быть, не видели бы ничего дурного в переводе древнегреческих авторов на славянский язык, будь у них на то время; но они, конечно, не считали это делом первостепенной важности. Их преемники из числа греков и славян, распространявшие христианство в славянских странах, не считали необходимым или разумным приобщать славян к чему-либо, кроме самого вероучения, Писания и богослужения. Как правильно подчеркивает Г.П. Федотов, между евангелизацией западных германских варваров и крещением славян существует огромная разница: восточные "варвары" получили христианство на своем родном языке, в то время как их западные братья должны были учить латынь, чтобы обрести спасительное знание веры. Быстро и успешно "натурализовавшееся" в славянских землях христианство никогда не становилось там орудием светского познания, в то время как на Западе христианская образованность—хотя и доступная лишь немногим, монополизированная знающим латынь духовенством,—открывала доступ к латинской поэзии и риторике [36]. Византия в принципе избегала эллинизирования прозелитов. Она не заставляла их учить чужой язык[37]. Этот благородный подход, который можно назвать "кирилло-мефодиевским", существенно влиял на то, как в славянских странах, и особенно на Руси, воспринималось и понималось христианское учение, доступное в основном в переводах, а не в греческом оригинале. Как мы видели выше, после крещения Русь вошла в политическую и церковную структуру, основанную на христианском и римском универсализме. Но в культурном отношении ее приобщение к византийской цивилизации было ограничено языковым барьером, так что творческое развитие в этой области в значительной степени могло опереться только на собственные таланты, способные использовать местные ресурсы. Такие таланты явились довольно рано (например, Иларион Киевский), но независимое творчество в сугубо интеллектуальных областях началось лишь через несколько веков. Даже в XIV веке, когда количество переводов с греческого резко возросло и русские стали достойными учениками Византии в религиозном искусстве, православной мистике,

агиографии, в сферах личной и социальной этики, спекулятивные богословские и философские достижения византийского христианского эллинизма воспринимались ими очень пассивно и в незначительном объеме.

3. Православная вера

Проникновение православного христианства из Византии на Русь никогда еще не исследовалось с учетом всех многообразных сторон этого явления. Помимо классических историй России и русской церкви (Макария, Голубинского, Карташева), чисто религиозной стороне этой проблемы посвящены два капитальных труда: "Пути русского богословия" Г. Флоровского (Париж, 1937) и "Русское религиозное мышление" Г.П. Федотова (*The Russian Religions Mind. Cambridge Mass.* 1946–1966). Оба автора указывают на контраст между Византией и Русью, но подходят к вопросу совершенно противоположным образом. Флоровский пишет о богословии и богословах. Лишь немногие из русских религиозных писателей, сочинения которых с большой эрудицией разбирает автор, достигают интеллектуального уровня патристики, принятого им за образец. Фактически книга Флоровского написана, чтобы показать, что в России до XIX века вообще не было богословов и что средневековая русская религиозная литература в лучшем случае была бледным подражанием византийским образцам, а в худшем—некритическим копированием еретических западных. Автор избегает обсуждения других форм религиозного опыта, кроме чистого богословия,—например, искусства, литургии и мистики. Федотов, напротив, мало говорит о доктринах и догматах. Он считает, что византийское христианство было "монофизитским" (то есть забыло о человеческой природе Христа), "эллинизированным" ("Евангелие стало книгой мистерий, ...источником богословских спекуляций") и "ориентализированным" (утверждающим "рабскую этику в ущерб христианской человечности"); более правильное, "христианское" восприятие Христа—в Его страданиях, в умалении до человеческого образа ("кенозисе")—он видит в "русском" православии.

Нам кажется, что решить эту проблему правильно вообще невозможно на основании предвзятых схем и противопоставлений. Православное христианство в Византийской империи было сложным и разнообразным явлением. Для недавно пришедших к христианству русских его высшие интеллектуальные аспекты были, естественно, недоступны, но русские быстро стали хорошими учениками в тех областях, которые требовали интуитивного постижения красоты и истины. Уже в XI веке преп. Антоний Печерский воспринял традиции афонского монашества, а преп. Феодосий Печерский ввел на Руси монастырский устав преп. Феодора Студита. Русские были сразу захвачены красотой византийского богослужения и вскоре усвоили искусство мозаики, фрески, книжной миниатюры. На Русь приглашали лучших греческих художников, и их русские ученики вскоре сравнялись с учителями. А поскольку в восточном христианстве иконопочитание и иконопись связаны с богословием воплощения, то успешное освоение византийского искусства имело не только эстетическое значение: оно учило содержанию веры. В языке богослужения и искусства, всеобъемлющем содержании таинств и обрядов (освящение воды, урожая, плодов, домов, кораблей), в утверждении, что всяк живущий может достичь Царствия Небесного, православная вера Византии была достаточно доступной и гибкой, чтобы стать "культурой", в равной степени понятной для простых и образованных русских людей.

Вот почему, когда мы говорим об историческом процессе усвоения "варварским" народом, почти не имеющим собственной письменности, изысканнейшей, утонченнейшей многовековой традиции христианства, следует, возможно, подчеркивать не неизбежные упущения, а связь между Византией и Русью. Особенно это видно на примере агиографии. Следует, безусловно, согласиться с Г.П. Федотовым в том, что усиленное почитание на Руси святых Бориса и Глеба—сыновей св. Владимира, убитых их братом Святополком,—как символа христи-

анской человечности и непротивления злу, помогает понять особенности раннего христианства Киевской Руси. Но разве почитание мучеников не было заимствовано у Византии, ведь оно занимало центральное место в Октоихе, Минеях и Синаксариях? И святость русских монахов представляет духовность, в общем, тождественную духовности греческих или сирийских подвижников. Кроме того, уже Илларион Киевский изображал князя Владимира вторым Константином, а святые князья (некоторые из них были замучены татарами) имели прообразами хорошо известных греческих святых воинов. Между "греческим" и "русским" православием были легкие отличия в акцентировке и стиле, но если принять во внимание глубинное тождество подхода и интуиции, остававшееся неизменным несмотря на огромную историческую и культурную дистанцию между двумя народами, то эти различия нельзя не признать ничтожными. В течение средних веков православная вера служила связующим звеном между Русью и Византией.

Если в русском православии и есть черта, которую можно противопоставить византийскому восприятию христианства, то это глубокая озабоченность русских сохранением буквы традиции, полученной от "греков". В XVI и XVII веках, когда в Москве решали вопрос "правильности" тех или иных книг, указанная озабоченность вызвала церковный кризис. Проблема эта возникает у самых истоков русского христианства, ведь огромное количество сложнейшего письменного материала, созданного веками культурного творчества, было переведено и предложено русским как единственный источник религиозного знания. Русские христиане, конечно, предоставленные самим себе в усвоении и критике этого материала, не могли вполне понять ямбы византийских канонов двунадесятых праздников, юридические ухищрения византийских законников или тринитарные и христологические нюансы песнопений утрени в Октоихе[38]. Некоторые наиболее трудные тексты так и остались непонятными в славянском переводе, и, естественно, поэтическое совершенство некоторых песнопений было утрачено, несмотря на исключительные внутренние потенции славянского языка и многие поистине гениальные места переводов. В России всегда была явная подсознательная убежденность в том, что христианство "импортировано" от греков. Из-за этой уверенности русские церковные деятели, особенно в период Московской Руси, старались буквально следовать греческим книгам, содержание которых подчас оставалось загадочным и в то же время служило единственным твердым критерием чистоты православия, полученного в Византии. Любое отклонение мыслью и словом от этого письменного сокровища расценивалось как потенциальная ересь.

Верность византийскому христианскому наследию была решающим фактором в отношениях Руси с западным христианством. Есть основания думать, что с момента крещения киевская церковь в отношениях с Римом и германским христианством во всем следовала за Константинополем. Некоторые историки предполагали существование независимых контактов между митрополитом Киевским и Римом[39]. Другие, напротив, считали, что управление церковью греками вызвало ожесточенную антилатинскую кампанию, навсегда исключившую возможность прозападной ориентации Руси[40]. Все это могло бы выглядеть убедительно лишь при одном допущении которое до недавнего времени делалось всеми историками,—что инцидент 1054 года между Михаилом Керулларием, патриархом Константинопольским, и легатами папы Льва IX следует рассматривать как решительный и окончательный разрыв между римской и византийской церквами. Если бы это было так, то упоминание некоторых западных святых в русских молитвенниках и календарях или торжественное празднование русской церковью перенесения мощей св. Николая из Мир Ликийских в Бари (1087)[41] следовало бы расценивать как измену русских Константинополю и как факт независимых сношений с латинской церковью. Однако на самом деле события 1054 года считали в Константинополе всего лишь инцидентом в отношениях между патриархатами, и никаких формальных канонических прещений

против папства или латинской церкви в целом не последовало [42]. Контакты между Русью и Западом шли параллельно таким же и даже более многочисленным контактам Константинополя. Греческое духовенство этим контактам русских не препятствовало. Действительно, обмен посланиями (в основном, полемическими) между антипапой Климентом III (1080–1100) и митрополитом Киевским Иоанном II (из греков) осуществлялся через посредство Феодора, "грека из числа приближенных митрополита", который также "привез из Рима от папы много мощей святых"[43]. Поэтому и не сохранилось никаких следов того, что греческое духовенство якобы насаждало в России антилатинские настроения. Следует, скорее, сказать, что русская митрополия, то есть греческие иерархи и русская паства, наряду с другими епархиями Константинопольского патриархата, участвовала в медленном процессе отчуждения между церквами, развивавшемся в XI и XII веках[44]. Мы видим, что в течение этого периода греческие и латинские полемисты обсуждали в основном обрядовые и уставные вопросы, не углубляясь (как то было во времена Фотия) в главную тринитарную проблему "филиокве"; тем самым полемика становилась понятнее для русских. Характерно, что в рассказе "Начальной летописи" о крещении Владимира главная "ересь" латинян полагается в употреблении опресноков, недостаточном почтении к святым иконам и в других обрядовых несоответствиях [45]. В тех византийских антилатинских сочинениях, которые проникли в Россию, на первом месте стояли также обрядовые вопросы [46]. И в этом отношении, как и в других, русские были верными учениками греков, отбирая те элементы в греческой богословской литературе, которые были понятнее им и ближе к практическим нуждам молодой русской церкви.

Вместе с византийским православием русские без обсуждения приняли догматы и каноны, но те же греки научили их, что догматы могут быть выражены в красоте богослужения, в музыке, в иконописи, в аскетике. Именно эти аспекты христианства привлекали их более других и развивались ими с наибольшей самостоятельностью. Внутренняя связь с византийским наследием позволила русским в XIV веке органически усвоить плоды исихастского возрождения и художественного ренессанса палеологовской эпохи.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] 31, № 438.

[2] Помимо многочисленных упоминаний русов в византийских, латинских и арабских источниках IX–XII веков, к числу наиболее важных текстов по истории византийско-русских связей относятся: а) Сочинения патриарха Фотия, см.: 5. С. 5–57; английский перевод см.: 98. С. 82–110; б) Трактат "Об управлении империей", написанный императором Константином VII Багрянородным (см.: 4 с подробным комментарием Д. Оболенского); в) "Начальная летопись" см.: 225.

[3] Neilos Doxopatris. Notitia patriarchatum. PG. CXXXII. Col. 1105.

[4] См.: 163; того же автора: 164. С.144–173.

[5] 136. С. 27.

[6] Рождество Христово. Вечерня. Стихира на "Господи воззвах", "Слава и ныне". Авторство этого гимна традиционно приписывается императору Льву VI (886–912 гг.), но идеи его восходят к знаменитому "Жизнеописанию" Константина Великого, составленному Евсевием Кесарийским. См.: 47. С. 254.

[7] 102. II. 188–192. Разумеется, греческое духовенство, приехавшее из Константинополя в X веке, поминало императоров, но впоследствии этот обычай мог быть оставлен.

[8] *Фотий*. Послания. 140. CII. 736–737.

[9] Письмо египетского султана Андронику II. Отрывок см.: 148. С. 57–58; ср. упоминание о подобных текстах в: 199. С.13–29.

[10] 183. С. 350–360.

[11] 116. Ep. III, 61. Epistolae I. Berlin, 1891. P. 222.

[12] Ср.: 30. С. 140; также 135. С.7.

[13] См.: *Литаврин Г.Г., Каждан А.П.* Экономические и политические отношения Древней Руси и Византии. 147. С.71. Общий обзор советских работ о роли Византии в истории России см.: 104. С. 45–46.

[14] Ср.: 127. С. 20–35.

[15] Полный перечень иностранных браков потомков Ярослава см.: *Иконников В.С.* Опыт русской историографии. II, 1. С.143; см. также: 91. С.143–178 и 185. С. 317–348.

[16] См. прекрасное описание политического строя Руси с точки зрения более развитой Византии в: 130. С. 223–232.

[17] Подобие можно найти в монгольском государстве XIII и XIV веков, которое было разделено на отдельные области, управляемые родичами Чингисхана.

[18] См.: 130. С. 39–40, 223–224.

[19] При Мануиле Комнине новые епископы—в их числе митрополит Киевский—обязаны были присягать императору (см.: *Павлов А.* Синодальный акт Константинопольского патриарха Михаила Анхиала 1171 года о приводе архиереев к присяге. 251. II. 1895. С. 388–393). Со временем их от этого освободили, но роль императора в назначении русских митрополитов хорошо прослеживается по документам вплоть до XV века.

[20] *Ламанский В.И.* Видные деятели западнославянский образованности// Славянский сборник. I. СПб., 1875. С. 21.

[21] 225. 898 год. I. С. 62; по этому вопросу см., в частности: 214. С. 38–43, 59–85.

[22] Князь Ярослав, сын Владимира, "собра писцы многы, и прелагаше от Грекъ на Словеньское писание, и списаша книги многи". (225. I. С.102).

[23] Начальная летопись упоминает, в частности, полный Новый Завет (Апостол и Евангелие), Псалтирь и Октоих; в последней книге содержится цикл песнопений, необходимых для богослужений на протяжении периодически повторяющегося восьминедельного цикла. (225. С. 22).

[24] *Соболевский А.И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. (В кн.: Академия Наук. Отд. русского языка и словесности. Сборник. LXXXVIII. 1910. № 3. С.162–177); 131. С. 60–61. О переводе византийских хроник см. также: 165. С. 385–408.

[25] См.: *Павлов А.* Книги законные, содержащие в себе, в древнерусском переводе, византийские законы земледельческие, уголовные, брачные и судебные. (В кн.: Академия Наук Отд. русского языка и словесности. Сборник. XXXVIII. № 3. СПб., 1885. С.1–92)

[26] Ср.: 192.

[27] См.: 205. С. 52–54.

[28] О византийской традиции, которую выразили эти три автора, см.: 45. I. С. 63–93 (вряд ли, однако, оправдано противопоставление "византинизма" и "русского кенотицизма", которое проводит Г.П. Федотов); см. также: 118.

[29] Покров, или головное покрывало ("мафорион", неправильно произносимое как "омофор"), Богородицы—был главной реликвией, которой византийцы приписывали спасение Константинополя от персов, арабов и болгар. Он хранился во Влахернской церкви. Согласно греческому "Житию св. Андрея Юродивого" (в честь которого был наречен Андрей Боголюбский), ему было видение Богородицы, держащей свой "мафорион" над городом. Это видение и увековечено праздником Покрова, который празднуется 1 октября. (О происхождении праздника см.: *Остроумов А.* Происхождение праздника Покрова// Приходской Листок (приложение к "Церковным Ведомостям"). 1911. № 11; *Спасский Ф.* К происхождению иконы и праздника Покрова// Православная мысль. IX. Париж, 1953. С.138–151; ср. также: *Воронин Н.Н.* Андрей Боголюбский и Лука Хризоверг. 251. XXI. 1962. С. 29–50; Житие Леонтия Ростовского и византийско-русские отношения второй половины XII в. 251. XXIII. 1963. С. 23–46.

[30] Ср.: 159. С. 95.

[31] См.: *Литаврин Г.Г., Каждан А.П.* Экономические и политические отношения Древней Руси и Византии. 147. С. 69–81.

[32] См. издание "Речи тонкословия греческого" (сборник греческих текстов XV века) в 184; ср. также: 159. С. 98.

[33] *Иконников В.* (205). С. 53.

[34] 201. I, 1. С. 359–360.

[35] Летописец, рассказывая о коварном обмане епископа Черниговского Антония в 1164 году, отмечает: "Се же молвяше им, льсть тая в собе: бяше бо родом Гречин". (235. II. СПб., 1908. Кол. 523).

[36] 45. С. 39–40.

[37] Были некоторые исключения из этого правила, но историки все же преувеличивали степень преднамеренности в эллинизации Болгарии после византийского завоевания в XI веке (см., в частности: *Златарски В.Н.* История на Българска дуржава. II. София, 1927. С. 57; также: 161. С. 226–228). Образованные византийцы (например, Феофилакт Болгарский) иногда проявляли снобизм по отношению к "варварским" языкам. Однако факт литургического многоязычия был универсальным в византийском мире, и никто не отрицал его принципиальной законности (ср. трезвый взгляд на этот вопрос в: 130. С.151–153).

[38] Лучше понять масштабы проблемы позволит некоторое знакомство с византийским богословским наследием. См.: 106 и 21.

[39] См., в частности: 8. Эта точка зрения встречается и в совсем недавних католических исследованиях, например, в: 114. С. 83–108.

[40] Соболевский А.И. Отношение древней Руси к разделению церквей. (Академия Наук. Известия. VI серия. VIII. 1914. № 2. С. 95–102).

[41] Ср.: 201. I, 1. С. 773–775; 91. С. 51–74; 187. С. 290–292; 37. С. 242–247; 214. С. 44–45.

[42] Оценку событий 1054 года современными историками см.: 40. С.150–152. Особенно убеждают в этом отношении документы, относящиеся к контактам между Константинополем и Римом в 1089 году. Тогда император Алексей I выяснял, каковы основания разделения. В патриархате соответствующих документов не нашли. Фактически с конца XI столетия церкви были в отчуждении, но формального разделения не было. (См., в частности: 71. С. 38–67; также: 91. С. 19–26).

[43] 217. С.116.

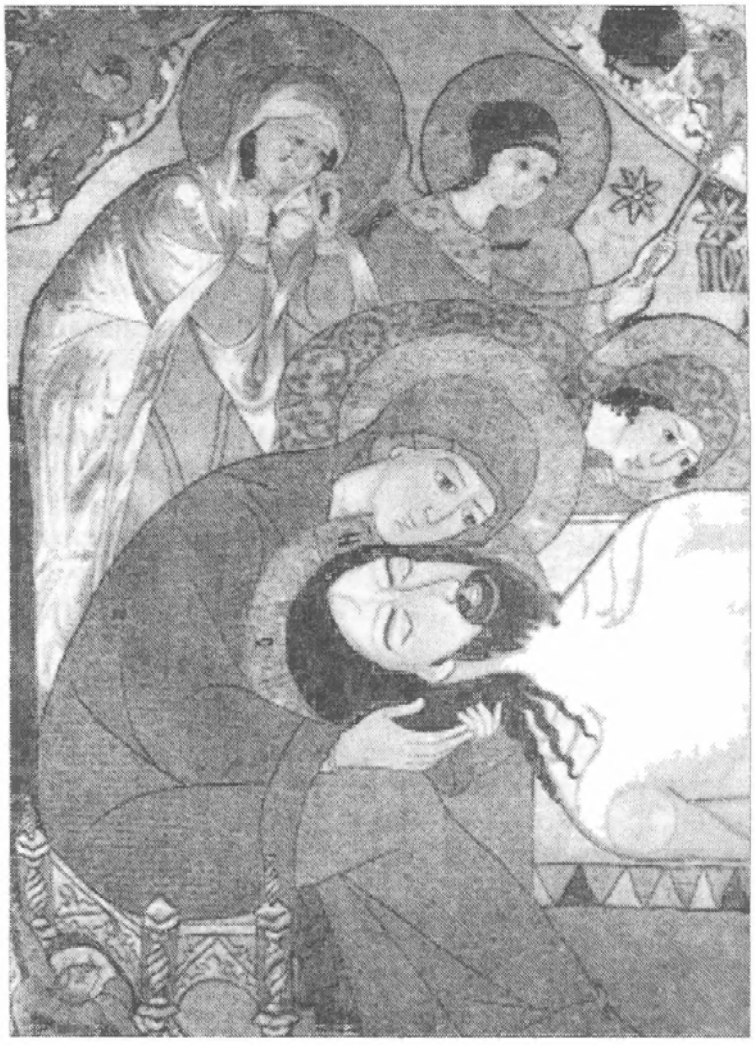
[44] Ср.: 145. № 35. 1965. С. 504–527.

[45] 225. С. 61, 79–80. Летопись была завершена по крайней мере сто лет спустя после событий 988 года. В ней отражена полемика между греками и латинянами, характерная для XI столетия.

[46] См.: 223. 222 дополняет и отчасти исправляет работу Попова.

Глава II

КАТАСТРОФЫ XIII ВЕКА



Оплакивание Христа. Плащаница. Фрагмент лицевого шитья. Мастерская Старицких. 1561. Сергиев Посад, Историко-художественный музей

В 1204 году, впервые за свою девятивековую историю, Константинополь, выдержавший осады персов, аваров, славян, арабов и турок, был побежден и захвачен западными крестоносцами. Тот факт, что эти враги были латинскими христианами и после захвата города установили на Босфоре свою собственную империю и свой собственный патриархат, глубоко повлиял на отношения между латинским и византийским христианством последующих веков.

Двадцатью годами позже, в 1223 году, совокупные силы русских и куманских князей были разгромлены полчищами Чингисхана, перевалившими через Кавказ после завоевания Персии. Сражение произошло на реке Калке, к северу от Азовского моря. Десятью годами позже внук Чингисхана Батый перешел через Урал, ворвался на русские равнины с северо-востока и начал систематическое завоевание и ограбление Руси. Киев был взят и разрушен в 1240 году.

Эти две катастрофы изменили политическую структуру Восточной Европы и Средиземноморья. Завершилась традиционная поляризация между Восточной и Западной Римскими империями, проявившаяся в последний раз в драматической борьбе Мануила I Комнина (1143–1180) и Фридриха I Барбароссы (1152–1190). Латинское христианство, формально возглавляемое папой, подавило своего соперника на Босфоре. В действительности западное христианство было далеко не однородно, разные национальные государства боролись за главенствующее положение, но в глазах греков и славян единственным держателем римского "империума" представало папство. Кроме того, по крайней мере для русских, существовала и другая постоянная угроза—мощная империя монголов. Западное же христианство никогда не имело серьезных столкновений с монголами, и, когда папы стали искать пути для миссионерского проникновения в Азию, между ними завязались дипломатические и торговые отношения[1].

Между двумя новыми империями располагались небольшие национальные государства: языческая Литва, Галицко-Волынское княжество, Болгария и Сербия; последние три религиозно и культурно были связаны с Византией. Эти страны сумели сохранить свою независимость, успевая задабривать то татар, то западные державы. Первого можно было достичь, выплачивая дань Золотой Орде, второго—признав, хотя бы номинально, главенство папы.

В первые десятилетия XIII века казалось, что Византия мертва и как "империя", и как "содружество", что латинское христианство отождествилось с самой западной цивилизацией и вскоре должно столкнуться с Азией. Однако в действительности ни проникновение латинян в восточное Средиземноморье, ни покорение Руси татарами не было столь разрушительно, как казалось вначале. Религиозные, культурные и даже политические узы "византийского содружества" крепились преимущественно церковью, исторические катастрофы не смогли их разрушить, что со временем, в конце XIII и XIV веке, сделало возможным возрождение.

1. Византия: смерть и воскресение

Захват Константинополя крестоносцами в 1204 году был событием чрезвычайным, однако непредсказуемым и внезапным его назвать нельзя. Мирное сосуществование на Среднем Востоке было невозможно, потому что и идеологически, и политически, и экономически крестоносцы слишком явно противостояли Византии.

Идеологически—так как укрепление на западе Священной Римской империи и реформы папства, утверждавшие каноническое первенство папы во всем христианском мире, были несовместимы с византийской идеей империи, сложившейся в эпоху Константина и Юстиниана. Для византийцев Константинополь был единственным "Новым Римом"; византийский император был един-

ственным "римским самодержцем" ("автократором"). Церковь же управлялась совместно пятью патриархами—Рима, Константинополя, Александрии, Антиохии и Иерусалима,—и папа Римский институционально и доктринально разрушил это согласие. Единство христиан могло быть достигнуто лишь возвращением к прежнему порядку. Византийцы, конечно, отлично умели совмещать твердость позиций с практическим компромиссом: императорам Иоанну II (1118–1143) и Мануилу I (1143–1180) Комнинам удалось достичь взаимопонимания с германской Империей. Однако Мануил вскоре столкнулся с имперскими притязаниями Фридриха I Барбароссы, который в послании к византийскому императору требовал, чтобы "греческий король" подчинился ему, настоящему императору[2]. В конце XII века, в правление преемника Барбароссы Конрада IV, союз Германской империи с норманнским правителем в Сицилии создал прямую угрозу Византии, в которой видели главную помеху интересам Запада.

В политическом отношении создание латинских герцогств в Палестине и Сирии, которые византийцы считали своими территориями, временно захваченными арабами, создавало постоянную вражду между греками и латинянами. Великие императоры из династии Комнинов—Алексей, Иоанн и Мануил—умели направить движение крестоносцев в нужное им русло и даже добивались иногда от них вассальной присяги; слабые же императоры из рода Ангелов (1185–1204) стали легкой добычей для своих западных врагов, которых при Алексии II (1180–1183) и Андронике I (1183–1185) громили ожесточенные антилатинские мятежи, завершившиеся в 1183 году зверской расправой с латинянами в Константинополе.

В экономическом отношении главная угроза исходила от Венеции, крупнейшей морской державы, стремившейся взять под контроль торговые пути из Западной Европы на восток; Византия была помехой и здесь.

Внутренняя политика Византийской империи в правление Комнинов способствовала росту больших владений, которые принадлежали военной знати. Пока императорская власть была достаточно сильна, чтобы контролировать эту византийскую разновидность феодализма, сохранялась видимость единства империи. Однако после 1180 года быстрая смена императоров и их неспособность справиться с политическими проблемами разрушили фасад византийской мощи. Особенно заметной была слабость империи на Балканах. В 1183 году сербский жупан Стефан Неманя смог при активной венгерской поддержке установить прочную независимость. Почти в то же время восстание в Болгарии, к югу от Дуная, возглавлявшееся братьями Петром и Асенем, повлекло за собой кровавые сражения с византийцами, которые закончились фактическим признанием Византией независимой Болгарии со столицей в Тырново. При царе Калояне (1197–1207), младшем брате Петра и Асеня, Болгария стала главной силой на Балканском полуострове.

Общий развал коснулся и таких отдаленных провинций, как Кипр, где в последние годы XII столетия провозгласил себя императором Исаак Комнин, и Трапезунд, где два внука Андроника I—Алексий и Давид—с помощью грузинской царицы Тамары установили независимую империю (1204).

Поэтому, когда в 1204 году крестоносцы захватили "царицу городов", на территории бывшей империи уже существовали элементы будущей политической структуры: Трапезунд на востоке, Сербия и Болгария на Балканах. Но основание Латинской империи в самом Константинополе, венецианец патриарх на престоле Иоанна Златоуста и Фотия в Святой Софии были событиями необычайного символического значения: они вызвали не только естественный патриотический протест греков; греческие богословы и иерархи впервые осознали всю серьезность папских притязаний. До 1204 года византийская полемика с латинянами сосредотачивалась на прибавлении ими "филиокве" к Символу веры, на вопросах богослужения и церковной дисциплины, которые расценивались как серьезные, но поправимые ошибки Запада. Когда папа Иннокентий III

назначил Фому Морозини патриархом, большинство византийцев увидело, что западное христианство действительно верит в исключительные и универсальные права папы, как преемника Петра, то есть совсем по-другому понимает церковь [3].

Впрочем, вскоре стало ясно, что вожди крестоносцев не обладают ни военной силой, ни внутренней сплоченностью, необходимыми, чтобы полностью подавить сопротивление Византии. Через несколько месяцев после падения Константинополя образовалось два греческих государства, претендовавших быть законными преемниками империи: Эпир и Никея. В Эпире Михаил Дука возглавил коалицию местных греческих аристократов, принял титул "деспота" и утвердил свою столицу в Арте. В 1224 году он освободил Фессалоники от латинян и был коронован "римским императором". Тем временем зять императора Алексия III, Феодор Ласкарис, собрал вокруг своей столицы в Никее земли западной Малой Азии. В 1208 году он тоже принял титул императора.

Завоевание Константинополя латинянами повлекло за собой умножение числа "имперских" центров—Трапезунд, Никея, Фессалоники, Кипр, затем Болгария, и, кроме того, Латинская империя в самом Константинополе. Повсюду правители претендовали быть "императорами римлян". При полном распаде реальной империи парадоксальным образом в политическом сознании современников возрождалась сама имперская идея: никто, даже балканские славяне, не удовольствовался созданием национальных государств. Они либо продолжали номинально подчиняться универсальному организму империи (причем иногда папство заменяло Константинополь в качестве носителя законной имперской власти), либо объявляли передачу империи (*translatio imperii*) столице своего собственного государства. Гораздо позже, в XV и XVI веках, когда созидалась идеология "Москвы—Третьего Рима", Московская Русь руководствовалась в своей политике той же внутренней логикой.

Однако в XIII веке продолжал существовать один очень важный институт, который не поддавался общему процессу разложения и оставался мощным средством объединения: это был православный Константинопольский патриархат. В 1204 году, когда 13 апреля крестоносцы ворвались в город, правящий патриарх Иоанн X Каматир укрылся во Фракии, в Дидимотихе, где латинское господство вскоре было свергнуто местной греческой знатью, призвавшей на помощь болгар [4]. 14 апреля 1205 года болгарский царь Калоян разгромил латинян у Адрианополя. Калоян, заклятый враг новых хозяев Константинополя, тем не менее номинально признал духовный примат папы: 7 ноября 1204 года римский кардинал посвятил в Тырново болгарского архиепископа Василия, а Калоян получил от папы королевскую корону. Вряд ли укрывавшийся в Болгарии патриарх Иоанн сочувствовал этому. Возможно, что именно политический оппортунизм Калояна был одним из решающих факторов, заставивших византийскую церковь искать опору для выживания не в Европе, а в Азии. После смерти Иоанна Каматира (1206) патриарший престол оставался вакантным в течение почти двух лет, и новый патриарх, Михаил Авториан, был избран не в Болгарии, а в Никее (1208), вслед за чем последовала императорская коронация "деспота" Никеи Феодора Ласкариса[5].

Это событие оказалось решающим для возвышения Никейского царства: коронация правящим патриархом удостоверяла законность императорского титула[6]. Избирая Никею в качестве местопребывания изгнанного патриарха, церковные иерархи, которых, безусловно, переманивали по крайней мере еще две страны—Эпир и Болгария,—фактически определяли будущее византийской цивилизации.

Наконец, того ореола законности обретенной власти, который теперь окружал императора Никеи, не хватало Феодору Ангелу, коронованному не патриархом, а архиепископом Охридским после взятия Феодором Фессалоник (1224). Законная преемственность власти оставалась в XIV веке важным обстоятельством и для Византии, и для Руси.

У нас нет достаточных сведений об избрании в Никее патриарха в 1208 году. Важную роль в этом событии играли политические таланты Феодора Ласкариса. В любом случае выборы получили широкую церковную поддержку и признание даже вне территорий, контролировавшихся Никеей. Новый патриарх немедленно взял в свои руки власть и контроль над административным аппаратом церкви, в том числе—над отдаленными митрополиями, входившими в его юрисдикцию,—в Трапезунде и на Кавказе, в России и на Балканах. Слабость политической базы компенсировалась дипломатической гибкостью. Патриарх, например, понимал, что прямое административное управление болгарами и сербами невозможно, так как византийцы не имеют больше военного контроля на Балканах. Правители Болгарии и Сербии легко могли выторговать церковную независимость у греков, а при необходимости и у пап. Смиряясь перед неизбежным, никейский патриарх в 1219 году рукоположил св. Савву автокефальным епископом Сербским, а в 1235 году признал права болгарского патриарха в Тырново. Не так давно византийцы добровольно ни за что не пошли бы на такие уступки, но у изгнаннической Никейской империи не было другого выхода. Пока благодаря этим широким жестам она получала существенные преимущества: признание своей собственной канонической законности и почетного первенства у болгар и сербов, прекративших опасные сношения с папой Римским. Ниже мы увидим, что такая же гибкая церковная политика принесла и в России не менее положительные для Византии результаты.

В истории подробно описано, как благодаря выдающимся правителям политически и экономически укреплялась Никейская империя. В 1261 году это привело к освобождению Константинополя. Реставрация была бы невозможна, если бы в период латинского завоевания (1204—1261) не продолжало существовать "византийское содружество", основанное на прочных религиозных и культурных связях, а также на гибкости административных институтов.

В 1261 году, после освобождения греками Константинополя, императору Михаилу VIII Палеологу (1259—1282), который узурпировал никейский престол, удалось короноваться вторично в Святой Софии. Он стал вдохновителем и первой жертвой блестящей, но часто противоречивой и самоубийственной дипломатической игры с Востоком и Западом, направленной на выживание освобожденной столицы. Чтобы предотвратить угрозу со стороны Карла Анжуйского, норманнского повелителя Сицилии, активно готовившегося к восстановлению латинской власти на Босфоре, он начал с папством переговоры о соединении церквей, что лишило бы всяких оправданий новое нападение крестоносцев на Константинополь. Чтобы достичь этой цели, он сначала сам принял римскую веру, исповедав ее в личном заявлении, составленном латинскими богословами, а потом велел своим послам подписать постановления Лионского собора 1274 года. Наконец, он возвел Иоанна Векка, сторонника этого союза, на патриарший престол. Это вызвало ожесточенную внутреннюю борьбу в Византии и только на время отклонило угрозу со стороны Карла Анжуйского. Сицилийская угроза была со временем нейтрализована не папством, а другим союзником Михаила, Педро Арагонским, и мятежом в Сицилии—тогда во время известной "сицилийской вечерни" была вырезана вся норманнская знать (1282).

Такая политика—поиска союзников и создания "вторых фронтов" за спиной врага[7]—повела к соглашениям между Михаилом и ханом Хулагу и его сыном Абагой, монгольскими правителями Персии и Ирака, которые угрожали туркам-сельджукам в Малой Азии, чем предотвращали их нападение на Никею или Константинополь. Абага даже женился на побочной дочери Михаила Марии (1265) и проявлял определенный интерес к христианству. Переговоры хана с папством[8] показывают, что персидский союз прекрасно сочетался с политикой Михаила по отношению к Риму: в его расчеты, таким образом, входило создание оси Рим—Константинополь—Персия, направленной как против Карла Анжуйского, так и против турок-сельджуков.

Однако у этой политики были свои слабые места. Во второй половине XIII века Монгольская империя, созданная Чингисханом, распалась на несколько враждующих кланов. Против Хулагу и Абаги выступали ханы Золотой Орды, правившие Русью и заключившие союз с египетскими мамелюками. Они постоянно нападали на византийские территории, потому что Михаил был другом их врагов. Чтобы задобрить их, византийский император выдал другую свою побочную дочь Евфросинию за татарского хана Ногая[9]. В противоборстве с Венецией, поддерживавшей Анжуйскую династию, Михаил в значительной степени зависел от Генуи, которой даровал значительные торговые преимущества в Черном море и которая в силу своих коммерческих интересов в Крыму и низовьях Дона стремилась к хорошим отношениям с Золотой Ордой. Таким образом, образовывалась другая политическая ось, включавшая Геную, Константинополь и Золотую Орду. Эта ось была враждебна папству (которое отлучило Геную от церкви за союз с Михаилом) и стала дополнительным дипломатическим и военным орудием в руках императора. Михаил VIII Палеолог погиб в 1282 году, возглавляя четырехтысячную армию татар, которую его зять Ногай послал против восставшего греческого деспота Иоанна Дуки. Он, возможно, разорвал бы союз с папством, если бы успел, поскольку эта связь стала политически бессмысленной после "сицилийской вечерни".

Союз с Генуей и Золотой Ордой унаследовали преемники Михаила. И в XIV веке этот союз играл значительную роль в политике Византии по отношению к Руси.

2. Монголы на Среднем Востоке и в Европе

На развитие Восточной Европы глубоко повлияло одно из крупнейших событий истории—образование Монгольской империи, которая к 1300 году простиралась от Балкан и Карпат до Тихого океана и от лесов Северной Руси до Междуречья. Эта империя сдерживала силы турок в Малой Азии и тем самым на протяжении еще двух веков косвенно способствовала выживанию Византии. В России татарское иго до конца XV века было определяющим фактором политической и культурной жизни: опустошенная страна смогла выжить, создавая новые центры государственности и цивилизации и тем самым совершенно по-новому определяя свое будущее. Роль византийской дипломатии и культурных традиций в создании этой новой политической географии стала решающей именно в связи с временным совпадением византийских и татарских интересов в Восточной Европе.

В 1206 году был сделан решающий шаг к избранию в качестве "императора" ("кагана" или "хана") молодого вождя одного из монгольских племен. Его звали Темучин, но он получил новое имя (или титул)—Чингис[10]. Племя Темучина принадлежало к племенному объединению монголов. Другое племенное объединение, примкнувшее к этому союзу, называлось татарами. С течением времени именно последнее название стали употреблять в отношении империи Чингисхана; на Западе оно употреблялось в искаженном виде—"тартары" (что фонетически напоминало мифический Тартар). К 1225 году завершилось покорение монголами Центральной Азии, Персии и Северного Китая, включая Пекин. В июне 1223 года два монгольских военачальника—Джэбе и Субудай—из Персии перевалили через Кавказ и на реке Калке нанесли сокрушительное поражение русским и куманским отрядам, но вскоре вернулись в Азию. Перед смертью (1226) Чингисхан разделил свою огромную империю между четырьмя сыновьями. Северо-западные области, включавшие Казахстан и часть Урала, отошли к старшему сыну Джучи. Поскольку Джучи умер на несколько месяцев раньше отца, северо-западный улус наследовал его сын, внук Чингисхана, Батый. В 1229 году собрание племенных монгольских вождей избрало Угедея, третьего сына Чингисхана, великим ханом. Его столица находилась в Каракоруме, и ему подчинялись остальные ханы, в том числе Батый.

В течение четырех лет (1239—1242) орды Батыя, руководимые Субудаем, распространили власть великого хана на всю страну. Татары разрушали города, которые оказывали им сопротивление, вырезали население, но систему управления менять не собирались. Их господство выражалось в том, что местные князья обязаны были под угрозой нового набега платить им дань. Первой была завоевана Центральная Россия, после того как в 1237 году пала Рязань. В 1238 году был сожжен Владимир. После передышки в 1239 году татары двинулись на юг и в 1240 году захватили три крупнейших центра Киевской Руси: Переяславль, Чернигов и Киев.

Продвигаясь дальше на запад, татары в 1241 году покорили Галицкое княжество, Венгрию, вторглись в Хорватию и, взяв Дубровник (Рагузу), вышли к Адриатическому морю. Другая часть пересекла Польшу, Силезию и Моравию. Однако весной 1242 года Батый получил известие о смерти Угедея и вернулся в Азию, предвидя на родине борьбу за власть. Он сохранил прямое управление Русью, включенной в состав огромной территории, называвшейся Кипчак. Его постоянная резиденция была расположена на нижней Волге и называлась Золотой Ордой; со временем на ее месте вырос новый город—Сарай. Русские князья должны были ездить туда на поклон к кипчакскому хану, чтобы получить ярлык на княжение. Некоторых заставляли предпринимать длительное путешествие в Каракорум, чтобы предстать перед великим ханом[11].

Хотя татары практически не коснулись системы управления, их нашествие было, несомненно, национальной и культурной катастрофой для Руси, политическим унижением для князей и экономической чумой для всего населения. Однако, как указывают все историки, завоеватели поставили церковь в привилегированное положение и освободили ее от налогов, которые платили все остальные [12].

Такая политика определялась не только религиозной терпимостью, которая действительно была характерна для Монгольской империи, но и соображениями международной политики: русская церковь возглавлялась греческим митрополитом и ее можно было использовать в качестве канала для важных международных контактов. Поэтому церковь на Руси стала главной хранительницей византийских культурных ценностей и византийского мироощущения; церковь сознательно использовала возможности, которые создавала новая политическая ситуация в Восточной Европе. Очень мудро и гибко отнеслось к положению на Руси и правительство в Никее, сумев таким образом сохранить в неизменном виде наследие старой ойкумены, несмотря на натиск крестоносцев с запада и почти неограниченную власть татар.

Жестокое и кровавое завоевание северо-восточной Руси татарами и падение Киева в 1240 году поставили в относительно привилегированное положение только одну область бывшего Киевского государства: западные княжества Галицкое и Волынское, управлявшиеся великим князем Даниилом Романовичем (1221—1264). Зимой 1240—1241 года орды Батыя только прошли через эти земли, разрушив города и номинально покорив княжество. В то время князя не было, Даниил искал поддержки в соседних Венгрии и Польше. После того как Батый ушел дальше на запад, князь смог вернуться домой и предпринять несколько дипломатических маневров, благодаря которым его княжество заняло независимую позицию в качестве одного из буферных государств между Востоком и Западом.

Во-первых, Даниил взял в свои руки церковные дела. Кафедра митрополита Киевского и всея Руси была вакантна, потому что занимавший ее грек Иосиф исчез (может быть, вернулся на родину), когда татары захватили Киев. Патриархат, находившийся в изгнании в Никее, был, естественно, не в состоянии сразу заместить кафедру, что открывало возможность для узурпаций. Об одной такой узурпации мы знаем: Угровский епископ Иоасаф самочинно присвоил себе права митрополита, но был смещен Даниилом. Точная дата этого события неизвестна[13]. Неясно, назывался ли Иоасаф митрополитом "Киевским и всея Руси"

или только "Галицким"; в последнем случае он стал бы предшественником позднейших попыток Галича получить церковную автономию. В любом случае отрицательная реакция Даниила показывает, что великий князь стремился влиять на судьбу всей русской церкви, а не только своего княжества.

По возвращении домой он возвел на кафедру митрополита "Киевского и всея Руси" своего ставленника Кирилла [14]. Митрополит Кирилл, русский по происхождению, занял кафедру, которую до того времени замещали почти исключительно греки; его деятельность в качестве главы русской церкви была исключительно долгой и плодотворной (1242–1281).

Особенность поставления Кирилла заключается в том, что прошло по крайней мере шесть лет между его выдвижением великим князем Даниилом (1242) и поездкой в Никею для получения обычного и канонически необходимого утверждения патриархом (1248—1249). Был ли он в течение этого времени только нареченным митрополитом[15] или его поставил собор русских епископов, как это было в предыдущих двух случаях избрания русских митрополитов (Иллариона—1051 год, Климента—1477 год)? Отсутствие в наших источниках упоминаний о каком-либо протесте никейского патриарха против поставления русскими епископами митрополита может быть легко объяснено замешательством того времени и бегством назначенного Никеей митрополита Иосифа. Возможно, что на Русь распространилась благосклонность потерявших силу византийских властей по отношению к дочерним славянским церквам: разве изгнанный вселенский патриарх не признал самозванного болгарского патриархата в Тырново (1235) и не утвердил существование независимой сербской церкви (1219)? В любом случае в 1246 году, еще до установления официальных контактов с греческим патриархом, митрополит Кирилл был полномочным посланником Даниила в Венгрии, где обвенчал сына Даниила Льва с дочерью венгерского короля Белы IV [16].

Все источники подтверждают, что в 1248–1249 годах Кирилл совершил требовавшуюся обычаем поездку к патриарху. Он возвратился оттуда законным митрополитом Киевским и всея Руси, единственным каноническим преемником своих греческих предшественников. Такая поездка и официальные связи с патриархатом принесли немалые выгоды не только самому Кириллу, но и его покровителю, великому князю Даниилу, и, без сомнения, Руси в целом. Даниил отчаянно, но безуспешно просил в Польше и Венгрии помощи против татар. В 1245–1246 годах он ездил в Золотую Орду на поклон к Батыю. Эта поездка имела влияние и на церковные дела. Если в церковном отношении митрополит Кирилл, ставленник Даниила, мог получить признание как глава всей русской церкви только по благословении вселенского патриарха, то в политическом отношении для этого требовалось одобрение татар, которым подчинялась вся остальная Русь. В случае митрополита Кирилла оба условия были соблюдены[17].

Но подчинение татарам в 1245–1246 годах не было последним шагом все еще сильного и изощренного в дипломатии Даниила Галицкого. Русские и западные историки подробно описывают его длительные сношения с Венгрией, Австрией и папством; как мы видели выше, сам митрополит Кирилл принимал участие в некоторых его предприятиях. В 1245 году Даниил благосклонно принял папского легата Джованни Карпини, который по пути к великому хану посетил Русь. В 1248 году папские призывы к церковному единству [18] и обмен посольствами привели к тому, что папа Иннокентий IV предложил Даниилу королевскую корону. Этой привилегией уже воспользовались православные правители Болгарии и Сербии. Однако Даниил отверг предложение, сославшись на то, что папа не в состоянии оказать ему существенную помощь против татар [19]. Впрочем, некоторые временные военные и политические преимущества из контактов с папой он извлек, особенно в сношениях с Венгрией, Польшей, Литвой и Тевтонским орденом. И примечательно, что митрополит Кирилл поехал в Никею за каноническим утверждением к православному патриарху в изгнании только после отказа князя от предложения папы.

В последующие годы контакты между Даниилом и папством возобновились, и в 1253 году он принял королевскую корону. Мы не знаем, был ли митрополит Кирилл вовлечен в переговоры с папой. Следует с осторожностью относиться к сообщению папского легата Джованни Карпини о том, что в июне 1247 года великий князь Даниил и его брат Василий "вместе со своими епископами и другими знатными людьми" решили "считать папу своим высшим господином и отцом, а римскую церковь—своей госпожой и матерью"; упоминаний о том, что жители Волыни и Галича или их православные епископы в это время желали принять веру римской церкви, не сохранилось [20]. Скорее всего, они, как то сделали в начале века болгары и сербы, подчинились папской юрисдикции по политическим соображениям, приняв ее в качестве замены явно поверженного византийского "империума"[21]. Уже в 1257 году папа Александр IV (1254–1261) призывал к крестовому походу в Центральную Европу, как против литовских "язычников", так и против русских "схизматиков"—врагов Креста, проклиная Даниила за вероломство[22]. Ясно, что непонимание—если только оно было—религиозной позиции Даниила уже рассеялось и что русские отвергли канонические и политические претензии, которые папство предъявляло западным русским княжествам.

Поставленный патриархом митрополит Кирилл в течение более чем тридцати лет делал то, что и его греческие предшественники: в качестве главы церкви управлял той единой административной системой, которая охватывала всю Русь от Карпат до верховьев Волги и от Новгорода до Золотой Орды. Будучи креатурой Даниила Галицкого, он не чувствовал себя связанным политикой своего высокого покровителя. Сразу после возвращения из Никеи он отправился во Владимир (1250) и обвенчал дочь Даниила с великим князем Владимирским Андреем. В следующем 1251 году он посетил Новгород. Летопись столь часто упоминает о его присутствии в северной Руси, что он, без сомнения, пробыл там несколько лет подряд, войдя в тесное общение с ведущим политическим деятелем этого края, князем Александром Невским, который сначала княжил в Новгороде (1240–1252), а затем стал великим князем Владимирским (1252–1263). Митрополит Кирилл и хоронил Александра во Владимире в 1263 году, сам же умер в 1281 году в Переяславле-Залесском, уже после того, как созвал во Владимире очень важный собор русских епископов (1274) [23]. Фактически Кирилл перенес свою деятельность на северо-восток, в области, непосредственно подвластные татарам, и в Новгород, который только что отразил (под предводительством Александра Невского) нападение тевтонских рыцарей и шведов. Последние под знаменем латинской христианской империи развернули крестовый поход против единственной области Руси, которая до сих пор не подчинялась татарской власти.

Возможно, что столь решительный поворот митрополита Кирилла не был результатом его личного выбора. Нельзя также сказать, что митрополит предавал интересы Галицкого великого князя, ведь он сам связал два княжеских рода брачными узами. Неубедительна и простая ссылка на "антизападные" настроения Кирилла. Ничто не говорит о том, что он был систематическим противником латинян. Ни в Византии, ни на Руси церковная иерархия никогда не была совершенно закрыта для переговоров с папством, несмотря на то, что большей частью сознавала политическую вынужденность и недолговечность тех попыток унии, которые предпринимались восточноевропейскими правителями. Кирилл и сам был непосредственно осведомлен о таких переговорах в бытность свою в Галиче. Кроме того, он занимал выжидательную позицию, будучи митрополитом Киевским и всея Руси, когда в Константинополе правил униатский патриарх Иоанн Векк (1276–1282), ставленник императора Михаила VIII Палеолога, который принял Лионскую унию. В течение всего этого времени русский митрополит не прерывал отношений с патриархатом. В 1276 году подчинявшийся митрополиту Кириллу сарайский епископ Феогност присутствовал на заседании патриаршего синода во главе с Иоанном Векком, получил официаль-

ные ответы синода на канонические и дисциплинарные вопросы, возникшие в России,—и все это без всякой оглядки на отношения патриарха с папством[24]. При этом русские знали о событиях в Константинополе. В 1283 году по случаю избрания в Константинополе преемника Кирилла, Максима, патриарх Александрийский Афанасий II (который в это время находился в Византии) отправил на Русь грамоту, подтверждающую православность патриарха. Конечно, назначение грека Максима оспаривалось на том основании, что греческая церковь нетверда в вере и разделена междоусобицей[25], но эти протесты лишились основы после смерти императора Михаила VIII (1281), и мы можем предположить, что заверений, данных патриархом Александрийским в качестве третьей стороны было достаточно, чтобы успокоить русских. Максим благополучно занял Киевскую кафедру.

Несомненно, что как для митрополита Кирилла, так и для Александра Невского решающими в том выборе, который они сделали во второй половине XIII века, были соображения реальной политики. В качестве новгородского князя Александр возглавлял русские войска в двух решающих битвах с западными крестоносцами: против шведов на Неве (1240) и против тевтонских рыцарей на Чудском озере (1242). После смерти отца и брата Андрея, Александр был признан Батыем великим князем Владимирским и подтвердил свою лояльность татарскому хану, который, в отличие от крестоносцев, проявлял терпимость к русской церкви и, более того, вообще к культурному наследию "византийского содружества", в которое входила Русь. Как верно отмечали некоторые историки, интересы Александра и его политика вполне совпадали с интересами и политикой Никейской империи периода ее усиления и упрочения при императоре Иоанне Ватаце. Эта политика строилась на следующих факторах: Монгольская империя неколебима, она ослабляет турок-сельджуков, угрожающих Никее и Константинополю, и ее можно рассматривать как фактическую союзницу против экспансии Запада; она контролирует торговые пути между Русью и Византией; она в целом терпимо относится к православной церкви. Если Даниил Галицкий еще мог искать поддержки у западных соседей, то князь Александр Невский надеяться на нее не мог. Митрополит Кирилл, со своей стороны, нес ответственность за паству, большинство которой жило на землях, принадлежавших Александру (и Золотой Орде). Политика лояльности по отношению к Монгольской империи могла только укрепить традиционные и канонические узы между Византией и Русью, интересы которых совпадали[26].

Никейские императоры постоянно предпринимали дипломатические усилия, чтобы достичь понимания с западными державами, то есть в первую очередь с императором Фридрихом II и папством. Но западная распря между империей и духовной властью, как и неуступчивость папства в воззрениях на церковь, разрушили надежды на объединение, которые питал византийский двор в изгнании. В 1256 году закончились провалом переговоры между папой Александром IV и императором Феодором II Ласкарисом[27], и никейское правительство предприняло шаги в противоположном направлении: к соглашению с татарами. В 1257 году император принял в Магнезии представительное татарское посольство, и почти немедленно византийское посольство отправилось в Золотую Орду[28]. Наиболее значительными были последствия этих переговоров для Руси. Татарская власть консолидировалась и распространилась на Новгород (который так и не был покорен военным путем) и Галич с Волынью (великого князя Даниила вынудили порвать контакты с Западом). Невозможно представить, чтобы эти события произошли без активного участия Александра Невского и митрополита Кирилла.

Татары приказали произвести податную перепись в северной Руси, но летописи специально отмечают, что "игумены, монахи, священники, клирики и все, кто зрит на Пресвятую Богородицу и епископа", податью не облагались[29]. Десятью годами позже новый хан Менгу-Темир пожаловал митрополиту Кириллу ярлык, в котором расширял категории духовенства, не подлежащие обложению,

и другие экономические привилегии церкви[30]. Более того, в 1261 году в Сарай—ради многочисленной общины находившихся при ханском дворе русских, ради греческих дипломатов, часто приезжавших туда, и других православных посетителей столицы Золотой Орды—был назначен епископ, подчинявшийся митрополиту Кириллу[31].

В свете этих событий мы можем лучше понять политику императора Михаила Палеолога в конце его правления, когда он, разочаровавшись в перспективах Лионской унии (1274), склонился к союзу с татарами и Генуей. Мы уже видели, что русская митрополия игнорировала "униатство" Михаила, что даже после смерти великого князя Александра Невского в 1263 году она следовала политике лояльности по отношению к татарам и сопротивлялась посягательствам Запада. Возможно, что митрополия под нажимом хана оказывала давление на Византию, чтобы удержать империю от союза с папством. Русские источники говорят о той роли, которую сыграли в установлении дипломатических контактов между Византией и Золотой Ордой епископ Сарайский (который мог быть и греком) и русский митрополит. Согласно Никоновской летописи, епископ Сарайский Феогност был послан в Константинополь "высокопреосвященным Кириллом, митрополитом Киевским и всея Руси" и "царем ордынским" Менгу-Темиром к патриарху и греческому императору Михаилу Палеологу. Он вез "письма и дары" и от митрополита, и от хана [32]. Вряд ли можно сомневаться, что эти письма были связаны с помощью, которую оказывали татары Михаилу в его противостоянии Венеции и Анжуйской династии. Незамедлительно после смерти императора в декабре 1282 года уния с Римом была расторгнута, и Константинопольский патриархат вернулся к православию. Максим, преемник Кирилла, грек по происхождению, в 1283 году, сразу после поставления в митрополиты, предпринял поездку в Орду.

В 1300 году этот же митрополит, по-прежнему именуемый митрополитом "Киевским и всея Руси", перенес свою постоянную резиденцию во Владимир, где и умер в 1305 году [33]. Это событие—подготовленное деятельностью Кирилла—стало причиной многих важных изменений, которые ознаменовали XIV столетие.

Установление Латинской империи в 1204 году и татарское нашествие в Восточной Европе отметили конец Византии как политической, экономической и военной силы. Даже после освобождения Константинополя Михаилом Палеологом в 1261 году империя осталась небольшим государством, торговлю монополизировали генуэзцы, а на бывших территориях Византии возникли новые национальные государства—Болгария и Сербия, а также латинские герцогства. Влияние Византии определялось теперь исключительно традиционностью престижа "имперского города", высоким уровнем византийской культуры и искусства, восхищавших славянские народы. Однако, вне всяких сомнений, основой духовного и культурного единства Константинополя, балканских народов и Руси оставалась церковь. История русской митрополии, оставшейся один на один с Золотой Ордой и продолжавшей удерживать в своей юрисдикции всю без изъятии Русь, убедительно показывает высокую жизнеспособность религиозных и культурных ценностей, полученных от Византии. Перипетии ее существования в XIII веке уже обнаруживают черты церковной политики Византии в XIV; Византия—и особенно византийская церковь—часто искала возможности для церковной унии с папством, политических союзов с западными странами, но в перспективе предпочитала политику духовной независимости от Запада. В культурном и религиозном отношении Византии меньше угрожали монголы и турки, нежели папство, тевтонские рыцари и западноевропейские королевства.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См., в частности, 141 и 49.

[2] Ср.: 136. С. 391.

[3] См.: 112.

[4] Nicetas Choniates. Historia. Ed. *Bonn*. P. 784, 837.

[5] 65. С. 5–11, 28, 35.

[6] Ср.: 108.

[7] "Михаил VIII окружил кольцо сил, враждебных Византии, еще более широким кольцом, которое должно было сдерживать врагов империи"—136. С. 459.

[8] См.: 141. С. 11–12.

[9] См.: 216. С. 41–44; о западноевропейской политике Михаила см.: 50 и 156.

[10] Нет единого мнения по поводу точного значения этого титула, но он явно должен был выразить величие, силу и власть Темучина над монгольскими кланами. Ср.: 186. С. 17–18.

[11] Путешествия в Каракорум прекратились после 1279 года, когда хан Хубилай завоевал весь Китай и стал императором в Пекине.

[12] В начале завоевания эти привилегии раздавал сам Батый, а затем это же делали его преемники. Указ Менгу-Темира, изданный в 1267 году, относится именно к предыдущим мерам, предпринятым Батыем (см.: 186. С. 165–166).

[13] Об этом под 1224 годом сообщает Ипатьевская летопись (235, II. М., 1962. С. 740), но некоторые историки считают, что Иоасаф узурпировал кафедру в 1241 году, после разорения Киева (201. С. 52, 219, 228).

[14] Обоснование даты см.: 201. С. 53.

[15] Этот тезис без доказательств принимают историки русской церкви митрополит Макарий (210. С. 8) и Карташев (206. С. 290–291).

[16] 204. Кол. 809.

[17] Кроме Иоасафа Угровского, отвергнутого Даниилом, на кафедру митрополита претендовал еще некий Петр Акерович, который в 1245 году посетил Лионский собор. Источники называют его Archiepiscopus Ruthenus или de Russia (Ann. Burt. 116. Scriptores. Leipzig, 1925–1927. P. 474). Его обычно считают протежé князя Михаила Черниговского, который тогда номинально владел Киевом и пытался (как и Даниил Галицкий) найти друзей на Западе (ср.: *Томашивский Ст.* Предтеча Исидора Петро Акерович, неизвестный митрополит русский// Annales ordinis S. Basilii Magni. Jovkva, 1927. II, 3–4. P. 221–313 и 219. С. 59–60).

[18] 146. 12 094–12 098.

[19] 204. Кол. 826–827; (о хронологии см.: 219. С. 252–254).

[20] 69. С. 119.

[21] См. прекрасное сопоставление точек зрения разных восточноевропейских народов в: 130. С. 240–241.

[22] Ср.: *Дашкевич Н.* Переговоры папы с Даниилом Галицким об унии Юго-западной Руси с католичеством// Известия Киевского университета. 8. 1884. С. 175. Ср.: 146. 16 700, 16 731.

[23] Ср. даты главнейших событий правления митрополита Кирилла в: 201. С. 57.

[24] "Ответы" синода существуют как в греческом оригинале (236. VI. Приложения. I. Кол. 5–12), так и в славянском переводе (236. 12. Кол. 129–140); ср.: 62. № 1427 (Сарай ошибочно помещен в Крыму).

[25] 43. С. 43–71 (текст письма Афанасия II. С. 59–63).

[26] Связь Никейской империи с Александром Невским, осуществлявшуюся в основном через церковь, хорошо понимал Приселков—226. С.104—105.

[27] 86. С. 26—55.

[28] См.: *Андреева М.А.* Прием татарских послов при Никейском дворе// "Сборник статей, посвященных памяти Н.П. Кондакова". Прага, 1926. С.187—200.

[29] 207. Стлб. 475.

[30] 227. С. 476; (текст ярлыка там же. С. 96—98); ср.: 216. С.14—15; *Федоров-Давыдов Г.А.* Общественный строй Золотой Орды. М., 1973. С. 34—35.

[31] 207. Стлб. 476; ср. список последующих епископов Сарая в: 167. С. 231. О многонациональном характере епархии см.: "Ответы" константинопольского синода Феогносту Сарайскому (1276 год) в: 236. VI. Приложения. I. Кол.10 (речь идет о пришельцах из Алании и Зихии).

[32] 235. X. М., 1965. С.157; о важной роли митрополии как средства связи между Золотой Ордой и Византией см.: 216. С. 39, 45.

[33] 207. Кол. 485. Летопись уточняет, что путешествие митрополита в северную Русь не было простым архипастырским визитом, как в эпоху Кирилла, что набеги татар сделали его пребывание в Киеве невозможным и что он двинулся к Владимиру "со всем своим двором".

Глава III

ТАТАРЫ, ИХ ЗАПАДНЫЕ СОСЕДИ И РУССКИЕ ДАННИКИ

Битва новгородцев с суздальцами. XI век. Фрагмент иконы, повествующей о чуде—защите Новгорода иконой Знамения Богоматери в 1169 году, когда суздальцы и их союзники во главе с сыном князя Андрея Боголюбского Мстиславом напали на город и осадили его. Москва. Третьяковская галерея

В 1300 году монгольское Кипчакское ханство, столица которого находилась в Сарае, в низовьях Волги, и называлась также Золотой Ордой, крепко держало в своих руках всю теперешнюю Европейскую Россию. Распространение власти татар до берегов Черного моря заставило их впрямую соприкоснуться с Византией и с итальянскими городами-республиками Генуей и Венецией, а также основанными ими в Крыму богатыми торговыми городами. Крымский полуостров управлялся татарским эмиром, столица которого находилась в Солгате (или Крыму), к востоку от Кафы. Западные границы Монгольской империи не были строго очерчены: Болгария, Венгрия, Польша и Литва в разное время либо пережили монгольское завоевание, либо платили дань ханам. Однако сравнительное политическое спокойствие начала XIV века давало этим странам относительную независимость. Западные русские княжества в качестве альтернативы татарскому игу втягивались в орбиту Польши или Литвы. Контроль Тевтонского ордена над некоторыми прибалтийскими территориями был еще одним тревожным фактором, игравшим значительную роль в политических и религиозных отношениях Литвы, Польши и Руси. Мы кратко обсудим обстоятельства, наиболее существенные для каждого из этих районов в аспекте византийско-русских отношений.

1. Черное море

В 1226 году власть в Орде перешла в руки внука Батыя Менгу-Темира. На Руси он сопротивления не встретил и мог позволить себе некоторый либерализм; летописи говорят, что при нем "Руси было облегчение от гнета поганых" [1]. Новый хан также предпринял ряд действенных мер для развития торговли, на которой в значительной степени покоилось экономическое процветание Золотой Орды. Получил гарантии своих свобод и привилегий связанный с Балтикой торговый город Новгород, который хоть и не подвергался никогда прямому захвату со стороны татар, но управлялся князьями, которых утверждали в княжении ханы[2]. Менгу-Темир позаботился и о торговом пути в Средиземноморье, который проходил через Черное море и Византию. В марте 1261 года, по Нимфейскому договору, генуэзцы получили преимущественное право торговли в Константинополе, которое вскоре подтвердил император Михаил VIII[3]. Несмотря на все перипетии отношений с византийцами и на упорную конкуренцию Венеции, Генуя сумела сохранить преимущество в Черном море и в течение большей части XIV века. В 1266 году Менгу-Темир разрешил генуэзцам основать в Крыму знаменитый торговый город Кафу[4]. Однако главный путь, по которому шла торговля между итальянскими купцами, византийцами и Монгольской империей, проходил через соседний крымский торговый порт Сугдею (итальянское Солдая, русское Сурож, монгольское Судак)—древнее греческое поселение со смешанным греческим, русским и армянским населением, с 1223 года подвластное татарам[5].

Господство Генуи в черноморской торговле рабами, шерстью и индийскими, персидскими и китайскими товарами, поступавшими караванами через Сарай, было обеспечено, с одной стороны, постоянным контролем генуэзцев над Галатой—районом Золотого Рога в Константинополе, который уступил им император Михаил VIII, а с другой—военным контролем татар над торговыми путями. Таким образом, власть генуэзцев основывалась на двойном союзе с Византией и татарами, который давал Генуе контроль над Черным морем, ставшим (после закрытия других торговых путей на восток) нервным центром европейской торгово-экономической системы.

В случае с Византией союз выглядел скорее как односторонняя зависимость ослабевшей империи от всесильных итальянских купцов. Однако Михаил VIII,

ведший изощренную и рискованную дипломатическую игру и вынужденный дать Генуе торговую монополию, чтобы заручиться ее поддержкой против Латинской империи, которую поддерживала Венеция, после освобождения Константинополя попытался избавиться от генуэзской хватки. В 1265 году он официальным договором открыл Черное море Венеции (хотя этот договор противоречил предыдущему, заключенному с Генуей). Венеция от этого договора выигрывала очень много, но была вовлечена в военное столкновение с Генуей. В 1296 году венецианцы сумели захватить Кафу и в течение трех лет удерживали ее [6]. Венеция зорко охраняла свои интересы в этом районе и в 1332 году смогла получить от хана Узбека особый квартал в торговом городе Тана (современный Азов), в устье реки Дон. В том же году Венеции был уступлен город Воспоро (на "Босфоре Киммерийском", восточная оконечность Крымского полуострова), который венецианцы превратили в форпост Таны[7]. Венеция и Генуя периодически сталкивались (в 1352–1355 и в 1376–1381 гг.), и эти столкновения немедленно отзывались на внутренней политике Византии и в династической борьбе, потому что обе итальянские республики стремились получить поддержку византийского двора. Зачастую византийская политика заключалась преимущественно в натравливании итальянцев друг на друга. На практике, по крайней мере до Туринского мира (1381), генуэзцы одерживали верх, сохраняя укрепленные поселения в Галате до турецкого завоевания (1453), а в Кафе до 1475 года[8].

Отношение татар к итальянским поселениям не было последовательным. В конце XIII века могущественный хан Ногай, который номинально зависел от кипчакских ханов в Сарае, а фактически возглавлял независимую империю на северных берегах Черного моря и вел самостоятельную внешнюю политику, поддерживал венецианцев в борьбе против генуэзцев—сторонников Сарая, пока не был разбит Тохтой (1299–1300) [9]. Сарайский хан Тохта неожиданно возмутился торговлей рабами, которую вели генуэзцы и в результате которой его собственные подданные попадали на ближневосточные невольничьи рынки. Хан захватил генуэзских купцов, находившихся в Сарае (1307), и сжег Кафу (1308). Город был отстроен генуэзцами при преемнике Тохты Узбеке. В 1343 году убийство татарского чиновника в Тане вызвало ярость хана Джанибека, изгнавшего итальянцев из Таны и осадившего Кафу. Осада, однако, не удалась. С течением времени союз татар и генуэзцев, основанный на глубоких общих интересах, был восстановлен, но потеря Таны имела длительные последствия для западноевропейской экономики[10].

Возникновение на Черном море итальянских колоний повлекло за собой проникновение в этот район римских церковных чиновников и миссионеров[11]. Подобно тому, как многочисленные папские миссии к татарам преследовали одновременно политические и миссионерские цели, пребывание латинского духовенства в итальянских поселениях отвечало и насущным церковным нуждам, и потребности расширения церковной дипломатии. Хотя Сурож по-прежнему оставался местопребыванием греческого православного митрополита, буллой Иоанна XXII 1318 года в Кафу был назначен римский епископ, юрисдикции которого позднее (1322) была подчинена обширная территория от Сарая до Варны. Первым епископом стал францисканский монах Иеремия[12]. Тот же папа Иоанн XXII в тот самый год, когда Венеция добивалась привилегий в восточном Крыму (1333), основал митрополию в Воспоро (современная Керчь) [13]. Присутствие в том же году на границе с византийской митрополией Зихии и Алании англичанина Геральда в качестве епископа Себастополиса (восточное побережье Черного моря) [14] показывает, насколько перемешались друг с другом византийские и европейские поселения в этом районе. В 1357 и 1365 годах генуэзцы завладели городами Чембало (Συμβόλων λιμήν) и Сурож, и там также были учреждены римские епископаты.

В истории отношений Руси и Византии итальянские поселения на побережье Черного моря имели первостепенное значение в силу географических, эко-

номических, политических и религиозных причин. В течение XIV века купцы, послы, церковные чиновники и паломники, направляющиеся из Константинополя на Русь и в обратном направлении, почти обязательно проходили через Сарай, Тану, Кафу и Сурож: их рассказы являются одним из важнейших источников по истории этой эпохи. С другой стороны, экономические и политические связи между Кипчакским ханством и Генуей, которая к тому же практически держала в своих руках экономику Византийской империи, имели важные последствия для Византии и Руси, поскольку генуэзцы располагали большими средствами для защиты своих интересов как в Константинополе, так и в Сарае. Представители, направлявшиеся папой на восток, служили посредниками в постоянно продолжавшихся переговорах об унии между Византией и Римом. В то же время, поскольку с падением Латинской империи представители папы не имели прямой власти над восточными христианами, они стремились дать византийским иерархам и богословам более высокое представление о латинском Западе. В частности, доминиканский орден, с его сильной томистской традицией, представлял латинскую сторону в богословских спорах с греками. В 1334 году в Константинополе остановился доминиканец Франческо да Каммерино, назначенный папой Иоанном XXII главой вновь образованной Босфорской епархии, который вместе с другим доминиканцем—Ричардом Английским, епископом Херсонесским[15], вел длительные диспуты с Никифором Григорой и Варлаамом Калабрийцем, успешно выступавшими в качестве представителей греческой стороны[16]. Доминиканский монастырь в Галате стал школой латинского языка и богословия для молодого византийского дипломата и ученого Дмитрия Кидониса, который вскоре выразил удивление по поводу того, что среди латинян можно найти не только безжалостных воинов (как франкские крестоносцы), не только ловких купцов (как итальянцы), но и образованных людей, способных лучше самих византийцев постигать премудрости древней философии[17]. Возникновение в Византии яркой и глубоко искренней партии "латинофронов", выступавших за унию с Римом, было тесно связано с присутствием в империи итальянских купцов. Эта партия стала существенным элементом византийской истории; в частности, благодаря ей стало возможно обращение в католичество императора Иоанна V (1369), а со временем—созыв Флорентийского собора, глубоко повлиявшего на русско-византийские отношения.

"Обращение к Западу", которое происходило в Византии благодаря постоянным экономическим и культурным контактам с Италией, на Руси места не имело, потому что страна была отрезана от Запада татарским владычеством. Ниже мы увидим, что в XIV веке генуэзцы, союзничавшие с ханами в Крыму, были заинтересованы в укреплении татарской власти на Руси и, косвенно, в ослаблении прозападных тенденций.

2. Немецкие рыцари

Последними в Европе христианизировались народы, населявшие восточные берега Балтийского моря. По всей видимости, еще в XI веке восточное христианство проникало сюда, особенно в Карелию и Эстонию, из торгового Новгорода[18]. Однако в конце XII и особенно в XIII столетии здесь развернулось широкое наступление, религиозное и военное, латинского христианства, поддерживаемое папством, а также королевствами Швеции, Дании и Германии. Применение грубой военной силы в целях утверждения западного христианства—как это было при крестовых походах на Ближнем Востоке и при взятии Константинополя в 1204 году—спровоцировало длительное сопротивление языческого населения (которое оставалось таковым еще два века) и восточных христиан.

В Финляндии христианизация означала насильственное включение—и политическое, и культурное—в состав Шведского королевства. Это и было осуществлено военным путем в XIII веке. К югу от Финского залива инициатива принадлежала немцам. Центром миссионерской экспансии стала Рига, основанная около 1198 года бременскими купцами. Здесь высадился немецкий епископ Альберт[19]

во главе армии немецких и датских крестоносцев; в 1207 году Гогенштауфены признали его феодальным владетелем Латвии. Чтобы расширить свою власть, Альберт основал новый монашеский и военный орден "рыцарей-меченосцев", известных также под именем "ливонских рыцарей", задачей которого было обращение язычников. Обеспокоенный союзом Альберта с Гогенштауфенами, папа Иннокентий III отделил Рижскую епархию от Бременской митрополии и подчинил ее непосредственно Риму. Он же установил прямой контроль над рыцарями (в 1204 году). В Эстонии исконно русский город Юрьев (Дорпат, Дерпт—современный Тарту) тоже стал резиденцией немецкого епископа.

Последующая деятельность Ливонского ордена, который вскоре получил в Прибалтике такую власть, что почти не зависел от местной римской церковной иерархии и был бесконечно враждебен как коренному язычеству этих мест, так и восточному православию, также стала решающим фактором в политической и религиозной истории Руси.

Ливонский орден, созданный в Риге, вскоре был усилен новым пополнением: тевтонскими рыцарями. Рыцари созданного в Германии Тевтонского ордена были участниками палестинского крестового похода (1191—1198), и в 1226 году Конрад Мазовецкий позвал орден для борьбы с пруссами—балтийским народом, соседствовавшим с католической Польшей. Рыцари приняли это приглашение и сумели покорить Пруссию. В 1249 году страна порабощенных пруссов стала собственностью ордена. В это время Тевтонский орден при поощрении римской курии объединился с рыцарями-меченосцами, так что вся Прибалтика от Померании до Эстонии подпала под власть одного рыцарского ордена, за которым следовали немецкие колонисты. Рыцари засели в своих укрепленных городах и замках и оттуда управляли коренным, формально христианизированным населением и вели постоянную войну против соседей, особенно против православных русских и язычников-литовцев. Выше мы говорили о том, как Александр Невский встретил крестовый поход на восток, остановив шведов на реке Неве (1240) и одержав победу над рыцарями на Чудском озере (1242). Будучи великим князем Владимирским. Александр не имел иной реальной политической альтернативы, кроме лояльности кипчакскому хану, сколь бы ни было ненавистно для Руси татарское иго. Дух крестовых походов, который несли с собой шведы и особенно немецкие рыцари, вызывал у русских такую же реакцию, как реакция греков на захват Константинополя: западное латинское христианство отождествляли с захватами крестоносцев и насильственным приобщением к чужой культуре[20]. Стоит отметить, что те православные страны, которые избежали прямого завоевания крестоносцами—Болгария, Сербия и Галицко-Волынское княжество,— были гораздо более открыты для контактов с Западом и даже (пускай на короткий срок) принимали политическое главенство пап[21]. Здесь скрыт ключ к пониманию отношений Византии и Москвы XIV века в их противопоставленности более осторожной позиции восточной церкви к западным русским княжествам. Завоевание средневековым папством, одержавшим победу над империей, политического главенства в латинском христианстве, а также то, что папа одобрил вооруженный захват как законный способ христианизации мусульман и язычников и латинскую экспансию среди восточных христиан, сгубило существовавшие для сближения возможности. Поэтому призыв папы к объединению христиан против татар, может быть и искренний, звучал неубедительно в Прибалтике, где при поддержке и поощрении папы немецкие рыцари и колонисты ожесточенно добивались покорения местных язычников и православных русских.

Агрессии рыцарей сопротивлялись не только северо-русские княжества, но и литовцы—последний европейский народ, остававшийся в XIII веке языческим.

3. Возвышение Литвы

Двойное сопротивление татарским набегам с востока и немецкому натиску с запада преобразило раздробленные литовские племена в сильную, единую нацию с богатыми культурными традициями, так что в конце концов литов-

ские князья стали покровительствовать русским землям, высвобождавшимся из-под власти татар.

С самого начала проникновения немцев в Прибалтику литовцы были их самыми опасными врагами. Именно в результате разгрома ливонских рыцарей литовцами в 1236 году—в 1237-м произошло слияние Ливонского и Тевтонского орденов. С другой стороны, борьба против рыцарей и их польских союзников часто вела к соглашениям между язычниками литовцами и православными русскими[22]. Объединил Литву в основном великий князь Миндовг (начало 1230-х—1263 г.). В течение первых десятилетий его правления успех был на стороне западных крестоносцев. Натиск ордена, военные неудачи, непокорство литовских же племенных вождей заставили Миндовга искать примирения с немцами. В 1250 году он заключил соглашение с гроссмейстером ордена, послал ему "дары многие" и согласился "отправить к папе послов и креститься"[23]. Крещение действительно состоялось предположительно в 1253 году. Миндовг получил от папы королевскую корону и, оставив своих бывших союзников, выступил вместе с рыцарями против Галиции. В 1253 году, как мы видели ранее, королевскую корону получил от папы и Даниил Галицкий. Союз между Миндовгом и Даниилом—в рамках их общего подчинения папству—был скреплен браками между их детьми. В новых условиях Миндовг сумел захватить власть над русскими княжествами Полоцким и Смоленским и даже предпринял поход на Киев.

Однако в 1258—1259 годах Литва вплотную столкнулась с татарами, и положение Миндовга изменилось. Только по чистой случайности, возможно, Батый опустошил земли к югу и востоку от Литвы, а не саму Литву. Растущие притязания Миндовга и его настойчивое стремление завладеть русскими княжествами вызвали гнев Золотой Орды. Хан Берке послал своего полководца Бурундая против Литвы, приказав Даниилу Галицкому и другим западнорусским князьям к нему присоединиться. Новгородская летопись, по-видимому, не совсем точно говорит, что татары "всю землю литовскую взяли и людей убили" [24]. В действительности удалось избежать окончательного разгрома и поход Бурундая в основном имел следствием подчинение татарской власти Галича и Волыни, но не Литвы. Великий князь Литовский даже выиграл в новой ситуации, захватив еще кое-какие русские земли[25]. Но он был вынужден еще раз порвать со своими союзниками и окончательно разошелся с орденом. В 1260 году Миндовг нанес рыцарям сокрушительное поражение при Дурбе и заключил антинемецкий союз с Александром Невским. Он отрекся также от латинской веры. Ипатьевская летопись правильно, конечно, характеризует его обращение в 1251 году как акт политический и лицемерный[26].

Миндовг был убит в 1263 году литовской знатью, выступавшей против политики объединения, но то, что он сделал, своего значения не утратило. В конце XIII столетия и в течение большей части XIV великое княжество Литовское оставалось единым и достаточно сильным, чтобы сопротивляться и немецкому завоеванию, и татарам. Правящая династия оставалась языческой, но это литовское язычество все более выглядело историческим анахронизмом на фоне контактов с Западом и постепенно расширяющейся власти над русскими княжествами с православным населением. Все более чувствовалась неизбежность обращения в христианство, но это ставило литовских князей перед необходимостью выбора между Востоком и Западом. Стоявшая перед Литвой религиозная дилемма была также дилеммой культурной и политической. Поскольку Литва в течение XIV века играла большую роль в русской истории, религиозная политика ее князей влияла также на русско-византийские отношения.

Еще в XIII веке некоторые знатные литовцы приняли православное крещение: в 1255—1256 году князь Довмонт "с тремястами литовцами, и женщинами, и детьми" [27] прибыл в Псков, был крещен в православную веру и вскоре стал князем этого русского города-республики, возглавляя псковские дружины в походах против соседних немецких рыцарей и своих соплеменников-литовцев[28]. В XIV веке и другие литовские князья вполне благосклонно относились к мысли

о вступлении в "византийское содружество" через посредство православной церкви. Но если бы в православие крестилась вся Литва, то на практике это могло означать включение ее в орбиту Монгольской империи через Москву, где находилась резиденция митрополита Киевского и всея Руси. Именно поэтому литовские великие князья добивались от Византии учреждения особой литовской митрополии—главный вопрос XIV века, который будет обсуждаться ниже.

Обращение к Западу было еще менее привлекательным, потому что означало подчинение немецким рыцарям, прямым врагам Литвы. Выше мы видели, что Миндовг под давлением ордена на некоторое время усвоил западно-латинскую ориентацию. Его преемники широко использовали политические возможности, открывавшиеся благодаря конфликту ордена с архиепископом Рижским и рижским магистратом. Тяжесть рыцарского правления испытывали на себе не только их литовские и православные русские соседи, но и европейские собратья. С другой стороны, экономические и политические права ордена и архиепископа Рижского—и орден, и архиепископ непосредственно подчинялись Риму—не были точно определены.

Литовцы активно поддерживали архиепископа и город, и в 1298 году послы великого князя Литовского Витена, прибывшие в Ригу, пожелали принять латинскую веру и заключить союз против рыцарей, причем они явно рассчитывали на поддержку папы[29]. На некоторое время эти планы были отодвинуты военной победой ордена, но ими не исчерпывалась возможность политических маневров, о чем свидетельствует документ, датируемый приблизительно 1309 годом. Наместник грека—митрополита Киевского, православный русский епископ Полоцка, находившегося под властью Литвы, обращается к членам рижского магистрата как к своим "детям", а к великому князю Витену как к своему "сыну": он приветствует жителей Риги, благословляет их и просит их дружбы[30]. Это послание, наравне с другими источниками, рисует атмосферу религиозной терпимости в Литве, в противоположность железному управлению ордена. Папа Климент V сам некоторое время поддерживал жалобы Риги против рыцарей, которые на короткое время (1312–1313) были даже отлучены им от церкви, но окончательного разрешения этот конфликт не получил, и орден сохранил свои позиции на Балтике.

Преемник Витена Гедимин (1316–1341) в совершенстве обладал умением строить империю. Он не только усилил великое княжество, унаследованное им от Миндовга, но и значительно расширил свою власть над русскими землями, ранее контролировавшимися Кипчакским ханством: ему подчинились княжества Минское, Пинское, Туровское, Брестское и Витебское—вся территория современной Белоруссии, Полоцк и "Черная Русь" были завоеваны еще Миндовгом. Гедимин активно поддерживал Псков в борьбе с рыцарями и сумел посадить своего сына Наримонта на княжеский престол в Новгороде. В 1340 году другой его сын, Любарт, стал князем Волынским. Несколько дочерей Гедимина вышли замуж за русских князей; наиболее важным был брак между его дочерью Марией и Дмитрием Алексеевичем Тверским. В своих посланиях Гедимин подписывался "королем Литовским и Русским" (*Lethowinorum Ruthenorumque rex*). Восточное православие постепенно становилось преобладающим вероисповеданием в его государстве: православие приняли сыновья Гедимина, которые женились на русских княжнах и получили княжества в русских землях, да и языческие подданные попадали под возрастающее влияние православного большинства.

Тем не менее ничто не свидетельствует о сколько-нибудь серьезном намерении самого Гедимина принять православие, в то время как в 1322–1323 годах, обращение его в католичество казалось вполне реальным. Правитель Литвы мог чувствовать личное влечение к римскому католицизму и к Западной Европе и, как Миндовг и Витен, считать, что принятие католичества—вернейшее средство для предотвращения постоянной угрозы со стороны тевтонских рыцарей. Он находился фактически в том же положении, что и византийский император Михаил Палеолог, который искал у Рима защиты от крестоносной угрозы Карла Анжуйского.

В 1322 году Гедимин обратился к папе Иоанну XXII, находившемуся в Авиньоне, с гневными жалобами на орден, с выражением дружбы и лояльности по отношению к Риге, еще одной жертве рыцарей, и с изъявлением своей склонности к римскому католицизму. Гедимин извещал папу, что построил в своей новой столице Вильно две церкви, и, наконец, просил прислать в Литву папских легатов. Такие же письма были отправлены в германские города и орденам доминиканцев и францисканцев, миссионеры которых находились в Литве[31]. В результате действий Гедимина было заключено перемирие с немцами, но литовский князь все-таки не принял латинской веры: легатам, которые приехали в Вильно в 1324 году, сообщили, что Гедимин передумал. Согласно донесению легатов князь даже уклонился от второй встречи с ними под предлогом, что "занят с татарами" [32].

Любопытное упоминание о татарах открывает всю глубину политической дилеммы, стоявшей перед Гедимином. Понятно, что постепенное втягивание Литвы в круг западноевропейских государств должно было вызывать сопротивление не только ее русских православных подданных, но, что важнее, Кипчакского ханства. Литовские интересы в подвластной татарам Руси были слишком велики, чтобы Гедимин поступился ими ради религиозных обязательств по отношению к Западу. Возможность укрепления и расширения политических, экономических и культурных связей Литвы с Псковом, Новгородом и особенно Тверью зависела от дипломатических сношений с Ордой: альтернативой было открытое военное столкновение с татарами. Хан ревностно оберегал своих русских данников от дружественных контактов с Западом. Это касается, в частности, Тверского княжества. Князь Михаил I Тверской был казнен ханом Узбеком в Орде в 1319 году. Хотя обвинение Михаила в том, что он будто бы "замышлял бежать к немцам со своей казной и посылал деньги папе в Рим", ложно[33], кровавое утверждение господства татар над Тверью было связано с ее прозападными симпатиями. Так, в 1320 году последовал брак сына и преемника Михаила Дмитрия и дочери Гедимина Марии[34]. Но в 1321 году Дмитрий ездил в Орду и получил от Узбека великое княжение Владимирское, обойдя московского соперника: летопись подчеркивает, что Узбек в то время "почитал" Дмитрия, который постоянно бывал в Сарае[35]. С другой стороны, мы узнаем, что именно во время сношений Гедимина с папством и его переговоров с орденом (или чуть позже) хан Узбек посылал русских князей против литовцев, и они "много зла сотворили Литве и вернулись в Орду с многими пленниками"[36]. Теперь ясно, почему литовский великий князь порвал переговоры с папскими легатами ("буду занят с татарами") и занялся утверждением своего зятя на владимирском великокняжеском престоле: контакты с папой и дипломатические отношения с Ордой взаимно исключали друг друга.

В течение XIV века Литва стояла перед гедиминовской дилеммой. Присоединение русских княжеств, постепенно перешедшее в замысел объединить все территории Киевской Руси в Литовском государстве, подразумевало религиозную и идеологическую ориентацию на Византию и требовало определенного подхода, военного или дипломатического, к господству татар. В то же время западное решение проблемы было по-прежнему непривлекательно, потому что неизбежно заставляло смириться перед немецким империализмом. Впрочем, с возвышением Польши, которая приняла латинское христианство и где существовала та же традиция феодальной децентрализации, что в Литве и Киевской Руси, появился другой выход.

4. Польша поворачивается к Востоку

Польша, разделенная между князьями династии Пястов, в течение XIII века видела возвышение сильных и подчас опасных соседей: Венгрии, Галицкого княжества, языческих государств пруссов и литовцев.

В 1241 году Субудай разгромил в Силезии польские войска, возглавлявшиеся Генриком Благочестивым. Генрик был убит в сражении, но Польшу татарам удержать не удалось. В исторической перспективе это вторжение было даже вы-

годно полякам, поскольку разорило русские княжества—соперников Польши—и дало полякам чувство, что они занимают аванпост европейской цивилизации против восточных варваров. В 1320 году закончился длительный период раздробленности. При активной поддержке папы в Кракове был коронован Владислав Локеток, выразивший папе свою полную покорность. Иоанн XXII, ограждавший архиепископа Рижского и великого князя Литовского Гедимина от захватов Тевтонского ордена, оказал такую же помощь Владиславу, признав его правителем Померании. В 1325 году сын Владислава Казимир женился на дочери Гедимина Альдоне, и между Польшей и Литвой был заключен союз[37]. С 1328 по 1331 год немецкие рыцари и их союзник, король Богемии, вели успешную войну против Польши, которая потеряла значительные территории, включая Померанию. Общие интересы Польши и Литвы в отражении немецкого натиска вызвали длительное сближение двух стран. Последующая история показала, что этот союз был выгоднее для западного христианского мира, чем воинственный дух рыцарей. "Главное препятствие любому мирному обращению Литвы (в римское католичество) заключалось в Тевтонском ордене, который хотел совместить это обращение с политическим подчинением страны немецкому контролю, в то время как правители Литвы надеялись, что с принятием христианства они будут вознаграждены возвращением земель, недавно завоеванных тевтонскими рыцарями"[38]. Точно так же Польша надеялась на возвращение захваченной рыцарями Померании.

В правление Казимира Великого (1333–1370) Польша стала крупной европейской державой и централизованной монархией. Западные границы *regnum Poloniae* были установлены, с одной стороны, тем, что Казимир вынужденно признал права ордена в Померании (Калишский договор 1343 г.), а с другой стороны,—рядом династических браков с венгерскими, богемскими и немецкими соседями. Венгерский король Людовик Великий был племянником Казимира, сыном его волевой сестры Елизаветы, которая и в правление Людовика продолжала влиять на венгерские дела. Карл IV, король Богемии и с 1346 года император Священной Римской империи, женился на внучке Казимира (1363). Эти семейные узы позволили Польше избежать столкновений с западными соседями и добиться первенства в восточной политике, но они же принудили Казимира отдать немцам традиционно польские земли. Потеря территорий на западе была компенсирована экспансией на восток, которая стала возможна благодаря постепенному ослаблению татар и внутренним раздорам в Монгольской империи. С этого времени началось длительное соперничество Польши и Руси.

Западные русские княжества Галицкое и Волынское, которые при великих князьях Романе и Даниле в XIII веке переживали взлет исторической славы, все еще платили дань татарам, но ими интересовались также Венгрия и Литва. В XIV веке эти княжества стали полем экспансии католической Польши против византийской православной традиции, к которой они принадлежали исторически.

Когда в стране, которая все еще называлась *regnum Russiae* и объединяла княжества Галицкое и Волынское, угасла династия Романа и Даниила, на престол вступил Болеслав, сын польского князя Мазовецкого и внучки Юрия I Галицкого. В 1331 году Болеслав женился на дочери Гедимина Литовского Евфимии. Однако династических связей было недостаточно, чтобы утвердить его на престоле или освободить от татарского контроля. Местные русские бояре и народ потребовали, чтобы польский князь принял православие и русское имя Юрий. Кроме того, он, конечно, должен был получить ярлык у хана Узбека и платить ему дань.

Правление Юрия II закончилось трагедией, связанной с новыми набегами татар, предводительствуемых Узбеком. Эти набеги лишили его княжество роли буферного государства. Татары не только постоянно нападали на Венгрию, но в 1337 году вторглись в Польшу и осадили Люблин; Узбек потребовал от Юрия войска для войны с поляками[39]. Казимир Польский и его венгерские союзники, вдохновляемые папой на крестовый поход против татар, стали собирать силы для

вторжения на подвластный татарам запад Руси. Болеслав-Юрий скорее всего просил у них помощи, но тем самым не угодил галицким боярам, которые его отравили (1340). Этот печальный исход был, конечно, обусловлен несколькими факторами: протатарскими, "реалистическими" настроениями галицких бояр, их страхом, что князь—бывший католик, поляк по рождению—отречется от православия, чтобы заручиться поддержкой Запада против татар. Несколько католиков—скорее всего поляков—были убиты во Львове сразу после убийства князя.

Казимир вторгся в Галицию, тем более, что у него было дополнительное оправдание—месть за смерть Юрия. Однако здесь он встретил яростное сопротивление, которое возглавил местный боярин Дмитрий Детко, позвавший на помощь татар. Война (Узбек крупными силами обрушился на поляков) окончилась компромиссом: галицко-волынским князем был признан сын Гедимина Любарт, Детко же остался правителем Львова в качестве старосты, или *capitaneus terrae Russiae*, как его называют в папских посланиях. Он до известной степени признал зависимость от Казимира и определенные обязательства в отношении Любарта[40]. С 1340 года и до своей смерти в 1386 году Любарт противостоял притязаниям Казимира. Он принял православие под именем Дмитрия и много способствовал русско-литовскому сближению, стремясь восстановить былую Киевскую Русь, исходя из византийской идеи ойкумены. Он вел переписку с Византией и в течение короткого времени сумел восстановить Галицкую митрополию, которая существовала при Юрии I. В 1347 году император Иоанн Кантакузин обращался к нему как к своему "племяннику"[41]. Когда Казимир в 1349 году после успешной войны с литовцами занял большую часть прежнего княжества Даниила Галицкого и стал именоваться *Dominus terrae Russiae*, власть Любарта ограничилась волынскими землями[42]. Племянник Казимира Людовик Венгерский, также претендовавший на Галицию, принял существующее положение вещей в обмен на обещание передать ему в наследство польскую корону.

По всей вероятности, вслед за этим татары признали власть Казимира над русскими княжествами. Но это признание предполагало, что и польский король должен платить дань хану: папа Иннокентий VI (1357) в своем послании осуждал зависимость от неверных, которую Польша признала ради политических выгод[43].

В следующих главах мы обсудим прямые последствия проникновения Польши для культурных и церковных отношений Византии и Руси. Здесь, однако, следует задаться вопросом, было ли сопротивление галицкого населения польской власти и литовских князей польской агрессии оправдано их национальными и религиозными интересами. Мы видели, что сближение Литвы и Польши было вызвано общей заинтересованностью обеих в отражении немецкой угрозы. Но постоянные войны между Казимиром и сыновьями Гедимина, происходившие в 1349–1366 годах, показывают, что общие антинемецкие интересы, столь сильные в эпоху Владислава Локетка, при Казимире отступили на второй план. Русские притязания Казимира сделали его опасным противником потомков Гедимина, которые уже захватили обширные территории, прежде принадлежавшие Киевской Руси. Русские князья, бояре, духовенство и большинство населения, без сомнения, явно предпочитали литовское правление польскому. Важная причина, объясняющая такое недоверие к Польше, состоит в том, что единая и усилившаяся польская монархия Казимира—как и Венгерское королевство Людовика Великого—проявляла в значительной степени тот же агрессивный дух крестовых походов, что и тевтонские рыцари, от которых поляки сами так страдали в прошлом. Для православных русских, как и для язычников литовцев, польское правление означало принятие католичества и вместе с ним—польской культуры[44]. В переписке Казимира с Римом наиболее важным пунктом было его стремление распространять латинское христианство; это стремление усиливалось желанием лишить рыцарей монополии в этой области, и оно получило активную поддержку папы.

В 1340 году папа Бенедикт XII, с одной стороны, использовал свои дипломатические связи с Золотой Ордой, чтобы заставить хана Узбека признать закон-

ность польско-венгерского похода в Галицию для отмщения за смерть Болеслава-Юрия [45]. С другой стороны, он благословил крестовый поход Казимира против "схизматического русского народа" (*gens scismatica Ruthenorum*), а после того, как поляки заняли Галицию, разрешил архиепископу Краковскому аннулировать обещания, данные Казимиром Детко и русским боярам[46]. В 1343 году папа Климент VI уступил Казимиру значительную часть церковных доходов, чтобы способствовать его противоборству с "татарами, русскими и литовцами", которые были огулом названы "язычниками и неверными" [47]. Впрочем, в 1349 году папа, при участии Казимира, размышлял о том, как добиться добровольного и мирного обращения в католичество сына Гедимина Кейстута Литовского[48], но вторжение поляков в Галицию и Волынь, которое было направлено против брата Кейстута Любарта, положило конец этим проектам. В 1357 году, после очередной военной неудачи, вновь начались переговоры о том, как устроить, чтобы литовская династия приняла латинскую веру по доброй воле; знаменательно, что Казимир потребовал, чтобы новообращенные литовцы были подчинены польскому архиепископу в Гнезно[49]. Со временем провалились и эти проекты, потому что рыцари отказывались возвращать завоеванные территории даже католической Литве. Перед началом окончательного завоевания большей части Волыни в 1366 году Казимир получил от Урбана V полную индульгенцию для всех тех, кто примет участие в этой войне против "литовцев, татар и других неверных и схизматиков" [50].

Объединение русских "схизматиков" с "неверными" характеризует умонастроение папства и Польши, отразившееся в хорошо освещенной источниками практике: в землях, подвластных Венгрии и Польше, православных христиан перекрещивали в католичество. В 1366 году, когда византийский император Иоанн V Палеолог ездил в Буду, король Людовик и его мать Елизавета Польская потребовали, разумеется безуспешно, вторичного крещения и от него; венгры вторично крестили князя Страцимира Болгарского и многих его подданных[51]. Подобно этому, Казимир в 1370 году угрожал "крестить" русских в Галиче, пока не были приняты его условия, на которых местной православной церкви предоставлялась административная автономия[52]. Такая практика не одобрялась Римом официально, и папы XIV и XV веков всегда принимали православных в католичество через простое исповедание веры, признавая "действенность" православного крещения. Однако в целом папство поддерживало крестоносный дух венгров и поляков, которые сменили тевтонских рыцарей в роли активных проводников римского христианства в Восточной Европе, а в документах папы постоянно употребляли терминологию, которая практически отождествляла "неверных" и "схизматиков" как врагов церкви. Поэтому не следует удивляться, что католические правители Восточной Европы забыли (или не знали) канонические тонкости и крутыми мерами подкрепляли свои политические и религиозные притязания.

Историки часто связывают правление Казимира Великого с возникновением нового польского мессианизма, который отводит Польше роль европейского аванпоста против "варварского "Востока". Можно только гадать, сознавал ли вполне сам Казимир, что играет именно эту роль, или просто использовал удобную возможность для расширения своей власти[53]. В любом случае его война с "Востоком" была в меньшей степени защитой страны от татар (в конце правления Казимира Кипчакское ханство перестало быть реальной угрозой для Европы), нежели орудием политического и религиозного проникновения в Литву и на Русь, и таким образом—началом многовековой русско-польской розни. Для Казимира "Восток" начинался у границ латинского христианского мира и поэтому включал не только татар, но и византийско-русскую традицию.

5. Татары и их русские данники

Если оставить в стороне парадоксы политических интриг и временные союзы, в которые на протяжении XIII и XIV веков были втянуты западные княжества, то

для Руси в целом господство татар было не просто разовым опустошением, но чем дальше, тем больше ощущалось как не имеющее конца бедствие. Летописи и жития согласно говорят о татарском иге как о Божьем наказании за грехи, за слабость и междоусобицы русских князей[54].

Внутренние раздоры в Кипчакской империи иногда давали русским князьям возможность политических маневров, но—по крайней мере в XIII веке—это приводило лишь к худшим несчастьям. Великий князь Владимирский Дмитрий решился поддержать Ногая против законного хана Тохты, который дал великое княжение Михаилу Тверскому. В результате великое княжество Владимирское было опустошено ордами Тохты (1293), вслед за чем последовал полный разгром и смерть Ногая (1300).

Своего апогея татарское владычество на Руси достигло в правление Тохты (1291–1312) и Узбека (1313–1341). Золотая Орда требовала от русских князей дани, повиновения и, по мере необходимости, военной помощи против своих врагов. Воля хана передавалась непосредственно каждому князю или, реже, специальным княжеским съездам, на которые приезжали ханские послы. При Тохте таких съездов было два: во Владимире в 1296 году, на нем присутствовал ханский посол Олекса Неврую, и в 1304 году в Переяславле[55]. Переход Узбека в ислам часто связывают с концом политики религиозной терпимости, которую проводили татары в начале своего господства на Руси. Однако мы не имеем никаких реальных сведений о том, что в его правление привилегированное положение церкви сколько-нибудь изменилось. Мы видели, однако, что Узбек энергично пресекал всякие сношения русских с Западом и утвердил татарскую власть в Галицко-Волынском княжестве, поддержав сопротивление польской экспансии.

Прямая зависимость северо-русских княжеств от Орды выражалась в том, что все князья постоянно ездили в Сарай и смертельно враждовали между собой, добиваясь ханской милости. Среди средств, которые употреблялись для достижения заветной цели, были прислужничество, подкуп, междоусобные войны. Именно в эту эпоху расчетливая, последовательная, ни перед чем не останавливающаяся политика московских князей, направленная в первую очередь против тверских соперников, положила начало возвышению Москвы.

Русские летописи и официальные документы с самого начала татарского нашествия называют ханов "царями". Когда в правление Дмитрия и Василия I Московское княжество возобновило чеканку денег (прекратившуюся в 1240 году), на монетах на аверсе ставилось имя правящего великого князя, а на реверсе—имя хана, написанное по-арабски[56]. Эта черта, наряду с другими, показывает, что в глазах русских татарские завоеватели заступили место христианского константинопольского императора ("царя"), ибо такова была воля Божья. Так что повиновение ханской власти по существу исходило из христианского ученья, но не исключало явной ненависти к татарам. Оно требовало, однако, чтобы слова Писания о повиновении императору относились к ханам (например, предписание "царя чтите"—1 Петр. 2,17, и другие тексты). Даже когда в 1246 году князь Михаил Черниговский отказался участвовать в языческом обряде поклонения огню и принял мученическую смерть, он, обращаясь к хану, вполне признавал законность его власти: "Я кланяюсь тебе, о царь, потому что Бог дал тебе царство и славу этого мира..." [57].

Сарай, откуда ханы управляли Русью, постепенно стал столицей империи. В правление хана Узбека его посетил арабский путешественник Ибн Батута, который описывал Сарай как "город прекраснейший, безграничных размеров, расположенный на людной равнине, с великолепными базарами и широкими улицами". Среди жителей кроме монголов Ибн Батута упоминает "аланов, которые являются мусульманами, куманов (кипчаков), черкесов, русских, греков (*Rum*)—это все христиане. Каждый народ живет в своем квартале с отдельным базаром" [58]. Русские князья месяцами живали при ханском дворе, улаживая дела с татарскими правителями и, кроме того, используя многочисленные международные контакты, доступные в Сарае. Такие поездки нередко заканчива-

лись кровавым финалом: казнь нескольких подряд тверских князей Узбеком показывает, что обладать властью на Руси было делом рискованным и что единственным критерием законности оставалась воля хана.

Отношения Золотой Орды и Византии все это время в основном были дружественными. Между Восточной империей и монголами никогда не было серьезных военных столкновений; наоборот, монгольские набеги уничтожили господство сельджуков в Малой Азии. С другой стороны, татары нападали на балканских соседей Византии—болгар и сербов, что тоже было на руку тогдашней Византии. Наконец, присутствие генуэзцев в Черном море зависело от византийцев и татар, и итальянские купцы служили постоянными и заинтересованными посредниками между Константинополем и Сараем, причем Византия заботливо оберегала и укрепляла это посредничество. Примечательно, что каждый из первых трех императоров династии Палеологов выдавал свою побочную дочь за татарского хана: Евфросиния, дочь Михаила VIII, стала женой хана Ногая[59], Мария, дочь Андроника II, вышла замуж за Тохту[60], и Ибн Батута рассказывает, что около 1332 года в гареме Узбека находилась дочь константинопольского императора (возможно, еще одна побочная дочь Андроника), что в Сарае при ней были греческие слуги и что она ездила в Константинополь, чтобы родить там своего первого ребенка[61].

Связь Константинополя и Золотой Орды имела непосредственный отклик на Руси. Русь подвергалась политическому и военному контролю ханов, а церковью ее управлял византийский патриархат, и часто они действовали согласованно. Выше мы говорили о дипломатической роли митрополита Киевского и епископа Сарайского в более ранний период татарского господства. Источники свидетельствуют о продолжающейся активной дипломатической деятельности византийской церкви и в позднейшую эпоху. На съездах, где русским князьям диктовалась воля хана, присутствовали представители церкви и ханские послы: епископ Сарайский Измаил посетил съезд во Владимире (1296)[62], а греческий митрополит Максим был с князьями на съезде в Переяславле в 1304 году[63]. Более того, через Сарай проходили и официальные документы, такие, например, как русские рекомендации Константинополю относительно кандидатов на митрополичий престол[64]. Византийские чиновники, приезжавшие на Русь, были хорошо осведомлены о местных политических проблемах, касавшихся отношений русских князей и татар. Это мы можем видеть на примере переписки Мануила Гавалы, который впоследствии под именем Матфея стал митрополитом Эфесским. В 1331—1332 годах он был на Руси с дипломатической миссией и в письмах, адресованных константинопольскому "философу" (возможно, Никифору Григоре, который был знаком с митрополитом Киевским Феогностом), вспоминал о кровавой войне Ивана I Московского (ὁ τῶν Ῥῶς ἡγεμῶν) и Александра (Ὀλέκης) Тверского, причем создается впечатление, что события хорошо знакомы его корреспонденту[65].

Связь Византии с Золотой Ордой помогает понять, почему в XIV веке константинопольский патриарх старался сохранить на Руси единую систему церковного управления, возглавляемую одним митрополитом, резиденция которого должна была находиться на территориях, подвластных татарам, а не в Литве, например. Это, конечно, не означает, что Византия или церковь не знали об ужасах монгольского владычества: именно потому, что митрополит, как представитель империи, в глазах хана занимал привилегированное положение, его вмешательство могло оградить интересы церкви, он мог быть посредником в княжеских усобицах и использовать свои значительные полномочия в делах заступничества. Русские никогда не считали греческого митрополита, назначаемого в Константинополе, союзником ненавистных татар; он был скорее ходатаем и потенциальной защитой от произвола завоевателей. В культурном отношении церковь, находившаяся в постоянном контакте с Византией, открывала русскому обществу, изолированному от Европы, христианскую цивилизацию. Русские признавали хана царем *de facto*, но церковь напоминала им о су-

ществовании христианской империи. Церковь же давала "небесное отечество", которое помогало забыть земные трагедии. Церковь делала русских членами исторического содружества с центром в Константинополе, что стало основой возрождения XIV века. Пока не было открытого конфликта между Золотой Ордой и Византией, мог поддерживаться определенный *status quo* и будущее выглядело обеспеченным. При таких обстоятельствах понятно недоверие византийцев к попыткам литовских князей нарушить этот *status quo* и подчинить Русь интересам и нуждам Западной Европы.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] 246. С. 329.

[2] 186. С. 170–171.

[3] 31. I, 3. № 1889. С. 36–38.

[4] Об этом разрешении упоминает Никифор Григора (Historia Ed. Bonn. II. С. 683–684). О возможной дате см.: 67. С. 158–163; также: 126. С. 30–31.

[5] Ср.: 13. С. 200–205; 126. С. 9–40.

[6] 67. С. 168–170.

[7] Там же. С. 184.

[8] *Скжинская Е.Ч.* Генуэзцы в Константинополе в XIV веке. 251. I (XXVI). 1947. С. 233.

[9] 186. С. 188–189.

[10] 67. С. 187–188.

[11] См., прежде всего: 96. С. 88–134.

[12] 67. С. 172–173.

[13] *Raynaldi.* Annales. 1333. № 17. 36–37.

[14] Там же. 1330. № 57.

[15] Ср.: 96. С. 128–130; также: 53. С. 189–201.

[16] Об этих спорах см.: *Gregoras* (Historia. Ed. Bonn. I. С. 501–504); 75; 110.

[17] "Апология". 99. С. 365.

[18] Ср.: 77. С. 71. (Я очень признателен профессору Киркинену и о. Рауно Пиетаринену за это указание).

[19] Ср.: 57.

[20] В целом очень подробное исследование *Аммана А.М.* (3) обнаруживает совершенную невосприимчивость к этому аспекту проблемы и подвергает резкой критике действия Александра.

[21] *Вернадский* хорошо показал, как по-разному относились к этому Александр Невский и Даниил Галицкий (186. С. 148–150.)

[22] См., в частности, их реакцию на вторжение рыцарей и поляков на Волынь в 1337–1338 годах (204. Кол. 776).

[23] 204. Кол. 816–817.

[24] 218. С. 310.

[25] См.: 220. С. 381–382.

[26] "Крещение его было ложным, потому что он продолжал тайно поклоняться своим богам". (204. Кол. 816–817).

[27] 218. С. 85.

[28] Довмонт был канонизирован православной церковью; см. его житие, составленное в XIV веке, у *Серебрянского Н.И.* Древнерусские княжеские жития (Чтения в Обществе Истории и Древностей Российских при Московском университете. III). М., 1915. С. 138–156.

[29] Об этих переговорах см., в частности: *Василевский В.Г.* Обращение Гедимина в католичество. 253. № 159. СПб., 1872. С. 148.

[30] Там же. С. 151.

[31] Об этих событиях см.: *Василевский В.Г.* (см. прим. 29). С. 152–161; также: 220 и 160.

[32] "Nam cum tartaris erat impeditus". Доклад легатов в: "Русско-литовские акты". Изд. К.Е. Наперский. СПб., 1863 (цит. по Василевскому. Цит. соч. С. 192).

[33] 217. С. 183. Этот намек на "подать Петра", приводимый в Никоновской летописи, отсутствует в тверских источниках (см.: *Кучкин В.А.* Повести о Михаиле Тверском. М., 1974. С. 146–148).

[34] 237. Кол. 41.

[35] 217. С. 188–189. В конце концов, однако, Дмитрий, как и его отец, был казнен татарами (1325 г.).

[36] 217. С. 189.

[37] Об этом союзе см.: 78. С. 46–47.

[38] 63. С. 181.

[39] Ср.: 78. С. 123.

[40] Титул *Детко* упоминается в: 176. № 566. С. 434. Благодаря браку, Любарт мог иметь личные династические претензии, однако историки до сих пор не решили, на ком он был женат: на дочери Болеслава-Юрия (203. С. 139–140; 186. С. 203), или на внучке Юрия I Галицкого (*Филевич И.П.* Борьба Польши и Литвы–Руси за Галицко-Владимирское наследие. 253. XI. 1889. С. 176; 78. С. 128). Но более всего он опирался, несомненно, на своего отца Гедимина и брата Ольгерда, который после смерти Гедимина в 1341 г. стал великим князем Литовским.

[41] 102. I. 265–266.

[42] *Филевич.* Цит. соч. I. 1890. С. 104; 78. С. 141.

[43] 176. № 776. С. 581.

[44] Факты и документы вряд ли дают достаточно оснований, чтобы изобразить Казимира просвещенным гуманистом, как это сделал Оскар Галецкий: "Король заботился обо всех своих подданных, вне зависимости от класса или национальности; забота и широкая терпимость видны в его отношении к жителям русских областей" (63. С. 177).

[45] 175. I. № 960.

[46] 176. № 566. С. 434.

[47] 176. № 604, 605. С. 468; ср. аналогичные пожалования Иннокентия VI в 1355–1357 годах там же; № 742, 769, 776 (С. 558, 577–578, 581).

[48] Ср. документальные свидетельства и научную дискуссию в: 78. С. 139.

[49] 1. С. 368.

[50] 176. № 833.

[51] Об этих фактах рассказывал экс-император Иоанн Кантакузин в своем "Диалоге" с папским легатом Павлом в 1367 году; ср.: 111. С. 173. Джозеф Гилл (55. С. 216) выражает сомнение в достоверности сведений Кантакузина, но не упоминает многочисленных свидетельств о постоянной практике перекрещивания православных христиан в землях, вошедших в состав Польши и Венгрии. Да и послание францисканского викария Боснии, написанное в 1379 году, которое цитирует Гилл (55. С. 302. № 53), запрещает перекрещивания и тем самым подтверждает, что они в действительности имели место.

[52] 102. I. 577; ср.: Приложение. 4.

[53] Ср. превосходный обзор этого вопроса в: 78. С. 172–173.

[54] У нас нет возможности подробно обсуждать политический и экономический режим, преобладавший в России в период татарского владычества, и мы советуем обратиться к нескольким прекрасным исследованиям по этому вопросу: 216, 186, 167.

[55] 246. С. 347, 351.

[56] Ср.: 17.

[57] 215. С. 138.

[58] 54. С. 515–516.

[59] Pachymeres (Hist. Ed. Bonn. I. С. 344).

[60] Там же. II. 268.

[61] Там же. С. 488, 498–499; ср.: 152. С. 46–53.

[62] 209. С. 174.

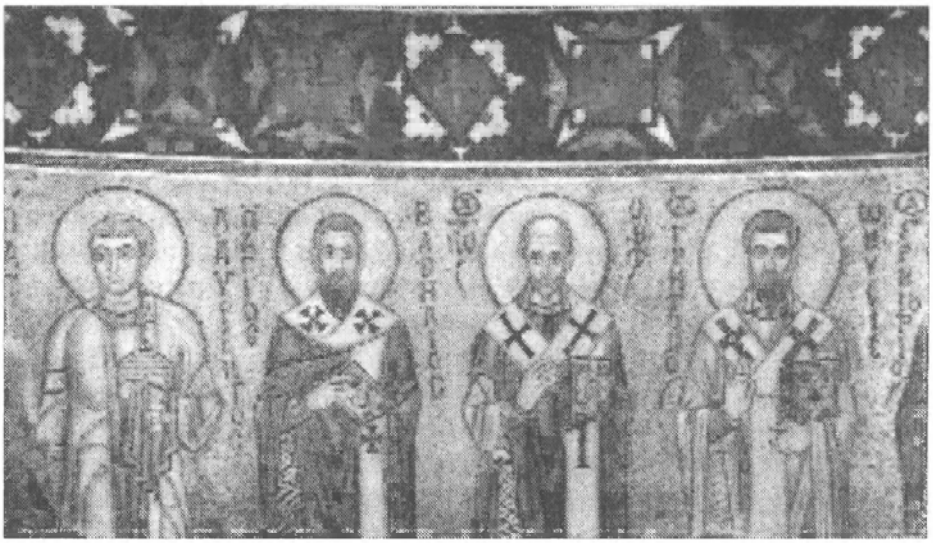
[63] 246. С. 351.

[64] Послание патриарха Филофея архиепископу Новгородскому (1354 год)—102; I. 347; о дипломатической роли сарайского епископа см.: 216. С. 44–47.

[65] 79. С. 248–252. Сама неясность текста, в котором содержится этот намек, показывает знакомство автора и адресата с русскими делами.

Глава IV

МИТРОПОЛИЯ КИЕВСКАЯ И ВСЕЯ РУСИ



Святительский чин. Фрагмент мозаики в апсиде собора Святой Софии в Киеве. 1043-1046. Архидиакон Лаврентий, свв. Василий Великий, Иоанн Златоуст, Григорий Нисский и Григорий Чудотворец. На второй части мозаики изображен, в частности, папа римский Климент, чьи мощи, привезенные великим князем Владимиром из Корсуни, хранились в Десятинной церкви Киева и были национальной святыней Киевской Руси

Церковный титул *митрополита* был официально установлен в каноническом законодательстве IV века. Он обозначал епископа главного города (μητρόπολις) каждой провинции (*provincia*, ἐπαρχία) Римской империи. Никейский собор, созванный императором Константином не только для разрешения богословских споров, но и для оформления нового, официального союза империи и вселенской церкви (325), утвердил систему, при которой любое действие, требующее соборного участия нескольких епископов—в частности, посвящение нового епископа,—должно было совершаться всеми епископами каждой "провинции" и утверждаться митрополитом[1]. Епископы провинций должны были дважды в год собираться на синод, чтобы разрешать назревшие недоумения и споры. Председательствовал в синоде митрополит[2]. Характернейшей чертой этой системы является параллелизм в структурах церкви и империи: "провинция", государственная административная единица, определяла сферу власти епископского синода, возглавляемого "митрополитом".

Этот параллелизм государственного и церковного правления утверждался и распространялся в последующие века. Халкидонский собор (451) в 28-м каноне даровал архиепископу Константинополя, получившего статус "Нового Рима", право совершать поставление митрополитов в государственные диоцезы Понта, Азии и Фракии; в каждый диоцез входило значительное число провинций[3]. Таким образом, возникала база для более крупного административного объединения—"патриархата". Впрочем, тенденция к централизации не имела пока характера всеобщности: император Юстиниан упоминает митрополитов, "поставленных либо своим синодом, либо святейшими патриархами" [4]. Этот текст показывает, что в его время поставление митрополитов не стало еще исключительной прерогативой патриарха. Такая неопределенность, по крайней мере в некоторых областях, сохранялась на протяжении всего средневековья, что ниже будет обсуждаться в связи с историей русской церкви.

Параллелизм государственной и церковной власти, принятый в пределах империи, был, естественно, неприменим в "варварских странах", где не существовало "провинций" и потому не могло быть митрополита. Поэтому в упоминавшемся выше 28-м каноне говорится о митрополитах в имперских диоцезах, но в "варварских странах" упоминаются только епископы; эти епископы, если они подчинялись юрисдикции диоцезов Понта, Фракии или Азии, должны были ставиться Константинопольским патриархом. И именно в этом смысле известные византийские канонисты Зонара и Вальсамон прямо относили 28-й канон к Руси: "Русские,—писали они,—это варвары, подчиненные диоцезу Фракии, поэтому их епископы должны ставиться патриархом Константинопольским" [5]. Неясность, окружающая начальную пору существования русской церкви (до 1037 года нет упоминаний о наличии митрополита на Руси), может быть связана с тем фактом, что первая византийская иерархия в Киеве состояла из епископов-миссионеров, и поставления митрополита надо было дожидаться до тех пор, пока при Ярославе византийцы не сочли, что Русь прочно вошла в византийскую ойкумену[6]. Но даже и потом Вальсамон считал, что русские живут в "варварской" стране.

Существует и другой канонический текст, который, видимо, повлиял на статус церкви в славянских странах вообще и в России, в частности: в нем об обязанностях митрополита говорится в выражениях, которые скорее имеют отношение к "варварским" странам. 34-й канон "Правил святых апостолов"— фактически отражающих церковные обычаи "восточного" (сирийского) диоцеза IV века— гласит: "Пусть епископы каждого народа (ἑκάστου ἔθνους) выберут из своей среды первого и пусть считают его своим главой и не делают ничего без его ведома, но пусть каждый из них управляет делами своей общины (παροικία) и селений (χώραις), которые зависят от него. Но он не должен предпринимать

что-либо, не узнав общего мнения. Для этого должно быть согласие (ὁμόνοια), дабы Бог прославился через Господа в Духе Святом: Отец, Сын и Святой Дух"[7]. Византийские толкователи XII века—Аристин, Зонара и Вальсамон—считали, что этот текст относится к канонической структуре "провинции". С другой стороны, даже современные канонисты удивляются употреблению здесь слова "народ" (ἔθνος), некоторые из них предполагают, что речь идет о существовании национальных церквей в том виде, как они оформились в XIX веке[8].

В любом случае, вне зависимости от первоначального значения слова ἔθνος, 34-е правило святых апостолов широко применялось за границами империи, где не существовало римского деления на провинции. В этих областях к имени епископа часто добавляются национальные определения (ὁ Βουλγαρίας, ὁ Ἀλανίας, ὁ Ζηκχίας, и др.), а не названия городов, как на территории империи. Так же было и в случае с назначенным на Русь греческим митрополитом: в византийских источниках его чаще всего называют митрополитом "России" (ὁ Ῥωσίας), а не более точно—"митрополитом Киевским"[9]. Византийский историк Никифор Григора, писавший во второй половине XIV века, в своем хорошо известном пассаже о "многочисленном народе" Руси отмечает, что этим народом управляет "один первосвященник (ἀρχιερεύς), который сам подчиняется Константинопольскому патриархату"[10]. Сходно и более казенно, в терминах общественно-политических, очерчивает устроение и функции русской митрополии послание патриарха Антония и его синода (1389).

"Изначала установлено, чтобы вся русская церковь (ἡ Ῥωσίας ἐπαρχία)[11] была пасома и управляема одним митрополитом: [так пошло] с того времени, когда русские сподобились получить именование по Христу и подчинились нашей великой Христовой, кафолической и апостольской церкви. Конечно, не просто, как это сказал бы кто, и не случайно божественные оные мужи устроили, дабы многолюдный, тмочисленный, можно сказать, почти бесчисленный тот народ (τό πολυάνθρωπον ἔθνος ἐκεῖνο καί μυριάριθμον) имел одного предстоятеля и всеобщего учителя[12]. Но так как великая русская земля разделена на многие и различные мирские княжества и на столько гражданских областей, что имеет многих князей, еще более [мелких] владетелей, которые не менее разделены по своим стремлениям, как по делам и местам, так что многие восстают и нападают друг на друга и поощряются к раздорам, войнам и к избиению своих единоплеменников: то божественные оные отцы, провидя сие божественным Духом, как ученики мирного и кроткого Христа, ...принимая во внимание, что не на добро и не на пользу им будет, если и церковная область распадется на многие части, что напротив, единый для всех митрополит будет как бы связью, соединяющею их с ним и между собою, установили там одну власть духовную, за невозможностью привести к единству власть мирскую. Прекрасно рассудили они, что подчиненные одному [духовному] предстоятелю и вождю находились бы в мире между собою: ибо все почитали бы одну главу[13], поставленную по образу истинно и перво-единой главы Христа, из которого, говоря словами божественного апостола, все тело церкви составляется и совокупляется и приводится к единству веры". (Еф. 4,15–16)[14].

Тексты Григоры и патриаршего синода отражают византийское видение Руси, определившее очень последовательную политику византийского правительства в этой стране, которую считали единым "народом" (ἔθνος), церковно объединенным одним пастырем. 34-е апостольское правило расценивалось, естественно, как канонический авторитет, точно соответствующий ситуации и дающий терминологию, необходимую для описания русского церковного устройства. Правда, в XI веке на короткое время еще возникали отдельные митрополии в Переяславле и Чернигове[15], но это были лишь нестойкие плоды колебаний византийской политики. Аналогичные попытки, предпринимавшиеся на Руси в XII и XIV веках, встречали твердое сопротивление патриархата. В широком смысле именно Византия была прямым инициатором установления на Руси единой церковной структуры, которая ограничивалась этническими рамками

русского народа, а не административными пределами римской "провинции", как в других митрополиях патриархата. "Национальный" характер русской митрополии первоначально призван был облегчать административный контроль над русской церковью и способствовать дипломатическому воздействию на русское государство, но благодаря ему на Руси сложилась также традиция церковной централизации, которая веками существовала в независимой русской церкви после крушения Византии.

1. Положение и власть митрополита

В византийских источниках сохранилось несколько официальных перечней митрополий и подчиненных им епархий (*Notitiae episcopatum*). Знакомясь с этими перечнями, особенно относящимися к XIV веку, исследователь поражается необычности статуса русской митрополии. Несмотря на огромные размеры и географическую протяженность, она числилась среди традиционных кафедр Малой Азии и Балкан, которые составляли исконную территорию патриархата и все еще считались соответствующими древним римским провинциям. В начале XIV века в юрисдикцию париарха входило 112 митрополий. При императорах Андронике II (1282–1328), Андронике III (1328–1341) и в первые годы правления Иоанна V (1341–1347) в митрополиты были возведены еще двадцать шесть "автокефальных архиепископов" [16] и восемь епископов. По мере сокращения империи и образования независимых церквей в Болгарии и Сербии фактическая власть многих митрополитов становилась минимальной: они были митрополитами лишь по званию. Тем не менее русский митрополит, с его огромной властью, занимал по старшинству лишь шестидесятое место. Более того, во время перетасовки митрополичьих кафедр при Андронике II русская кафедра отодвинулась с шестидесятого на семьдесят второе место[17]. Вряд ли это свидетельствует о нарочитом унижении русского митрополита, поскольку такие же перемещения коснулись и других кафедр, но определенно говорит о сугубо византийской способности настаивать на теоретической неизменности ойкумены, символически возглавляемой императором и патриархом, и при этом не принимать во внимание очевидную историческую реальность. Одновременно этот внешний идеологический консерватизм очень умело и реалистически использовался для поддержания престижа "имперской столицы" и для распространения ее влияния и контроля в областях, которые—как и Русь—иначе давно освободились бы от них. Лишь изредка митрополичье достоинство и русское национальное чувство поощрялись отличиями, полагавшимися им по византийскому протоколу: например, послания патриарха русскому митрополиту запечатывались свинцовыми печатями, тогда как для других была предусмотрена восковая[18].

На Руси число епархий значительно менялось в зависимости от исторических и политических обстоятельств. Греческие перечни XIV века всегда тщательно выделяют епархии, расположенные на территориях, подвластных великому князю Владимирскому. Эти области северо-восточной Руси обычно называли "Великой Русью" (ἡ Μεγάλη Ῥωσία), а "Малой Русью" обычно называли земли бывшего Галицко-Волынского княжества[19]. "Малороссийскую группу" составляли постоянно шесть епархий—Галич, Владимир-Волынский, Перемышль, Луцк, Туров и Холм; в то же время Чернигов (иногда объединяемый с Брянском), Полоцк и Смоленск по мере экспансии литовских князей перешли из северо-восточной в юго-западную группу. С перерывами существовали Переяславская и Белгородская епархии (Ἀσπροκαστρον τὸ μέγα), а епархия Юрьевская (ὁ Ἅγιος Γεώργιος εἰς τὸν Ῥῶσιν ποταμόν) упразднилась в XIV веке. В состав "Великой Руси" постоянно входили епархии Владимира на Клязьме, Новгорода, Ростова, Суздаля, Сарая, Рязани, Твери, Коломны и Перми (последние две были образованы в XIV веке)[20].

Хотя после разорения Киева татарами митрополит больше не жил там, он сохранял свой традиционный титул и продолжал считаться епископом Киевским. Впрочем, фактические пределы его юрисдикции определялись политическими

событиями XIII и XIV веков. В 1299 году греческий митрополит Максим перенес свою постоянную резиденцию во Владимир, столицу северного великого княжения, присоединив этот город к Киевской епархии[21]. Его преемник Петр перенес кафедру в новую столицу Москву, где построил кафедральный собор, сохранив при этом в своей юрисдикции и Киев и Владимир. В результате митрополит считал своими кафедральными соборами три храма: Святую Софию в Киеве, Успенский собор во Владимире и новопостроенный Успенский собор в Московском Кремле. Кроме того, во время посещений своей паствы в великом княжестве Литовском митрополит располагал официальной резиденцией в Новогрудке; ему подчинялось православное духовенство в столице Литвы Вильно и в Гродно[22]. Фактически митрополит возглавлял две епархии: Киевскую и Владимирскую, и, кроме того, ему принадлежала каноническая власть над церквами политических столиц двух "Россий": Москвы и Вильно. Исключительность полномочий и престижа митрополита как духовного главы "многочисленного народа" (ἔθνος πολυάνθρωπον) усугублялась необъятностью митрополии и ее символическим значением. Поскольку сам митрополит был, естественно, не в состоянии лично править церковными учреждениями, находящимися в разных, подчас враждующих княжествах, то в Киеве, Вильно и Москве назначались его постоянные наместники. В отсутствие митрополита наместники распоряжались от его имени, пользуясь большой властью над духовенством и даже над епископами, хотя сами епископами могли и не быть[23].

В качестве епископа Киевского и Владимирского митрополит, конечно же, получал большие доходы от веками накопленных имуществ этих епархий[24]. В доход митрополита шли также несколько видов церковных налогов, в том числе судебная пошлина. Ниже мы будем говорить о долгом споре между митрополитом и Новгородом относительно судебных прав митрополита в других епархиях. Глава русской церкви получал также постоянный доход от других епископов, которые при поставлении обещали "исправно выплачивать все пошлины митрополичьему престолу" [25]. Поскольку престол митрополита Киевского и всея Руси замещался из Константинополя и поскольку его часто занимали греки, огромные доходы митрополии очень привлекали обнищавшие византийские власти. Кроме того, митрополит легко мог склонить русских князей на дополнительные пожертвования для Константинополя. При поставлении нового митрополита патриархат получал крупные подношения (ниже мы укажем на такие случаи); можно предположить—хотя у нас нет прямых тому свидетельств,—что митрополия регулярно платила патриарху налог, подобный тому, какой сама получала от своих епископов. Наконец, известно несколько случаев русской помощи в ответ на экстренные просьбы из Константинополя: в 1346 году, когда обрушилась апсида Святой Софии, из России была прислана значительная сумма денег на ее восстановление, чему, несомненно, способствовал влиятельный митрополит Феогност, грек, друг Никифора Григоры, который и рассказал об этом [26]. В 1398 году вновь было послано пожертвование в Константинополь, осажденный турками[27]. В 1400 году патриарх Матфей обратился непосредственно к митрополиту Киприану, прося еще денег на защиту Константинополя[28]. Наконец, во время подготовки Флорентийского собора предполагалось, что русский митрополит внесет около 100 000 иперпир, в то время как другие "богатые" кафедры, например Грузии и Сербии, не могли внести более 20 000 каждая[29]. Одних этих фактов достаточно, чтобы объяснить упорство политики византийского патриархата, направленной на сохранение его власти над единой русской митрополией.

2. Выборы епископов

Наиболее очевидные и традиционные обязанности митрополита состояли в контроле и утверждении выбора епископов. Эта процедура описывается в источниках того времени. Из рассказов видно, что некоторые предписания древних канонов соблюдались с полной точностью, хотя необычность условий управления русской "провинцией" патриархата—отдаленность от Константинополя,

обширность страны, ее политическое разделение—мешала выполнению наиболее существенного и неизменного требования епархиальной жизни: созыву епископских соборов, которые, согласно 5-му канону Никейского собора, должны были посвящать епископов и дважды в год собираться для решения текущих вопросов. Для поставления епископа требовалось присутствие всех епископов "провинции" (Никейский собор, 4-й канон). Однако в России все епископы не собирались никогда. Только однажды, в 1274 году, митрополит Кирилл воспользовался поставлением нового епископа Владимирского, чтобы созвать совещательный собор для решения уставных и литургических вопросов. Но даже на этом соборе присутствовало только четыре епископа, кроме самого митрополита и только что посвященного Серапиона Владимирского. В сущности, не больше, чем на любом другом собрании, которое требовалось для поставления нового епископа, ибо митрополит не мог совершать посвящений один[30].

Источники детально рассказывают о процедуре поставления при митрополите Феогносте в 1328–1347 годы[31], и это описание подтверждается текстом сочинения "Устав како достоит избирать епископа" 1423 года[32]. Митрополит всем посылал приглашение участвовать в поставлении, но приезжали только некоторые: пятеро на посвящение Иоанна Брянского и Черниговского (19 ноября 1335 г.); четверо на посвящение Афанасия Владимирского (май 1328 г.), Феодора Галицкого (май 1328 г.), Павла Черниговского (апрель 1332 г.), Афанасия Сарайского (июнь 1334 г.), Василия Новгородского (август 1331 г.); трое на поставление Трифона Луцкого (6 дек. 1331 г.) и Даниила Луцкого (2 марта 1330 г.); и только двое—на рукоположение Антония Ростовского (октябрь 1329 г.), Исаака Сарайского (30 ноября 1343 г.), Евфимия Смоленского (август 1345 г.), Нафанаила Суздальского (7 августа 1347 г.) и Феодора Тверского (март 1330 г.). Чтобы не нарушить канон, все отсутствовавшие присылали письменное согласие на поставление, которое совершалось без них[33].

Согласно чину избрания, присутствовавшие епископы после обсуждения, которым руководило доверенное лицо митрополита (но не сам митрополит), избирали трех кандидатов на вакантную кафедру. Из них митрополит сам выбирал одного, которого и посвящал[34]. При таком порядке епископы очень мало могли влиять на избрание кандидатов. В домонгольскую эпоху князья часто вмешивались в выборы, но татарское нашествие, зависимость от Орды, частые перемещения с одного княжения на другое, в соответствии с принципом родового старшинства, прихоти татарских ханов ограничили княжескую власть над поставлением епископов. С другой стороны, новые епископы при рукоположении давали обет не подчиняться никакому давлению гражданских властей и повиноваться только митрополиту Киевскому и всея Руси[35].

Как порядок поставления епископов, так и другие исторические свидетельства говорят о том, что ни епископы, ни князья не могли тягаться с исключительной властью митрополита, которого ставили в Константинополе и который, особенно если он был греком, пользовался статусом иностранного дипломата, признаваемого татарами. В распоряжении митрополита находилось огромное недвижимое имущество в нескольких княжествах. Таким образом, для утверждения влияния и престижа церкви форма поставления митрополита имела большое значение.

Существовала, однако, одна епархия, которая, будучи частью митрополии, сумела завоевать относительно независимое положение. Речь идет о Новгороде. Новгород вел торговлю с ганзейскими купцами, держал в подчинении огромные территории от Финляндии и Ледовитого океана до Урала. Новгород добился значительной политической независимости; завидное преимущество состояло в том, что это был единственный крупный русский город, избежавший татарских набегов. По внутреннему устройству Новгород был несколько схож с итальянскими городами-государствами, там существовала определенная демократия, наиболее существенным признаком которой было собрание горожан—вече. Было бы ошибкой отождествлять это устройство с современной демократией (право голоса на

вече имели только землевладельцы, ведущую роль играла торговая верхушка); Новгород управлялся своеобразной коллегией: князем, чья власть была ограничена военной и судебной областями, двумя выборными чиновниками: посадником и тысяцким, которые представляли горожан и ведали внутренними делами. Четвертое по важности место в городском управлении занимал епископ. С XII века он носил титул "архиепископа". В византийской церкви этот титул обычно принадлежал "автокефальным" иерархам, которые подчинялись не митрополиту, а непосредственно патриарху [36]. Хотя новгородский архиерей никогда не назывался "автокефальным", его избирали совсем иначе, нежели других епископов: отчасти новгородский обычай совпадал с законодательством Юстиниана, согласно которому собрание местного духовенства и знатных горожан должно выбирать трех кандидатов на свободный престол. Однако Юстиниан даровал митрополиту право, если речь шла о подчиненных ему епископах, избирать и рукополагать одного из трех представленных кандидатов, а новгородский епископ избирался по жребию, так что митрополит практически не имел голоса при избрании, если не считать теоретического права отказать в поставлении избранного кандидата[37]. Впрочем, новгородский архиепископ никогда не имел права добиваться поставления от Константинопольского патриарха, а следовательно, никогда не был истинно "автокефальным" архиереем.

В XIV веке между митрополитом и архиепископом часто возникали трения, особенно, когда Новгород мог к своей выгоде использовать угрозу раскола митрополии. Примером такого скрытого конфликта могут служить противоречивые сведения относительно хиротонии Василия Калики (25 августа 1331 г.), содержащиеся, с одной стороны, в официальном греческом реестре митрополита Феогноста, а с другой—в Новгородской летописи. Согласно реестру, избрание и хиротония совершались так же, как и в других случаях, когда собор епископов избирал трех кандидатов [38]. Этот источник позволяет предположить, что митрополит не признавал привилегий новгородского архиепископа. Однако Новгородская летопись повествует о том, что после отречения архиепископа Моисея Новгород восемь месяцев оставался без епископа, "и много гадавше новгородцы, и возлюбиша весь Новгород от мала и до велика, игумени и попове Богом назначенана Григория Калику, мужа добра, кротка и смирена... и постриженся в святый ангельский образ, месяца генваря, и наречен был именем Василий, и посадиша и в владычне дворе, дондеже пошлют к митрополиту". Затем летопись говорит о поставлении Василия Феогностом, совершившемся во Владимире-Волынском, где в тот год находился митрополит[39]. Феогност, очевидно, не нарушил обычной процедуры выборов, но реальной возможности посвятить или не посвятить Василия у него не было, так как тот исполнял функции правящего новгородского архиерея. Более того, Феогност подтвердил подчинение Пскова юрисдикции новгородского архиепископа. Он же сделал очень необычный жест, свидетельствующий о том, что русский митрополит пользовался некоторыми правами патриарха: даровал Василию право носить "полиставрион", "ризы крещатые"[40], то есть фелонь, украшенную четырьмя крестами,—этой привилегией пользовались только самые высокопоставленные византийские иерархи (1346)[41]. Играя на новгородской гордости, Феогност энергично утверждал свою власть над архиепископством, что вызвало жалобы новгородцев, направленные непосредственно в Константинополь, а также не совсем лояльное поведение архиепископа, когда шла борьба за единство митрополии,—об этом мы будем говорить ниже.

3. Поставление патриархом Константинопольским как источник власти митрополита Киевского

Если в бурную эпоху татарского нашествия и столкновений между разными политическими центрами Восточной Европы митрополит Киевский и всея Руси мог действовать в значительной степени независимо от местных обстоятельств и давлений, продолжая быть средоточием единства русских княжеств и дипломатическим посредником между Византией, Золотой Ордой, великими княжест-

вами Московским и Литовским и королевством Польским, то преимущественно благодаря тому, что в XIII—XIV веках он продолжал оставаться ставленником императора и патриарха Константинопольского. Таким образом, традиционный престиж церкви (в XIV веке скорее возросший, чем уменьшившийся) поднимал политическое, культурное и религиозное влияние Византии в Восточной Европе на такую высоту, которой трудно было ожидать от слабой, обнищавшей и разгромленной империи.

Законодательство Юстиниана очень гибко трактовало вопрос об избрании митрополита. Оно допускало поставление епископов либо синодом, либо патриархами. Однако в позднейший период византийской истории усиление централизации привело к тому, что утвердилась практика поставления митрополитов Константинопольским патриархом[42]. В XI и XII веках на Руси эта практика вызывала сомнения, а в XV от нее отказались в пользу более древнего обычая, который разрешал избрание и поставление митрополита совершать собору епископов его "провинции". Однако в течение XIII и XIV веков власть патриарха в этом вопросе была безусловной.

Конечно, сосредоточение церковной власти в Константинополе влекло за собой усиление влияния императора. Канонический запрет применяться духовенству к светской власти[43] в Византии всегда понимался очень формально и не исключал "совета" или "утверждения" императором кандидатов патриаршего синода. Это лицемерие особенно бросалось в глаза в период могущества империи, когда императоры оказывали решающее влияние на все церковные дела, включая выборы патриарха. Но в последующий период дело могло обстоять иначе. Хотя воля императора оставалась решающей при поставлении патриарха (он избирал одного из трех кандидатов синода), в целом в церковных делах контроль его далеко не был абсолютным. Как правило, патриарх и его синод были достаточно сильны, чтобы в нужных случаях противостоять императорскому нажиму. Например, патриархат успешно сопротивлялся планам унии с римской церковью. В актах патриархата об избрании епископов иногда, но далеко не всегда, упоминается формальное одобрение императора[44]. Однако в случае с русским митрополитом, положение которого в политическом отношении далеко не могло равняться с положением обычных "провинциальных" византийских иерархов, "симфония" была настоятельной необходимостью. Это хорошо заметно в актах избрания русских митрополитов XIV века: в 1354 году епископ Владимирский Алексий был поставлен на кафедру митрополита Киевского синодальным декретом, утвержденным императором (εὐδοκίᾳ καὶ ἐπικρίσει τοῦ κρατίστου καὶ ἁγίου μου αυτοκράτορος)[45]. Те же формальности были соблюдены при избрании Пимена (1380)[46]. Кроме того, пользуясь одним из своих традиционнейших прав (подкрепленных Никейским собором 325 года, который принял идею согласованности управления церковью с государственным управлением), император обычно определял географические пределы церковной юрисдикции патриархов и митрополитов [47]. Иоанн VI Кантакузин использовал это право в хрисовуле 1347 года, запрещавшем выделение самостоятельной Галицкой митрополии; он сам сообщил русскому митрополиту и князьям об этом решении[48]. Синод *post factum* утвердил императорский хрисовул[49]. Аналогично этому Иоанн V председательствовал на синоде, который установил границы новой Литовской митрополии (1361)[50]. Впрочем, в других подобных случаях о решениях императора не сообщается—например, при восстановлении Галицкой митрополии (1371)[51] или при окончательном утверждении Киприана на митрополичьей кафедре (1389)[52]. Трудно сказать, почему это произошло: то ли императора не было в городе, когда принималось решение, то ли патриархат хотел проявить самостоятельность, то ли просто документы императорской канцелярии, относящиеся к этому событию, не сохранились.

Византийские власти с самого начала христианства на Руси крепко держали бразды правления русской митрополией и ставили митрополитами епископов-греков. Двое русских—Илларион (1051) и Климент (1147—1155)—стали митро-

политами вследствие сознательного нарушения традиции, чему, по крайней мере в случае с Климентом, воспротивились не только греки, но и те русские, которые стремились сохранить канонический *status quo*. Только в XIII веке, когда ослабленное византийское правительство, укрывшееся в Никее, вынуждено было усвоить более гибкую политику относительно православных славян, русским князьям было позволено выдвигать своих кандидатов на митрополичью кафедру, но патриархат сохранял за собой право утверждения. Однако в XIII и XIV веках за власть на Руси боролось несколько политических центров, и каждый стремился поставить своего кандидата митрополитом Киевским, или со временем выделиться в особую митрополию. В течение указанного периода столкновение местных интересов с централизаторскими тенденциями Византии было истинным стержнем исторического процесса в Восточной Европе.

Смягчение церковной политики Византии по отношению к Руси не означало, что от принципа назначения греков на кафедру далекой, но важной митрополии совершенно отказались. Перечень митрополитов XIII и XIV веков поражает этническим разнобоем: Иосиф (грек, 1237–1240), Кирилл (русский, 1242–1281), Максим (грек, 1283–1305), Петр (русский, 1308–1326), Феогност (грек, 1328–1353), Алексий (русский, 1354–1378). Смута, последовавшая за смертью Алексия, привела к усилению византийского контроля при Киприане (из южных славян, 1389–1406), Фотии (грек, 1408–1431) и Исидоре (грек, 1436–1441).

Последовательное чередование русских и греков на кафедре в течение более чем столетия (1237–1378) можно было бы счесть случайностью. Однако византийский историк Никифор Григора в сочинении "История ромеев" дает пристрастный, но очень подробный обзор русских дел и описывает такое чередование как результат целенаправленной политики византийского правительства. Он пишет: "С тех пор, как этот народ воспринял истинную веру и святое крещение от христиан, было решено раз и навсегда, что им будет править один первосвященник (ἀρχιερεῖ) ...и что этот иерарх будет подчинен константинопольскому престолу ...он будет избираться поочередно из этого (русского) народа и из тех, кто рожден и воспитан здесь (то есть в Византии), так, чтобы после смерти каждого следующего митрополита происходило чередование в наследовании церковного правления в этой стране; таким образом связь между двумя народами, укрепляясь и утверждаясь, послужит единству веры..."[53]

Предположение Григоры о том, что еще со времен Владимира существовала формальная договоренность о чередовании митрополитов, вряд ли соответствует истине и во всяком случае не подтверждается историческими данными: до XIII века киевскую кафедру постоянно занимали греческие иерархи[54]. Более того, в высшей степени официальный текст XIV века—акт избрания Алексия в 1354 году, утвержденный патриархом Филофеем,—описывает назначение митрополита из русских (ἐκεῖσε γεννηθείς καί τραφείς) как исключение и снисхождение со стороны патриархата. Синодальный акт упоминает об особом благоволении к Алексию со стороны его предшественника, грека Феогноста (Феогност неофициально назначил Алексия своим преемником), о рекомендациях, полученных из Москвы от великого князя Ивана Калиты, и характеризует назначение русского как нечто "противное обычаю и крепости церкви" (εἰ καί οὐδέν ἦν σύνηθες διόλου καὶ ἀσαφλὲς τοῦτο τῇ ἐκκλησίᾳ), разрешая совершить подобное поставление "только для Алексия и для него одного" (εἰς αὐτὸν δὴ τοῦτον καὶ μόνον τόν Ἀλέξιον). На будущее же выносится безапелляционное решение: "Мы никоим образом не разрешаем и не уступаем, чтобы кто-либо назначался митрополитом на Русь, если он пришел оттуда, но только если (он уроженец) этого прославленного Богом, вознесенного Господом и благословенного города Константинополя, если он заслуживает того добродетелью и поведением, хорошо образован и наставлен в учении, проповеди и церковных законах и способен управлять каноническими делами для общего блага и в соответствии с церковным и каноническим порядком, вести христианский народ России к пажитям спасения, совершенно независимо и без всякого вмешательства со стороны. И мы сове-

туем патриархам, которые наследуют нам, действовать так же, поскольку это лучше всего и много способствует созиданию церкви Божией"[55].

Нам представляется, что подобный пассаж в официальном документе патриархата исключает возможность существования формального соглашения в XIV веке о чередовании греков и русских на кафедре митрополии. Григора, близко знавший константинопольские высшие круги и митрополита Феогноста[56], говорил, может быть, о политической практике, неофициально применявшейся в XIII веке и возведенной им—в очень, правда, общих выражениях—к истокам христианства на Руси. Более того, можно утверждать, что к чередованию греков и русских благоприятно относился корреспондент и друг Григоры, влиятельный митрополит Феогност, который сменил русского митрополита Петра и назначил своим преемником русского же Алексия. Возможно, что оговорка, которую делает патриарх Филофей, говоря о поставлении Алексия, объясняется именно тем, что неофициальная линия на время возобладала: сам Филофей не разделял взгляда, излагаемого Григорой и проводимого Феогностом, и был против этой политики. Для правления "исихастских" патриархов, из которых сильнейшим был Филофей, было характерно стремление к централизации. Замешательство, последовавшее за смертью Алексия (1378) и повлекшее за собой наречения и посвящения русских кандидатов на митрополию, в значительной степени помешало исполнению воли Филофея, усилиями которого в 1389 году (уже после его смерти) в качестве законного митрополита утвердился назначенный в Византии Киприан. Можно также сказать, что оба преемника Киприана, Фотий и Исидор, были "рождены и воспитаны" в Константинополе, как того требовало синодальное решение 1354 года, принятое по указу Филофея. Таким образом, между 1389 и 1441 годами преемники Филофея следовали его совету не поставлять митрополитов из кандидатов русских князей.

В любом случае в XIV веке византийская политика на Руси была направлена на усиление административного контроля над церковью со стороны патриархата. Несмотря на некоторые отклонения, вызванные неблагополучием в самой Византии и противоборствующими усилиями иностранных держав, поставление русского митрополита столицей "византийского содружества" позволяло ему уверенней проводить политику централизации в эпоху, когда значительно усилились центробежные тенденции и разные политические образования стремились овладеть наследием Киевской Руси. Возможно, самым крупным препятствием для патриархата было расстояние, отделявшее Византию от резиденции митрополита (с 1308 года в Москве). Путешествие занимало месяцы, так что с момента смерти митрополита до приезда его преемника проходило очень много времени. Однако патриархат никогда не отказывался от права посвящать нового митрополита в Константинополе, был ли то грек или русский. Пока кафедра пустовала, между представителями разных тенденций и направлений шла борьба за поставление своего кандидата, и это мешало сохранению единства митрополии.

4. Начало разделений

Мы говорили о том, что "митрополит всея Руси" был для русских представителем византийского универсализма. Мы видели также, что митрополит Кирилл (1242–1281), ставленник князя Галицкого, занимая кафедру митрополита Киевского, большую часть времени проводил на подвластном татарам северо-востоке, тем самым предвосхищая тенденции церковной политики следующего века. Его преемник, грек Максим (1283–1305), окончательно перенес свою резиденцию во Владимирское княжество. Причины этой политики, с самого начала, несомненно, поддерживавшейся Константинополем, мы обсудим ниже. Но некоторые из них можно выявить на основе тех фактов, о которых уже шла речь: дружественные в целом отношения Византии и Золотой Орды, усиленные торговыми интересами Генуи; угроза со стороны тевтонских рыцарей, а вскоре и Польши, которая с запада угрожала самому существованию "византийского

содружества" и православной веры; относительная ненадежность князей "Малой Руси", искушаемых союзом с Западом, и литовских князей, все еще язычников, но также подчас склоняющихся к западному христианству. При этих обстоятельствах Монгольская империя, пусть и давившая тяжелым бременем на русский народ (но не на церковь и ее греческих предстоятелей!), казалась более надежной структурой для сохранения византийского наследия.

Однако перенесение митрополичьей кафедры из традиционного Киева и политика союза с северо-восточными князьями, татарскими данниками, вызвала сепаратистские тенденции на юго-западе. Эти тенденции, направленные на создание отдельных митрополий в Галиче и Литве, были вызваны не противодействием византийскому православию, а стремлением к самостоятельности тех областей, которые как бы отошли на второй план в церковных делах митрополии и правители которых чувствовали себя обделенными в результате перемещения центра на север. Разве мог митрополит ставить в юго-западных областях епископов и действительно править ими, если помехой служили не только огромные расстояния, но и ревниво оберегаемые политические границы? Разве православная паства Галицко-Волынского княжества и Литвы не становилась беззащитной жертвой западного прозелитизма? Нет сомнения, что для Константинопольского патриархата именно эти аргументы говорили в пользу выделения западных митрополий.

Юрий Галицкий (1301–1308), внук Даниила, стремился вернуть своему княжеству, разоренному татарами и натиском Польши и Литвы, положение буферного государства между Востоком и Западом. Есть основания считать, что он, как и дед, принял королевский титул (*rex Russiae*)[57]. Обычно подобный акт предполагал дипломатические сношения с папством, ибо оно было легальным источником королевских привилегий, а значит—разрыв с традиционной принадлежностью Галича к византийской ойкумене. Прямых сведений о том, что Юрий Галицкий всерьез намеревался изменить религиозную ориентацию, у нас нет, но пригрозить этим Византии он мог, требуя довольно скромной уступки—создания независимой митрополии; Юрий как бы повторял дипломатический сценарий, разыгранный в XIII веке болгарами и сербами, получившими от Византии признание независимости их церквей. В любом случае греческие источники подтверждают, что епископу Галицкому был дарован статус митрополита с подчинением ему епископов Владимиро-Волынского, Холмского, Перемышльского, Луцкого и Туровского. Это произошло при императоре Андронике II, в начале второго правления патриарха Афанасия (1303–1309)[58]. Примечательно, что об этом событии не упоминается ни в русских летописях, ни в недавно опубликованной переписке императора Андроника II и патриарха Афанасия[59]. Однако известно, что Афанасий выдвинул программу церковной реформы, основанную на укреплении власти патриархата, так что создание нескольких новых митрополий, непосредственно зависящих от Константинополя[60], могло отражать его взгляд на Русь в целом. Итак, митрополит Галицкий, предположительно Нифонт, был назначен в 1303–1305 годах[61]. Но в отношении Галиции взгляды Афанасия быстро изменились. С помощью поистине виртуозной дипломатии, которой владели и последующие византийские патриархи XIV века, Афанасий вскоре восстановил единство русской митрополии.

В 1305 году во Владимире умер митрополит-грек Максим, там же он был и похоронен. По-видимому, о назначении преемника из греков речи не было, что подтверждает выдвинутую выше гипотезу о неписаном соглашении относительно чередования греческих и русских кандидатов. Положение осложнялось существованием на Руси двух великих княжеств. В результате патриарх Афанасий и византийские власти имели дело с двумя кандидатами (о Нифонте, первоначально назначенном на Галицкую кафедру, в связи с событиями 1305–1308 годов не упоминается: он либо умер, либо вынужден был отказаться от сана). Галицкий "король" Юрий I выдвинул своим кандидатом монастырского игумена и иконописца Петра, который должен был заменить Нифонта в качестве

митрополита Галицкого. Владимирский же князь Михаил Тверской послал в Константинополь другого претендента—Геронтия, с тем чтобы тот поставлен был митрополитом "всея Руси".

Прошло три года, прежде чем решен был этот церковный спор. Столь долгое промедление нельзя объяснить лишь длительностью путешествия в Константинополь: совершенно очевидно, что нажим заинтересованных сторон и обсуждение условий заставляли патриархат долго колебаться. Наконец, в мае-июне 1308 года патриарх Афанасий и его синод утвердили галицкого кандидата Петра митрополитом "Киевским и всея Руси"[62]. Этот удивительный дипломатический компромисс, временно положивший конец галицкому сепаратизму, но вместе с тем давший галицкому кандидату власть над всей русской церковью, ясно показывает, что с византийской точки зрения единство митрополии было важнее жалоб "Малой Руси" на церковную заброшенность.

Петр приехал во Владимир в 1309 году, посетив по дороге Киев и, возможно, Галич и Волынь. Со временем он выбрал в качестве постоянной резиденции скромную тогда Москву и стал, как мы увидим, одним из первых поборников ее возвышения. Между 1325 и 1347 годами в источниках упоминаются еще два "митрополита Галицких": Гавриил и Феодор; оба усилиями преемника Петра, митрополита-грека Феогноста, были со временем либо лишены кафедры, либо понижены до ранга простых епископов[63]. Недолгое возобновление Галицкой митрополии было, несомненно, следствием усилий князей Болеслава-Юрия и Любарта, но ни одному из них не удалось создать прочной государственной власти, которая могла бы подкрепить их притязания. Составитель византийской "Нотиции", смущенный этими событиями, отметил, что "митрополит Галицкий много раз получал эту честь, но властью русского митрополита был вновь сводим до положения епископа"[64].

Источники указывают на существование в течение того же периода Литовской митрополии, возникшей, несомненно, благодаря растущей мощи Гедимина. Она была учреждена императором Андроником II и патриархом Иоанном Гликой (1315–1319) [65]. Поставленный на эту кафедру митрополит Феофил был в Константинополе на заседаниях синода в 1317, 1327 и 1329 годах[66]. Его резиденция находилась в старой литовской столице Новгородке (Новогрудек, Новогрудок, Νοβογραδοπούλιον). Ему подчинялись епископы Полоцкий и, возможно, Туровский[67]. Впрочем, в 1330 году Феофил умер, и митрополит Феогност добился того, что ему не назначили преемника[68].

Эти первые попытки нарушить единство митрополии, обусловленные политическими разногласиями Восточной Европы, не изменили общих установок византийской церковной администрации по отношению к Руси. Константинополь проявлял определенную гибкость, но при этом власть и решающая роль патриархата оставались прежними. Ниже мы увидим, что власти этой предстояли гораздо более серьезные потрясения, вызванные не только борьбой разных политических сил на Руси, но и внутренним кризисом в Византии.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1]Канон 4. 149. I. С. 122.

[2]Канон 5. 149. I. С. 124–125.

[3]149. I. С. 280–281.

[4]23. Новелла 123. 3. С. 597.

[5]23. II. С. 283, 285.

[6]По этому поводу существует огромная литература; в качестве новейших итоговых исследований, которые, однако, не разрешают вопроса окончательно, можно указать 119 и 144.

[7]23. II. С. 45.

[8]Ср.: *Бенешевич В.И.* Синтагма XIV. Титулорум. СПб., 1906. С. 68. Об употреблении слова ἔθνος в смысле "население провинции", а не "нация", см.: Sozomen. Hist. VII, 6—140. 67. Col. 1436 BC. По этому вопросу см.: епископ *Петр.* Проблемы, связанные с автокефалией// Вестник Русского Западноевропейского патриаршего экзархата. № 97—100. Париж, 1978. С.78.

[9]См., например: 51. С. 247 (ὁ Κυέβου) в сравнении со с. 255 [μητρόπολις] τῆς Μεγάλης Ῥωιασς. Как видно из писем императора Иоанна Кантакузина митрополиту Феогносту 1347 года, в XIV веке официальное титулование русского митрополита полностью совпадало с титулованием митрополитов самой империи, а "Русь" практически отождествлялась с имперской "провинцией" (ἱερώτατος μητροπολίτης Κυγέβου, ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πάσης Ῥωσίας. 102. I. С, 261). В более поздних документах титул ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος исчезает: он мог быть дан в качестве личной привилегии одному митрополиту Феогносту. Но продолжал употребляться более короткий титул Ῥωσίαζ (52. С. 599).

[10]Greg. Historia. 36. 21—23. Bonn. III. 512—513.

[11]О многом говорит употребление чисто технического термина "епархия" (провинция); с канонической точки зрения, митрополит мог возглавлять только "провинцию". Этот текст должен был оправдать несоответствие между значением слова "провинция" (небольшая административная единица Римской империи) и русской действительностью 1389 года.

[12]Διδάσκαλον καθολικόν; ср. с титулом "католикос", традиционно употреблявшимся для именования первосвятителей христианских народов за пределами империи (например, католикос Грузии). Впервые этот титул, по-видимому, был употреблен в IV веке митрополитом Селевкии-Ктесифона (ср.: 90. Стлб. 686—689).

[13]Терминология, употребляемая в этом постановлении синода, тесно связана с терминологией 34 канона святых апостолов. Особенно обращает внимание термин "глава" (κεφαλή), относящийся к митрополиту русского "народа" (этноса).

[14]102. II. С. 116—117; ср. также: Приложение. 10.

[15]Ср.: 144. С. 164—170.

[16]Обычно "автокефальный архиепископ" не имел зависящих от него епископов и сам непосредственно зависел от патриарха (см. ниже, прим. 36).

[17]Ср.: 52. С. 597—601.

[18]О существовании этого явления в конце XIV века см.: 149. V. С. 509.

[19]См. особенно: 51. С. 246—253.

[20]Ср.: 210. IV, 1. С. 107—109, 337.

[21]246. С. 348—349.

[22]В 1451 году митрополит Иона доверил своему наместнику церковное управление этими тремя городами, которые "издревле принадлежали митрополиту" (236. VI. Стлб. 571).

[23]Многочисленные ссылки на официальные документы и летописи цитируются в: 210. V, 2. С. 89—92.

[24]Ср.: *Горчаков М.И.* О земельных владениях всероссийских митрополитов, патриархов и святейшего синода. СПб., 1871.

[25]Обещание Евфимия II, архиепископа Новгородского (193. № 370; также "Устав" поставления епископов (1423 год) в: 236. VI. Стлб. 439.

[26]"История Византии". XXVIII. 34—35; XXXVI. 30—31; изд. Бонн. III. С. 198—199, 516. Русские летописи (246, с. 369) сообщают о поездке в Константинополь в 1347 году посольства великого князя Московского Симеона Гордого и митрополита Феогноста.

[27]246. С. 448.

[28]102. II. С. 359—361.

[29]171. С. 120—122.

[30]Православная церковь строго следует раннехристианскому обычаю, требующему участия нескольких епископов (по крайней мере, двух или трех) в епископской хиротонии (I апостольское правило. 149. II, 1). Наиболее полное исследование вопроса см.: *Соколов И.* Избрание архиереев в Византии. 251. XXII. 2. 1915—1916. С. 193—255.

[31]В рукописи XIV века Vaticanus graecus 840 (28. С. 388) содержится 13 греческих актов поставлений этого периода (148. С. 52—56; об этих текстах см. также: *Василевский В.* Записи о поставлении русских епископов при митрополите Феогносте. 253. № 255. II. Февр. 1888 г. С. 445—463).

[32]236. Стлб. 437—464.

[33] 148. С. 52 и 236. Стлб. 438–439.

[34] Эту процедуру мы находим в византийском гражданском и церковном законодательстве, с некоторыми вариациями относительно состава епископской коллегии, избирающей трех кандидатов. Юстиниан допускал участие в коллегии мирских правителей города; эта практика встречается и в Новгороде (см. ниже; 23. Новелла 123. С. 594).

[35] "Устав". 236. Стлб. 453–454.

[36] См., в частности: 20. С. 289–295 и 10. С. 67–68.

[37] Ср.: *Никитский Н.* Очерк внутренней истории церкви в Великом Новгороде. СПб., 1879; также: 239. С. 318–329 и 210. V. 2. С. 106–116.

[38] 148. С. 56.

[39] 218. С. 342–343; выражение "Богом назначенана" означает избрание Василия по жребию.

[40] 218. С. 343–344, 358. Византийские источники утверждают, что инициатива в этом деле исходила от митрополита Феогноста. 102. I. С. 348.

[41] Впрочем, в XIV веке, как будто, многие византийские церковные чиновники получали это отличие и другие награды патриархата, не имея епископского звания.

[42] Вальсамон, комментарий к 28 канону Халкидонского собора (149. II. С. 284); ср.: 239. С. 251 и 68. С. 529–533. Синод состоял из митрополитов, находящихся в Константинополе. Митрополит Русский тоже принимал участие в заседаниях, когда находился в столице. Ср. также анализ формальной процедуры избрания в: 26. С. 472–482 и 24. С. 11–36, 117–89.

[43] 3-е правило II Никейского собора: "Недействительно любое избрание епископа, священника или диакона гражданскими властями". См.: 149. С. 564.

[44] Ср. случай перемещения при патриархе Исидоре (1348 г.) митрополита из Палайопатра в Монембасию (κοινῇ... ψήφῳ τοῦ περί ἡμᾶς χοροῦ τῶν ἱερωτάτων ἱεραρχῶν... καὶ γνώμη τοῦ κρατίστου καὶ ἁγίου μου αὐτοκράτορος): 102. I. С. 274. Впрочем, мнение императора не упоминается в случае аналогичных перемещений в 1343 и 1345 гг. (102. I. С. 233–235, 242–243). В 1380 году синод патриарха Нила формально признал право императора утверждать итоги выборов и перемещать митрополитов; но некоторые самочинные решения императоров оспаривались церковью. Ср.: 85. С. 5–20.

[45] 102. I. С. 338, 352.

[46] 102. II. С. 17.

[47] См. многочисленные ссылки в: 14. С. 436–437.

[48] 190. III. С. 700–703; 102. I. С. 261–263, 263–265, 265–266; ср.: Приложение. I.

[49] 102. I. С. 267–271.

[50] 102. I. С. 426.

[51] 102. I. С. 578–580.

[52] 102. II. С. 116–129.

[53] Д. Оболенский в своей важной статье привлек внимание к этому тексту, который в боннском издании Григоры приведен в искаженном виде (Gregoras. Hist. byz. 36. 22–23. III. С. 512–513). Правильный текст был ранее опубликован в: 139. С. 68. См.: 129.

[54] Интересное исследование Д. Оболенского о назначении киевских митрополитов в XI и XII веках (129. С. 45–75) показывает, что митрополитами "могли быть" русские, выдвинутые русскими князьями. Но нет твердых оснований утверждать, что они ими были, за исключением Иллариона и Климента (назначение которого было отменено), и регулярное чередование на кафедре греков и русских фактами не подтверждается.

[55] 102. I. С. 337–338.

[56] Ср.: 129. С. 30–31.

[57] 203. С. 113.

[58] В Notitia episcopatum Андроника II митрополит Галицкий появляется 81-м по порядку среди других митрополитов (а митрополит Русский, то есть "Киева и всея Руси", в этом списке понижен с 60-го на 71-е место); см.: 52. С. 599; 51. С. 255, 260–261; ср.: 62. I, 4. № 1592. С. 374–375. Митрополит Галицкий отсутствует в списке наместников при синодальном акте 1347 года (102. I. С. 269).

[59] 174.

[60] Одна из Notitia показывает особую склонность Андроника II к учреждению новых митрополий (51. С. 261). Андроник был главным сторонником политики патриарха (ср.: 174. С. 13–28). Однако

факты не подтверждают утверждение Соколова, что Андроник стремился усилить контроль императора над церковными назначениями и передать прерогативы церкви государству (239. С. 206–215). Тщательное изучение вопроса об установлении Галицкой митрополии см.: 221, 242; также: 201. II, 1. С. 96–97; 203. С. 269–271; 2. С. 88–89.

[61] Имя Нифонта как первого митрополита Галицкого упоминается в послании польского короля Казимира, написанном в 1370 году (102. I. 577).

[62] О дате см.: 201. II, 1. С. 105. Поскольку послание короля Казимира называет Петра преемником Нифонта Галицкого (см.: Приложение. 4), Гельцер предположил, что было двое кандидатов по имени Петр (51. С. 257). С другой стороны, А.С. Павлов выдвинул гипотезу, что Петр первоначально был назначен митрополитом Галицким (1305–1308 гг.), а после отказа от кандидатуры Геронтия поставлен митрополитом Киевским (221. С. 221). Кажется более естественным предположить, что появление Петра в списке Казимира связано с его выдвижением на кафедру Юрием I; Петр мог даже действовать в Галиче в качестве нареченного митрополита, прежде чем отправиться в Константинополь (как то было с Кириллом. См.: гл. 2).

[63] Луцкий епископ присутствовал при погребении митрополита Петра в Москве в 1326 году, следовательно он подчинялся митрополиту Киевскому, а не Галицкому (246. С. 358). Если в 1326 году в Галиче не было митрополита, то в апреле 1331 года таковой—с титулом "гипертимос"—появляется среди присутствовавших в синоде в Константинополе (102. I. С. 164). Можно предположить что это был Гавриил, упомянутый в письме Казимира как преемник Петра, и что он добивался в Константинополе сохранения своего титула, потому что митрополит Феогност активно утверждал свою власть в Галиче и Волыни, посвятив в мае 1328 года епископа Галицкого Феодора (148. С. 52), в декабре 1331—епископа Луцкого (148. С. 53). В 1332 он посетил также Константинополь и Сарай, добиваясь, возможно, упразднения Галицкой митрополии (217, с. 206). Однако вторжение поляков в Галич и Волынь после смерти Юрия I (1336–1337) могло оживить тенденцию к независимости от митрополита, живущего в Москве. Феогност поставил "епископом" Галицким Феодора, который в 1330–1335 годах правил в качестве его наместника, но некоторое время (между 1341 и 1344 гг.) как будто имел титул митрополита, поскольку он упомянут в качестве митрополита в послании Казимира. Постановление Иоанна Кантакузина, упраздняющее Галицкую митрополию, свидетельствует, что она была вновь восстановлена "вопреки канонам" в период гражданской войны (1341–1347 гг.) между ним и Анной Савойской (190. III. С. 700), в правление патриарха Иоанна Калеки (102. I. С. 262). Ср.: 242. С. 75–89; 221. С. 223–229; 177. С. 365.

[64] 51. С. 261.

[65] 51. С. 266.

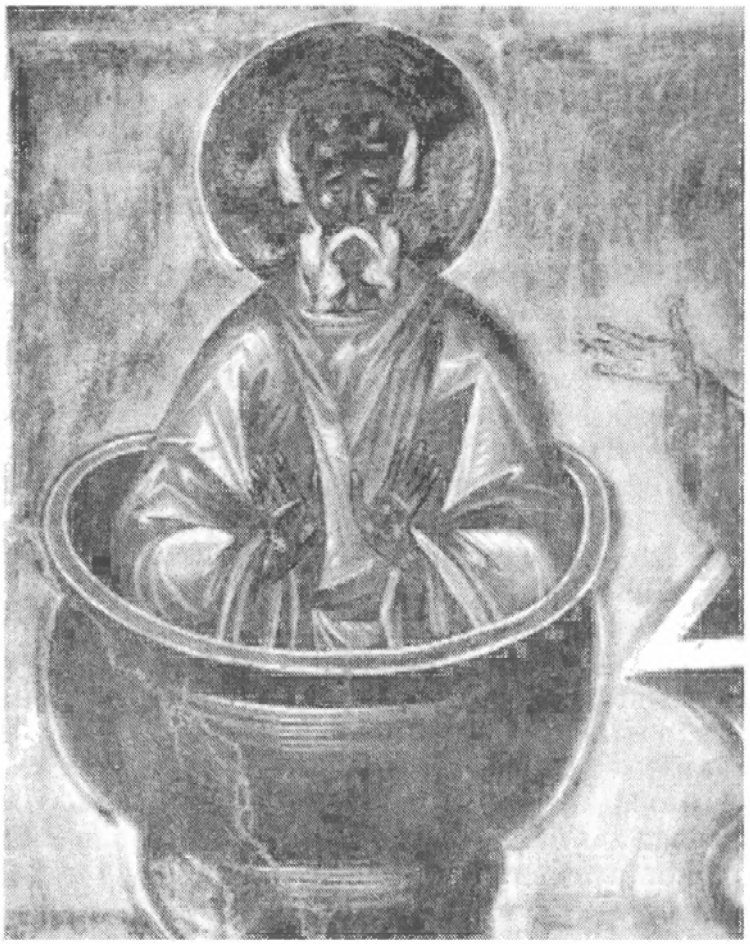
[66] 102. I. С. 72, 143, 147.

[67] Ср.: 102. I. С. 425. Туров традиционно принадлежал "Малой Руси" и, соответственно, Галицкой митрополии. Но он был захвачен Гедимином.

[68] В Vatic. gr. 840 сохранился подлинный перечень личного имущества Феофила, составленный канцелярией митрополита Феогноста (ср.: 228. С. 48–70). Поскольку нового "епископа" Литвы не назначили, кафедра его считалась вакантной (51. С. 261). Вновь она была замещена в 1355 году.

Глава V

ПОБЕДА ИСИХАСТОВ В ВИЗАНТИИ: ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПОСЛЕДСТВИЯ



Феофан Грек. Столпник. Фреска на хорах церкви Спаса Преображения на Ильине в Новгороде. 1378

Религиозные споры XIV века, долгое время считавшиеся богословской казуистикой, рассматриваются теперь учеными как отражение общего кризиса цивилизации. Исход этих споров имел важные последствия в истории Византии и послевизантийской эпохи[1]. Существенно отозвались они также в славянских странах и на Руси. В разрешение богословских проблем славяне, разумеется, никакого вклада внести не могли. Но в этот период Византия указала им новое направление духовности, славянские народы приняли интеллектуальные, культурные и идеологические установки византийского исихазма.

В контексте истории Византии термин "исихазм" нельзя употреблять без уточнений[2]. В начальную пору восточного монашества, в IV веке, отшельников, живших в безмолвии или "тишине" (ἡσυχία), называли "исихастами" (ἡσυχασταί), в отличие от монахов, живших общинами ("киновиты"). Исихазмом называлась также техника регулирования дыхания, помогавшая сосредоточиться при "умной", или "Иисусовой молитве"; в XIII и XIV веках эта практика была очень распространена в Византии.

Мощным апологетом исихазма стал св. Григорий Палама (1296–1359), сначала афонский монах, а впоследствии архиепископ Фессалоникийский. Дело вовсе не ограничивалось желанием нескольких монахов-пустынников в афонском уединении следовать определенной духовной традиции: исход спора определил взгляды и политику византийской церкви в целом. Богословие Паламы, сформулированное в "защите" исихастов[3], содержало пространные размышления об истинной природе христианской веры. Оно утверждало возможность прямого ("мистического") познания Бога и первостепенность Боговоплощения, эсхатологии и таинств в сравнении с заботами мира. В результате возникала неновая для Византии поляризация между церковью, в которой доминировало монашество, и "гуманистами". Последних занимала греческая античность и все больше привлекал итальянский Ренессанс. Победа исихазма дала новый импульс межнациональным связям, осуществлявшимся через монастыри, способствовала переводческой деятельности и, несомненно, оказала глубокое влияние на русскую средневековую культуру. Что касается русской церковной политики, то монашество заново подтвердило единоначалие Константинопольского патриархата, который рассматривался как источник полноты православия и единства православного мира. В этом отношении монашество, безусловно, преследовало цели, далеко выходящие за пределы исихазма как формы духовной жизни, и руководствовалось скорее сохранением ценностей православия и структуры православной церкви в условиях быстро меняющегося политического положения Среднего Востока и Восточной Европы. Разнообразные аспекты этого процесса и его влияния на жизнь всего "содружества" заслуживают пристального разбора.

1. Кризис византийского религиозного и культурного мировоззрения

Исторические перипетии богословских споров в Византии хорошо известны[4]. Около 1330 года в Константинополь прибыл "калабрийский философ" Варлаам, который, пользуясь поддержкой императора Андроника III и "великого доместика" Иоанна Кантакузина, вскоре получил определенное влияние в интеллектуальных кругах. В 1337–1338 годах, однако, он затеял с Григорием Паламой, тогда афонским монахом, диспут о природе богословской мысли. Варлаам настаивал на непознаваемости Бога и неадекватности теологии, яростно нападал на католическое схоластическое понимание троичного догмата, оспаривая Фому Аквинского, который претендовал на "доказательство" божественных истин[5], но в связи с этой антилатинской полемикой неизбежно возникал вопрос, могут ли сами греки "доказать" "истинность" своей богословской

позиции. На этот вопрос Варлаам отвечал отрицательно: ни одна сторона—по крайней мере, в вопросе об исхождении Святого Духа—не может претендовать на "аподиктическую" победу, потому что на основании имеющихся в Откровении посылок при помощи аристотелевой логики можно прийти к обоим результатам. Возражая Варлааму, св. Григорий Палама, во-первых, отверг логику Аристотеля как критерий окончательной убедительности богословских аргументов, а во-вторых, глубоко развил патристическое учение об "обожении" (Θέωσις) или причастии (κοινωνία) Божеству, которое, по его мнению, является единственно приемлемой основой христианской эпистемологии. Палама ввел также различение в Боге "сущности" и "энергий", утверждая основную для восточного христианства антиномию в отношениях Бога и человека: "Бог в сущности своей абсолютно непознаваем", но "во Христе человек участвует в божественной жизни".

Идеи Паламы были одобрены собором 1341 года, и Варлаам уехал в Италию. С Паламой в течение некоторого времени продолжали спорить Григорий Акиндин и позже—философ Никифор Григора. С 1342 по 1347 год Акиндина поддерживал, в основном из политических соображений, патриарх Иоанн Калека, но после окончания войны, в которой победил Иоанн VI Кантакузин, он был низложен. Кантакузин председательствовал на двух соборах (1347, 1352), которые вновь подтвердили истинность монашеского богословия. Григория Паламу избрали архиепископом Фессалоникийским (1347), а его близкие друзья и ученики—Исидор Вухарис, Каллист и Филофей Коккин—последовательно возводились на патриарший престол.

Главными выразителями антипаламитской оппозиции были блестящий "калабрийский философ" Варлаам, менее яркий, но интеллектуально честный богослов Акиндин и Никифор Григора, эмоциональный и непоследовательный ученый-историк. В конце XIV века паламизму противостояла также группа выдающихся византийских томистов, возглавлявшаяся братьями Дмитрием и Прохором Кидонисами; их вдохновляло горячее желание сблизиться с Италией и латинским Западом.

С самого начала предметом спора для Варлаама и Паламы стала античная философия, которую Палама неизменно называл "внешней мудростью" (ἡ Θύραθεν), противопоставляя ей истинное учение апостолов и отцов церкви. В умственной жизни Византии определенная поляризация между "гуманистами" и монашеским традиционализмом существовала по крайней мере с IX века; возрождение этой поляризации в эпоху Палеологов следовало определенным прецедентам прошлого. Однако политические возможности и культурные альтернативы значительно изменились. Назовем три фактора которые, в своей взаимосвязанности придали особое значение победе исихастов.

а) Захват Константинополя крестоносцами в 1204 году и возникновение латинских владений на территории бывшей империи, оставшихся даже после того, как в 1261 году город снова оказался в руках греков, возродил сознание эллинизма. Термин "эллины" в Новом Завете употреблялся для обозначения язычников, в противоположность христианам (< Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν, ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον > Кор. 1, 23), и в течение Средних веков сохранял этот религиозно уничижительный смысл. Византийцы однако, помнили, что говорят на языке древних эллинов: хотя империя была "Римской" или "Ромейской", а ее граждане назывались "ромеями", говорили они на языке "эллинском"[6], и это был язык цивилизации. Западные крестоносцы, завоевавшие Византию, принадлежали к "Римской" церкви и были гражданами "Римской" (Западной Священной) империи, говорили они по-латыни или на франкском языке и этим существенно отличались от тех, кто говорил на "эллинском". Греческий язык и греческая культура, которые теперь подвергались прямой опасности, слова "Эллада" и "эллины" стали прочно ассоциироваться для византийцев с защитой своей культурной традиции. Никейская империя, например, мыслилась как "Элленикон" или "Эллада", а ее император сравнивался не только с библейскими Давидом и Соломоном, но и с Александром Македонским или

Ахиллом[7]. Новое открытие "эллинизма" означало более высокую степень отождествления с языком, культурой и историей Древней Греции. Это отождествление, конечно, носило романтический и часто только риторический характер. Его легко сопоставить с провинциальным национализмом Никеи или Эпира[8]. Оно не означало резкого разрыва с прошлым Византии, поскольку византийские мыслители никогда не расставались с наследием Древней Греции и всегда культивировали его. Однако политическая слабость и постоянные усилия, направленные на выживание, которыми характеризовалась палеологовская эпоха, породили обстановку этнической самозащиты: "эллинизм" именно потому, что он со всех сторон подвергался угрозе, а также потому, что он не мог больше опереться на поддержку всесильной империи, стал в глазах части мыслящего общества высшей ценностью, которую необходимо сохранить во что бы то ни стало.

В этих обстоятельствах победа исихазма переживалась теми, кого часто называют "византийскими гуманистами", как величайшая трагедия. И она действительно означала серьезный поворот византийского общества в критический момент истории: руководство церковью (которая оказывала решающее влияние на жизнь государства и общества) принадлежало отныне людям с иной иерархией духовных ценностей.

Господство исихастов, без сомнения, усилило традиционное монашеское недоверие к "мирским наукам" (ἡ ἔξω σοφία). Палама обвинял Варлаама именно в том, что он забыл единственно возможное для христианина значение слова "эллин"—"язычник"—и обращается к древним философам в поисках критерия истинности христианского богословия[9]. Впрочем, было бы ошибкой назвать вождей исихазма фанатиками и обскурантами: сам Палама изучал Аристотеля под руководством гуманиста Феодора Метохита[10] и не отвергал "мирского научения" как такового[11]. Более того, Иоанн Кантакузин, с 1341 года неизменно поддерживавший Паламу и его учеников, что нельзя объяснить одними политическими соображениями, также был меценатом и другом таких "гуманистов", как Дмитрий Кидонис. Патриарх Филофей—центральная фигура византийской церкви XIV столетия—написал "Энкомион" в честь Паламы, в котором похвалы вождю исихастов перемежаются с риторическими экскурсами в античность[12]. Формально точкой раздора для религиозных ревнителей и "гуманистов" был лишь вопрос методологии и источника богословского познания. Исихастские церковные деятели стремились не к подавлению "эллинизма", а к сохранению церкви—как в Восточной Европе, так и на сверхнациональном уровне. Вот почему они стали охранителями древней идеи византийского "православного содружества" и "Нового Рима", которая в умах гуманистов постепенно вытеснялась более узкой, националистической и секулярно-романтической идеей Византии (или даже только Никеи) как "новых Афин"[13]. Обсуждение роли аристотелевых силлогизмов в богословии на самом деле отражало более глубокие расхождения в понимании человека и общества. Византийская цивилизация в течение веков—и до середины XIV века—жила с неразрешенной дилеммой между "Афинами" и "Иерусалимом", Академией и Евангелием, мудростью античности и живым мистическим христианским знанием. Исихастские споры вывели эту дилемму на передний план[14]. Можно спорить, как это делают современные историки и богословы, был ли неизбежным последовавший кризис, правильно ли были определены альтернативы и какую роль конфликт сыграл в сохранении византийской культуры, но никто не станет отрицать реальности и важности самого кризиса.

б) В недавних исследованиях о "византийских гуманистах" несколько раз отмечалось, что в византийском обществе они представляли сплоченную и немногочисленную элиту, прямо зависевшую от убывающего материального благополучия правящего класса[15]. Именно в этой среде шло утонченное, романтическое и социально консервативное возрождение "эллинизма"; большая часть ее видных представителей находилась в оппозиции Паламе. И если учесть, что за исключением Константинополя, Фессалоник и Мистры не было центра, в ко-

тором "гуманисты" могли бы найти общественную, материальную или политическую поддержку, то становится очевидно, что надежды на воплощение выражаемых ими идеалов оставалось мало. Соглашаясь взглянуть на вещи трезво, они и сами видели роковую неизбежность гибели[16].

Мир же византийского монашества не был связан заботой о сохранении древнего эллинизма и пользовался широкой народной поддержкой на территориях, не только все еще подвластных империи, но и на завоеванных турками, и, конечно же, в славянских странах. Центр монашества, Афон, был постоянным местом встреч и общения греков, славян, грузин и даже арабов. Более того, Константинопольский патриархат, как мы уже отмечали, распространил свою власть на огромные территории, и такие страны, как Русь, не испытывали, конечно, никакой привязанности к идеалам эллинизма, но по-прежнему почитали и поддерживали православную Византию, церковь и имперскую традицию. В прошлом Византия пережила немало столкновений между епископами-"политиками" и монахами-ригористами, особенно в вопросе отношений церкви и государства; однако после того, как в середине XIV века монахи взяли патриархат в свои руки, такие столкновения почти исключались. Таким образом, церковь меньше зависела от императорской политики. Особенно явно эта самостоятельность проявилась после обращения императора Иоанна V в латинство (1369). Мог ли Иоанн V мечтать, что церковь подчинится его взглядам и желаниям, как в 1274 году при Михаиле VIII? После победы исихастов церковь, благодаря повсеместному распространению ее административного аппарата, международным связям и поддержке народа, во многих отношениях располагала едва ли не большей властью, нежели обедневшая империя, что психологически и организационно создавало предпосылки сохранности церкви даже после гибели империи.

Замечательно, что и в этих обстоятельствах, какие бы ни возникали между нею и императором разногласия в вопросах богословия или вероучения, церковь неизменно была безукоризненно лояльна к старой имперской системе. Например, император Иоанн Кантакузин пользовался традиционным императорским правом назначения патриархов и определения границ епархий[17]. В часто цитируемом послании патриарха Антония московскому князю Василию также выражен идеал всемирной империи: "Невозможно христианам,—писал патриарх,—иметь церковь и не иметь царя..."[18] В качестве наглядного примера верности имперскому идеалу можно указать на изображение византийской императорской четы и русского великого князя с супругой на епископском одеянии—саккосе—митрополита Киевского и всея Руси Фотия (1408-1431)[19].

Подобные примеры можно было бы умножить, чтобы показать, что и после победы исихастов византийская церковь деятельно утверждала идеал христианской ойкумены с центром в Константинополе, причем роль императора традиционно определялась в понятиях римского и христианского универсализма. Стремление же "гуманистов" сохранить греческую культуру *de facto* вело к пониманию Византии как принадлежности греческого народа (γένος). "Сознание "римского" бытия,—пишет А. Вакалопулос,—постепенно бледнело и вытеснялось чувством бытия "греческого", хотя видимого разрыва с исторической традицией или недавним прошлым при этом не происходило. Просто эллины впитывали как политическое и культурное наследие Древней Греции, так и наследие Восточной Римской империи... и с течением веков греческая традиция постепенно растворила его в себе"[20]. Приведенное описание совершенно справедливо в своей первой части, как описание "гуманистической" элиты, но автор не заметил, что наследие Древней Греции и наследие христианской империи на самом деле были полюсами напряженного противоречия, которое ни в эпоху Палеологов, ни позднее нисколько не "растворилось". Подразумевавшийся зарождающимся "эллинским" национализмом более мирской взгляд на вещи в конкретных условиях XIV века мог, конечно, расцениваться как более реалистический, но он означал также некоторый отход от религиозных, культурных

и политических ценностей, которые в течение веков хранила христианская Византия, а теперь и православные страны. Направляя патриархат, афонские монахи во многом укрепили позиции Византии как "царицы городов"— по-славянски "Царьграда"— и на несколько столетий продлили существование "римского" универсализма, олицетворявшегося этим городом. Но стоило это затяжного и болезненного конфликта с "гуманистами", которые впоследствии стали обращаться к Западу как последнему прибежищу своих культурных чаяний.

в) Третьим фактором духовного кризиса Византии был тот, что в определенных интеллектуальных кругах истинным наследником эллинизма стали считать Запад. В прошлом византийцы—особенно те, кто гордился мирской ученостью,— с презрением смотрели на западных "варваров" и почти не считали латынь языком цивилизации. Военные успехи крестоносцев вызывали у них уважение, но естественная защитная реакция мало способствовала позитивному культурному обмену. В эпоху Палеологов личные связи возникали легче и чаще, потому что по всей империи развернули свою деятельность многочисленные генуэзские и венецианские торговцы; подчас эта деятельность даже способствовала их популярности среди греков. В середине XIV века кое-кто из византийцев радостно обнаружил, что латиняне бывают не только жестокими солдатами или пронырливыми купцами и что среди их ученых больше таких, которые знают Аристотеля и Платона, чем среди греков, и образованы они лучше. Одним из сделавших это открытие был личный секретарь Кантакузина Дмитрий Кидонис, изучавший латынь в доминиканском монастыре в Галате Генуэзской; его изумила интеллектуальная доблесть латинян[21]. Кидонис стал советником императора Иоанна V и был причастен к путешествию его в Рим и обращению в католичество[22]. Те, кто, как Дмитрий Кидонис, его брат Прохор, Мануил Калека, Иоанн Кипариссиот, открывали и усваивали томистскую мысль и методологию[23], или, как Виссарион в XV веке, тянулись к культуре итальянского Ренессанса, обычно считали себя греческими патриотами, так как были убеждены, что эллинизм в Византии обречен, но может найти опору на Западе.

Разумеется, эта группа не имела общего языка с исихастами и победу монахов в 1347—1351 годах рассматривала как национальную трагедию. Как мы видели, они расходились в отношении к самой природе византийской цивилизации и по-разному определяли иерархию ценностей. Мы видели также, что было бы ошибкой считать монашескую партию заклятым врагом греческой античности или сводить ее позицию к антилатинизму. Иоанн Кантакузин, который всегда поддерживал Паламу и его учеников, был в то же время сторонником объединительного собора римской и константинопольской церквей. Он предлагал папе Клименту VI созвать такой собор в самом начале своего правления, в 1347 году[24]. Уже отказавшись от престола, он повторил предложение от имени церкви и государства (1367)[25], получив при этом полную поддержку правящего патриарха Филофея, который сообщил остальным православным иерархам о готовящемся соборе[26]. Ниже мы увидим, что митрополит Киприан—посланник Филофея на Руси—выдвигал ту же идею объединительного собора совместно с великим князем Литовским. Более того, развивая учение о божественных энергиях, Палама шел тем же путем, что и патриарх Григорий Кипрский (1283—1289), который в диалоге с латинством находил возможным говорить о "вечном" исхождении Духа через Сына[27]. Не однажды Палама сносился также с Галатой Генуэзской и госпитальерами Родоса[28], как после низложения в 1353 году поступал и патриарх Каллист[29]. Более того, даже после победы исихастов Кантакузин поощрял переводы с латинского и пользовался ими в своих сочинениях. Открытость Западу, которую мы видим у Кантакузина и его друзей-исихастов, звала не к капитуляции, а к диалогу. Характерно, что на соборе, который планировал Кантакузин, восточная церковь должна была быть представлена полностью, включая посланцев из других восточных патриархатов—Грузии, Болгарии, Сербии, а также представителей "отдаленных" митрополий Константинопольского патриархата: Киева (с несколькими русскими епископами), Тра-

пезунда, Алании и Зихии[30]. В этом проекте видна убежденность, что говорить от имени востока—значит говорить от имени всей византийской ойкумены, "содружества", в которое входит весь многонациональный православный мир, а не отдельные греческие патриоты, озабоченные тем, чтобы любой ценой сохранить античную мудрость.

На всех трех описанных нами уровнях: значение "мирской" культуры, универсализм против национализма, отношение к Западу—противоборствующие партии XIV века придерживались, безусловно, разных ценностей, хотя в формальном определении своих позиций и те и другие апеллировали к общепринятому. Например, исихастские богословы никогда не запрещали чтения античных писателей, и в период между 1351 и 1453 годами (до падения Константинополя) византийские гуманисты могли свободно пропагандировать эллинистическое учение[31], если хотя бы формально придерживались православной веры: иначе невозможно было бы появление таких личностей, как Виссарион и Гемист Плифон. Со своей стороны, гуманисты никогда не оспаривали универсальных имперских притязаний Палеологов или идеи православной ойкумены; они всего лишь не связывали с этими идеями ни веры своей, ни надежд, а предпочитали либо оплакивать упадок нации, либо утешаться новыми возможностями, открывавшимися на Западе[32]. Поэтому в определенном смысле сосуществование монашеского богословия и скорее по-мирски настроенного "гуманизма", характерное для византийского общества на всех этапах, продолжалось и после победы исихастов. Новым было официальное признание церковью богословской концепции св. Григория Паламы, которая учение об "обожении" (теозисе) утверждала как основу для понимания предназначения человека и по существу подразумевала первенство трансцендентных религиозных ценностей по отношению ко всем остальным. При всех исторических, культурных и доктринальных различиях победа исихастов в Византии напоминает усиление монахов-клюнийцев, которые в XI веке заняли ключевые позиции в западной церкви: религиозный зилотизм, растущее влияние "варваров" (германцев по отношению к итальянцам на Западе, славян по отношению к грекам на Востоке) в политике и церковных делах, централизация церкви (вокруг папы на Западе, вокруг патриархата на Востоке)—вот элементы, которые оправдывают сравнение.

Что касается области византийско-русских отношений, то практическим результатом внутреннего кризиса в Византии стало более активное вмешательство патриархата в дела русской митрополии и усиление духовного и умственного влияния Византии, особенно в монашеской среде, которое зачастую осуществлялось через посредство южных славян. Внутренние неурядицы в Константинополе и внешние давления не раз нарушали последовательный курс византийской дипломатии на Руси. Политические смуты и мятежи в правление Иоанна V Палеолога (1353–1391), крайняя скудость имперской казны, позволявшая подкуп со стороны всесильных итальянских купцов и восточноевропейских правителей, постоянная турецкая угроза и, наконец, прямой нажим западных держав (особенно Венгрии и Польши)—все это влекло за собой внутреннюю неустойчивость и драматические потрясения. Но идеологическое направление, заданное патриархами-исихастами, особенно патриархом Филофеем, оставалось неизменным, и в XIV веке влияние его на Руси было решающим.

2. Универсалистские притязания Константинопольского патриархата

Восточное монашество за свою долгую историю знало немало примеров противодействия епископам и патриархам, традиционно более, нежели монашество, склонным к политическому "реализму" и компромиссу в вопросах вероучения. Полемика студийских монахов с патриархами Тарасием, Никифором и Мефодием в иконоборческую эпоху, роль монашеских ревнителей в "игнатианской" оппозиции патриарху Фотию в IX веке, оппозиция византийских монахов нескольким патриархам в конце XIII века—все это показывает, что мона-

шеская лояльность в отношении патриарха и епископов никогда не была безоговорочной. Монахи всегда предполагали возможность нравственных падений и искажения учения. Более того, в восточном монашестве постоянно возрождалась тенденция толковать церковную иерархию духовно: в неоплатонической традиции, восходящей к Оригену и возрожденной в своеобразном учении Псевдо-Дионисия, иерархия рассматривается как состояние личности, а не как церковная функция; епископ назывался "обоженным и божественным человеком", что подразумевало, что потеря личной святости влечет за собой потерю иерархической власти[33].

Другое течение монашеской духовности, ассоциирующееся с сочинениями Псевдо-Макария и иногда определяемое как "мессалианство" (хотя ни автора сочинений "Макария", ни его наиболее выдающихся учеников нельзя упрекнуть в этой ереси)[34], также выступало против формального, автоматического или магического понимания иерархической власти. Некоторые авторы этого направления, в их числе великий Симеон Новый Богослов— очень популярный среди византийских исихастов,—так же, как и Псевдо-Дионисий, говорили об "истинных" священниках и епископах, подразумевая харизматических пастырей, и проклинали тех, кто домогался священства из материальной выгоды или епископства ради богатства[35]. В XIV веке этой же традиции следовали исихасты. В том же духе в 1340 году Палама написал "Святогорский томос", подписанный вождями афонского монашества,—богословский манифест, вполне независимый от суждений иерархии[36]. Подобным же образом во время гражданской войны 1341—1347 годов Палама и его ученики выступали против правящего патриарха Иоанна Калеки.

И тем не менее именно рост монашеского влияния в XIV веке привел к административному и идеологическому усилению вселенского патриархата в качестве главы византийского православного мира. Это усиление началось еще до решительной победы паламитов в 1347—1351 годах. Исихасты, конечно, следовали основам восточно-христианской экклезиологии, которая не допускает абсолютизации власти патриарха и епископов и не считает их непогрешимыми. Но паламитам был присущ также христоцентрический и евхаристический взгляд на церковь[37], тогда как в традиции раннего исихазма преобладал взгляд спиритуалистический. Более того, паламиты придавали большую важность вопросам социально-нравственным (что несколько отдаляло от древней монашеской тяги к отшельничеству и сближало с клюнийской идеологией Запада), отчего патриархат с его административным аппаратом становился в их глазах законным хранителем непреходящих ценностей восточного православия и византийской христианской культуры, как они их понимали. В этом смысле возглавлявшие византийскую церковь религиозные ревнители, которые пользовались широким народным признанием и поддержкой таких политических деятелей, как император Иоанн Кантакузин в Византии и царь Иоанн Александр в Болгарии, могут быть лишь с оговорками названы "исихастами" (хотя многие из них были афонскими монахами): это были поборники нового религиозного максимализма, которые, опираясь на радикальные истины богословия, отстаивали определенные культурно-политические устои, а не одну только частную традицию монашеской духовности. Канонические тексты, определяющие полномочия константинопольской церкви, дают этим полномочиям характерное объяснение: "После епископа Рима почетными привилегиями пользуется епископ Константинополя (τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς), поскольку Константинополь есть Новый Рим"[38]. В каноническом тексте, который можно назвать подлинным актом об основании патриархата,—28-м каноне Халкидонского собора та же мысль выражена еще более ясно: "...(Отцы) справедливо рассудили, что город, который почтен присутствием императора и сената, который пользуется равными привилегиями со старым императорским Римом, должен быть и в церковном отношении прославлен так же, как он, и стоять следующим после него"[39]. Таким образом, привилегии константинопольской церкви были осно-

ваны на принципе параллелизма между государственной и церковной организацией христианской ойкумены, а власть патриарха происходила из его положения епископа имперской столицы [40]. Халкидонский собор (каноны 9 и 17) также дал ему право выслушивать жалобы епископов на своих митрополитов[41]. Есть все основания полагать, что правом апелляции первоначально пользовались лишь имперские диоцезы Азии, Фракии и Понта, составлявшие собственно Константинопольский патриархат[42]. Однако некоторые византийские авторы, в том числе Аристин[43], считали, что константинопольский патриарх может быть судьей не только в своем собственном патриархате, но и во всех прочих.

Византийские авторы титул "вселенского патриарха", который стал постоянным титулом архиепископа Константинопольского в VI веке, часто толковали именно в этом смысле[44]. Согласно автору XI века Никите Анкирскому, этот титул относится к патриарху как ко "всеобщему судье" (κοινὸς δικαστής), потому что 9-й канон Халкидонского собора дал ему право выносить приговор по апелляциям "из всех провинций" (πασῶν τῶν ἐπαρχιῶν)[45]. В этом смысле константинопольского патриарха часто называли "отцом всех и учителем вселенной" (κοινὸς πάσης τῆς οἰκουμένης πατὴρ καὶ διδάσκαλος)[46]. Однако те же авторы признают, что титул имеет скорее риторический, чем практический характер. Тот же Никита Анкирский, определив вышеизложенные права патриарха, спешит предупредить читателя: "Но не следует преувеличивать значение данного ему титула. Ведь каждый епископ также называется "патриархом"... (Здесь следует ссылка на св. Григория Назианзина, Or. 43, 37. PG 36. Col. 545C, где об отце Григория, епископе, говорится как о "патриархе"), и этот титул относится ко всем нам (епископам), поскольку все епископы суть учители, отцы и пастыри; ясно, что не существует специальных канонов для митрополитов, отличных от тех, которые относятся к архиепископам или епископам. Ибо возложение рук одно для всех, одинаково наше участие в божественной литургии и все мы возносим одни молитвы"[47]. Это литургическое и евхаристическое понимание епископства, подразумевающее равное достоинство всех епископов, служило византийским полемистам главным аргументом против римского первенства: все епископы обладают одной апостольской преемственностью, все они "наследники Петра", как и других апостолов. Специальные же привилегии некоторых из них—папы, константинопольского патриарха—определены и ограничены соборными постановлениями. Эти привилегии не божественного происхождения и могут быть изменены новыми каноническими условиями[48].

Отсюда явствует, что между реальной властью византийского патриарха, как она описана канонами и санкционирована практикой,—властью, о которой часто говорили в риторически-превосходных выражениях,—и экклезиологическими убеждениями византийских богословов относительно природы епископской власти существовал разрыв, который требует исторического объяснения.

Из истории Константинопольского патриархата следует, что полномочия первоиерарха определялись в связи с его положением в христианской ойкумене, всемирной империи и единой вселенской церкви. Никакого другого значения титул "вселенского патриарха" не имеет. Разумеется, в политическом отношении империи Юстиниана, Василия II и Иоанна V Палеолога не сравнимы; отношения патриарха и самодержцев былых веков отличались от тех, которые преобладали в эпоху Палеологов. Однако принципы и идеалы ойкумены были неизменны, и патриархат в позднейшую эпоху нес гораздо большую ответственность за их сохранение, чем в прошлом,—именно потому, что императоры теперь были слишком слабы, чтобы играть прежнюю роль в христианском мире. Конечно, патриархи XIV столетия не имели внешних знаков императорской власти (которые римские папы получили уже в начале средних веков, а константинопольские патриархи приняли только после захвата города турками), но фактически они постепенно становились главными выразителями чаяний "православной семьи народов".

То, что в критический момент истории патриархат находился в руках монашеской партии, привело к важным политическим и идеологическим последствиям. Влияние монашества было связано не только с победой исихастов в 1347 году, но и с реакцией общественного мнения на деспотическую политику императора Михаила VIII (1259–1282), который поставил патриархом "униата" Иоанна Векка и таким образом косвенно способствовал росту нравственного престижа монашеской партии, сопротивлявшейся этому назначению[49]. Во всяком случае, именно личность патриарха Афанасия I (1289–1293, 1303–1309) показывает возросшее влияние монашества в жизни византийского общества, с одной стороны, и служит образцом исихастских патриархов конца того же столетия, с другой[50]. Суровый аскет, Афанасий взошел на патриарший престол с целой программой реформ, которые сделали его непопулярным в некоторых кругах, но обнаружили личную ревность патриарха в защите бедноты, устоев церкви и нравственных принципов в социальном поведении. Целиком разделяя монашеский идеал духовности, он усилил дисциплину в монастырях и насаждал нестяжание. Строго следя за церковным порядком, он заставил вернуться в свои епархии многих епископов, которые под разными предлогами прозябали в столице[51]. К сожалению, мы мало знаем о его русской и балканской политике, потому что реестр актов его патриаршества не сохранился; известно, однако, что в его правление была пересмотрена иерархия митрополичьих кафедр и созданы новые кафедры, в том числе отдельная Галицкая митрополия, не зависящая от "Киевской и всея Руси"[52]. Но точные причины и обстоятельства этого события неизвестны. Более того, принимая политическую идеологию империи и выражая величайшее почтение к "божественному величию" Андроника II, не отрицая традиционной власти императора в сфере церковного управления, патриарх Афанасий потребовал от него прямого исполнения велений православия и повиновения церкви. Возвратившись на патриарший престол в сентябре 1303 года, он заставил Андроника подписать обещание "не только охранять совершенную независимость и свободу церкви (ἀκαταδούλωτον πάντη παὶ ἐλευθέραν), но и рабски повиноваться ей, подчиняться каждому ее справедливому и богоугодному требованию"[53]. Афанасий, человек во многих отношениях твердый и непреклонный, не был "экстремистом": будучи ярым противником "арсенитов"—"ревнителей" из монахов, которые не признавали низложения патриарха Арсения и отрицали всех его преемников как поставленных незаконно,—он выражал симпатию не только самому Арсению, но и Григорию Кипрскому (1263–1289), "гуманистические" порывы которого были общеизвестны[54].

Вполне естественно, что идеалы патриарха Афанасия одушевляли тех, кто, подобно ему, занимал впоследствии патриарший престол. Хотя ни один из последующих патриархов не обладал ни темпераментом Афанасия, ни его упорством в сфере общественных преобразований, духовная связь между ними очевидна. Сам Григорий Палама (как и Николай Кавасила) выступал против ростовщичества[55] и учил, что при тех несправедливостях, которые совершаются по отношению к бедным, политические потрясения неизбежны[56]. Патриарх Каллист (1350–1353, 1354–1363) в своих до сих пор не опубликованных омилиях, следуя Афанасию, порицал пороки клира[57]. Патриарх Филофей (1353–1354, 1364–1376) обличал небрежность, с которой в Константинополе относились к "божественным вещам"[58], и предпринял общее упорядочение литургии. Кроме того, власть и авторитет константинопольского патриарха, особенно в сфере забот о "вселенской" церкви, были выражены с новой отчетливостью и силой. Было бы, конечно, интересно подробнее знать, какого рода отношения между патриархатом и императорским двором преобладали во второй половине XIV века. К сожалению, от этого периода не сохранилось свидетельств, которые можно было бы сравнить с перепиской императора Андроника II и патриарха Афанасия. Однако и из сохранившихся материалов ясно, что патриархат, особенно во время второго правления Филофея (1364–1376), мог вести в Восточной Европе политику, вполне независимую от прозападных поползновений императора Иоанна V.

В качестве основания и движущих мотивов патриаршей политики официальные документы указывают на роль константинопольской церкви как "вселенского попечителя". Особенно откровенен документ 1355 года, относящийся к правлению патриарха Каллиста. Он адресован группе болгарских монахов-исихастов, в том числе св. Феодосию Тырновскому, которые, без сомнения, были сторонниками константинопольского централизма. Они, как и сам Каллист, учились на Афоне у св. Григория Синайского[59]. В этом документе Каллист сурово обличает болгарского патриарха Тырновского за то, что тот не поминает вселенского патриарха как главу церкви. Согласно Каллисту, константинопольский патриарх "судит апелляции, все исправляет, утверждает и скрепляет" (καὶ ἐπανακρίνει καὶ διευθετεῖ καὶ ἐπιψηφίζεται καὶ τὸ κῦρος δίδωσιν) решения трех других патриархов: Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского. И потому, спрашивает Каллист, разве не подобает болгарской церкви называть его "господином" (κύριος), поскольку болгарский патриарх получил титул "патриарха" только для почета, но по существу не отличается от митрополитов, подчиненных Константинополю?[60] Мы увидим, что этот ограничительный тезис вряд ли разделял сам тырновский патриарх, который в 1352 году без ведома Константинополя посвятил даже митрополита Киевского.

Стремление заново упрочить главенство Константинополя видно в патриарших документах, относящихся к Руси. В 1354 году в синодальном акте патриарха Филофея, которым епископ Владимирский Алексий был назначен митрополитом Киевским и всея Руси, говорилось: "Святая кафолическая и апостольская церковь Божия (то есть константинопольская), которая направляет все к лучшему, согласно неколебимому праву и власти, дарованным ей свыше, благодатью Христовой, заботится и печется о всех святейших церквах, где бы они ни находились (εἰς πάσας μέν τάς ἑκασταχοῦ εὑρισκομένας ἁγιωτάτας ἐκκλησίας), чтобы они управлялись к добру в соответствии с законом Божиим"[61]. В 1370 году патриарх Филофей в послании великому князю Дмитрию Донскому без обиняков называл себя "утвержденный всевышним Богом отец всех христиан, где-либо обретаемых на земле"[62]. В том же году в грамоте русским князьям, понуждающей их подчиниться митрополиту Алексию, Филофей изложил теорию "вселенского попечения" таким образом, что ее практически невозможно отличить от самых авторитарных заявлений римских пап:

"Так как Бог поставил нашу мерность предстоятелем (προτάτην) всех, по всей вселенной находящихся христиан, попечителем и блюстителем их душ, то все зависят от меня (πάντες εἰς ἐμέ ἀνάκεινται), как общего отца и учителя. И если бы мне можно было самому лично обходить все находящиеся на земле города и веси и проповедовать в них Слово Божие, то я неупустительно делал бы это, как свое дело. Но поелику одному немощному и слабому человеку невозможно обходить всю вселенную, то мерность наша избирает лучших и отличающихся добродетелью лиц, поставляет и рукополагает их пастырями, учителями и архиереями и посылает в разные части вселенной: одного—туда, в вашу великую и многолюдную страну, другого—в другую часть земли, повсюду—особого [архипастыря], так что каждый в той стране и местности, которая дана ему в жребий, представляет лицо, кафедру и все права нашей мерности"[63].

В 1399 году патриарх Антоний (1389–1390, 1391–1397), в грамоте новгородцам не только говорит о своей власти над "всеми христианами вселенной"[64], но (как и в письме к великому князю Московскому Василию II) с негодующим укором напоминает им, что "патриарх есть наместник Христа на земле (τόν τόπον ἔχελ Χριστοῦ) и восседает на престоле самого Господа"[65].

Определение патриарха как "наместника" Христа инспирировано, без сомнения, непосредственно "Эпанагогой—известным юридическим компендиумом эпохи Македонской династии. Это сочинение говорит о назначении византийской ойкумены и о роли "вселенского патриарха" не с точки зрения его священноначалия, а скорее в аспекте его политических и социальных прерогатив. Автор сочинения (возможно, Фотий) стремится доказать, что патриарх есть

"живой образ Христов" (ἐικών ζῶσα Χριστοῦ)[66] на земле, причем именно этой религиозной функции император с ним не разделяет. Зависимость цитированного выше текста Филофея от Эпанагоги проявляется и в том, как определяется роль патриарха:

"Первенство константинопольского престола, получившего свою честь от империи, было утверждено соборными постановлениями... Патриарх каждой области несет ответственность и заботится о всех митрополиях и епархиях, монастырях и церквах, о суде и наказании[67]. Но занимающий константинопольский престол может... решать вопросы, касающиеся других престолов, и выносить о них окончательное решение"[68].

Мы уже видели, что каноническая традиция и экклезиология византийской церкви несовместимы с буквальным смыслом послания Филофея, который говорит о патриархе как о "вселенском" епископе, а о местных митрополитах—как о его представителях. Очевидно, стиль отправляемых на Русь документов специально вырабатывался патриаршей канцелярией, чтобы внушить все еще относительно неискушенным славянам высокое представление о значении Византии как центра христианского мира, хотя это достигалось в ущерб прямому смыслу канонов. Облеченные церковной властью монахи-исихасты быстро уразумели действенность дипломатической риторики! Впрочем, надо заметить, что источником риторики был гражданский закон, отражавший византийскую политическую идеологию, а не богословская и каноническая традиция сама по себе. Фактически церковь—"самый стабильный элемент Византийской империи"[69]—становилась стражем ойкумены и скрепляющей ее идеологии. Документы, определявшие основы этой идеологии, были переведены на славянский язык, и некоторые из них стали известны на Руси[70]. Можно предполагать, что и составители официальных посланий византийского патриарха, и русские их корреспонденты сознавали разницу между собственно экклезиологическим пониманием и тем светским определением роли "вселенского" патриарха, которое вносила Эпанагога. Во всяком случае, как мы видели, византийские исихасты всегда готовы были оказать открытое неповиновение патриарху, которого считали еретиком (например, Иоанну Калеке в 1341—1347 гг.), и русские в этом отношении показали себя их верными учениками, когда в следующем веке отвергли Флорентийскую унию, подписанную официальным представителем Константинополя. Ни одна из сторон не склонна была принимать восточное "папство". Однако то, что патриархи XIV века утверждали свою власть, пользуясь скорее текстами законов, отражающих имперскую идеологию, нежели каноническими правилами, сыграло существенную роль в сохранении административного единства русской церкви и укреплении религиозного и культурного влияния Византии, особенно на северо-востоке и в Новгороде.

В эпоху, когда стала клониться к упадку власть татарских "царей", византийская церковь, укрепляя авторитет традиционного центра христианской империи, Константинополя, настаивала, чтобы в церквах возобновилось поминание "царя" византийского. Византийский император, напоминала она, есть "император всех христиан", а патриарх есть "вселенский учитель всех христиан" (καθολικὸς διδάσκαλος πάντων τῶν ξριστιανῶν)[71]. Этой настойчиво пропагандируемой концепции противоречили, во-первых, центробежные силы, вызываемые возможностью прозападной ориентации Литвы, и, во-вторых, национализм Московского княжества. Московские князья, вначале одушевленные стремлением к независимости, впоследствии мечтали о наследии не только византийских императоров, но и татарских ханов, земли которых были ими со временем завоеваны[72].

Зарождение этих разнонаправленных процессов составляет наиболее интересную и драматическую сторону многих церковных, культурных и политических событий XIV века.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См. прекрасный библиографический обзор в: 168. С. 231–241, а также: 143.

[2] Ср.: 213.

[3] Главные работы Паламы—девять трактатов, разделенных на три группы и обычно называемых "триадами" (ср.: *Филофей.* Жизнь Паламы. 140. CL I. Col. 91. 588D. Франц. перевод: 107).

[4] 109.

[5] Не так давно личность и богословие Варлаама стали предметом оживленной дискуссии. Нашу точку зрения см.: 110. С. 47–64. Один из последних и наиболее благосклонных к Варлааму очерков его творчества см.: 143. С. 126–150.

[6] См., например: 140. LX. Col. 164.

[7] О Никее как центре этого нового "эллинского" самосознания см.: 182. С. 27–45; 73. С. 33–47; 4. С. 29–31.

[8] Ср. сопоставления в: 4. С. 31–33.

[9] См.: 107. С. 173–194.

[10] 109. С. 47.

[11] См. беспристрастный анализ в: 154. С. 81–96.

[12] См., например, его прославление мирского обучения в Константинополе, соединенное со стандартным определением светской философии как "служанки" "истинной мудрости" (140. CL I. Col. 554AB).

[13] О Никее как "Афинах" см.: *Кипрский Григорий.* Автобиография// W. Lameere. La Tradition manuscrite de la correspondance de Grégoire de Chypre. Брюссель—Рим, 1937. С. 179. Константинополь отождествляется с Афинами у Григоры. См.: 60.

[14] Ср.: 113. С. 62 и 212. С. 29.

[15] См., в частности: *Ševcenko I.* Sosiety and intellectual life in the fourteenth century// XIVe Congrès International des èstudes byzantines. Bucarest, 1971. Rapports. I. P. 30; 212. С. 18–19.

[16] Ср.: 157, а также блестящий очерк в: 123.

[17] Особенно очевидно вмешательство императора в низложении Каллиста и поставлении Филофея в 1353 году. О письмах Кантакузина относительно русских церковных дел см.: гл. 4.

[18] 102. II. С. 188–192.

[19] 196. Илл. 287–288; см.: гл. 10.

[20] 182. С. 175.

[21] Собственное описание Дмитрием своих открытий—в его Апологии: 99. С. 365–366; ср.: 157. С. 176–177 и 106. С. 105–106.

[22] Классической монографией об этом путешествии до сих пор является 64.

[23] Ср.: 138.

[24] *Cantacuzenos.* Historia. IV, 9. Bonn. III, 3. С. 53–62; ср.: 49. С. 94–118.

[25] 111. С. 149–177.

[26] 102. I. С. 491–493. (Послание Филофея архиепископу Охридскому).

[27] Ср.: 109. С. 25–30.

[28] Об этом сообщает Акиндин в "Посланиях Григоре". Codex Marcianus graecus. 155. Fol. 79.

[29] *Cantacuzenos.* Historia. IV, 38. Bonn. III. С. 275.

[30] Ср.: 111. С. 158, 166, 173. Согласно проекту Кантакузина, только митрополит Руси вызывался на будущий собор вместе с несколькими своими епископами. Это показывает трезвую оценку Кантакузином русской действительности; греческий иерарх, возглавлявший эту обширную страну в качества "кафолического митрополита", обладал неменьшим престижем, чем патриархи или зарубежные "католикосы".

[31] Ср.: 121. С. 23–56.

[32] Многочисленные тексты цитируются в: 157.

[33] См., к примеру, сочинение Псевдо-Дионисия "О церковной иерархии": 140. III. Col. 373C; ср.: 151. С. 98.

[34] См. краткий очерк этих течений в: 106. С. 66–75.

[35] См., например, Гимн XIX, изданный J. Koder. Symeon le Nouveau Théologien. Hymnes. II (Sources chretiennes. 174). Paris, 1971. P. 96.

[36] 140. CL. Стлб. 1225–1236; ср.: 109. С. 350–351; эту "независимость" "Святогорского Тома" подчеркивает, но в то же время преувеличивает, Clucas (22. С. 324–346). Правильно указывая на "профетические" притязания афонских монахов, Clucas видит происхождение этих притязаний в евагрианстве, мессалианстве и западной мистике (Иоахим Флорский). Хотя нельзя отрицать параллелизма между всеми христианскими мистическими течениями, но оценивать их следует в свете духовного содержания новозаветной эсхатологии. Восточное христианство всегда допускало некое разграничение—характерное для сути христианской веры—между личным опытом и церковными институтами, и это хорошо видно в истории монашества. Еретические и сектантские движения не утверждали, а отрицали эту полярность, отвергая священное значение структуры церкви и признавая исключительно "духовное" руководство. Византийские исихасты XIV века, несомненно, роднятся с более ранними "духовными" движениями, но они были чужды крайностям. Их победа привела к внутренним изменениям, а затем к укреплению, но не уничтожению церковных институтов.

[37] См., в частности: 109. С. 249–256.

[38] Второй Вселенский собор в Константинополе. 381 год. Правило 3 (149. II. С. 173.)

[39] 149. II. С. 281.

[40] Ср.: 101. С. 97–153. Некоторые византийские антилатинские полемисты использовали легенду, по которой апостол Андрей Первозванный проповедовал в Византии. В русле этой традиции Константинополь расценивался как "апостольский" престол, равный (или даже превосходящий) престолам Рима, Антиохии, Иерусалима и т.д. (36. С. 138–299). У главных исихастских писателей этого периода мы этого взгляда не встретим.

[41] 149. II. С. 237, 258–259.

[42] Это мнение комментатора XII века Зонары (149. II. С. 260); ср.: *Павлов А.* Теория восточного папизма в новейшей русской литературе канонического права//. Православное Обозрение. 1879. Ноябрь, декабрь.

[43] 149. II. С. 240.

[44] См. библиографию в: 14. С. 487.

[45] 24. С. 222–224.

[46] Иоанн Хила, митрополит Эфесский (XIV в.)—24. С. 396; ср. также: С. 389.

[47] 149. II. С. 224.

[48] Ср. 112, с. 1–20 и 24, с. 42–88.

[49] О кандидатах в патриархи в Византии см.: 14. С. 482–486. Брейе отмечает преобладание монахов среди кандидатов на патриаршую кафедру в палеологовский период и относительно роста престижа монашества считает решающим моментом избрание монаха Афанасия I (1289 год). Можно, однако, возразить, что монах Арсений (1255–1259, 1260–1265) своей оппозицией Михаилу еще более утвердил престиж монашества. После 1289 года только два патриарха были не из монахов: Иоанн Гликис (1315–1319) и Иоанн Калека (1334–1347).

[50] Сам Палама говорит об Афанасии как о святом и как об образце для исихастов (107. С. 99 и 109. С. 34. Прим. 34).

[51] О личности и творчестве Афанасия см.: 174; ср. также: 12 и недавние работы Н.Д. Барабанова.

[52] См. выше. Гл. 4.

[53] 88. С. 136.

[54] Второе послание к императору. Изд. 174. С. 6.

[55] Проповедь 45. Изд. S. Oikonomos. Афины, 1861. С. 45–49; Кавасила. 149 (150). Стлб. 728–794.

[56] Ср.: 149. CL I. Стлб. 12Д, 16В и стлб. 292.

[57] Cod. Athon. 229 (Chilend. 8). S. XV. P. 126–130 (Διδασκαλία περὶ εὐτσξίας κλήρου).

[58] 149. CL I. Стлб. 585А. Клюка отметил значение этого текста (22. С. 343), хотя, вопреки его мнению, в нем нет некоего специфического исследования "трех веков", а есть только стремление к религиозной цельности. Он также перефразирует известный текст св. Григория Назианзина (149. XXXV. Стлб. 1140С) о легкости, с которой жители столицы обращаются с богословскими вопросами. Вопреки мнению Клюка, в тексте нет речи о литургической практике.

[59] См. 109. С. 63 и 132. С. 13–15.

[60] 102. I. С. 436–439; ср.: русский перевод документа, со ссылкой на древний славянский подлинник, в Трудах Киевской Духовной академии. Киев, 1871. II. С. 555–572.

[61] 102. I. С. 336; ср.: буквальное совпадение этих формул с преамбулой "Постановления" Каллиста о разграничении митрополии Киевской и вновь установленной Литовской (102. I. С. 425).

[62] 102. I. С. 516.

[63] 102. I. С. 512; ср.: Приложение. 2.

[64] 102. II. С. 182.

[65] 102. II. С. 189.

[66] Epanagoge aucta. II, 1. См.: 190. IV. С. 182.

[67] "Эпанагога" предполагает существование "пентархии" из пяти равных патриархов: Рима, Константинополя, Александрии, Антиохии и Иерусалима. Филофей, однако, употребляет это выражение в более широком, вселенском смысле.

[68] 190. С. 183.

[69] 136. С. 487.

[70] Ср. гл. I: прямых указаний на то, что "Эпанагога" была переведена ранее XVI века, пожалуй, нет, она появляется как часть "Синтагмы" Матвея Властаря (ср.: 192. С. 201. Прим. 14). Ссылки на "Эпанагогу" в патриарших документах XIV столетия могут означать стремление сделать этот документ официальным манифестом византийской политической идеологии. "Синтагма" Властаря также является юридической компиляцией XIV века.

[71] Ср.: известное послание патриарха Антония IV великому князю Василию I. 102. II. С. 189; ср.: гл. 10.

[72] Ср.: 17.

Глава VI

КУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ ВИЗАНТИИ, ЮЖНЫХ СЛАВЯН И РОССИИ

Младенец Христос. Фрагмент иконы Богоматери Умиления. XII-XIII века. Предположительно попала в Россию из церкви Влахернской Божией Матери в Константинополе. Петербург, Русский музей

Империя Палеологов, избавившись от господства латинян в Константинополе, ни экономически, ни политически не обрела прежней силы. Однако культурный престиж ее по-прежнему был очень высок. И если прежде историки настойчиво подчеркивали роль византийского влияния в итальянском Ренессансе, а теперь стремятся сузить ее, то о решающей роли Византии в культурной истории славянских стран, традиционно входивших в сферу ее влияния, спорить не приходится.

Ведь родоначальницей, например, так называемого "второго южнославянского влияния", наложившего глубокий отпечаток на духовное, литературное и художественное творчество Руси, была Византия. Южные славяне, благодаря близким связям с Константинополем, стали посредниками в выработке изощренно-орнаментального стиля "плетения словес", упорядочении правописания, обогащении и усложнении языка. Новые черты обнаруживались не только в переводах с греческого, сделанных в основном болгарскими и сербскими монахами [1], но и в оригинальных сочинениях, написанных в Болгарии, Сербии и на Руси. Славяне вовсе не ограничивались подражанием византийским образцам: во многих областях, например, в живописи, агиографии и проповеди, они были исключительно плодовиты, а в иконописи нимало не уступали грекам. К тому же идеология универсализма, проповедуемая византийской церковью, требовала от греков большего, в сравнении с прошлым, уважения и внимания к славянам. Славяне были признательны за дружбу. Например, русский паломник, посетивший Святую Софию, отметил доброту и приветливость патриарха Исидора (1347–1350) и записал, что патриарх "вельми любит Русь"[2]. Патриарх Каллист написал житие болгарского святого Феодосия Тырновского; у него были личные дружеские связи в Болгарии, где нашел убежище его духовный наставник Григорий Синайский[3]. В 1362 году вожди болгарского исихазма—Феоодосий и Евфимий Тырновские—были тепло встречены в Константинополе[4]. Эти и многие другие примеры свидетельствуют о растущей солидарности греков и славян, при том, однако, что сохранялось и признавалось культурное первенство Византии, особенно в монашеской среде. Переводческая работа, проведение литургических и уставных реформ, паломничества в Константинополь, путешествия иконописцев, дипломатов и церковных деятелей—все это были каналы проникновения на Русь идей и настроений византийской цивилизации, причем использовались они намного активнее, чем в предыдущие два столетия.

Можно найти примеры существенного русского литературного влияния на южных славян[5], которые показывают, что славянский православный мир вместе с Византией действительно составлял многонациональную религиозную и культурную общность, сознающую свое единство и создающую предпосылки для широкого обмена идеями и людьми.

1. Русско-византийские литературные связи: возрождение или предвозрождение?

Историки с готовностью признают факт культурного сближения Византии, южных славян и Руси в XIV веке, однако специфику этих связей определяют очень различно. В чем, прежде всего, состояла суть византийского "палеологовского возрождения", и целиком ли восприняли его славяне?

В Византии эпоха Палеологов ознаменовалась возрождением интереса к греческой античности в литературе и искусстве: это главная и наиболее признанная черта "палеологовского возрождения". Однако сегодня большинство специалистов добавит к этому, что "литературная и научная культура античности всегда была составной частью византийской цивилизации", что "то, что мы на-

зываем византийским возрождением, было скорее лишь новой вспышкой интереса элиты к античности—интереса, который полностью никогда не исчезал,—нежели открытием древней культуры", и что "возрождение начала эпохи Палеологов было оживлением никогда не прерывавшейся традиции"[6]. Из предыдущих глав мы могли убедиться, что идеология так называемых "гуманистов"— замкнутой аристократической литературной элиты—не обладала тем динамизмом и вдохновляющей силой, благодаря которым стал возможен Ренессанс в Италии. В Византии не было реальной почвы для настоящего "ренессанса", там скорее продолжала жить традиция мирного, часто противоречивого и иногда изумляюще творческого сосуществования культурных черт греческой античности и христианской духовности[7]. Мы видели, что в XIII веке, когда центр империи находился в Никее, возрождение интереса к античности ассоциировалось с новым, обостренным национальным самосознанием. Социальная и интеллектуальная элита Византии, которой угрожали крестоносцы, возвращалась к своему "эллинству", которое выражала на привычном для себя языке и в соответствии с культурным наследием античности.

Если мы обратимся к общей проблеме передачи славянам византийской культуры, то сразу же поразимся двум обстоятельствам, сопровождавшим этот процесс: *а*) в восточном христианстве издавна был принят принцип перевода Писания и богослужения на национальные языки, из-за чего церковь не могла играть той роли, которую она играла на Западе,—обучения "варваров" средствами классической античности; византийская церковь не учила "варваров" греческому языку, как западная церковь учила их латыни. *б*) Хотя возникающее "греческое" самосознание византийцев было связано с возрождением светской эллинистической культуры, как раз этот культурный аспект, по вероисповедным условиям, не мог быть передан славянам. Напротив, греческое самосознание, как и всякий вид национализма, заключало в себе партикуляризм, который способствовал ослаблению византийского универсализма, а позднее—развитию антагонизма между греками и славянами.

Эти два фактора, наряду с преимущественно элитарным характером византийского эллинистического "гуманизма", совершенно исключали сколько-нибудь существенную передачу светской греческой культуры славянам вообще и русским в частности. Подавляющее большинство византийских текстов, переведенных на славянский язык после крещения Руси, носило религиозно-церковный характер. Тем не менее в XIV веке был произведен еще более строгий отбор и переводились исключительно литургические тексты и произведения монашеской духовности, в том числе агиографические, патристические (в частности, исихастские) сочинения об "умной молитве".

Важным событием XIV века было введение на Руси распространявшегося Константинополем иерусалимского Типикона, или, точнее, Типикона палестинского монастыря св. Саввы. До сих пор ни один ученый не дал исчерпывающего объяснения того знаменательного факта, что в XII веке константинопольская церковь, находившаяся на вершине своего влияния и могущества, исподволь производит замену действовавших литургических уставов (Типикон Великой Церкви, Типикон св. Иоанна Студита) уставом монастыря св. Саввы[8]. Завоевание арабами Среднего Востока, очевидно, не подорвало авторитета Святой Земли и древнего палестинского монашества. Изменения происходили постепенно и не были отмечены специальными постановлениями. Они не повлекли за собой бросающихся в глаза изменений в богослужении, но затронули лишь структуру ежедневных и праздничных служб, а также монастырские порядки. В основном богослужебный чин остался таким, как он сложился в результате синтеза "соборного" и "монастырского" уставов. Этот синтез происходил в X и XI веках[9]. Тем не менее очень существенно, что образцом реформ стал не Константинополь, а Иерусалим: символическое, эсхатологическое и духовное влияние его было усилено падением Константинополя под ударами крестоносцев в 1204 году и последующим возобладанием монашества в церкви. В эпоху

Палеологов не прекращались монашеские паломничества в Святую Землю, в них принимали участие такие учители церкви, как патриарх Афанасий I и св. Савва Ватопедский[10].

Среди славян палестинский Типикон стал распространяться по крайней мере с того времени, когда св. Савва Сербский ввел его на Афоне, а его преемник, архиепископ Никодим, в 1319 году перевел его на славянский язык[11]. Популяризации палестинской литургической и канонической традиции способствовали также широко известные в славянском переводе "Пандекты" и "Тактикон" Никона Черногорца, писателя XI столетия[12].

В официальных пастырских посланиях, отправлявшихся на Русь патриархом Константинопольским, элементы иерусалимского Типикона появляются в конце XIII века: они встречаются, к примеру, в "Ответах" патриаршего синода епископу Сарайскому Феогносту (1276)[13] и в "Наставлении" митрополита Максима (1283–1306)[14]. Однако систематическая унификация богослужебной и канонической практики в соответствии с палестинским образцом была проведена в правление Киприана (1390–1406) и Фотия (1408–1431)[15]. И в Византии, и в славянских странах эту реформу отличало стремление унифицировать и кодифицировать богослужебную практику: именно в это время в Константинополе создается подробнейший свод предписаний, регулирующих совершение евхаристии и ежедневных богослужений, который сразу же передается славянам. В рукописных источниках эти предписания соединяются с именем патриарха Филофея (1354–1357, 1364–1376), который, несомненно, способствовал их повсеместному распространению, хотя первоначально они были составлены в Константинополе еще в правление патриарха Афанасия I (1289–1293, 1303–1309)[16]. Стремление добиться богослужебного и канонического единства еще раз показывает, что монашеское возрождение в Византии XIV века не было чисто эзотерическим мистическим явлением. Монахи, пришедшие к управлению церковью, заботились об укреплении централизованной власти патриархата и о введении единого богослужебного устава, чтобы создать прочную основу для не менее активного распространения монашеской духовности.

В XIV веке в неизменном виде сохранялся огромный свод византийской гимнографии, создававшийся в IX и X веках: песнопения различных циклов—ежедневного, недельного, годового и пасхального. Но этот свод продолжал пополняться. Особенную популярность, например, завоевали гимны и каноны, написанные патриархом Филофеем. Филофей не только составил службу в честь св. Григория Паламы, которого канонизировал в 1369 году[17], но и сочинил несколько других литургических и агиографических текстов. Поскольку у Филофея были постоянные связи со славянскими странами, его гимны и молитвы были переведены на славянский язык еще при его жизни—либо в Болгарии, либо на Руси[18].

В XIV веке к славянам и, в частности, на Русь перешла из Византии не только литургическая реформа и новый Типикон, но и огромное количество духовной, в основном монашеской и исихастской литературы[19]. В древнейшей библиотеке Троицкой Лавры были в славянском переводе XIV и XV веков книги таких классиков исихастской духовности, как св. Иоанн Лествичник, св. Дорофей, св. Исаак Ниневиец, св. Симеон Новый Богослов, св. Григорий Синайский[20]. Их же сочинения находились в XV веке в библиотеке Кирилло-Белозерского монастыря[21]. Если сравнить собрания главных русских монастырских библиотек с современными им византийскими книжными собраниями на Афоне, Патмосе или Синае, то поражаешься сходству: русские монахи читали тех же святых отцов и те же жития святых, что и их греческие братья. "Второе южнославянское", или "византийское", влияние дало Руси достаточно переводов, чтобы русские монастыри практически сравнялись с монастырями греческими. Русские монастыри заметно отличаются от византийских лишь в отношении подбора чисто богословской литературы: в них почти отсутствуют богословские творения каппадокийцев, св. Кирилла Александрийского, св. Мак-

сима Исповедника, полемические трактаты, составленные в XIV веке паламитскими богословами. Существенное исключение составляют творения Псевдо-Дионисия Ареопагита, а также некоторые схолии Максима Исповедника, переведенные в 1371 г. на Афоне сербским монахом Исаией[22]: сразу после завершения перевода рукопись была доставлена в Россию и здесь ее лично переписал митрополит Киприан (до 1406 г.)[23]. К числу исключений относятся также запись прений Паламы с его противниками, составленная Давидом Дисипатом [24], и материалы антииудаистской[25] и антилатинской[26] полемики, непосредственно имевшие отношение к Руси.

Эти примеры показывают, что литературные связи Руси и Византии осуществлялись в основном по церковным и монастырским каналам. Церковные круги не придавали, как правило, большого значения переводу на славянский язык светских сочинений. Среди проникавших на Русь мирских писаний абсолютно преобладали хроники и другие исторические сочинения; философские или научные работы практически отсутствовали[27].

Как можно в подобных обстоятельствах говорить о влиянии на славян "палеологовского возрождения"? Мы уже отметили, что само понятие "возрождение" вряд ли оправдано в отношении к Византии XIV века. Еще более неопределенным оно становится в славянском контексте. В Византии литературные и интеллектуальные традиции античности культивировались узкой элитой гуманистов, все более обращавшихся к Западу. Они либо совсем не имели сношений со славянами, либо такие сношения были очень незначительны. Единственное известное исключение составляет интерес Никифора Григоры к делам русской церкви и его предполагаемые личные связи с митрополитом Киевским и всея Руси Феогностом (1328–1353), которого он упоминает как "мудрого и боголюбивого человека"[28]. Согласно Григоре, Феогност, получив сочинения Паламы, нашел, что в них нет ничего, кроме "эллинского многобожия" (Ἑλληνικὴν πολυθεΐαν), "бросил их на землю и отказался выслушивать их содержание". Далее Григора утверждает, что митрополит составил пространные возражения против паламитского богословия и послал их патриарху (очевидно, Иоанну Калеке) и синоду, присовокупив соответствующие анафемы паламитам[29].

Если события, описываемые Григорой, действительно имели место, то перед нами единственный случай, когда деятель византийской церкви в славянских странах принял сторону антипаламитов в богословских спорах XIV века[30]. Можно предположить, что Григора имел в виду акт официального одобрения Феогностом анафемы, наложенной на Паламу патриархом Иоанном Калекой в 1344 году; поскольку анафема была утверждена патриархом и синодом, то возможно, что такого одобрения потребовали от всех митрополитов патриархата[31]. Даже если Феогност в 1344 году поддерживал политику патриархата, нет никаких сведений о его конфликтах с исихастскими патриархами Исидором, Каллистом и Филофеем, занимавшими кафедру до его смерти в 1353 году, или о поддержке им группы антипаламитских епископов во главе с Матфеем Ефесским (его Феогност должен был знать, потому что в 1331–1332 годах Матфей был на Руси)[32], которые выступали против паламизма после 1347 года[33].

Поэтому нет никаких оснований полагать, что кто-либо распространял на Руси интеллектуальные веяния так называемого "палеологовского возрождения". В то же время есть очевидные свидетельства о наплыве традиционной исихастской литературы, которая принималась сразу и без всяких богословских споров. Прения, если они возникали, велись совсем на другом уровне, нежели ученые диспуты византийских богословов. Так, в новгородской летописи под 1347 годом воспроизводится текст послания архиепископа Новгородского Василия Калики своему собрату, епископу Феодору Тверскому, в котором Василий пытается доказать существование "земного рая"[34]; текст подразумевает, что в Твери существование такого "рая" в географически точном смысле отрицалось. Обе стороны употребляли аргументы, тесно связанные с распространенной в аскетической литературе идеей духовного рая (παράδεισος νοητός), который доступен личному

восприятию святых. Обе стороны также верили, что творение Божие—нетленно и вечно. Понятно, что попытки сопоставить этот примитивный спор русских епископов и богословские дебаты паламитов и варламитов ни к чему не ведут[35]. Ни Василий, ни Феодор не отрицают реальности явления божественного света; они расходятся лишь в вопросе "мистической географии". Можно только отметить более частое употребление мистической терминологии, ссылки в послании Василия Калики на духовный опыт и видение света апостолами при Преображении,—все это показывает атмосферу, созданную на Руси влиянием византийского исихазма. По другим явлениям, например из возрождения монашества, мы видим, что исихазм принес на Русь личностное понимание религиозного опыта, что способствовало не только развитию собственно монашеской духовности, но и идей обожения плоти и преображения всего творения[36].

Если под "возрождением" подразумевать развитие идей персонализма и творчества, а не традиционное представление о возвращении к греческой античности, то мы поймем значение термина "предвозрождение", который употребляет Д.С. Лихачев, чтобы обозначить культурное развитие Византии, Руси и южных славян в XIV веке. Это "предвозрождение", впрочем, ни в Византии, ни на Руси (конечно, по разным причинам) не стало Возрождением[37].

2. Пути общения

Константин Костенец, болгарский монах, живший в Сербии около 1418 года, обличал необразованность славянских переписчиков и утверждал, что можно полагаться только на те славянские тексты, которые переписаны в Тырново или на Афоне, потому что только они правильно передают содержание и стиль греческих оригиналов[38]. Константин указывал, без сомнения, на два главных центра распространения славянских рукописей в XIV веке.

Со времени первооткрывательских работ К. Ф. Радченко[39] и П. Сырку[40] болгарская империя царя Иоанна Александра (1331–1371) и ее столица Тырново справедливо считаются центром распространения в славянском мире византийских идей, текстов и авторов. Распространялись, как мы видели, в основном литургические тексты и монашеская литература (в том числе агиография). Начало исихастского возрождения в Болгарии обычно связывают с именем св. Григория Синайского, житие которого написал патриарх Каллист[41]. В 1325–1328 годах Григорий перебрался с горы Афон в Парорию, около болгарской границы, и основал там монастырь. Отсюда сочинения исихастов распространялись по Балканам, в том числе и в румынских землях[42]. Один из болгарских учеников Каллиста, Феодосий, основал монастырь в Килифарево, где к нему присоединился Евфимий, который стал сначала его преемником по игуменству, а впоследствии—патриархом Тырновским (1375–1393). Эти вожди болгарского монашества одной из своих главных задач считали перевод греческих сочинений на славянский язык. На Руси за 1350–1450 годы количество византийских сочинений, доступных в переводах, удвоилось, и в огромной степени это произошло благодаря болгарским переводам, привезенным на Русь[43]. Более чем кто-либо такому заимствованию переводов способствовал митрополит Киприан, он был болгарином по происхождению, сам потратил много труда на перевод греческих текстов, переписку рукописей и распространение византийских идей и традиций[44]. В 1379 году он прибыл в Тырново с торжественным визитом и был тепло встречен патриархом Евфимием[45]. Во время патриаршества Евфимия столица Болгарии Тырново стала главным связующим звеном между Византией и славянскими странами. Вот почему Константин Костенец назвал Тырново одним из двух главных центров составления славянских рукописей.

Упомянутый Константином второй центр был более древним и традиционным. Афон с X века стал не только местом молитвы и созерцания, но также очагом культурного обмена между греческими, славянскими, грузинскими, сирийскими и даже латинскими монахами. История Афона в XIV веке ознаменовалась возрождением исихазма, а также увеличением числа монахов из славян, что было

связано в основном с господствующим положением Сербии на Балканском полуострове. Тесная связь между Афоном и Сербией установилась еще со времен св. Саввы, основателя сербской церкви, который начинал свой путь на Афоне. Сербский Хилендарский монастырь на Афоне превосходил Зографский монастырь, своего болгарского соперника, и по интенсивности византийско-славянских сношений, и по количеству переписываемых славянских рукописей[46]. Следует помнить, что этнические различия между монахами, тем более на Афоне, редко выходили на первый план, что между исихастами разных стран существовали прочные личные связи и что Афон входил в состав многонациональной Сербской империи Стефана Душана[47]. В любом случае, идет ли речь о сербах или о болгарах, присутствие славянских монахов на Афоне имело решающее значение для Балкан. "Вся история южнославянских литератур есть фактически история большего или меньшего влияния идеалов Афона на духовную культуру православного славянства Балканского полуострова"[48]. Афонскими монахами были практически все вожди болгарского литературного возрождения, в том числе Феодосий, Евфимий и Киприан Киевский. И их деятельность в славянских странах шла в тесном контакте с деятельностью афонских исихастов Каллиста и Филофея, последовательно занимавших патриарший престол в Константинополе.

Связь Афона с Русью была неменьшей как благодаря наличию русских монахов на Святой Горе, так и через посредство южных славян. Имели русские и собственные контакты непосредственно в Константинополе, причем в XIV веке даже более основательные, чем у южных славян. В городе существовал русский квартал, где при надобности селились также сербы и болгары. У нас нет доказательств, что между этим кварталом и упоминавшимися в источниках русскими кварталами города времен Киевской Руси есть прямая связь. Однако административная зависимость русской митрополии от патриархата и постоянное циркулирование дипломатов и паломников между Константинополем и его обширной северной "провинцией" само по себе есть достаточное основание для наличия в городе "русского подворья" в палеологовскую эпоху.

Когда 28 нюня 1389 года Игнатий, епископ Смоленский, сопровождавший митрополита Пимена в Византию, доехал до Константинополя, его встречала "жившая тамо Русь"[49]. Из того же источника мы узнаем, какое гостеприимство оказали приехавшим русские, жившие в Студийском монастыре св. Иоанна Крестителя[50]. Другие документы рассказывают о пребывании в Студийском монастыре будущего тырновского патриарха Евфимия и митрополита Киприана. После 1401 года в том же монастыре жил другой русский монах—Афанасий Высоцкий. Есть упоминания о русских монахах, живших в монастырях Богородицы Перивлепты и святого Маманта, которые в XI веке прославил св. Симеон Новый Богослов[51]. До нас дошли рукописи, списанные русскими в Студийском монастыре (где в 1387 году митрополит Киприан лично переписал "Лествицу") и в Перивлепте. Из десяти находящихся в России рукописей определенно константинопольского происхождения конца XIV—начала XV века две переписаны в Студийском монастыре и пять в Перивлепте[52]. Вот почему для русского паломника Стефана Новгородца Студийский монастырь ассоциировался с привозимыми на Русь книгами [53]. Но той же причине можно предположить, что место, где расположены все три монастыря—Студийский, св. Маманта и Перивлепты, то есть юго-западная часть укрепленного центра Константинополя,—и было русским (или славянским) кварталом, обиталищем русских монахов и паломников, местом личных и литературных контактов, которые играли важную роль в русско-византийских отношениях XIV века.

Кроме того, как было сказано выше, между Константинополем и Северной Русью постоянно курсировали многочисленные путешественники. Это были русские митрополиты, которых должен был утверждать и посвящать патриарх, греческие иерархи, назначенные в Киевскую митрополию и время от времени вынужденные приезжать на родину по личным или официальным делам, епис-

копы, особенно епископы Сарая, которым давались дипломатические поручения, русские монахи, жаждавшие посетить монастыри Среднего Востока, греческие иконописцы (в их числе великий Феофан), которых приглашали для украшения русских церквей. Пятеро русских паломников, побывавших в Константинополе в конце XIV и начале XV века, оставили записи о своих путешествиях[54]. В Москве, по-видимому, существовал греческий монастырь св. Николая, с Константинополем были прямо связаны Богоявленский и Симоновский монастыри, так что по крайней мере некоторые русские духовные лица могли научиться греческому языку[55].

3. Русское монашество: преп. Сергий, св. Стефан Пермский

Небывалый расцвет монашества, происходивший на севере Руси в течение XIV–XV веков, никак нельзя рассматривать вне контекста обновления связей с Византией и южным славянством. Не имея положительных данных о том, что представляла собой монашеская жизнь в связи с уроном, нанесенным ей после разорения Киева татарами, можно все же предположить, что в XIII веке монашество переживало серьезный кризис. Затем наступило бурное его возрождение, связанное с именем преп. Сергия Радонежского (ок. 1314–1392 гг.) и его бесчисленных учеников. В течение второй половины XIV века и в первые десятилетия XV в лесах Северной Руси было основано около полутораста новых монастырей[56].

Личность св. Сергия известна в основном из жития, составленного в 1418 году учеником и современником преподобного Епифанием Премудрым и отредактированного в 1440–1459 годах выходцем с Балкан Пахомием Сербом. Оба автора являются примером заимствования Русью византийских и южно-славянских идей и литературных форм: у Епифания это проявляется в изощренном стиле "плетения словес", а у Пахомия—в усиленном подчеркивании столь характерного для исихастской литературы видения божественного света[57]. Соотношение вклада Епифания и Пахомия в дошедших до нас многочисленных списках "Жития" полностью не выяснено[58], но фигура преподобного Сергия обрисовывается с достаточной ясностью[59].

В соответствии с идеалами раннего монашества, Сергий несколько лет жил отшельником в полнейшем "безмолвии" (славянский эквивалент греческого ἡσυχία), в "пустыне"— на Руси такой "пустыней" был лес, к северу от Москвы, где преподобный подружился с медведем. Наделенный недюжинной физической силой, он подвизался в трудах, в частности занимался плотничеством. Против воли, очевидно, под давлением обстоятельств, преподобный вынужден был согласиться принять еще нескольких монахов, был впоследствии рукоположен в священники и стал основателем и игуменом великого монастыря Св. Троицы. Но и будучи игуменом, продолжал трудиться собственными руками и носить ветхую одежду; идеалам монашеской бедности и отречения от мира он учил братию не властью, а личным примером. В 1378 году преп. Сергий отказался стать преемником святителя Алексия на митрополичьей кафедре.

Житие усиленно обращает внимание на простоту, смирение Сергия и любовь к братьям, приводя лишь немногие примеры мистических или чудесных событий. Согласно авторам жития, его ученики Исаак и Симон видели, как во время служения литургии Сергий был окружен божественным светом. Другой ученик, Михей, стал свидетелем посещения Сергия Богородицей и апостолами Петром и Иоанном. Эти рассказы можно было бы счесть данью агиографическим канонам, если бы они не подкреплялись другими фактами, свидетельствующими о связи Сергия с общей атмосферой, созданной на Руси влиянием исихастов.

Сергий, конечно, не был "интеллектуалом", но принадлежал к среде, в которой немалую роль играли книги и богословие; в детстве он чудесным образом научился читать, а позднее посвятил свою церковь Святой Троице[60]. Более того, он принадлежал к числу тех русских монахов, которые, как и болгары Феодосий и Евфимий, поддерживали прямые отношения с Константинополем. На при-

мере преп. Сергия видно, что понятие "исихазм" можно применять к религиозным "ревнителям" Восточной Европы XIV века лишь в самом широком смысле. Отшельник и молчальник, преп. Сергий не считал затворничество и безмолвие единственным путем спасения. По совету патриарха Филофея, он ввел в своем монастыре общежительный устав.

Текст послания патриарха Филофея Сергию, помещенный в житии, вряд ли точно передает подлинник, отправленный из Константинополя[61]. Однако подробный рассказ об этом эпизоде у Епифания—современника преп. Сергия—убедительно доказывает, что Троицкий монастырь дорожил своей связью с Константинополем, в частности с патриархом-исихастом Филофеем, и с сочувствием относился к проводимым им каноническим и литургическим реформам. Другое, несомненно подлинное, послание патриарха, наиболее вероятным адресатом которого был опять же преп. Сергий, призывало монахов прекратить сопротивление введению общежительного устава[62]. Ниже мы увидим, что преп. Сергий принадлежал к числу монахов, поддерживавших дружеские отношения с митрополитом Киприаном, которого Филофей назначил в преемники Алексию. В 1378 году Киприан извещал о своем приезде в Москву Сергия и его племянника, игумена Симоновского монастыря Феодора[63]; им же он жаловался на свои несчастья после изгнания из Москвы[64].

В связи с этим эпизодом встает вопрос о политических убеждениях и деятельности преп. Сергия; решить этот вопрос нельзя без понимания крайне сложной ситуации в отношениях между великим княжеством Московским, Литвой, другими русскими княжествами и ханами Золотой Орды. Сергий, без сомнения, был близок с московским князем, особенно после того, как патриархат и митрополит Алексий помогли ему создать в Троицком монастыре крепкую общину (1363). Сергий стал крестным отцом двух сыновей князя Дмитрия Ивановича, выполнил несколько его дипломатических поручений, в том числе способствовал заключению "вечного мира" между Москвой и Рязанью в 1385 году[65]. Более сомнительной с точки зрения духовно-нравственной была его миссия в Нижний Новгород, откуда Москве угрожал опиравшийся на татарскую помощь князь Борис. По приказу митрополита Алексия, фактически правившего Москвой, Сергий, прибывший в Нижний Новгород в составе посольства, закрыл в городе все церкви—такая санкция широко применялась на католическом Западе, но восточной традиции была неизвестна[66]. В житии, написанном Епифанием, об этом двусмысленном событии, относящемся к начальной поре дружбы Сергия с Москвой, не рассказывается, и большинство летописей, перечисляя членов посольства, имя Сергия опускает, как бы стыдясь о нем упоминать. Это умолчание и некоторые другие факты указывают на то, что преданность Сергия Москве не была безоговорочной. Пахомий упоминает о "тяжести велией", которую испытывал подвластный Москве Ростов, так что семья Сергия вынуждена была перебраться в Радонеж. С другой стороны, мы видели, что возглавлявшееся Сергием монашество было связано с митрополитом Киприаном, который сопротивлялся созданию в Москве отдельной митрополии, не распространявшей своей юрисдикции на всю территорию Руси. Вряд ли может быть чистым совпадением то, что за самым славным патриотическим актом преп. Сергия—благословением князя Дмитрия Ивановича перед Куликовской битвой—последовало возвращение Киприана в Москву. Поэтому есть основания считать, что Сергий стоял на тех же политических позициях, что и Киприан: одобряя объединение Руси вокруг Москвы, он был противником как московских, так и литовских тенденций, ведущих к разрушению единства, унаследованного от киевской эпохи и укрепленного влиянием Византии.

Высокий духовный потенциал религиозного возрождения XIV века виден не только в несравненной по значению личности преп. Сергия, патриарха русского монашеского возрождения, наделенного, помимо человечности, даром духовного водительства. Он виден также в деятельности его современника, ученого и миссионера, святителя Стефана Пермского (1340–1396). Житие Стефана,

как и житие Сергия, тоже составил Епифаний Премудрый, монах Троицкого монастыря[67]. На примере св. Стефана мы видим, какое серьезное влияние оказывали на некоторые одаренные русские умы греческие рукописи и их славянские переводы. Епифаний сообщает, что Стефан, сын причетника Устюжского собора, имел возможность научиться дома "всей грамотичней хитрости и книжней силе"[68]. Со временем Стефан постригся в монахи в Ростове, где ему покровительствовал местный епископ Парфений (возможно, грек)[69]. В монастыре было много книг, он их усердно изучал и заслужил репутацию превосходного переписчика ("святыя книги писавше хитре и гораздо и борзо"). Он также научился греческому языку и в своей келье всегда держал греческие книги[70]. Приобретенные знания позволили ему стать апостолом и просветителем зырян. Он перевел на зырянский язык Писание и богослужебные книги, как когда-то святые Кирилл и Мефодий сделали это для славян. Свою проповедь он начал в 1378–1379 году, после рукоположения в священники, в год смерти митрополита Алексия. Он создал совершенно оригинальный зырянский алфавит, не похожий ни на греческий, ни на славянский. В 1383 году митрополит Пимен поставил Стефана епископом Пермским. Он написал обличение стригольников—еретической и анти-иерархической секты, связанной, возможно, с богомилами или катарами[71]. Св. Стефан умер в 1383 году. Епифаний сравнивает миссионерский подвиг Стефана с проповедью первых христианских апостолов, приводит образцы его поучений, цитирующих византийские источники, когда речь идет о вселенском характере христианства. В конце жития он перефразирует применительно к Стефану "Похвалу Владимиру Мономаху", написанную Иларионом Киевским: "Римская земля восхваляет двух апостолов Петра и Павла; земля азиатская почитает и благословляет Иоанна Богослова; Египет—Марка Евангелиста, Антиохия—Луку Евангелиста; Греция — апостола Андрея, Русская земля — великого князя Владимира, крестившего ее; Москва поклоняется и почитает Петра, митрополита своего, как нового чудотворца; земля Ростовская—своего епископа Леонтия; но ты, о епископе Стефане, получаешь молитвы земли Пермской, ибо через тебя мы узрели свет"[72].

Епифаний делает многозначительное замечание о мировоззрении Стефана в рассказе о его смерти. Кончина Стефана последовала "в правление православного царя греческого Мануила, правителя Царьграда, при патриархе Антонии, архиепископе Константинопольском, при патриархе Дорофее Иерусалимском, Марке Александрийском, Ниле Антиохийском, православном великом князе Василии Дмитриевиче всея Руси, в седьмой год державы его, при архиепископе Киприане, митрополите всея Руси, который тогда (в день смерти Стефана) был в Киеве, при других благочестивых и христолюбивых князьях (следует перечисление, причем упоминаются великий князь Литовский Витовт, о котором не говорится как о "христолюбивом", и великий князь Михаил Тверской), в шестнадцатый год правления царя Тохтамыша, который владел также ордой Мамаевой, а второй царь—Темир Кутлуг—правил Ордой за Волгой"[73].

Несомненно, что в XIV веке русское и греческое монашество объединялось в своих устремлениях и деятельности общей идеологией и творческим импульсом, который подразумевал преданность идее "византийского содружества", оживление интереса к византийской литературной традиции, осознание законности культурного плюрализма, религиозный подъем и миссионерскую ревность.

4. Исихазм и искусство

В письменных источниках мы не найдем упоминаний о связях, которые могли или не могли существовать между интеллектуальным и религиозным движением в Византии в эпоху Палеологов и развитием живописи. Однако искусствоведы часто обсуждают эту проблему. Какова была культурная и религиозная основа так называемого "палеологовского возрождения", приведшего византийских и славянских мастеров к значительному обновлению стиля, большей бли-

зости к жизни, к подражанию античным образцам? Андрей Грабарь писал о византийских художниках конца XIII и начала XIV века: "Мы видим, что они предвосхищают открытия Каваллини и Джотто, а также и тех итальянских живописцев XV века, которые возродили великий стиль классической живописи" [74].

Большинство специалистов склонно связывать развитие византийской живописи с оживлением интереса к классической древности. Подобное мнение подтверждается тем фактом, что в указанную эпоху большинство церковных учреждений "было основано представителями блестящей знати... располагавшей властью и средствами", а как мы видели выше, интерес к античности оживился именно в этой довольно узкой и изысканной среде. Сразу приходит на ум Феодор Метохит, известный богач и ученый-гуманист, восстановивший монастырь Хоры в Константинополе. Исследователи, придерживающиеся указанной концепции, обычно также считают, что победа исихастов на соборах 1341, 1347 и 1351 годов губительно отразилась на судьбе художественного "ренессанса". Историки живописи отмечают, что в середине XIV века происходит смена живописного стиля: "умеренные новшества предыдущего периода не аннулируются, но и не дополняются никакими новыми". Это объясняют торжеством монашеского ригоризма и разделявшегося паламитами мнения, что "Бога можно познать "непосредственно", через благочестивую жизнь в лоне церкви и через таинства, которые дают каждому верующему мистическое соединение со Христом..." "Такого рода идеология, возрождавшая византийские традиции раннего средневековья, несомненно, отрезала религиозное искусство от реальной жизни и не давала ему обновляться через личный поиск художника" [75].

Мнение, будто исихазм тормозил развитие живописи, основывается на том, что монахи проповедовали и практиковали бедность, а потому не могли одобрять чрезмерные расходы на мозаичные украшения и другие предметы искусства: некоторых из них, в том числе патриарха Афанасия I и самого Григория Паламу, обвиняли даже в иконоборстве [76].

Однако эта упрощенная схема искажает суть так называемого "палеологовского ренессанса". Ей можно противопоставить следующее. Монашеский ригоризм пользовался большим влиянием задолго до победы паламитов, и его крупнейшие представители—патриархи Арсений и Афанасий—управляли византийской церковью в период максимального расцвета "ренессанса", то есть в начале эпохи Палеологов. Кроме того, следует заметить, что немало византийских гуманистов не только продолжали свою деятельность в Константинополе после 1351 года, но и пользовались поддержкой императорского двора и имели широкие связи с Италией, где их художественные вкусы могли только укрепиться. Уже в первой половине XV века Георгий Гемист Плифон (ок. 1360—1452 гг.) и его ученик и друг Виссарион Никейский (1402—1472), как и другие гуманисты, были очень влиятельными людьми; они располагали широкими возможностями для поощрения искусств. Более того, ведущие паламитские иерархи, например патриарх Филофей, с уважением относились к светской науке [77]. Нил Кавасила, архиепископ Фессалоникийский, "страстно увлекался сочинениями Фомы Аквината" [78], потому что этот богослов использовал Аристотеля.

Если победа паламитов в 1347—1351 годах не положила конец подобным интеллектуальным увлечениям, допустимо ли объяснять только ею прекращение лишь предположительно начавшегося "предвозрождения" в искусстве? Эта точка зрения не может быть подтверждена никакими твердыми фактами [79]. Очень возможно, что кризис (суть которого и хронологические рамки историкам искусства следует определить более точно, чем это делается сейчас) объясняется скорее более общими политическими, культурными и экономическими факторами, обусловившими упадок Византии в последний век ее существования.

Чрезвычайно характерен и тот факт, что художественные течения эпохи Палеологов получили интенсивное развитие в славянских странах, куда не мог быть перенесен чисто греческий интерес к античности. Более того, как мы показали выше, в связях между Византией и славянскими странами, особенно Рос-

сией, главную роль играло монашество, одушевлявшееся идеями исихазма. Трудно представить, чтобы в славянских странах столь широкой популярностью и покровительством церковных и светских властей пользовалось искусство, которое якобы систематически осуждалось монашеством.

Здесь не место обсуждать последовавший в XIV веке расцвет искусства на Балканах, в основном представленный росписью монастырских храмов. Летописи говорят о многочисленных художественных контактах Руси и Константинополя: например, в 1344 году греческие художники, привезенные на Русь митрополитом Феогностом, украшали Успенский собор московского Кремля[80]. Но, конечно, самым знаменитым византийским художником, работавшим в России, был Феофан Грек. Его биография известна нам из летописей, а также из послания Епифания Премудрого игумену Кириллу Тверскому, написанного около 1415 года[81]. Феофан сначала работал в Константинополе, Халкидоне, Галате и Кафе, а затем приехал в Новгород и в 1378 году расписал церковь Преображения и некоторые другие. Он также работал в Нижнем Новгороде и, наконец, в Москве, в частности, в Благовещенском и Архангельском соборах Кремля. До наших дней сохранились его росписи в церкви Преображения в Новгороде и иконостас его работы в Благовещенском соборе, удостоверяющие славу одного из величайших художников всех эпох. Феофан неповторимо умеет передать стремление человека к Богу и даруемое свыше "обожение"; его живопись всегда носит личный, динамический и красочный характер. В его творениях личный гений соединяется с лучшими достижениями палеологовской живописи.

Но как соотносится творчество Феофана с духовным и культурным кризисом, отразившимся в "исихастских спорах"? Если согласиться с теми, кто считает византийский исихазм консервативной реакцией, отрицанием человеческого во имя божественного, монашеским отказом от интеллектуального критицизма и культурного творчества, то придется объединить Феофана с "гуманистами" и даже истолковать его жизнь на Руси как ссылку, подобную бегству некоторых греческих гуманистов в Италию[82]. Придется современный Феофану расцвет иконописи в северной Руси тоже счесть отражением гуманизма, в противоположность духовным традициям, заимствованным в Константинополе вместе с монашеской письменностью: ведь в 1405 году великий Андрей Рублев работал над росписью Благовещенского собора в Москве под руководством Феофана[83].

Но столь жесткий контраст между исихазмом и наиболее плодотворными сторонами палеологовского искусства появляется только при слишком узком определении сути религиозного движения XIV века. Выше мы подчеркивали тот факт, что это движение не было исключительно аскетическим (исихазм как отшельничество), что оно формулировало широкие религиозные, культурные и социальные принципы. Вполне поэтому возможно, что во многих отдельных случаях монашеский ригоризм сдерживал, как и в другие эпохи, художественное творчество[84], но нельзя приписывать исихазму преднамеренное замораживание творческой активности.

Вопрос об отношениях византийского исихазма и искусства неразрывно связан с дискуссией о направленности византийского богословского творчества XIV века. В то время как некоторые исследователи считают паламизм течением консервативным, другие расценивают его как нововведение, нарушающее традиции греческой патристики, которым вернее следовали Варлаам и его ученики[85]. Недавно была высказана точка зрения, согласно которой утверждавшаяся исихастами и паламитами возможность непосредственного созерцания человеком нетварного божественного света упраздняет, как ненужные, христологические и другие аргументы в пользу почитания икон, которые выработали византийские православные богословы в борьбе с иконоборчеством VIII и IX веков[86].

Автор настоящей книги высказал свое мнение по этому вопросу и считает, что спор основан на недоразумении[87]. Христология халкидонской и послехалкидонской эпох была основана на тезисе "ипостасного единства" во Христе божественной и человеческой природ, и именно она служила базой размышлений

как для иконоревнителей, так и для паламитского исихазма; оба течения нельзя понять в отрыве от общей для них христологической основы. "Ипостасное единство" и патристическое учение об "обожении" (Θέωσις) подразумевают, что обожение достижимо благодаря человечеству Христовой плоти. Принципиальная общность обеих богословских позиций видна из бесчисленных ссылок Паламы на такие тексты, как проповедь на Преображение св. Иоанна Дамаскина [88]—в период иконоборческих споров он выступал горячим защитником "материи" как естественного посредника благодати—или на христологию преп. Максима Исповедника. Можно возразить, конечно, что монашеский аскетизм не поощрял излишние расходы на украшение храмов, что практика "умной" молитвы могла при высоком уровне духовности делать такие украшения ненужными, но несомненно, что паламитское богословие никоим образом не оспаривало правомочности существования христианского искусства, которое во все эпохи было основано на учении о боговоплощении.

Вел ли паламизм в Византии к тормозящему консерватизму в искусстве или нет, но очевидно, что возрождение монашества в славянских странах, в частности, в России, вело к прямо противоположным результатам. Феофан Грек был близким другом Епифания Премудрого. Епифаний хвалит его оригинальную манеру: когда Феофан писал, то он "никогда не глядел на существующие образцы", но "в духе своем постигал отдаленные и умственные вещи, в то время как духовными очами созерцал духовную красоту" [89]. Митрополит Киприан покровительствовал Феофану, расписывавшему Благовещенский и Архангельский соборы в Москве, а его знаменитый ученик Андрей Рублев был монахом Троицкого монастыря.

На Руси монашеское возрождение было связано не столько с техникой и богословием исихазма, сколько с сопровождавшим его общим духовным и религиозным подъемом. Искусство было частью этого возрождения. Не только Феофан и Рублев не могут быть противопоставляемы исихазму, но монах и иконописец соединялись в одном лице [90]. Это, конечно, не означает, что все проявления личного гения в творчестве Феофана следует объяснять исихастским богословием [91] или что мы должны различать среди исихастов сторонников подлинной духовности (как Николай Кавасила) и "схоластических полемистов" (как Палама) [92]. Монашеское возрождение пришло из Византии на Русь и как целостное мировоззрение, и как обновление личной религиозности, индивидуальной молитвы, как осознанное отношение к культуре и христианству. Это создало атмосферу, благоприятную для творческой активности. На Руси не было своего Варлаама, поэтому не было нужды переводить полемические сочинения византийских богословов XIV века. Но молодое и довольно богатое великое княжество Московское, в отличие от обнищавшей Византии, могло оказать широкую поддержку развитию искусства. Постройка новых церквей, основание монастырей, стойкое восхищение русских культурным наследием Византии—все это создало благоприятные условия для творчества Феофана, Андрея Рублева и их многочисленных учеников. Это творчество говорило современникам о единении с Богом как о главном содержании человеческой жизни; их искусство, как духовность и богословие исихастов, стремилось показать, что такое соединение возможно, что оно зависит как от божественной благодати, так и от человеческого желания достигнуть Его, что это соединение касается не только человеческого духа, но человеческого существа в его целостности, как тела и души, в которые облекся Бог в Лице Иисуса Христа. Определение этого духовного движения как "тормозящего консерватизма" может основываться лишь на подсознательном убеждении, свойственном многим историкам, что "прогресс" возможен лишь при секулярном понимании человека. Если разделять этот предрассудок, унаследованный от эпохи Просвещения, то средневековую культуру вообще и византийскую в частности невозможно понять в ее положительных основаниях, оставляя за ней лишь определение "мрачного средневековья".

ПРИЛОЖЕНИЯ

[1] См., в частности: 238 и 208.

[2] Хождение Стефана Новгородца. Из старинной новгородской литературы XIV в. Ленинград, 1934. С. 51–52; ср. также: 158. С. 165–175.

[3] Оригинальный греческий текст "Жития" утрачен, а в славянских переводах могут быть вставки переводчика (издан В.И. Златарским. Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. XX. София, 1904. С. 1–44); о "Житии" см.: *Киселков В.* Житето на св. Теодосии Трновски като исторически паметник. София, 1926; ср.: послание Каллиста болгарским монахам (в том числе св. Феодосию) от 1355 г. 102. I. С. 436–442.

[4] Ср.: 198. С. 112–114 и 132.

[5] Ср.: 240. С. 13–14, 53–103 и 214. С. 70–85.

[6] 160. С. 19.

[7] 113. С. 95.

[8] Лучшим сборником сведений об этих литургических изменениях остается до сих пор книга *Скабалановича М.* Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. I. Киев, 1910. С. 410–416.

[9] Ср.: 155. С. 152–170.

[10] "Житие Афанасия", написанное *Феоктистом*// Изд. А. Пападопулос-Керамеус. "Жития двух вселенских патриархов XIV века"; Записки историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета. 76. 1905. С. 7; *Филофей.* Жизнь Саввы// Изд. A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Βιβλιοθήκης. V. С. 264, 285–286.

[11] 169. С. 22–24.

[12] Ср.: *Мансветов И.* Церковный устав (Типик), его образование и судьба в греческой и русской церкви. М., 1885. С. 187–192, 265–269.

[13] 236. VI. Стлб. 129–140 (славянский текст); Приложение. Стлб. 5–12 (греческий текст); ср.: 62. IV. С. 1427.

[14] 236. VI. Стлб. 139–142.

[15] См., в частности: 211.

[16] *Мансветов И.* Церковный устав. С. 192–196; части литургии св. Иоанна Златоуста, приписываемые Филофею, были переведены на славянский язык митрополитом Киприаном и находятся в собственноручно переписанном им служебнике (евхологионе). Ср.: 230. С. 148.

[17] Эта служба была приурочена в Триоди ко второму воскресенью великого поста. См.: 109. С. 168–169.

[18] 241. С. I XXIX–I XXXVI; 230. С. 140–149.

[19] Ср.: 132. С. 8–12.

[20] 231. С. 317–324.

[21] *Никольский Н.* "Описание рукописей Кирилло-Белозерского монастыря, составленное в конце XV в.// Общество любителей древней письменности. 113. СПб., 1897.

[22] Ср.: *Мошин В.* Житие старца Исайи, игумена Русского монастыря на Афоне// Сборник русского археологического общества в королевстве Югославии. Белград, 1940. С. 125–167.

[23] Ср.: *Прохоров Г.М.* Памятники литературы византийско-русского общественного движения эпохи Куликовской битвы. Автореферат. Ленинград, 1977. С. 25–26.

[24] См.: 109. С. 404. Славянский перевод см.: Прохоров Г.М. Указ. соч. С. 13–16; некоторые богословские сочинения Паламы, в том числе короткий трактат против Акиндина и "Исповедание веры", были переведены в Болгарии (см.: *Попруженко М.Г.* Из истории религиозного движения в Болгарии в XIV веке. Slavia. 7 (1928–1929). С. 536–548, и особенно: *Иванова-Константинова К.* Някои моменти на Българо-византийските връзки// Старобългарска литература. I. София, 1971. С. 209–242.

[25] Ср.: *Прохоров Г.М.* Прение Григория Паламы "с хионы и турки" и проблема "жидовская мудрствующих". 245. XXVII. 1972. С. 329–369.

[26] Ср.: 223 и 222.

[27] *Дмитриева Р.П.* Светская литература в составе монастырских библиотек XV и XVI веков (Кирилло-Белозерского, Волоколамского монастырей и Троице-Сергиевой Лавры). 245. XXIII. 1968. С. 143–170.

[28] История Византии. XXXVI, 24. Бонн, III. С. 513.

[29] Там же. XXVI, 47. С. 114.

[30] Григора был эмоциональным и пристрастным противником паламитов, а "иногда не стеснялся отбирать и искажать факты в политических целях" (129. С. 29). Его свидетельства об антипаламитских действиях Феогноста не подтверждаются другими источниками: впрочем, доводы, которые приводит А. Тахиос для доказательства того, что Феогност всегда был другом Кантакузина и, следовательно, сторонником паламизма даже в 1341–1347 годах, основаны только на конъюнктуре (172. С. 17–29).

[31] Ср.: 109. С. 110–112. В таком случае "паламитские томы", которые, по утверждению Григоры, проклял Феогност,—это Святогорский Том и Том собора 1341 года. В этом может заключаться противоречие, подрывающее доверие к Григоре: патриарх Иоанн Калека не анафематствовал Том 1341 года (который сам подписал), а лишь пытался истолковать его в антипаламитском смысле.

[32] 79. С. 248–252.

[33] 109. С. 132–134, 152–153; современное знание истории этого периода опровергает аргументы А.Д. Седельникова в пользу тезиса об антипаламитской настроенности Феогноста после 1351 года (ср.: "Мотив о рае в русском средневековом прении". Byzantinoslavica. VII. 1937–1939. С. 164–166); по этому вопросу см. также: 172. С. 17–29.

[34] 235. III, 2. Изд. СПб., 1879. С. 224–230.

[35] Как и у Седельникова. Указ. соч. С. 169–172.

[36] См. мои наблюдения по этому вопросу в: 109. С. 195–256; 213. С. 295–297.

[37] Концепция "предвозрождения" постоянно встречается в последних работах *Лихачева Д.С.* Наиболее развернутое изложение ее в: "Развитие русской литературы X–XIII веков. Эпохи и стили". Ленинград, 1973. С. 75–127; ср. также более раннюю его работу: "Предвозрождение на Руси в конце XIV—первой половине XV века"// Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы. М., 1964. С. 139–182.

[38] Об этих идеях Константина см.: 132. С. 17.

[39] Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898.

[40] 241 и *Heppel M.* The Hesychast Movement in Bulgaria: the Turnovo School and its relations with Constantinople// Eastern Churches Review 7. 1975. P. 9–20.

[41] Изд. И. Помяловским в "Записках ист.-фил. факультета Санкт-Петербургского университета". XXXV. 1896. С. 164.

[42] См., в частности: 180. С. 515.

[43] 238. С. 1–14.

[44] См., в частности: 197. С. 215–254; а также: *Иванов И.* Българското книжовно влияния в Русия при митрополит Киприан// Известия на Институт за българска литература. VI. София, 1958. Более ранний и более критический взгляд можно найти у *Глубоковского Н.Н.*: Св. Киприан, митрополит всея России (1374–1406), как писатель. Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1892. I. Январь. С. 358–424.

[45] Об этой поездке в "церковь, которая питает и наставляет нас", и к ее "отцу" (патриарху Евфимию) упоминает другой болгарин, *Григорий Цамблак*, также будущий митрополит Киевский, в своем "Энкомионе" Киприану (изд. 195. С. 183).

[46] 214. С. 94.

[47] Перечень различных привилегий Душана монастырям можно найти в: 32. С. 138–139.

[48] *Ильинский Г.А.* Значение Афона в истории славянской письменности. 253. 1908. № 11. С. 38; ср.: свежий и очень полный обзор пребывания славян на Афоне в XIV веке в: 198. С. 121–129.

[49] 217. С. 99; повествование Игнатия, как и других русских паломников в Константинополь,—очень важный источник для истории этого периода. Вновь опубликованы критическим изданием—97.

[50] 217. С. 99 ("тамо жившая Русь").

[51] Источники, относящиеся к присутствию славянских монахов в этих трех монастырях, указаны в: 198. С. 114–115.

[52] 252. С. 189–194. См. также прекрасный и очень полный обзор литературных контактов Византии и Руси, составленный *Вздорновым*, в его "Исследовании о Киевской Псалтири". М., 1978. С. 80–91.

[53] Стефан приписывает присылку этих книг самому св. Феодору Студиту, что является очевидным анахронизмом (240. С. 56).

[54] Это Стефан Новгородец (изд. 240. С: 50–59); аноним начала XIV века (240. С. 128–137); Игнатий Смоленский (изд. в: 224 С.В. Арсеньевым—СПб., 1887. С. 1–33); Александр дьяк (235. С, СПб., 1848. С. 357–358) и монах Зосима (изд. Хр. Лопарев в: 224. III, 3. СПб., 1889. С. 1–26). См. новое издание всех этих текстов—93.

[55] Ср.: 243. С. 18–19, 24.

[56] 205. С. 119; общий очерк монастырской истории в России этой эпохи можно найти в: 162. С. 79–100 и 45. II. С. 195–264.

[57] О Пахомии см.: *Яблонский В.* Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908.

[58] См. последнее исследование по этому вопросу: *Зубов В.П.* Епифаний Премудрый и Пахомий Серб (К вопросу о редакциях Жития Сергия Радонежского). 245. IX. 1953. С. 145–158.

[59] См. превосходную главу *Федотова Г.П.* о преп. Сергии в: 45. II. С. 195–229.

[60] Об этом см.: *Булгаков С.* Благодатные заветы преп. Сергия русскому богословствованию// Путь. 5. Париж, 1926. С. 3–19.

[61] Славянский текст см. в издании *Тихонравова Н.С.*: Древние жития преподобного Сергия Радонежского. М., 1892 (переиздание с полезным предисловием Л. Мюллера. Мюнхен, 1967). С. 44–45. Е.Е. Голубинский правильно предполагал, что введение общежительного устава в Святотроицком монастыре не было результатом неожиданного получения короткого патриаршего послания (как это утверждает "Житие"); ему предшествовали споры и переписка с патриархом, митрополитом Алексием (которого Сергий, согласно житию, просил перевести послание с греческого) и самим преп. Сергием (*Голубинский Е.Е.* Преп. Сергий и созданная им Троицкая Лавра. М., 1892. С. 22–23).

[62] 236. VI, 21. стлб. 187–190. Издатель А. Павлов считал автором послания патриарха Нила (1379–1388). Однако упоминание патриаршего дьякона Георгия Пердики, приезд которого в Россию в 1361 году засвидетельствован летописью, указывает скорее на патриарха Каллиста (второй патриархат с 1354 по 1363 г.) как на автора (ср.: 172. С. 52–55). Пердика был в России и в 1354 году (102. С. 349), и, возможно, именно он привез Сергию послание патриарха. Почитавшийся у Троицы небольшой золотой крест, который, согласно преданию, был привезен преп. Сергию в дар от патриарха Филофея, является, по-видимому, изделием русских мастеров XV века (ср., однако, аргументы в пользу его подлинности у *Белобровой О.А.*: Посольство Константинопольского патриарха Филофея к Сергию Радонежскому// Сообщения Загорского государственного историко-художественного музея-заповедника. Загорск, 1958. С. 12–18).

[63] Текст в: 234. 1860. № 2. С. 84; ср.: Приложение 7.

[64] Текст в: 236. Стлб. 173–186; ср.: Приложение 8.

[65] 237. Стлб. 151.

[66] Об этом эпизоде см.: 45. I. 225–226.

[67] Издано Е.В. Дружининым. М., 1897; переиздание: *Чижевский Д.* Житие св. Стефана епископа Пермского (Apophoreta Clavica II). S-Gravenhage, 1959.

[68] Указ. изд. С. 5.

[69] Ср.: 201. II, 1. С. 267.

[70] Указ. изд. С. 8.

[71] Издано в 236, стлб. 211–228.

[72] Ук. изд., с. 89–90.

[73] Указ. изд. С. 85. Об употреблении слова "царь" применительно и к византийским императорам, и к татарским ханам см.: 17. Однако необходимо отметить несомненную "византийскую" направленность концепции Епифания, который подчеркивает православие, вселенскость и единственность константинопольского императора, отличие его "царства" от фактического господства ("владычества") татарских ханов.

[74] 59. С. 7–8.

[75] 59. С. 89. Ср. также: *Лазарев В.Н.* История византийской живописи. I. М., 1947. С. 225. Легко умножить ссылки на источниковедческие работы, выражающие те же взгляды.

[76] Ср.: 113. С. 105.

[77] Ср. его ссылку на Феодора Метохита, восстановившего Хору: Энкомион Паламе. 140. CL I. Стлб. 559 Д—560 А.

[78] *Кидон Дмитрий.* Апология. III, 99. С. 391.

[79] *Лазарев В.Н.* (Феофан Грек и его школа. М., 1961. С. 27) ссылается на отрывок из Иосифа Вриенния, который якобы критиковал "подвижность" в иконографии. Ссылка эта основана на неправильном переводе: Вриенний жаловался, что некоторые люди "иногда бросают святые иконы и пытаются по их полету определить будущее" (κινοῦντες ἀτάκτως τὰς ἁγίας εἰκόνας, τὰ μέλλοντα δῆθεν διὰ τῶν κινημάτων αὐτῶν τεκμαιρόμεθα. Издано E. Voulgaris. III. Leipzig, 1784). Вриенний явно осуждает случаи суеверного гаданья, а не иконографический стиль.

[80] 246. С. 366.

[81] Впервые послание было опубликовано в: 234. 1863. III. С. 324—328, переиздано архим. Леонидом в: 224. V. С. 3—6. Об адресате послания см.: *Седельников А.* Из области литературного общения в начале XV века (Кирилл Тверской и Епифаний "Московский")// АН. Отд. русского языка и слов. Известия. XXXI. 1926. С. 159—176.

[82] Ср.: *Лазарев В.Н.* Указ. соч. С. 14—34.

[83] 246. С. 459.

[84] См. мои наблюдения по этому вопросу в: 113. С. 106.

[85] Ср., к примеру: 143. С. 126—160; очень полный библиографический обзор, охватывающий всю дискуссию о сущности паламизма,—168. С. 231—241.

[86] 9. С. 40—44.

[87] См., в частности: 21.

[88] 140. XCVI. Стлб. 557С—596В; ср., в частности: *Палама.* Триады. III, I, 22. Издание 107. С. 596—599.

[89] Послание Кириллу. Изд. Леонид. 224. С. 4. Перепечатано у В. Лазарева. Указ. соч. С. 113.

[90] Ср.: *Алпатов М.В.* Искусство Феофана Грека и учение исихастов. 251. 33. 1972. С. 190—202. Надо добавить, что официальное изложение паламитского богословия привез в Россию митрополит Киприан, друг преп. Сергия, вместе с Синодиком Православия, принятым в Константинополе (236. VI. Стлб. 239, 241).

[91] Эту идею проводит *Голейзовский Н.К.* См.: "Заметки о Феофане Греке". 251. 24. 1964. С. 139—149; Исихазм и русская живопись XIV—XV вв. 251. 29. 1968. С. 196—210.

[92] Такой взгляд проводит *Бек Х.Г.* (10. С. 780) и другие. Он появляется и у *Алпатова М.В.* Указ. соч. С. 196—197.

Глава VII

ВИЗАНТИЯ И МОСКВА

Андрей Рублев. Христос. Фрагмент фрески "Страшный суд" на своде центрального нефа Успенского собора во Владимире. 1408

История возвышения Москвы прекрасно описана. Поэтому наша задача будет заключаться в изображении событий с византийской точки зрения, а также в определении роли, которую играла в русской истории византийская дипломатия. Основным проводником византийского влияния была церковь, которая способствовала новому политическому курсу. Поэтому вполне естественно будет задать вопрос: в каком смысле и до какой степени Византия была замешана в возвышении Москвы?

Великий князь Литовский Ольгерд (Алгирдас) (1345–1377) был в политике верным последователем Гедимина. Несмотря на то, что литовская династия попрежнему оставалась языческой, Ольгерд был дважды женат на русских православных княжнах: Марии Ярославне Витебской, а с 1349 года—на Ульяне Александровне Тверской. В его правление Литва сопротивлялась экспансии тевтонских рыцарей, соперничала с Польшей за обладание Галичем и сумела установить свой контроль над Волынью (1352). Влияние Ольгерда на новгородские и псковские дела было значительно, но недолговечно, в то время как распространение власти Литвы в среднерусских княжествах выглядит очень впечатляюще: Ольгерд последовательно захватил Брянск и Смоленск (1357), Киев (1362), Подолию (1363–1364), Чернигов (ок. 1370), так что в конце концов его владения распространились до Черного моря. Эти захваты сильно ущемляли интересы татар, хотя им и случалось несколько раз помогать Ольгерду в борьбе с Москвой. Ольгерд воспользовался внутренним разладом в Орде и в 1363 году сумел нанести татарам серьезное поражение. Однако его настойчивые попытки захватить Москву не удались.

Ольгерд отчетливее, чем его отец Гедимин, склонявшийся к римскому католицизму, сознавал тот факт, что в подвластных ему землях подавляющее большинство населения состоит из православных русских. Поскольку у литовцев еще не было письменности, все официальные государственные документы составлялись на русском ("славянском") языке. Высказывалось предположение, что по случаю женитьбы на одной из русских княжон Ольгерд принял православие, что могло быть условием церковного брака[1]. Если такое обращение действительно имело место, то оно держалось в тайне, так как официальные византийские документы всегда говорят об Ольгерде как о "нечестивом" (ἀσεβής)[2], "огнепоклоннике" (πυρσολάτρης)[3], а русские летописи—как о "зловерном, безбожнике и нечестивом"[4]. Истинное отношение Ольгерда к религиозным вопросам лучше всего, возможно, выразил византийский историк Никифор Григора. Характеризуя правителей Руси, Григора упоминает о том, что в военном отношении превосходящий других Ольгерд—"солнцепоклонник", но готов принять православие, если преемник митрополита Феогноста (ум. в 1353 г.) согласится перенести свою резиденцию из Москвы в его княжество[5]. Ниже мы увидим, что Ольгерд стремился объединить под своей властью всю Русь, а для этого в обмен на поддержку Византии собирался принять православие. В некоторых церковных и придворных кругах Константинополя к этому плану относились с одобрением, что привело к новым конфликтам как в Константинополе, так и на Руси. В конце концов из замысла ничего не вышло.

Несмотря на нанесенный литовской экспансией ущерб, на северо-востоке Руси господство татар оставалось прочным. Ханы не трогали существовавших в стране политических и религиозных институтов и пользовались ими в интересах собственного правления и сбора дани. Поскольку в эту эпоху политическое главенство принадлежало великому княжению Владимирскому, татары добивались, чтобы там сидел князь либо достаточно покладистый, либо такой, который не обойдется без помощи татар в борьбе с соперниками. Хотя со времен Киевской Руси право наследования великокняжеской власти в принципе принадлежало

старейшему из удельных князей, татары обусловили это право получением от них официального утверждения (ярлыка). Практически они ставили великого князя по своему усмотрению. Избранный кандидат сохранял за собой свой удел, а вдобавок получал город Владимир. В правление могущественных ханов Тохты (1290–1312) и Узбека (1312–1342) Золотая Орда искусно играла на соперничестве двух сильнейших претендентов на великокняжеский престол: князей тверских и московских.

В соответствии с принципом родового старшинства в 1304–1305 годах Тохта даровал великое княжение Михаилу Ярославичу Тверскому, но в 1318 году хан Узбек, встревоженный ростом влияния тверского князя (Михаил сумел подчинить себе Новгород), уступил происках его младшего родственника Юрия Московского, и Михаил был казнен в Сарае, а московский князь впервые получил великое княжение. Последний, очень к месту, женился на принявшей христианство сестре хана.

Москва, вполне второстепенный город, впервые упоминаемый летописью под 1147 годом, была дана в удел младшему сыну Александра Невского Даниилу. И то, что сын Даниила Юрий добился великокняжеского престола, следует рассматривать как своего рода революцию, которая могла осуществиться лишь в результате ловкого использования татарской власти. Но Москве благоприятствовали и другие факторы: это был географический центр Руси, расположенный на пересечении торговых путей, связывавших Волгу, Дон и Днепр с Новгородом и Балтикой, хорошо освоенный, густо населенный и богатый природными ресурсами, так что это небольшое княжество давало в руки умелому правителю все средства для удовлетворения его честолюбивых замыслов. Возвышение Москвы шло настолько быстро, особенно когда Юрий, как в свое время Михаил Тверской, подчинил себе Новгород, что хан Узбек вновь лишил ее своей поддержки и поставил великим князем Дмитрия Тверского, сына замученного Михаила Ярославича (1322). Вскоре Дмитрий отомстил за смерть отца—князь Юрий в 1325 году был убит в Орде. Это так разгневало Узбека (свояком которого был Юрий), что в 1326 году Дмитрий был казнен. Последний представитель тверской династии, Александр, также получивший великое княжение, решился на шаг героический, но политически абсурдный: он открыто выступил против татар. В 1327 году в Твери были убиты ханские послы. Последствия можно было предвидеть: в 1328 году карательная мощь татарских и московских полков обрушилась на Тверь; Александр бежал в Псков, находившийся в сфере влияния Литвы. Узбек назначил великим князем Владимирским брата Юрия, московского князя Ивана I Калиту[6].

В пределах великого княжества Владимирского в борьбе за власть столкнулись Москва и Тверь, а в более широком плане—Москва и Литва. В эту борьбу был вовлечен и Новгород. Новгород, всегда ревностно оберегавший свою самостоятельность, никогда не стремился править всей Русью, а занят был преимущественно выгодами своей торговли лесом, воском и мехами. Но по традиции и из чувства национального единства Новгород всегда принимал князя из правящей династии, функции которого, однако, определялись в соответствии с тем, какая партия брала верх в городе. Влиятельной фигурой в управлении городом был архиепископ Новгородский. Он избирался на месте и потому пользовался намного большей независимостью от митрополита, чем все остальные русские архиереи, а подчас прямо обращался к константинопольскому патриарху. Впрочем, Новгород, с его относительно "демократическим" образом правления, ослаблялся внутренними конфликтами. Большую роль играла к тому же зависимость от поставок продовольствия из областей с более автократическим княжеским правлением, особенно из Московского княжества. В течение XIV века Тверь, Москва и Литва боролись за влияние на Новгород. Лишь изредка новгородцам удавалось играть на разногласиях между этими княжествами. С течением времени верх стал брать московский князь.

1. Византия и Москва

Мы видели выше, каким образом галицкий игумен Петр, первоначально кандидат лишь на Галицкую митрополию, стал главой всей русской церкви, после того как Константинополь отверг его соперника Геронтия, выдвинутого великим князем Владимирским Михаилом Ярославичем. В 1309 году митрополит Петр прибыл в Северную Русь и сразу натолкнулся на борьбу Твери с Москвой.

Источники сообщают, что Михаил Ярославич, удельный тверской князь, при поддержке тверского епископа Андрея, неоднократно пытался добиться смещения митрополита Петра. Стоит отметить, что епископ Андрей происходил из литовского княжеского рода—это еще один пример уз, связывавших в XIV веке Тверское княжество и Литву[7]. Официальное обвинение против митрополита Петра епископ Тверской послал патриарху Афанасию I (второе патриаршество с 1303 по 1309 г.). Для расследования дела в Россию был отправлен специальный патриарший посол, и на состоявшемся в Переяславле соборе митрополит Петр был совершенно оправдан[8]. Но борьба тверского князя с новым митрополитом продолжалась еще некоторое время после второго отречения патриарха Афанасия. Авторы жития св. Петра умалчивают о сути выдвигавшихся против него обвинений. Впрочем, они прямо изложены в переписке Михаила Ярославича и патриарха Нифонта (1310–1314): Михаил утверждал, что Петр не соблюдает законов о браке и разрешает браки в шестой степени родства, а также повинен в симонии[9]. Кроме того, тверской епископ Андрей посылал в Константинополь монаха Акиндина, присутствовавшего на патриаршем синоде, который закончился соответствующим осуждением симонии[10], к тому же в ответ на обвинения Михаила Ярославича патриарх Нифонт формально порицал проступки, в которых обвиняли митрополита Петра. Никаких практических последствий, однако, дело не имело.

Трудно установить, насколько справедливы были нападки на святителя Петра: обвинения в симонии вообще раздавались часто[11], и в правление Андроника II в Византии шли дебаты о том, что, собственно, этот термин означает. К.К. Голубинский предполагал, что митрополит Петр ограничивался общепринятой практикой взимания минимального налога за поставление в священники (ставленная пошлина), но кое-кто сам налог этот считал антиканоническим[12]. В любом случае, за исключением тверских князя и епископа, никто не обвинял в симонии митрополита Петра, которого традиция почитает человеком святой жизни. Можно с уверенностью думать, что обвинение в симонии (обоснованное или нет) имело политическую подоплеку: для Михаила Тверского, занимавшего великокняжеский Владимирский престол, митрополит Петр был фигурой нежелательной.

Вряд ли можно сомневаться, что если митрополиту Петру удалось сохранить свои позиции вопреки воле великого князя Михаила Ярославича, то только благодаря полученной им на месте поддержке, источник которой обнаружить не трудно. Оправдавший митрополита Петра собор состоялся в Переяславле, а этот город входил в сферу влияния Москвы. Из жития св. Петра, составленного митрополитом Киприаном, следует, что место для собора выбирал посол патриарха Афанасия, который к тому же на этом соборе и председательствовал[13]. Можно, следовательно, допустить, что Афанасий поддерживал поставленного им на русскую митрополию Петра и обеспечил его возможностью обелить себя. Было, вероятно, и определенное взаимопонимание между патриаршим послом и московским князем, попечением которых был проведен Переяславский собор[14]. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в 1311 году, в момент военного столкновения между княжествами, митрополит твердо встал на сторону Москвы в ее борьбе с Тверью. Более того, Петр установил связь и с Золотой Ордой: в 1312 году по неизвестным причинам он сместил епископа Сарайского Измаила и назначил своего кандидата Варсонофия[15]. В следующем году св. Петр сопровождал в Орду великого князя Михаила, там был "с великими почестями"

принят новым ханом Узбеком[16]. В состязании с Тверью победителем, несомненно, оказался митрополит Петр.

Враждебность Михаила Ярославича по отношению к Петру вызвала следствие, которого тверской князь не предвидел и не желал. Митрополит стал союзником московского князя, заклятого врага Твери. Глава русской церкви, который по традиции назывался митрополитом Киевским, формально не имел в Северной Руси определенной резиденции; митрополиты Кирилл и Максим обычно жили в стольном Владимире, Максим там был и погребен. Вряд ли митрополит Петр уютно чувствовал себя в городе, где правил Михаил. Согласно митрополиту Киприану, святитель Петр много путешествовал "по городам и весям", особо отличив из них, впрочем. Москву, хотя это был небольшой и малонаселенный город, он "начат больше инех мест жити в том граде". Составитель жития не упоминает о личной близости между митр. Петром и Юрием Даниловичем, возможно, потому, что репутация убийцы Михаила Тверского (1318), которую имел последний, мало соответствовала житийному повествованию. Однако несомненно, что враждебность Михаила заставила Петра с первых лет пребывания на кафедре искать поддержки Москвы—это показал уже Переяславский собор[17]. Авторы житий Петра называют в качестве главного друга и опоры митрополита не Юрия Даниловича, а его брата и преемника Ивана I Даниловича, по прозванию Калита. "Этот город (Москва),—пишет Киприан,—управлялся благочестивым великим князем Иоанном, сыном Даниила, правнуком блаженного Александра (Невского). Блаженный Петр видел, как Иоанн крепок в православии, милостив к нищим, почитает святые Божии церкви и священников, любит святое Писание, искусен в книжном научении. За это святой иерарх Божий (Петр) возлюбил его премного"[18].

Сведения о дружбе Петра и Ивана Калиты Киприан почти дословно заимствует из более древнего жития Петра[19]. Однако в высшей степени симптоматичен тот факт, что митрополит Киприан, ярый "эллинофил", друг патриарха Филофея и искусный проводник византийской политики на Руси, подобным образом превозносит достоинства Москвы и ее великого князя. Киприан справедливо полагал, что перенесение митрополичьего престола в Москву предопределило политический курс и ход церковного строительства в эпоху его собственного правления; это мнение отражает позицию, преобладавшую в кругах, близких к патриарху Филофею[20].

Но был ли выбор митрополита Петра продиктован преднамеренной политикой византийских властей его времени? Выше мы видели, что патриархат и императорское правительство согласились на перемещение резиденции главы единой русской митрополии из Киева (то есть с территорий Галича и Литвы) во Владимир. Нет, однако, никаких оснований полагать, что именно византийцы первыми предпочли Москву Твери. Сама тверская оппозиция митрополиту Петру повлекла за собой поддержку, оказанную Византией Москве.

Слабые и быстро сменявшие друг друга преемники Афанасия I поддерживали Москву не очень последовательно. Нифонт (1310–1314), сам обвиненный в симонии и со временем вынужденный покинуть кафедру, поверил обвинениям против митрополита Петра, выдвинутым тверскими князем и епископом. Короткое правление Иоанна Глики (1315–1319), также закончившееся отречением, было отмечено образованием отдельной Литовской митрополии—это изъяло из юрисдикции Петра обширные территории, подвластные Гедимину[21]. Гедимин не мог одобрять митрополита, который имел постоянные сношения с Золотой Ордой и политически был отождествим с ханским вассалом. Обстоятельства помогли ему подкупом и дипломатией склонить византийские власти к учреждению отдельной Литовской митрополии. И можно допустить, что если бы митрополит пользовался расположением тверского князя (тверские князья в XIV веке были союзниками Литвы), то разделения митрополии не произошло бы. Явно промосковская позиция митрополита Петра, даже и оправданная, неизбежно влекла за собой враждебность других правителей Руси.

Иван Калита сменил своего брата Юрия на московском престоле в конце 1325 года. Через год, в декабре 1326 года, митрополит Петр умер в Москве и был там похоронен. Таким образом, дружба митрополита и князя и решение первого перенести постоянную резиденцию митрополита в Москву, о чем рассказывается в житии Петра, относятся к 1326 году. С Москвой митрополит Петр был тесно связан с самого начала своего правления, но решающие шаги были им сделаны в последний год жизни. 4 августа 1326 года князь Иван Данилович заложил каменный Успенский собор в Кремле, и Петр, по выражению летописца, в стене его "гроб себе сотвори святыма своима рукама"[22]. Митрополит Киевский и всея Руси явно желал, чтобы не Владимир, а Москва стала местом его погребения, и тем самым—религиозным центром страны.

Если роль византийских властей в действиях митрополита Петра трудно определить с полной точностью (можно предположить только, что изначальное движение в сторону Северной Руси было одобрено патриархом Афанасием), то взаимозависимость между ходом событий в Константинополе и на Руси в правление митрополита Феогноста более очевидна.

Назначение митрополита Феогноста (грека из Константинополя, дружившего с такими представителями интеллектуальной элиты, как Никифор Григора) совпало с окончанием гражданской войны между Андроником II и Андроником III (1328). В Византии пришло к власти "новое поколение", ведущую роль в котором играл Иоанн Кантакузин—"великий доместик" (глава исполнительной власти) Андроника III и, несомненно, великий государственный деятель[23]. Хотя причины внутреннего и внешнего порядка не всегда позволяли ему осуществить свои идеи на практике, Кантакузина можно назвать последовательным проводником идеи империи, основанной на религиозной и культурной общности с народами Восточной Европы. Мы не знаем, имело ли место его личное участие в назначении нового русского митрополита, однако все то время, что он занимал митрополичий престол (1328–1353), Феогност властно утверждал тот образ правления, который отражал традиционную русскую политику Византии и совпадал с собственными воззрениями Кантакузина: единая митрополия, объединяющая все епархии и стоящая над политическими междоусобицами Московского, Тверского, Литовского и Галицкого княжеств. Феогност с первого и до последнего шага следовал по пути своего предшественника Петра, сделав кафедральным городом Москву и поддерживая московских князей в борьбе с соперниками.

Эти факты замечательны прежде всего тем, что Феогност отнюдь не был кандидатом Москвы на митрополичий престол. Перед смертью Петр нарек своим преемником игумена Феодора[24], и Иван I предпринял все возможные дипломатические маневры, чтобы в Константинополе утвердили именно эту кандидатуру. Его усилия были еще одним проявлением возрастающих политических притязаний Москвы: в 1326 году Иван еще не был великим князем Владимирским (этот титул принадлежал его врагу Александру Тверскому). Теоретически именно Александр должен был выдвигать кандидата на митрополичью кафедру, но это сделала Москва.

Как бы то ни было, разногласия между русскими князьями благоприятствовали аутсайдеру, назначенному непосредственно Константинополем, и новый митрополит-грек Феогност, прибывший на Русь в 1328 году, не встретил никакой оппозиции. По пути он посетил юго-западные княжества, утверждая свои митрополичьи права в этом краю, особенно в Галиче, где посвятил епископа Феодора, что явно исключает существование в то время отдельной Галицкой митрополии[25]. Однако вскоре князья Болеслав-Юрий и Любарт-Дмитрий, тесно связанные с литовской княжеской династией, сумели получить для галицкого епископа титул митрополита. Уже в 1331 году митрополит Галицкий упоминается в не совсем достоверном перечне участников константинопольского синода [26]. Если это упоминание отражает действительный исторический факт, то остается предположить, что он был поставлен прямо в Константинополе, но не имел возможности реально воспользоваться своей властью и что митрополит. Феогност

враждебно относился к политике патриарха Исайи (1323—1332). Действительно, во вполне точных списках русских епископов той эпохи Феодор продолжает упоминаться как епископ Галицкий[27]. По-видимому, Феогност не признал Галицкой митрополии. Очевидно одно: во время гражданской войны между императрицей Анной Савойской и Иоанном Кантакузином (1341—1347) патриарх Иоанн Калека, страстный противник Кантакузина, издал синодальный акт, назначавший Феодора Галицким митрополитом, несомненно, вопреки желанию Феогноста[28]. Галицкий епископ Феодор сам явился в Константинополь, хотя обвинение против него не было снято и он подлежал суду своего митрополита, а не патриархата. Несмотря на возражения Феогноста, Калека восстановил независимую Галицкую митрополию[29]. Вскоре после своей победы и воцарения на императорском престоле Кантакузин официально упразднил ее. Торжественность, с которой был совершен этот акт, показывает, какое большое значение правительство Кантакузина придавало церковному единству Руси. В августе 1347 года был издан императорский хрисовул об упразднении Галицкой митрополии, о чем специальной грамотой извещались митрополит Феогност, великий князь "всея Руси" Симеон Московский и Дмитрий-Любарт Волынский[30]. Синод официально утвердил императорский декрет, и патриарх Исидор вызвал галицкого митрополита на суд в Константинополь[31].

Поскольку литовский митрополит Феофил умер в 1330 году и не был никем заменен [32], Феогност до конца своего правления (1347—1353) оставался единственным "митрополитом всея Руси" и получил титул "экзарха"—μητροπολίτης Κυγέβου, ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πάσης Ῥωσίας[33],—который принадлежал только высшим византийским иерархам и не мог передаваться преемнику по кафедре[34].

Митрополит Феогност навещал княжества Московское и Литовское, был в Новгороде и дважды—в Золотой Орде, активно продолжая дело своего русского предшественника Петра и способствуя возвышению Московского княжества. В течение первых четырех лет его правления (1329—1333) в Москве была закончена каменная Успенская церковь и построено еще четыре каменных храма[35]. Москва быстро завоевывала положение центра митрополии и уже могла соперничать с более древним Владимиром. В 1339 году Феогност канонизировал митрополита Петра, на могиле которого совершались чудеса; это также имело большое значение для повышения престижа Москвы. В прошлом на Руси святые либо канонизировались митрополитом, либо почитались местно. Однако Феогност, желая подчеркнуть значение своего акта, обратился с официальным запросом к патриарху Иоанну Калеке, на что тот, недоумевая, почему его совет потребовался в чисто местных делах, предложил начать церковное почитание Петра[36].

Феогност с самого начала не ограничивался сугубо церковными делами и использовал свое влияние в политических интересах Москвы. Почти сразу по приезде, в 1328 году, он, находясь в Новгороде, отлучил от церкви князя Александра Тверского, который, как мы видели, восстал против татар, потерял титул великого князя и бежал из осажденного татарскими и московскими войсками города в Псков, а оттуда в Литву, горько упрекая в своих несчастьях Москву и митрополита. Со временем Александр вернулся в Псков и княжил там, пока в 1339 году хан Узбек не казнил его в Золотой Орде[37]. Недавно опубликованное письмо византийского дипломата Мануила Гавалы, в 1331—1332 годах находившегося на Руси при митрополите Феогносте, показывает, как хорошо византийские власти были осведомлены об этих событиях и как прочно были они связаны с Москвой и ее интересами[38]. Опасаясь Литвы и не доверяя ей, большинство византийских иерархов и дипломатов (задолго до победы исихазма) полагало, что московская политика потаканья ханской власти, которая обеспечивала поддержку татар, более отвечает интересам церкви и "византийского содружества", чем мятежные настроения Александра Тверского или прозападные симпатии Гедимина, то есть смотрели на вещи так же, как составитель русской летописи: "В лето 6836 [1328] седе князь великий Иван Данилович на великом княжении всеа Русии, и бысть оттоле тишина велика на 40 лет и престаша погании воевати Русскую землю и закалати

христиан, и отдохнуша и починуша христиане от великиа истомы и многыа тягости, от насилиа татарского, и бысть оттоле тишина велика по всей земли"[39]. Византийские дипломаты не смущались тем, что "тишина" подчас обусловливалась прислужничеством перед Ордой и грубым подавлением менее покорных княжеств, например Тверского или Ростовского.

Кантакузин, несомненно, поощрял промосковские настроения, чего нельзя сказать о его политических противниках. Внешняя политика Византии всегда была связана с внутренней борьбой за власть. Некоторые официальные документы 1347 года открыто признают эту связь, а еще лучше она видна из перипетий церковной истории второй половины XIV века. Согласно актам, принятым Кантакузином и патриаршим синодом в 1347 году, восстановление самостоятельной Галицкой митрополии (действие, направленное против Москвы и, следовательно, против политики Золотой Орды, связанное скорее всего с вторжением в Галич и Волынь польского короля Казимира I)[40] было осуществлено политическими врагами Кантакузина во время гражданской войны, а именно патриархом Иоанном Калекой и константинопольским правительством Анны Савойской. Кантакузин не уточняет, какие политические соображения руководили его врагами; он только упрекает Калеку в том, что патриарх действовал "вопреки божественным и святым канонам", упоминает "тех, кто неправильно управлял империей и общественными делами" (τοὺς τὴν βασιλείαν καὶ τὰ κοινὰ πράγματα κακῶς καὶ ἐπισφαλῶς διοικοῦντας) вместо того, чтобы "искать общего блага, удовлетворяли свои желания". Имеются в виду, конечно, императрица Анна и ее правительство[41].

Кантакузин прямо связывает константинопольскую смуту с вопросом о Галицкой митрополии, но не называет конкретных причин, которые заставили византийские власти между 1341 и 1346 годами встать на сторону епископа Феодора против митрополита Феогноста. Однако эти причины, хотя бы гипотетически, можно восстановить, если принять во внимание развитие событий в Сарае и отношения татар с соседями.

Мы видели, что в восточном Средиземноморье и на Черном море нераздельно господствовали Генуя и Венеция. Их благополучие основывалось на экономическом подчинении Константинополя и процветании итальянских колоний на севéрных берегах Черного моря, для чего был необходим союз с Золотой Ордой. Правительство Анны Савойской, столкнувшееся с Кантакузином (неизменным врагом генуэзцев, поддерживаемым турками), больше, чем любое другое византийское правительство, зависело от итальянцев.

Это политическое и экономическое равновесие основательно пошатнулось в результате изменений татарской политики. За год до смерти (1341) хан Узбек грозил войной Византии (или, по крайней мере, владениям византийцев и итальянцев в Крыму). В Сарай отправилось византийское посольство, чтобы смягчить гнев хана[42]. Дмитрий Кидонис, отец которого возглавлял посольство, превозносил последнего за успех миссии и заключение нового договора с татарами[43]. Договор, однако, оказался недолговечным. Сын Узбека Джанибек окончательно разрушил политическую и экономическую систему, господствовавшую на Черном море: в 1343 году он захватил венецианскую Тану, а в 1346 начал длительную и кровавую осаду Кафы[44]. Перед надвинувшейся угрозой венецианцам и генуэзцам пришлось забыть на время о соперничестве и заключить оборонительный договор. Папа Климент VI призывал к крестовому походу для освобождения Кафы[45]. В этих условиях византийцы, интересы которых были неотделимы от интересов итальянцев в Причерноморье, могли согласиться на небольшую уступку единому фронту латинской дипломатии и учредить в Галицко-Волынском княжестве новую митрополию, что отвечало интересам польского короля Казимира, выступившего против татар. В этих условиях протесты Москвы не могли иметь большого значения.

Начиная в 1340–1341 годах экспансию на восток, король Казимир столкнулся с тремя главными препятствиями: *а*) номинально Галич и Волынь (Μικρὰ Ρωσία,

то есть "Малая Русь", как она именовалась в византийских документах того времени) зависели от Орды; *б*) местное православное население во главе с боярином Детко сопротивлялось натиску римского католицизма и готово было, как и Москва, в борьбе с поляками воспользоваться помощью татар; *в*) на эти земли претендовала также и Литва[46]. В 1343 году Казимир получил от папы Климента VI финансовую и духовную поддержку в священной войне "против татар, русских и литовцев"[47]. Однако первоначально ему удалось захватить только область Санока в Западной Галиции, так как основная часть "Малой Руси" после смерти Детко (1314) оказалась в руках Любарта, сына Гедимина и брата Ольгерда, нового князя Литовского. Любарт был крещен в православную веру под именем Дмитрия. Казимир (временно) принял создавшееся положение, следя одновременно за тем, чтобы пресеклась связь Галича с Северо-Восточной Русью[48]. Поэтому вполне понятно назначение епископа Феодора митрополитом Галицким, совпавшее с договором между Казимиром и Любартом, заключенным в 1345–1346 годах[49]. Такое назначение служило планам Казимира и удовлетворяло Любарта. Сам Гедимин и все его дети были готовы отказаться от язычества предков и принять христианство в обмен на политические уступки. В случае с Любартом-Дмитрием эти уступки заключались в приобретении древнего русского княжества, престиж которого повышался созданием отдельной митрополии.

Однако в 1347 году Кантакузин победил в гражданской войне, а Венеция и Генуя заключили мир с Джанибеком. Теперь новый византийский император мог восстановить нормальные дипломатические отношения в Восточной Европе и, одновременно пытаясь ослабить давление генуэзцев на византийскую экономику, с помощью нового патриарха-исихаста содействовать восстановлению престижа империи на Руси. Вскоре он получил послание от Симеона Московского, написанное, конечно, по совету митрополита Феогноста, в котором "империя ромеев и святейшая церковь Божия" были названы "источником всякого благочестия, учителями законности и освящения", а также было сделано предложение о восстановлении единства митрополии[50]. Симеон послал также значительное денежное пожертвование на ремонт храма св. Софии; впрочем, согласно Никифору Григоре, эти деньги пошли на уплату долгов Кантакузина турецкому эмиру Орхану [51]. Идеологическая преданность Симеона и его щедрость возымели немедленное действие: в посланиях, адресованных своему "племяннику" (ἀνεψιοί) Симеону Московскому, "великому князю всея Руси" (μέγας ῥηξ πάσης Ῥωσίας), и Дмитрию-Любарту, "князю Владимира [Волынского]" (ῥηξ Βολοδιμήρου), Кантакузин объявил об упразднении Галицкой митрополии. Отношение к двум князьям отличалось не только титулованием в посланиях, но и тем, что Симеон получил императорский "энколпион" с частицей Животворящего Креста и мощами мучеников"[52], а Любарт—наставление. "Ты знаешь,— писал Кантакузин волынскому князю,— что с тех пор, как русский народ получил богопознание и был просвещен святым крещением, стало самоочевидным обычаем и законом, что во всей России—Великой и Малой—существует только одна митрополия Киевская; один митрополит рукополагает епископов на святейшие кафедры, и каждый раз, когда кто-либо попытается изменить это положение ...будет вновь восстановляем старинный обычай и порядок, что тебе хорошо известно"[53]. Победа Феогноста была полной: он не только остался единственным русским митрополитом, но и сумел получить от Джанибека новые гарантии относительно невмешательства княжеской власти в церковный суд[54].

В течение последующих двух лет объединенные усилия Кантакузина и Москвы дали впечатляющие результаты. Не только митрополит Феогност смог в 1348 году посетить Волынь и заявить там свои права[55], но Симеон Московский при содействии митрополита и хана, сумел породниться с литовской и тверской династиями[56]. Великий князь Московский все более становился правителем "всея Руси".

2. Ольгерд и Москва

Однако в последние годы жизни Феогноста (1349–1353) намеченный в 1347 году Кантакузином политический курс натолкнулся на значительные препятствия. Усилия императора ослабить генуэзский контроль закончились неудачей (1349), а попытка прибегнуть к помощи Венеции привела к войне между Генуей и Венецией, которая шла преимущественно у берегов Византии. После знаменитого сражения на Босфоре (1352) генуэзцы сохранили контроль над Перой и Галатой, распространив свое влияние в Черном море [57]. Такой поворот событий на первых порах не ущемлял интересов Москвы, потому что господство генуэзцев в этом районе целиком зависело от союза с Золотой Ордой, которого последние сумели добиться, а власти Москвы тоже зависели от доброй воли хана. Однако как татарская власть на Руси придерживалась правила не допускать перевеса какого-нибудь из княжеств, так и генуэзское влияние в Константинополе и Сарае, основанное на голом коммерческом интересе, толкало русских князей на раздор и соперничество, что противоречило идеалу "византийского содружества", который утверждали Кантакузин и его друг патриарх Филофей.

В 1349 году генуэзцы разгромили силы Кантакузина в Константинополе, а Казимир Польский захватил Галич и Волынь. Любарт удержал только Луцк, и Казимир стал называться *dominus terrae Russiae*[58]. Характерное освещение этих событий дает Новгородская летопись: "Прииде король краковськыи (то есть польский) со многою силою, и взяша лестью землю Волыньскую и много зло крестианом створиша, а церкви святыя претвориша на латыньское богумерзское служение"[59]. Последнее подтверждают и польские источники: на завоеванных землях были устроены латинские церкви и учреждена католическая иерархия. Перед лицом литовской угрозы Казимир просил и получил у Рима моральную и материальную помощь для нового крестового похода против "язычников" и "схизматиков"[60]. В 1349–1364 годах шло упорное состязание между Польшей и Литвой за обладание Галичем и Волынью. Литва, возглавлявшаяся тремя сыновьями Гедимина—Ольгердом, Кейстутом и Любартом,—оказалась оплотом борьбы с Тевтонским орденом и Польшей и защитницей православного христианства; действительно, Любарт уже был православным, а Ольгерд выражал готовность последовать его примеру, если он, а не великий князь Московский, будет признан главой Руси "византийским содружеством". В борьбе с Казимиром он пользовался иногда помощью татар, а через дипломатию усердно (иногда успешно) старался вбить клин между Сараем и Москвой.

Новое неизбежное столкновение великого княжества Литовского с великим княжеством Московским ставило традиционную византийскую политику по отношению к Руси перед большим испытанием. Следует помнить, что обе стороны считали себя представительницами "русского" государства, а кроме того—признавали символическое главенство Византийской империи. Тяготение Ольгерда к восточно-христианской ойкумене усиливалось двойной угрозой со стороны Польши и тевтонских рыцарей, а приверженность московских князей выражал сам по себе тот факт, что они приняли к себе митрополита Киевского. И Византия должна была выступать в качестве третейского судьи между ними.

К 1350 году государство Ольгерда состояло в основном из земель русских и традиционно православных (за исключением Жемайтии, сравнительно небольшой территории, населенной язычниками-литовцами): так называемой "Черной Руси" (Гродно, Слоним, Новогрудок), Полоцкого и Витебского княжеств (впоследствии "Белая Русь", Белоруссия) и южной, большей части Волыни и Галича. Официальным государственным языком был русский. В 1352 году великий князь Литовский получил решающую помощь от хана Джанибека, что позволило ему заключить временное, но выгодное перемирие с Казимиром[61]. Характерно, что такой благоприятный для Ольгерда поворот татарской политики означал немедленное ослабление Москвы. Соперники Москвы подняли головы: новгородцы оспаривали в Орде право Москвы на великое княжение, а архиепископ

Моисей жаловался Константинополю на "непотребные вещи", совершаемые митрополитом Феогностом[62]. Антимосковское брожение шло в Твери и Нижнем Новгороде [63]. Усилившийся Ольгерд решил восстановить отдельную Литовскую митрополию, которая оставалась вакантной после смерти митрополита Феофила (ок. 1330 г.)[64]. Ольгерд хорошо понимал, что пока резиденция митрополита "всея Руси" находится в Москве, Литва не получит авторитета общерусского центра в глазах других княжеств. Поэтому у Ольгерда было только два выхода: либо добиться возвращения митрополичьей кафедры на юго-запад, либо разделить митрополию.

В 1352 году Ольгерд послал в Константинополь своего кандидата Феодорита, чтобы поставить его "русским митрополитом" (μητροπολίτης Ῥωσίας)[65]. Естественно, такое поставление не могло совершиться при жизни правящего митрополита, но с 1350 года Феогност был болен и дни его были сочтены[66]; Ольгерд хотел, чтобы его кандидат был наготове и, вероятно, поощрял его добиваться хотя бы титула "митрополита Литовского". Но в Константинополе все еще правил Кантакузин, который воспротивился давлению, несмотря на то, что Ольгерда поддерживали татары (и их союзники генуэзцы). Во всяком случае, кандидатура Феодорита была отвергнута.

Однако в 1352 году на Балканах восторжествовала коалиция, враждебная Кантакузину. Иоанн V Палеолог, выступивший против тестя, заручился поддержкой сербов и болгар, в то время как Кантакузин, которому помогали турки, с трудом удерживал в своих руках Константинополь[67]. Конфликт между Кантакузином и двумя славянскими царствами на Балканах имел последствия и в церковном плане. Еще в 1346 году сербский царь Стефан Душан установил в Скопле сербский патриархат. Это было сделано с одобрения болгарского патриарха Тырновского и автокефального архиепископа Охридского, вопреки Византии, которую тогда раздирала гражданская и религиозная смута. Вселенский патриарх отреагировал на это только в 1352 году отлучением сербской церкви. Можно предположить, что атмосферу, в которой патриарх Каллист и его синод приняли эту каноническую санкцию (сербы ее, очевидно, игнорировали), создали враждебные отношения Душана и Кантакузина[68]. Сведений об официальном каноническом разрыве между Константинополем и Тырново в 1352 году не сохранилось, но тремя годами позже, в 1355 году, Каллист жаловался на независимый дух болгарской церкви и на то, что болгарский патриарх прекратил поминать за литургией своего константинопольского собрата[69]. Этот дух, несомненно, царил уже в 1352 году и был отражением еще одного аспекта враждебности болгар к Кантакузину. Пример тому—история Феодорита, кандидата Ольгерда на Киевскую митрополию: отвергнутый Византией, он был посвящен в русские митрополиты болгарским патриархом Тырновским[70].

Последствия этого акта, подразумевающего договоренность Литвы, Болгарии и, возможно, Сербии, могли быть очень серьезными, вплоть до отделения русской митрополии от Константинопольского патриархата. Можно предположить, что Ольгерд намеревался установить автокефальную церковь, потому что вряд ли русские или болгары считали возможной постоянную каноническую зависимость русской церкви от Тырновского патриархата. В любом случае такой удар был бы весьма болезненным для обедневшей и разделенной Византии как в экономическом, так и в политическом отношении.

По возвращении на Русь Феодорит по крайней мере в течение двух лет управлял церковью в землях, подвластных Ольгерду[71]. Более того, ему подчинялась важная с исторической точки зрения Киевская епархия[72], и архиепископ Новгородский Моисей заколебался в своей верности престарелому митрополиту Феогносту[73]. Источники не конкретизируют епископский титул Феодорита: как посвятили его в Тырново—митрополитом Литовским или "Киевским и всея Руси"? В первом случае действия болгарского патриархата можно считать не вызовом Феогносту, митрополиту Киевскому, а только замещением вакантной кафедры. Однако деятельность Феодорита в Киеве и Новгороде ясно показывает размах

его притязаний: по инициативе и при поддержке Ольгерда, он создавал общерусскую, независимую от Константинополя церковь с центром в историческом Киеве. Структуре, которая с X века крепила "византийское содружество" в Восточной Европе, грозила замена полицентричной системой, открытой западному влиянию (как показал сепаратизм балканских славян и галицких князей в прошлом).

Реакцию византийского патриархата легко угадать: Феодорит был низложен и отлучен [74]. Впрочем, константинопольские правители были достаточно искушены в дипломатии, чтобы понимать, что одних анафем против Ольгерда и Феодорита мало. Они занялись упрочением объединяющей власти законного митрополита Киевского и всея Руси, живущего в Москве, закрепляя уже существующую связь между митрополичьим престолом, великим княжеством Владимирским и Золотой Ордой. В этом направлении действовал и сам митрополит Феогност, и новый патриарх Филофей Коккин, близкий друг Кантакузина, который в сентябре 1353 года заменил Каллиста на константинопольском престоле.

6 декабря 1352 года митрополит Феогност посвятил в епископа Владимирского Алексия—русского инока и (с 1350 г.) митрополичьего наместника в Москве. Поскольку Владимир, стольный город великого княжения, был также резиденцией митрополита, то там с начала XIV века не бывало отдельного епископа; владимирским епископом был сам митрополит; таким образом, назначение Алексия подразумевало, что он является кандидатом на замещение митрополичьей кафедры после Феогноста. И русские, и византийские источники признают эту связь: после посвящения послы великого князя Симеона Московского и митрополита (в их числе грек Михаил Щербатый) отправились в Константинополь, чтобы заранее ходатайствовать о поставлении Алексия[75]. Посольство имело успех. Оно вернулось в Москву, когда Феогност уже умер (11 марта 1353 года), так что Алексий немедленно отправился в Константинополь за посвящением[76]. В Византии он был вынужден прождать целый год, и наконец, в июле 1354 года патриарх Филофей и его синод утвердили перемещение Алексия с кафедры епископа Владимирского на кафедру Киевской митрополии[77]. Отсрочка, конечно, была вызвана не только необходимостью испытать русского кандидата, как утверждает соборный акт о его поставлении[78], но почти наверняка и тем, что Ольгерд через все дипломатические каналы нажимал на греков, сопротивляясь продвижению Алексия. Другие дипломатические прецеденты позволяют предположить, что обедневшая Византия пользовалась подобными оказиями, чтобы получать богатые подношения русских князей. Потому ли, что Москва предложила больше, или—что еще более вероятно—потому, что Кантакузин и Филофей считали Москву более надежным церковным центром, чем Вильно, но Москва победила. Алексий не только был посвящен в митрополиты Киевские и всея Руси: Филофей через посредство епископа Сарайского специально заручился согласием Золотой Орды на это поставление[79]. Патриарх в официальном послании потребовал от архиепископа Новгородского повиновения Алексию, угрожая отлучением, если тот подчинится Феодориту[80]. Более того. Филофей формально утвердил перенесение резиденции митрополита из Киева во Владимир, что в 1354 году уже выглядело, конечно, анахронизмом [81], но во всяком случае обнаруживало прекрасную осведомленность о том, что оба предшественника Алексия—митрополиты Петр и Феогност — давно жили во Владимире (а фактически—в Москве), потому что разоренный Киев не имел ни престижа, ни просто средств, чтобы содержать митрополита. В ближайшем смысле акт этот означал, что пребывание в Киеве ничуть не подтверждает законности прав Феодорита, так как Киев не является больше кафедральным митрополичьим городом. Полное значение постановления 1354 года можно понять только в свете соперничества Ольгерда с Москвой. В свете этого же соперничества следует интерпретировать поставление митрополитом русского Алексия.

Угроза, исходившая от Ольгерда и Феодорита, заставила византийский патриархат пойти на уступку, благодаря которой новый митрополит мог получить

больше влияния и авторитета, нежели его соперник[82]. Назначение русского кандидата было отвергнуто после смерти Петра, но в 1354 году такое назначение стало необходимостью. Интересно, что Алексий, как и Петр, происходил из южно-русского рода: его отец был черниговским боярином, в 1293–1298 годах переселившимся в Москву. Аристократическое и южное происхождение нового митрополита, который ко времени поставления обладал к тому же большим опытом правления в гражданских и церковных делах, делало его особенно подходящим кандидатом[83]. Кроме того, он, по-видимому, знал греческий язык[84].

Посвящение митрополита Алексия и связанные с его поставлением соборные акты патриархата оказались значительным подспорьем в укреплении авторитета Москвы. Став официальной резиденцией митрополита "Киевского и всея Руси" и добившись в первое время назначения собственного кандидата на возглавление церкви, великое княжество Владимирское, практически захваченное московскими удельными князьями, более, чем какое-либо другое, могло претендовать на наследие Киевской Руси и воплощать идею ее единства.

К несчастью для Москвы, успех оказался недолговечным. Четыре месяца спустя, в декабре 1354 года, Кантакузин отрекся от престола, и власть перешла—при активной поддержке генуэзцев—к его зятю и наследнику легитимной династии Палеологов Иоанну V[85]. Патриарх Филофей вернул престол Каллисту (1355–1363). Выше мы видели, что генуэзцы, как и Золотая Орда, были заинтересованы в сохранении определенного равновесия сил между русскими княжествами. Поэтому новый константинопольский режим, контролировавшийся генуэзцами, примирился с Ольгердом; возможно, что произошло примирение и с Болгарией. Ольгерд не раздумывая бросил Феодорита, дальнейшая судьба которого неизвестна, и взамен получил существенное преимущество: Константинополь официально утвердил митрополитом его кандидата. Известные нам источники не сообщают точной даты и условий этого события, но скорее всего оно последовало немедленно за отречением Кантакузина и было осуществлено новым патриархом Каллистом[86].

Новый митрополит Роман был поставлен "митрополитом Литовским" (μητροπολίτης Λιτβῶν)[87]. Согласно официальному византийскому документу, Ольгерд принимал "меры к тому, чтобы рукоположен был [в митрополита] Роман, о котором усиленно ходатайствует здесь, под тем предлогом, будто его народ не желает иметь митрополитом кир Алексия, а на самом деле—для того, чтобы при помощи Романа... приобрести себе власть и в Великой Руси"[88]. Новое назначение было связано с улучшением отношений между Константинополем и Болгарией—17 августа 1355 года Роман в качестве свидетеля подписал договор императора Иоанна V и царя Иоанна-Александра Болгарского о браке их детей[89], что сильно обеспокоило Русь.

Алексий был уроженцем юга, Роман, напротив, был северянин и в то же время родственник жены Ольгерда, тверской княжны[90]. Борьба между Ольгердом и Москвой, Алексием и Романом была тяжбой за управление всею Русью. Именно тогда, согласно Григоре, Ольгерд изъявил готовность принять православие, если Византия поддержит его требования[91].

В 1355–1356 годах оба митрополита вновь прибыли в Константинополь отстаивать свои права. Византийский историк Григора и русские летописи единодушно описывают положение как скандальное. Роман контролировал значительную часть Руси, находившуюся под властью Ольгерда, включая Киев, Брянск и Тверь, и оба митрополита взимали церковный налог, чтобы собрать необходимые средства для подкупа византийских чиновников[92]. Каллист и его синод в конце концов определили пределы литовской митрополии: в нее вошли не только епархии, присоединенные еще при великом князе Гедимине (Полоцк, Туров, митрополичья резиденция в Новогрудке), но и "Малая Русь", то есть епархии Галича и Волыни (Владимир-Волынский, Луцк, Холм, Галич и Перемышль)[93]. Достигнутое таким образом в 1355–1356 году соглашение закрепляло за Алексием титул "митрополита Киевского и всея Руси", но давало Роману больше вла-

сти и территорий, чем любому другому митрополиту Литовскому или Галицкому до него. Впрочем, соглашение не удовлетворяло ни его, ни Ольгерда, который стремился овладеть всею Русью. Вернувшись из Константинополя, Роман решился превысить свои права, присвоил себе титул "митрополита Киевского и всея Руси" и поместил в Киеве свою резиденцию[94].

Однако к 1361 году акции Ольгерда начали падать. Золотая Орда была обеспокоена ростом его влияния не меньше, чем генуэзцы[95]. К тому же митрополит Алексий побывал в Орде и сильно повысил там свой авторитет исцелением старой и влиятельной вдовы хана Узбека Тайдулы[96]. Патриарх Каллист формально не мог согласиться на явное превышение своих прав Романом и отправил на Русь личного уполномоченного, высокопоставленного чиновника диакона Георгия Пердику, чтобы тот исследовал тяжбы митрополитов[97]. В 1354 году Пердика, церковный дипломат и специалист по русским делам, много потрудился для укрепления власти Алексия[98]. В подвластных Роману землях многие считали законным митрополитом Алексия[99]. Более того, в Константинополе все еще обладал значительным влиянием бывший император, а ныне монах Кантакузин, который считал необходимым сохранение единства русской митрополии[100]. В принципе необходимость эту признавал и Каллист. В 1354 году он был выдвинут на патриарший престол политическими врагами Кантакузина и на время присоединился к генуэзской партии, однако не следует думать, что это изменило его взгляды относительно русских дел. В 1362 году, после смерти Романа, Каллист патриаршим актом восстановил единство митрополии во главе с Алексием[101].

Запутанная история русской митрополии показывает, что внутренние события в Византии, политика итальянских республик, интересы Золотой Орды и непримиримая борьба за власть между Ольгердом и Москвой тесно связаны между собой. Нельзя также не учитывать роли, которую играли в этом процессе южнославянские царства Сербия и Болгария. Восточная Европа, поле борьбы за существование, которую вело византийское "православное содружество", должна рассматриваться как единое целое, хотя, разумеется, действия и реакции отдельных государств могут быть поняты только в контексте их собственной истории.

Татарские ханы прежде всего хотели сохранить на Руси свое господство и потому поощряли междоусобные войны, не допуская, чтобы то или иное княжество окончательно одержало верх над другими, отсюда—ловкие маневры между Тверью и Москвой, Москвой и Литовским княжеством. Но татарская почтительность к церкви и дипломатические связи Орды с Константинополем, которые использовали византийские церковные деятели, способствовали тому, что митрополичья кафедра прочно утвердилась в том княжестве, которое было наиболее лояльно по отношению к Орде. И лишь в тот момент, когда Джанибек напал на генуэзские и венецианские колонии в Крыму (1341—1346), испытывавшая давление генуэзцев Византия на время взяла сторону прозападно ориентированной Литвы. В последующие два десятилетия Ольгерд, когда ему удавалось договориться с Ордой, умел выгодно пользоваться этим, чтобы прогенуэзские круги Константинополя оказывали ему поддержку в его стремлении главенствовать на Руси: история митрополита Романа как раз и иллюстрирует этот процесс.

Между тем Кантакузин и его друзья-исихасты исходили из другой системы оценок. Кантакузин всегда стремился избавить Византию от генуэзской зависимости, опирался на турецких союзников и не делал исключительной ставки ни на одно из русских княжеств, пользовавшихся татарской (или генуэзской) помощью. Однако преданность византийской идеологии, которую проявил московский князь Симеон, и его тесное сотрудничество с митрополитом Феогностом ставили Москву в положение исключительно надежного и сильного пособника в сохранении на Руси византийского наследия, тогда как язычник Ольгерд готов был к единоборству с Константинопольским патриархатом и даже посвятил митрополита в Тырново. Поскольку для Канткузина важнее всего была целостность и хотя бы относительная политическая независимость византийского мира, то его усилия, как и усилия патриарха Филофея, постоянно были направлены на

объединение, что было несовместимо как с притязаниями Ольгерда в 1347–1370 годах, так и с московским сепаратизмом последующей эпохи. Беда, однако, состояла в том, что слабость Византии и неустойчивость власти не позволили претворить эту четкую устремленность в ясную и последовательную политическую линию.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Ср.: *Батюшков П.М.* Белоруссия и Литва. СПб., 1890. С. 70.

[2] 102. I. С. 523 (в 1370 г.).

[3] 102. II. С. 12 (в 1380 г., то есть уже после его смерти).

[4] "Зловерный и безбожный и нечестивый"— 246. С. 402.

[5] Historia. XXXVI. 34. Ed. Bonn. III. С. 517–518.

[6] Лучший рассказ об этих событиях на английском языке: 46. С. 60–110.

[7] Ср.: 246. С. 344–345.

[8] Ср.: "Житие Петра", написанное Прохором Ростовским (1327), в 210. IV, 1. С. 310; другое "Житие" митрополита Киприана: 195. С. 170–171.

[9] Ответ патриарха Нифонта на послание Михаила сохранился в славянском переводе: 236. С. 150–158.

[10] Ср. рассказ об этом Акиндина великому князю Михаилу: 236. С. 150–158.

[11] Патриарха Нифонта, судившего Петра, самого обвиняли в симонии (ср. рассказ Никифора Хумноса: II. С. 255–283).

[12] 201. II, 1. С. 108–110.

[13] "Посланный патриархом клирик прииде на Русь, собор собирает в граде Переяславли",— 195. С. 171.

[14] Этого понимания уже не было, по-видимому, у преемника Афанасия патриарха Нифонта, который писал Михаилу Тверскому в тоне, крайне неблагоприятном для Петра (ср. выше, прим. 11), но короткое правление Нифонта (1310–1314) мало повлияло на русские дела, в то время как союз Москвы и митрополита стал совершившимся фактом.

[15] 246. С. 354.

[16] 217. С. 178. Уже в 1308 году Петр получил ярлык от хана Тохты, в котором подтверждались привилегии церкви. Текст не сохранился, но он цитируется в последующих документах (ср.: 227. С. 68–69). Однако нет оснований считать, что Петр, как утверждает Греков (202. С. 42–43), стал сознательным орудием Золотой Орды; политика хана состояла в натравливании Твери и Москвы друг на друга, а не в поддержке одной Москвы.

[17] Ср.: 201. II, 1. С. 136–138.

[18] Указ. изд. С. 172.

[19] Ср.: 210. С. 310, 311. Авторство древнейшего жития, традиционно приписываемое Прохору Ростовскому, ставит под сомнение *Кучкин В.А.*: Сказание о смерти митрополита Петра. 245. XVIII. 1962. С. 59–79.

[20] О значении "Жития Петра" митрополита Киприана для характеристики собственных убеждений Киприана см.: 197. С. 236–254.

[21] Ср. выше, глава 4.

[22] 246. С. 358.

[23] 136. С. 448.

[24] "Житие": 210. С. 311. Характерно, что митрополит Киприан, вынужденный бороться за митрополичий престол с кандидатом, поставленным в Москве (как и Петр), опускает эту деталь в рассказе о жизни Петра.

[25] 148. С. 52–53.

[26] 102. I. С. 164. Это упоминание и акт, в котором оно встречается, требуют тщательного изучения, поскольку рукопись подвергалась исправлениям и в текст могла быть внесена ошибочная информация (см. 27, с. 99). Другой источник—послание польского короля Казимира—называет имя митрополита Галицкого Гавриила, который занимал эту кафедру после Петра и перед Феодором (102. I. 577). Если упоминание в 102. I. 164 не соответствует истине, то следует предположить, что Гавриил некоторое время занимал кафедру Галицкой митрополии и в правление митрополита Петра. В любом случае, вряд ли Феодор был митрополитом Галицким в 1331 году, как предполагают Соколов (239. С. 53) и Феннелл (246. С. 128), потому что существует несомненно подлинный документ (148, с. 52–55), упоминающий Феодора Галицкого в качестве епископа, подчиняющегося митрополиту Феогносту в 1328–1332 годах (см. также гл. 4).

[27] В 1329, 1331 и 1332 гг. 148. С. 53–54.

[28] О синодальном поставлении Иоанна Калеки официально упоминают патриарх Исидор и его синод (102. I. 270). Что назначен был именно бывший епископ Феодор, подтверждает король Казимир (102. I. 577).

[29] См. письма Кантакузина к Любарту-Дмитрию и Феогносту (1347 г.)—102. I. С. 265 и 262.

[30] 190. С. 700–703 (и в 102. I. 268–270 в синодальном постановлении по тому же делу); ср. ниже: Приложение I.

[31] Все эти документы: 102. I. 261–271.

[32] См.: гл. 4.

[33] Обращение в письме Кантакузина. 102. I. 261.

[34] К Феогносту патриарх Иоанн Калека в 1339 году обращался как к μητροπολίτης Ῥωσίας καὶ ὑπέρτιμος (102. I. 191); его преемник Алексий носил титул μητροπολίτης Κυέβου καὶ πάσης Ῥωσίας καὶ ὑπέρτιμος (102. I. 350). Ср.: 61. С. 152–184.

[35] Ср.: 201. I, 2. С. 148–150.

[36] 102. I. 191.

[37] *Насонов А.* (изд.). Псковские летописи. М.–Л., 1941. С. 17–18; ср.: 46. С. 117–118.

[38] Об отлученном Александре говорится уничижительно—Ὀλέκης, а об Иване Московском как о ὁ τῶν Ῥῶς ἄρχων. (Ср.: Κουρούσης, Γαβαλᾶς. Р. 248–252).

[39] 246. С. 359.

[40] Ср.: 78. С. 132; и выше: гл. 3.

[41] Письмо Любарту. 102. I. 265; подобные же выражения в хрисовуле (указ. изд. С. 700; ср.: 102. I. 268) и в посланиях к Феогносту (102. I. 262) и к Симеону Московскому (102. I. 264), а также в синодальном постановлении об упразднении Галицкой митрополии (102. I. 267).

[42] 95. С. 162–166; 84. С. 145–162.

[43] Ad Ioanem Cantacuzenum oratio prima. См.: 94. С. 9.

[44] Джанибек, очевидно, хотел укрепить финансовое положение Орды. Он не только напал на привилегированные итальянские колонии на Черном море, но и сократил привилегии русской церкви, на что некоторые русские жаловались монгольским властям. Впрочем, митрополит Феогност сумел посетить Сарай в 1342 году и получить некоторые привилегии, подкупив самого хана, вдову Узбека Тайдулу и нескольких монгольских чиновников (217. С. 215). Он получил официальное освобождение духовенства от подушного налога, но иммунитета для всего церковного имущества не добился (ср.: 227. С. 69–77).

[45] Об этих событиях см.: 67. С. 192–197.

[46] См.: гл. 3.

[47] 176. С. 604–605.

[48] 78. С. 137.

[49] В письме 1347 года Кантакузин совершенно ясно говорит, что Феодор пришел в Константинополь "недавно", чтобы добиться своего назначения (102. I. 265).

[50] 102. I. С. 263.

[51] Hist. Byz. XXVIII. 35–36. Ed. Bonn. III. С. 199–200.

[52] 102. I. С. 264–265. Симеон также получил из Константинополя разрешение на развод со своей второй женой и на брак с Марией, дочерью одного из злейших в прошлом врагов Москвы Александра Тверского. Митрополит Феогност сначала противился этому браку, как по очевидным каноническим причинам (237. 57), так и потому, что этот брак не соответствовал его собственной политике по отношению к Твери (46. С. 230).

[53] 102. I. С. 265.

[54] 227. С. 79–81.

[55] 217. С. 221. Судьба митрополита Феодора неизвестна. Можно сомневаться в том, что он согласился с формальным каноническим осуждением, которое пришло от патриарха Исидора (102. I. 271).

[56] Две дочери Александра Тверского—Мария и Ульяна—вышли замуж соответственно за Симеона Московского (1347) и Ольгерда Литовского (1349); ср.: 46. С. 225–240.

[57] Ср.: 6. С. 431–469; 80. С. 331–359. Обе статьи дополняют упоминавшуюся библиографию.

[58] Ср.: гл. 3.

[59] 218. С. 361.

[60] Ср.: 78. С. 143–177. Автор явно благосклонно относится к польской экспансии; однако он приводит достаточно фактов, которые, если взглянуть на них с византийских или русских позиций, оправдывают горечь новгородского летописца.

[61] 167. С. 107–109.

[62] 218. С. 363.

[63] Ср.: 102. С. 57.

[64] В эпоху Феогноста византийские источники говорят о Литовской митрополии как о "незамещенной", а не "упраздненной" (51. С. 261); ср. также: 239. С. 271.

[65] В июле 1354 года патриарх Филофей писал о прибытии Феодорита в Константинополь в 1352 году. (102. I. 350). О событиях 1352–1354 годов см.: 103.

[66] 246. С. 371.

[67] Эта ситуация хорошо обрисована в: 136. С. 529–530.

[68] Ср.: 117. С. 198–202; и того же автора: 214.

[69] Ср.: 102. I. 436–442; ср. выше: гл. 5.

[70] Согласно посланию патриарха Филофея, написанному в июле 1354 года, Феодорит прибыл в Константинополь и "бежал" в Тырново "два года назад", то есть в 1352 г. (102. I. 350).

[71] Следует, впрочем, отметить, что Афанасий, епископ Владимиро-Волынский, поставленный Феогностом в 1328 году (148, С. 52), присутствовал на похоронах Феогноста в Москве в 1353 г. (246. С. 373). Это говорит о том, что по крайней мере часть галицко-волынских епархий оставалась верна каноническому митрополиту, то есть Феогносту.

[72] Согласно патриаршему постановлению 1354 года, Феодорит пребывал в Киеве (102. I. 352). Со времен Гедимина Киев—формально подчиненный Орде—все больше подпадал под власть Литвы (ср.: 46. С. 122).

[73] Ср.: жалобы Моисея на Феогноста в 1352 году и предостережение против Феодорита, посланное патриархом Филофеем в Новгород в 1354 году (102. 350–351).

[74] 102. I, 350.

[75] 246. С. 373–374.

[76] 246. С. 373–374.

[77] 102. I. 336–340.

[78] 102. I. 337.

[79] Он пишет Моисею Новгородскому о получении, через епископа Сарайского, одобрения на поставление Алексия со стороны всех русских епископов (102. I. 347). Если учесть, что епископ Сарайский был связующим звеном между Константинополем, Ордой и русской церковью (см. гл. 3), то этот текст следует понимать таким образом, что назначение одобрено также и ханом, а не только епископами.

[80] 102. I. С. 347–351.

[81] 102. I. 351–352.

[82] См. выше обсуждение мнения (которое находит отражение у Григоры), что чередование русских и греков на митрополичьем престоле было результатом обдуманной политики Византии (гл. 4). Даже если какие-то правительственные чиновники и относились к вопросу именно так, то акт 1354 года о назначении Алексия рассматривает его случай, то есть поставление русского митрополита, а не грека, как исключение, а не как правило.

[83] Его биография и происхождение изложены в: 201. С. 172–176.

[84] Это доказывается его продолжительным сотрудничеством с митрополитом-греком Феогностом и несколькими поездками в Константинополь. Традиция приписывает святителю Алексию новый перевод Евангелия с греческого языка на славянский; эту атрибуцию нельзя считать доказанной; см. описание рукописи и библиографию в: 252. С. 186–188.

[85] См. об этом: 80. С. 353–354; 120. С. 269–283; 42. С. 119–124.

[86] Доказательства см. в моей статье: 103. С. 284. Только Григора утверждает, что Роман был поставлен до Алексия, то есть еще Филофеем, но такая хронология противоречит имеющимся патриаршим документам: в июле 1354 года был посвящен Алексий, пока Феодорит (а не Роман) еще управлял церковью в землях Ольгерда, и Филофей специально предупреждал Моисея Новгородского об опасности узурпации. (102. I. 350).

[87] Ср.: Постановление Каллиста 1361 года. 102. I. 426.

[88] 102. II. 12–13.

[89] Роман подписывался как "ὁ Λιτβῶν μητροπολίτης καὶ ὑπέρτιμος Ῥωμανός". 102. I. 432–433. Именно в 1355 году Каллист писал своим друзьям—болгарским монахам-исихастам во главе с Феодосием Тырновским,—вновь подтверждая притязания патриарха главенствовать над болгарской церковью. (ср.: гл. 5).

[90] Это подтверждается летописью ("Роман чернец, сын боярина тверского"— 237. Стлб. 61) и Никифором Григорой: "Ольгерд, который был женат на тверской княжне" (Hist. XXXVI. 34. Ed. Bonn. III. С. 518).

[91] Там же: 35. С. 518. Строки 22–24.

[92] Никифор Григора симпатизировал Роману, но хронологически его рассказ небрежен (там же: XXXVI. С. 37–40; С. 519–520); о других неточностях см. мою статью: 103. С. 284–285.

[93] 102. I. 426. Ср. выше: гл. 4.

[94] 102. I. 427–428.

[95] Ср.: 202. С. 58.

[96] 246. С. 375.

[97] 102. I. 425–430; о других поручениях, выполнявшихся Георгием Пердикой, см.: 102. I. 285 (1348 год), 566 (1371 год). Кантакузин упоминает Пердику как "прославленного" члена константинопольского клира (Hist. IV. 37. Ed. Bonn. III. 270. 1353 год).

[98] 102. I. 349.

[99] В 1358–1360 годах. Алексию удалось объехать земли Ольгерда (246. С. 376–377). Рогожский Летописец упоминает, что в Киеве была оппозиция Роману ("не приаша его Киане"— кол. 61), куда Алексий заехал, но был арестован Ольгердом (Постановление 1380 года: 102. I. 12). Постановление 1389 года, говоря о событиях 1374, утверждает, что Алексий в течение двенадцати лет не посещал Киева, то есть после 1355 года (102. II. 118). Однако упоминание в летописи о поездке Алексия в Киев в 1358–1360 году вполне определенно.

[100] Ср. мою статью: 111 и 100. С. 155–156.

[101] Текст постановления не сохранился, но упоминается в сигиллионе Филофея 1370 года (102. I. 526–527); о дате сигиллиона см.: 27. С. 114.

Глава VIII

ПАТРИАРХ ФИЛОФЕЙ И РУСЬ (1364–1376)

Троицкий собор Троице-Сергиевой лавры—один из раннемосковских храмов. Возведен над усыпальницей Сергия Радонежского. Расписан Андреем Рублевым. 1422

О тех переменчивых обстоятельствах, при которых Византийская империя просуществовала после прихода генуэзцев в 1352 году в течение еще целого столетия, вплоть до окончательного падения в 1453 году, писали часто, хотя конкретные подробности, позиции, занимаемые разными участниками этих событий, и сложные маневры вовлеченных в них государств подчас выпадали из поля зрения исследователей. Как бы то ни было, не вызывает сомнений факт, что дипломатическая и церковно-административная деятельность Византии на Руси развивалась под влиянием и в зависимости от того, какие перемены происходили в Константинополе. Как мы видели выше, эта связь отчетливо подтверждена императором Иоанном VI Кантакузином в документах, касающихся Руси и увидевших свет в 1347 году: правительству Анны Савойской и патриарху Иоанну Калеке (1341–1346) адресован упрек в попустительстве разделению русской митрополии. Подобным же образом посвящение Романа в сан митрополита в 1354–1355 году может быть объяснено лишь в свете событий, связанных с отречением Иоанна Кантакузина от престола и отстранением патриарха Филофея (ноябрь 1354 г.). Перипетии истории византийско-русских связей второй половины XIV века следует постоянно рассматривать в этом контексте.

Поощряемые внутренними раздорами в Византии и соперничеством западных держав друг с другом, турки деятельно расширяли свой контроль над византийскими территориями в Малой Азии. В марте 1354 года был взят Галлиполи, расположенный на европейском берегу Дарданелл, что положило начало оттоманским владениям в Европе. Мощная Сербская империя Стефана Душана могла бы помешать продвижению турок, но Душан умер в 1355 году, а его слабые и разобщенные наследники не сумели удержать от раздела разнородные части Сербской империи. Турки продолжали аннексию греческих, сербских и болгарских территорий, захватив Дидимотих (1361) и Адрианополь (1362), где султан Мурад I (1362–1389) основал свою резиденцию.

Оказавшись практически в окружении, Византия пользовалась тем не менее поддержкой генуэзцев и венецианцев, озабоченных защитой Константинополя, который интересовал их, разумеется, не сам по себе, а как выгодная и удобная фактория, жизненно необходимая для торговли на Черном море. В этой обстановке правители империи были вынуждены прибегать к всевозможным ухищрениям, которые в конечном счете еще больше ослабляли ее,—использовать в своих интересах жестокую конкуренцию между Венецией и Генуей либо платить дань султану, становясь таким образом *de facto* вассалами турок, или же стараться заручиться военной помощью Запада, что всегда было связано с официальным признанием примата папы Римского[1]. Лишь Константинопольскому патриархату удалось поддержать и даже повысить свой престиж и административный авторитет на огромных пространствах Среднего Востока и Восточной Европы, несмотря на ту напряженность, которую создавали события внутренней жизни в столице, оказывавшие влияние на избрание патриархов и проводимую ими политику.

Император Иоанн V Палеолог (1341–1391) был человеком безвольным и слабохарактерным. Придя в 1354 году к власти при активной поддержке генуэзцев, он стал в конце концов их жертвой, так и не сумев ни определить, ни провести никакой действенной политической программы. Одной из особенностей его долгого правления было, как показали недавние исторические разыскания, то, что в роли государственного советника при нем выступал добровольно отрекшийся от престола и принявший в 1354 году монашество под именем Иоасафа Иоанн Кантакузин[2]. На протяжении второй половины XIV века империей правили так или иначе члены семейств Палеологов и Кантакузинов, которые не только распределяли между собой власть в самом Константинополе, но делили

ее и в пределах других византийских городов и территорий. Так, при формальном императоре Иоанне V политику в действительности определял его тесть Иоанн-Иоасаф Кантакузин, который даже не скрывал этого. И если Иоанн V руководствовался в своих государственных решениях требованиями текущего момента, то Кантакузин выступал в роли хранителя имперской идеологии и религиозного ригоризма. Серьезных разногласий между ними, впрочем, не возникало, поскольку Иоанн V никогда открыто не поднимал голос против традиционных византийских идеологических устоев, а Кантакузин снисходительно смотрел на действия зятя, не упуская случая указать на их неэффективность. Даже официальное обращение Иоанна V в латинскую веру в 1369 году не было принято слишком всерьез старым императором-монахом, которого не было в Константинополе, пока Иоанн V ездил в Рим. Позднее Кантакузин даже помог Иоанну V в борьбе против Андроника IV, захватившего в 1376 году власть при поддержке генуэзцев. У Иоанна V не было ни возможности, ни, вероятно, охоты навязывать церкви объединение с Римом, а его собственное обращение в иную веру не вызвало в Константинополе ни возмущения, ни анафем, а только равнодушие—какой контраст событиям эпохи Михаила VIII! Можно предположить, что личный авторитет Кантакузина, бывшего в дружеских отношениях как с Иоанном V, так и с неколебимо приверженным православию патриархом Филофеем, способствовал тому, что этот эпизод предали забвению.

Личные отношения между Иоанном V и Филофеем не совсем ясны и определялись хрупким равновесием. Патриарх не выступал против переговоров об объединении церквей, а следовательно, и против попыток заручиться помощью Запада, при условии, что объединение будет достигнуто на церковном соборе, где обе стороны смогут свободно высказать свое мнение[3]. Со своей стороны и Иоанн V никогда публично не оспаривал богословских позиций византийской церкви. Он оставался лояльным к решениям паламитских соборов 1341, 1347 и 1351 годов, не пренебрегая, впрочем, дипломатическими услугами Дмитрия Кидони, который начиная с 1348 года стал убежденным антипаламитом, сторонником томизма и римско-католической церкви. В целом православная позиция Иоанна V, сколь бы этому ни противоречило его обращение в 1369 году, засвидетельствована Григорием Акиндином, самим Григорием Паламой и патриархом Филофеем[4].

В личных отношениях Иоанна V и Кантакузина можно также найти объяснение тому, что дела патриархата и, в частности, дела русской церкви во время вторичного патриаршества Филофея (1364–1376) целиком оставались под его контролем. Сам Филофей в трудах, написанных в этот период, подчеркивает роль старого императора-монаха в общественно-политической жизни Византии.

"Помимо истинного и главнейшего величия, которое дается Богом, [бывший император Иоанн-Иоасаф Кантакузин] в избытке возвеличен славой дольнего мира: те, кто были его противниками в прошлом, ныне благосклонны к нему, а те, кто некогда несправедливо ненавидел его, ныне по справедливости воздают ему любовью, освободившись от своей ненависти и заблуждений, жертвой коих он был, таким образом истина восторжествовала сама собою. В прошлом подвластные ему услужливо склонялись перед ним в поклоне, как перед своим господином, хотя не все делали это искренне по причинам, указанным выше, теперь же почти всякий приветствует его искренне, движимый доброй волей и приязнью, и прежде других—императоры и императрицы[5], вся семья, облаченная в золото, любящая его, как дети любят отца своего... Это относится и к тому, кто ныне является правящим императором Иоанном V... Он видит [в бывшем императоре Кантакузине] опору своего правления, божественного советника, душу своей политики и самого своего существования, защитника и учредителя своего собственного господства и господства своих детей, руководителя, отца и хранителя"[6].

Филофей пишет, кроме того, что Иоанн V не просто происходит от благочестивой матери, но "признал церковь Христову своей матерью и, следуя отцам

церкви с благочестием и усердием, склоняясь перед ними разумом и душою, он открыто исповедует святую веру..."[7].

Несмотря на риторику преувеличений, слова правящего патриарха не могут не отражать реального положения вещей, по крайней мере в плане официального отношения Иоанна V к патриархату, к тому времени управлявшемуся патриархами-исихастами, равно как и в плане оценки Кантакузина, близкого друга Филофея. Мы вправе, разумеется, предположить, что эти славословия Иоанну имели место до его поездки на Запад и обращения (1369), однако надо также признать, что Филофей был свободен в своих действиях в сфере церковного управления как до этой поездки, когда он в 1368 году, к примеру, предал анафеме Прохора Кидони и канонизировал Григория Паламу[8], так и после возвращения императора из Италии. Но не сделал официального заявления в связи с отречением императора от православия.

Между тем в некоторых монашеских кругах отношение к личности Иоанна V было в высшей степени критическим. В "Похвальном слове св. Евфимию Тырновскому" Григорий Цамблак, излагая события 1364–1365 годов—время посещения Евфимием Константинополя,—говорит об Иоанне как о человеке, в котором "златолюбие пуще христолюбия": император и идолопоклонник, и душевнобольной, и нецеломудрен, однако в конце концов под воздействием чудесного случая он раскаивается и испрашивает прощения[9].

Эти и многие другие аспекты жизни византийского двора в последние годы империи создают впечатление оторванности от окружающей реальности. За исключением узкого круга приспешников и свиты, большинство византийцев игнорировали Иоанна Палеолога и его начинания, в то время как патриархат, с его влиянием, распространявшимся далеко за границами империи, все еще оставался мощным и в значительной степени самостоятельным организмом, продолжавшим проводить собственную политику, в частности, на Балканах и на Руси.

1. Патриарх Филофей

Русские источники не только XIV столетия, но также и позднейших эпох отводят патриарху Филофею необычайную, почти легендарную роль в судьбах Московского государства. Тщательное изучение личности патриарха Филофея—церковного деятеля, богослова и писателя—могло бы способствовать пониманию событий, характеризующих историю Восточной Европы в годы его жизни. Исследование такого рода может быть основано как на греческих, так и на славянских источниках, многие из которых остаются неопубликованными.

Прозвище Коккинос (Рыжий), которое носил Филофей, относится Никифором Григорой к "его огнеподобному и дикому облику" (διὰ τὸ πυρῶδες καὶ ἄγριον τῆς ὄψεως)[10]. В действительности же можно предположить, что это была его фамилия[11]. Родился он в Фессалониках около 1300 года в семье еврейского происхождения—факт, который смаковался в явно недоброжелательном смысле его идеологическими противниками Дмитрием и Прохором Кидони, а также Никифором Григорой[12]. В те годы, когда он был монахом и одно время даже настоятелем Большой Лавры на Афоне, Филофей поддерживал Григория Паламу в его богословском ратоборстве в период гражданской войны (1341–1347). После победы Кантакузина он был избран митрополитом Ираклийским во Фракии.

События политической и религиозной жизни периода 1351–1354 годов, похоже, оставили существенный след в душе Филофея. В 1351 году генуэзцы, во главе которых стоял Паганино Дориа, подвергли разграблению его епархию в Ираклии. Митрополит, которого во время этого нападения не было в городе, потом потратил немало сил и энергии, помогая своей пастве, и сохранил твердую личную неприязнь к генуэзцам на всю жизнь[13]. В качестве митрополита Ираклийского Филофей 10 июня 1350 года возглавлял поставление Каллиста в патриархи, хотя расхождения во взглядах на внутреннюю и внешнюю политику вскоре сделали их противниками[14]. Конфликт, обозначившийся между дву-

мя бывшими афонскими монахами и видными исихастами, имел неблагоприятные последствия на Руси. Отказавшись короновать Матфея Кантакузина, Каллист вынужденно покинул патриарший престол в августе 1353 года и нашел убежище сначала у генуэзцев в Галате, а позднее в Тенеде, где Иоанн V жил в уединении под крылом тех же генуэзцев. В 1353 году Филофей был избран патриархом и короновал Матфея. Однако ровно через год он должен был последовать за Кантакузином в отставку и смириться с возвращением Каллиста на патриаршество, несмотря на то, что синод выразил свою поддержку Филофею, не отступив от прежнего решения о смещении Каллиста[15]. Сам собой напрашивается вывод, что при этих обстоятельствах положение последнего во время его второго патриаршества не было спокойным, особенно если учесть, что изгнанный Филофей не признавал его избрание законным[16].

Между Каллистом и Филофеем не было богословских расхождений какого бы то ни было рода[17], но не исключено, что разногласия, коренящиеся в личных качествах и характерах и восходящие к их афонскому прошлому, имели место: Каллист был учеником св. Григория Синаита в Магульском скиту и написал его житие, равно как и житие Феодосия Тырновского, болгарского последователя Синаита; в то время как Филофей и Палама были более связаны с Большой Лаврой. Нет свидетельств о каких-либо личных контактах между Григорием Синаитом и Григорием Паламой на Афоне[18], а агиографические сочинения Филофея и Каллиста различаются как по стилю, так и по идейной направленности. Дальнейшее изучение этих текстов может по-новому осветить причины и корни антагонизма, существовавшего между двумя патриархами. Что касается политической ориентации, то ясно, что Каллист был не только более строгим легитимистом, нежели Филофей, и сопротивлялся удалению Иоанна V в 1352 году, но также способствовал развитию связей с балканскими странами и Литвой, в отличие от Филофея, симпатии которого были на стороне Москвы.

Вновь став патриархом в 1363 году, после того, как Каллист скончался во время дипломатического визита в Сербию, Филофей продолжал оказывать очень заметное влияние на внутреннюю и внешнюю политику Византии. Тесно связанный с Кантакузином, высоко ценившим не только его личную преданность, но и всестороннюю образованность[19], которая отличала его от других патриархов-исихастов этого времени—Исидора и Каллиста—и которую он сочетал с неоспоримой богословской изощренностью, Филофей окончательно оформил паламизм, осудив томистский вариант антипаламизма в лице Прохора Кидони, опубликовал несколько трактатов в защиту учения Паламы, канонизировал Паламу в 1368 году и составил в его честь службу с намерением включить ее в богослужебные книги в качестве последования, совершаемого во второе воскресенье великого поста. Филофей был автором большого числа других литургических текстов, многие из которых позднее увидели свет в славянских переводах, он же систематизировал литургическую практику в том порядке, который вскоре стал принят в славянских землях[20]. Роль Филофея в организации православного крестового похода против турок, в создании оппозиции западническим проектам Иоанна V в 1369—1370 годах была, на мой взгляд, преувеличена О. Халецким[21]. Документами подтверждается лишь существование переписки между Филофеем и патриархами Антиохийским и Александрийским, а также официальное принятие Филофеем в юрисдикцию вселенского патриархата нескольких епархий в северной Греции, присоединенных во время правления Стефана Душана к патриархату Печа[22]. Эта акция оказалась возможной благодаря усилиям местного сербского правителя Ивана Углеша, который предложил союз Византии. В военном отношении инициатива союза принадлежала именно ему, а не патриарху, и вскоре все это закончилось сокрушительным разгромом сербов султаном Мурадом I в битве на реке Марице (сентябрь 1371 г.). Нет никаких свидетельств тому, что патриарх Филофей лично сыграл какую-либо роль в выработке практических альтернатив западническим проектам Иоанна V, включавшим переход императора в римско-католическую веру. Вместе со своим дру-

гом Кантакузином он предпочитал не замечать и даже камуфлировать эти намерения, во всяком случае нам ничего не известно о протестах патриарха по этому поводу либо о его конфликтах с правящим императором.

Разумеется, Филофей твердо держался православного единства, но высокое положение, занимаемое им, неизбежно принуждало его к действенному участию в переговорах с Римом об объединении церквей. Так, в 1367 году он вместе с Иоанном Кантакузином усиленно пытался обеспечить возможно более широкое церковное представительство на вселенском соборе, который предполагалось созвать в 1369 году, и писал к главам различных церквей, добиваясь их участия в соборе[23]. Поскольку одним из препятствий к созданию единого православного фронта был раскол, разделивший, начиная с 1346 года, патриархаты Константинополя и Печа, Филофей в 1376 году признал последний и тем самым восстановил единство[24].

Та же заинтересованность в сохранении единства будет преобладать и в очень активной и изобретательной политике Филофея на Руси. Вряд ли приходится сомневаться в том, что он разделял в основе принципы, изложенные в актах Кантакузина, восстановивших в 1347 году единую Киевскую митрополию[25]. По возвращении к патриаршеству после смерти Каллиста (1363) Филофей энергично утверждал те же самые принципы. Однако, поскольку политическая ситуация на Руси менялась быстро, Филофей провел необходимую дипломатическую реорганизацию, показав, что даже поддержка Москвы, которая составляла основу внешней политики Кантакузина, не является сама по себе целью, но скорее служит инструментом для сохранения целостности митрополии под контролем Византии и что московские интересы следует сдерживать, если они вступают в противоречие с высшими интересами византийского государства. Именно эта дипломатическая деятельность Филофея во время второго патриаршества и стала подлинной легендой на Руси, неоднократно всплывая впоследствии в целом ряде исторических, политических и агиографических документов.

2. Династические раздоры в Золотой Орде и усиление Москвы

В течение двадцати четырех лет, последовавших за смертью хана Джанибека, погибшего от руки собственного сына и преемника Бердибека (1357), Кипчакское ханство переживало полосу кровавых внутренних распрей между членами правящей династии. Раздоры продолжались вплоть до 1381 года, когда власть захватил хан Тохтамыш. Во всех этих событиях, как в капле воды, отразились те драматические процессы, которые происходили на обширной территории некогда могущественной Монгольской империи Чингисхана,—конец монгольского ига в Китае, начало династии Мин (1368) и возвышение Тимура, или Тамерлана, который создал новую монгольскую империю и позднее нанес поражение утвердившемуся было в Сарае Тохтамышу[26].

Династические раздоры в Орде, в результате которых за двадцать четыре года сменилось один за другим двадцать пять ханов, подточили татарский контроль над Русью. Благодаря беспорядкам в Орде, о чем часто упоминается в летописях, русским князьям все с большим успехом удавалось отстаивать свои права. Литва и Москва вступили в ожесточеннейшую борьбу за господство. Однако после 1362 года власть в Орде попала в руки темника Мамая. Не будучи членом правящей династии, формально он не мог стать ханом, но сумел приобрести такую силу, что смена властителей не могла обойтись без его участия. Как Ногай в XIII веке, он держал под своим контролем все территории, расположенные к западу от Волги, и Русь существенно зависела от его воли. Направляемая Мамаем монгольская доктрина по-прежнему следовала отработанному принципу: поощрять не прекращающееся соперничество между русскими князьями, сохраняя тем самым равновесие между ними, и не допускать ни одного из них до достижения абсолютного преимущества. Но татарское влияние на Руси ослабевало, Литва и Москва постепенно обретали такую силу, что монголы начали терять контроль над событиями.

Приблизительно до 1362 года поддерживая продолжавшуюся с 1352 года литовскую экспансию, Орда позволила великому князю Литовскому Ольгерду подчинить не только Киевское, но даже и Новгородское княжество. Родственнику Ольгерда, князю Суздальско-Нижегородскому Дмитрию, было отдано великое княжество Владимирское. В тот же период кандидату в митрополиты Роману, которого поддерживал Ольгерд, были предоставлены полномочия не только взять в свои руки церковную власть во владениях Ольгерда, но и оспаривать права Алексия в качестве митрополита "всея Руси". Впрочем, около 1362 года, после смерти Романа, Ольгерд столкнулся с враждебностью татар: московский князь Дмитрий получил великокняжеский ярлык, а Новгород снова попал в сферу московского влияния.

Все возрастающая мощь Москвы и жестокое соперничество между Ольгердом и Дмитрием за контроль над Тверью привели к новому сдвигу татарских симпатий. Правда, Москва была теперь уже готова к схватке не только с Литвой, но и с самой Ордой. Тверской князь Михаил, вызванный митрополитом в Москву, попал в заточение (1368) и был освобожден лишь под прямым нажимом татар. Воодушевленный татарским благоволением, Ольгерд решился на окончательный поход против Москвы: его многочисленная рать дошла до стен города и расположилась под ними с трехдневной осадой, подвергая грабежам окрестные слободы и деревни. Однако сильный и богатый московский князь сумел отразить это нападение и уже в 1369 году возобновил наступление на Тверь, несмотря на то, что тверской князь Михаил вновь получил в Орде подтверждение своего великокняжеского титула.

После еще одной неудачной попытки литовских войск захватить Москву, Ольгерд и Дмитрий пришли к заключению, что мирное сосуществование будет во взаимных интересах обоих княжеств. Летом 1371 года был даже заключен брак между дочерью Ольгерда и двоюродным братом Дмитрия Владимиром Андреевичем[27]. Урегулирование разногласий в высшей степени приветствовалось патриархом Филофеем. Орда же усмотрела в этом союзе чрезвычайную опасность для татарского господства на Руси: чтобы вызвать зависть Ольгерда, московский князь Дмитрий был приглашен к Мамаю, где получил ханский ярлык на великое княжение. Военные действия снова вспыхнули было между Литвой и Тверью, однако в 1373 году, возможно, благодаря посредничеству патриаршего посланника Киприана, дело кончилось заключением мира. Между тем татары продолжали терять контроль над политической ситуацией. В 1374 году в Нижнем Новгороде, стольном граде связанного с Москвой Суздальского княжества, посол Мамая Сары-ака был схвачен, а его свита—конная тысяча—изрублена, что не вызвало мгновенных ответных репрессий[28]. В 1375 году московский князь и его союзники встретились в Переяславле и сговорились о захвате Твери. Операция увенчалась успехом, и князь Михаил и его приверженцы официально капитулировали. В 1375–1378 годах Мамай, явно встревоженный усилением Москвы, несколько раз ходил на Русь походом, но для Москвы это никаких последствий не имело. Ольгерд же, вплоть до своей смерти в 1377 году, ограничивался незначительными набегами, подобными нападению на Смоленск в 1376 году. Враги Московского княжества, очевидно, уступили, по крайней мере временно, предприимчивости и все возрастающей силе Дмитрия, не будучи в состоянии препятствовать ему.

Такое развитие событий наложило отпечаток на дипломатическую и государственную деятельность Византии на Руси. И здесь задача патриарха Филофея, который, как мы видели выше, свободно распоряжался церковными делами в годы правления слабого и непоследовательного императора Иоанна V, была не из простых. Промосковская позиция, с начала века занимаемая византийцами и проводившаяся затем Кантакузином и его советниками, вырабатывалась с оглядкой на неколебимое и всеохватывающее господство над Русью татар, как это и было при ханах Тохте и Узбеке. Сколь бы тираническим и непопулярным ни было это господство, оно все же обеспечивало известную стабильность, кото-

рая с выгодой использовалась московскими князьями и церковной иерархией. С другой стороны, господство татар способствовало экономическому процветанию итальянских колоний на Черном море, от которых всецело зависела собственная экономика Византии. Наметившаяся с 1357 года полоса династических раздоров в Орде расширила возможности как Москвы, так и Литвы в осуществлении их собственных интересов и привела к прямым и практически беспрерывным столкновениям между ними. Административное единство митрополии уже не могло быть сохранено путем простого урегулирования противоречий в Сарае через посредничество местного епископа. *Pax mongolica* больше не удовлетворяла ни одну из сторон. Бывшие вассалы ханов стали в значительной степени независимыми. Требовалось изыскать новые средства для сохранения "православного содружества" под водительством Византии. Кроме того, как Кантакузин, так и Филофей испытывали глубокую неприязнь к генуэзцам и не были потому расположены каким бы то ни было образом способствовать интересам этих союзников Золотой Орды.

В этих условиях действия митрополита "всея Руси" оказывались необычайно важными, и Византия продолжала очень тщательно планировать и направлять их.

Кризис в митрополии, последовавший за двойным посвящением в сан митрополита как Алексия (1354), так и Романа (1355), пошатнул престиж Византии на Руси. Все решилось, впрочем, само собой после кончины Романа (1362), у которого не было преемника. Единство было вновь восстановлено под началом Алексия. Личность и деятельность митрополита Алексия (1354–1378) оказали влияние на решение тех проблем, с которыми столкнулся Константинопольский патриархат на Руси во время второго патриаршества Филофея (1364–1376).

Алексий стал митрополитом в 56 лет, после пятнадцати лет работы в церковной администрации митрополита Феогноста[29]. Его незаурядность и опыт позволили ему существенно воздействовать на политическую жизнь Московского княжества на протяжении всех двадцати четырех лет пребывания митрополитом Московским. В 1359 году великий князь Владимирский и Московский Иван II Иванович Красный скончался, оставив наследником девятилетнего князя Дмитрия и назначив регентом при нем митрополита. Греческие синодальные документы задаются вопросом о законности возложения на Алексия функций государственного правления в Москве. "Иван, великий князь Московский, перед смертью доверил [Алексию] образование и воспитание его сына Дмитрия, после чего митрополит незамедлительно и всецело посвятил себя заботам о князе"[30]. В действительности, принимая на себя эту обязанность, Алексий следовал давней византийской традиции, согласно которой глава церкви почти автоматически становился ответственным за судьбу государства в тех случаях, когда государственная власть не могла более отправляться обычным порядком. Примеры, когда византийские патриархи становились регентами, многочисленны (патриарх Сергий при Ираклии, патриарх Николай Мистик в X веке и патриарх Иоанн Калека в XIV веке). В случае Алексия проблема, однако, заключалась в том, что Дмитрий не был царем "всея Руси", в то время как церковная власть Алексия распространялась на польские, тверские и литовские земли, правители которых были вовлечены в борьбу, с их точки зрения, вполне законную, против первенства Москвы.

В начале своего управления, во время правления Ивана I Калиты и хана Джанибека (1342–1357), когда мощь Орды казалась еще совершенно незыблемой, Алексий, как и его предшественники, жил в мире с татарами. Он не видел другого пути урезонить своего соперника—митрополита Романа. Дважды Алексий ездил в Орду, равно как и в Константинополь (1354–1356), привозя грамоты, получаемые через епископа Сарайского[31]. Помолившись на могиле святого митрополита Петра в Москве, он еще раз отправился к ханскому двору в 1357 году ради исцеления влиятельной Хатуни Тайдулы, вдовы Узбека[32]. Во время пребывания в Сарае митрополит оказался свидетелем убийства Джанибека и начала

династических раздоров в Орде. Дипломатические контакты с татарами привели его к получению ярлыков на привилегии для православной церкви как от Тайдулы, так и от хана Бердибека[33].

Укрепив в Орде свои позиции, Алексий отправился на территории, контролируемые Ольгердом,—факт, указывающий на то, что власть Романа не являлась неоспоримой в этих местностях. В январе 1358 года Алексий выехал из Москвы в Киев и пробыл во владениях Ольгерда до 1360 года[34]. То обстоятельство, что он не возвратился в Москву тотчас же после кончины великого князя Московского Ивана II (13 ноября 1359 г.), как будто свидетельствует о том, что он понимал двусмысленность сложившейся ситуации и не спешил принять на себя регентство в Москве, завещанное ему больным князем, а предпочитал продолжать выполнение своих пастырских обязанностей за пределами московских земель. Показательно, что сразу после возвращения Алексия во Владимир в 1360 году митрополит Роман явился в Киев и даже—по стопам отрядов Ольгерда—распространил свою власть на Брянск[35]. Эти агрессивные акции, вызванные, вероятно, тем, что Алексий приступил к выполнению новых политических обязанностей в Москве, заставили, очевидно, Алексия еще прочнее соединить интересы церкви с интересами московского князя.

Так, в последующие годы, будучи регентом, он много сделал для расширения независимости Москвы от татар и решительно противопоставил ее другим княжествам, особенно Твери и Литве.

Участие митрополита Алексия в завлечении князя Тверского Михаила в Москву (1368) с целью пленить его—один из примеров двусмысленности его политической роли[36]. Когда Михаил бежал ко двору Ольгерда и подтолкнул его к первому крупному вторжению в московские земли, митрополит Алексий, по примеру своего предшественника Феогноста, официально отлучил от церкви православных князей, вступивших в союз с Ольгердом, в частности Михаила Александровича Тверского и Святослава Ивановича Смоленского[37].

Не вызывает сомнений, что общая политика Алексия проводилась в том же направлении, что и политика его предшественников, ставивших Москву выше соперничавших с ней княжеств, и точно так же отчетливо ориентировалась на позицию Константинопольского патриархата. Однако позднее Алексий начал понимать двойственность своего положения. Он был тесно связан с монашеством—греческим, южно-славянским и русским—и особенно с преподобным Сергием. В то время как митрополиты Петр и Феогност были озабочены главным образом строительством каменных церквей, повышением престижа Москвы как столицы, Алексий основал четыре монастыря, в том числе Спасо-Андрониевский, воздвигнутый в честь его чудесного спасения во время бури на Черном море (1355), когда он во второй раз ездил в Константинополь (его первым настоятелем был Андроник, ученик преподобного Сергия), и Симоновский монастырь, игуменом которого стал Феодор, племянник преподобного Сергия и неутомимый поборник византийско-русских связей. Преподобный Сергий был близок к великокняжескому двору (в 1375 году он крестил сына Дмитрия)[38] и к митрополиту Алексию, предполагавшему назначить его своим преемником. Эти факты указывают на то, что Алексий в своих промосковских настроениях не мог не принимать во внимание грамот, которые получал после 1370 года от патриарха Филофея, чей посланник Киприан, будущий митрополит, также присутствовал при крещении в Переяславле[39]. Эти грамоты, как мы увидим ниже, вполне критически оценивали безоговорочную поддержку Алексием московской позиции в 1368 году и рекомендовали митрополиту учесть законные жалобы православного населения Юго-Западной Руси.

Когда 8 октября 1364 года Филофей во второй раз стал патриархом[40], Алексий, которого он поставил митрополитом Киевским и всея Руси, уже единолично управлял митрополией, поскольку Роман в 1362 году умер. Между 1364 и 1370 годами Филофей без колебаний поддерживал митрополита Алексия, подкрепляя престижем патриархата все его действия, церковные и гражданские.

Вероятно, наиболее характерной акцией, выразившей неприязнь и недоверие митрополита к Ольгерду, была торжественная канонизация трех литовских мучеников—Антония, Иоанна и Евстафия, которые были крещены священником Нестором в Вильне и замучены по приказанию Ольгерда в 1347 году[41]. По всей видимости, эти новые святые были канонизированы Алексием, чтобы дискредитировать Ольгерда как потенциального лидера православной Руси. В 1347 году частицы мощей были даже доставлены в Константинополь, выставлены, по распоряжению патриарха Филофея для поклонения в храме Св. Софии и прославлены в официальном греческом панегирике, сочиненном ритором Михаилом Вальсамоном[42]. Этот необычный жест Филофея[43] не только поддерживал дело Москвы, но одновременно выражал переориентацию политики патриарха, озабоченного судьбой православных верующих в Литве.

Среди документов патриархата за этот период содержится ряд текстов, которые помогают не только удостовериться в полной поддержке, оказывавшейся Филофеем политике Москвы, но также определить точную дату, когда именно произошел явный поворот. Реестр включает шесть документов (все они датированы июнем 1370 года), ответы патриарха на срочные просьбы, переданные Дмитрием из Москвы через его посла Даниила, и митрополитом Алексием, отправившим в Константинополь посланника по имени Аввакум, во время двух попыток Ольгерда и его тверских и смоленских союзников захватить Москву[44].

В этот перечень входят:

1) Письмо "великому князю всея Руси" Дмитрию, в котором засвидетельствовано почтение молодому князю, "сыну" патриарха, за его любовь и приверженность к церкви и покорность митрополиту Алексию: "Митрополит, назначенный мною,—пишет Филофей,—является образом Божиим и моим личным представителем, так что всякий, кто покорен ему, платя ему любовью, уважением и повиновением, в действительности покорен Богу и нам смиренным"[45].

2) Письмо митрополиту Алексию, из которого следует, что митрополит, а не молодой князь правит в Москве. Алексию воздаются похвалы за отправленный в Константинополь письменный отчет и предлагается либо посетить византийскую столицу, либо писать туда почаще. Речь в письме ведется о "делах церкви, общества и империи"[46]. Далее Алексию адресуются уверения в любви и доверии (ἔχω σε φίλον γνήσιον) патриархата и обещается помощь в любом из его начинаний (εἴ τι χρήζεις, γράφε τοῦτο μετὰ πληροφορίας, νὰ τὸ πληρῶ). Разговорная интонация письма намекает на личное знакомство Филофея и Алексия, состоявшееся во время посещений последним Константинополя (1354–1356). Поскольку Алексий сообщал о неповиновении нескольких русских князей, патриарх извещает его о содержании своих писем к ним и подтверждает принцип единства русской митрополии. "[Русский] народ велик и многочислен; он нуждается в попечении и заботах, кои целиком ложатся на тебя (καὶ πάντες ἀνάκεινται εἰς σέ)".

3) Окружное послание русским князьям (ῥῆγες πάσης Ῥωσίας), призывающее их "оказывать подобающее уважение, почтение, послушание и благопокорение преосвященному митрополиту Киевскому и всея Руси, hypertymos, во Святом Духе возлюбленному сослужителю нашей мерности", как если бы он был сам Бог, поскольку он представитель патриарха[47]. Адресаты письма не поименованы, но они, разумеется, представляют группу князей, по-прежнему состоящих в союзе с Москвой: они поощряются, в качестве "возлюбленных детей", хранить преданность митрополиту и патриарху.

4) Письмо епископу Алексию Новгородскому, представляющее собой не что иное, как суровую угрозу низложения на двух основаниях: епископ присвоил себе привилегию ношения полиставриона, который был пожалован его предшественнику Василию лишь в качестве личного поощрения, он не повинуется ни митрополиту, ни великому князю Московскому Дмитрию. В этом письме патриарх обращается к Алексию Новгородскому как к епископу, а не архиепископу, намекая, что у того нет преимуществ перед другими епископами, подчиненными Киевской митрополии. Это письмо, должно быть, есть отклик на попытку нов-

городцев, которые вели ожесточенную борьбу с Ливонским орденом[49], искать союза и помощи у Ольгерда, а не у Москвы, которая сама подвергалась нападениям литовских войск.

5) Торжественный акт анафемы против тех князей, которые во главе с Тверским князем Михаилом Александровичем объединились "с нечестивым Ольгердом" (προσετέθησαν... τῷ ἀσεβεῖ Οὐργέλδῳ). Эти князья призываются раскаяться перед митрополитом, после чего они автоматически будут прощены и патриархом.

6) Особый акт об отлучении смоленского князя Святослава, которого митрополит Алексий уже "справедливо" предал анафеме (καλῶς καὶ δικαίως ποιήσας).

Безоговорочная поддержка московской политики, содержащаяся в этих письмах, находится в противоречии с другим имеющимся в патриаршем реестре документом, который обнаруживает—в том же 1370 году и, возможно, в том же месяце июне—совершенно неожиданный образ действий Филофея. Речь идет о патриаршем акте, подготовленном канцелярией, (в реестре находится копия), официально упраздняющем Литовскую митрополию, с последующим переводом литовского "епископа" в подчинение митрополиту Киевскому[50]. Однако в последний момент патриарх не подписал этот документ: архивист должен был исключить его из реестра и внести объяснительную запись в положенном месте[51]. Неожиданное получение дополнительных сведений в ту минуту, когда письма к Алексию и князьям уже были подписаны и отосланы, кажется, единственно могло бы послужить причиной этой аннуляции, которая свидетельствует, между прочим, о довольно беспристрастной позиции Филофея в конфликте между Москвой и Литвой. Первостепенная задача патриархата состояла в сохранении единства, и тут Филофей обнаружил, что цель эта не может быть достигнута простой и неразборчивой поддержкой Москвы. В Тверском княжестве, в великом княжестве Литовском и королевстве Польском проживало значительное количество православных, которые нуждались в постоянном пастырском надзоре и назначении новых епископов. Митрополит, который, подобно Алексию, занимался делами управления в Москве, не мог больше выполнять эти обязанности. Нам неизвестно, какие конкретные обстоятельства вызвали аннулирование акта, проект которого был составлен в июне 1370 года. Возможно, что письмо Ольгерда, которое мы обсудим ниже, прибыло как раз в этот момент[52]. Так или иначе, письменные документы последующих месяцев помогают понять те причины, которые привели к перемене позиции Константинопольского патриархата в 1370 году.

3. Притязания Польши и Литвы

Выше мы видели, что после длительного соперничества с сыновьями Гедимина за контроль над Галицией и Волынью польский король Казимир в 1366 году добился наконец присоединения всей Малой Руси к Польше[53]. В 1370 году, незадолго до смерти (5 ноября 1370 г.), он писал непосредственно патриарху Филофею, требуя рукоположения в митрополита Галицкого некоего епископа Антония. Письмо Казимира, в котором приводится список четырех предшествовавших митрополитов как иллюстрация его неосновательного утверждения, что особая Галицкая митрополия существовала "от века" (ἐξ αἰῶνος αἰώνων), сохранилось в очень несовершенном переводе на греческий язык, составленном писарем, чей родной язык был явно славянский[54]. Казимир, "король Польский и Малой Руси" (κράλης τῆς γῆς τῆς Λαχίας καὶ τῆς Μικρᾶς Ρωσίας), именует себя "сыном" патриарха, сообщает ему, что он овладел русскими землями и озабочен тем, что "русский закон" (ἵνα μὴ ὁ νόμος χαωθῇ τῶν Ῥώσων), то есть православное христианство, может "разориться", если в Галицию не будет назначен митрополит. Ибо, если такое назначение не состоится, ему придется "крестить русских в латинскую веру"[55].

Последняя угроза, совпавшая по времени с переходом в римско-католическую веру собственного суверена Филофея, Иоанна V, произвела необходимый

эффект. Антоний, предпринявший поездку в Константинополь и пробывший там несколько месяцев, в мае 1371 года был рукоположен в митрополита Галицкого[56]. Синодальное постановление о его назначении подтверждает подчеркивавшуюся Казимиром опасность разрушения церкви в этом регионе: Антоний— единственный православный епископ, оставшийся на территориях, находящихся под властью Польши, и, следовательно, ему понадобится содействие соседнего "митрополита Угровлахии" для поставления новых епископов, чтобы заместить пустующие кафедры[57]. Рамки юрисдикции Антония оговорены в документах 1370 года не слишком отчетливо: его права в волынских епархиях (Холм, Туров и Владимир) и даже в Перемышльской епархии Галиции обозначены как временные, "вплоть до окончания происходящих здесь неурядиц"[58], то есть до достижения стабильной политической ситуации в этих местах. Разъясняя в письме к Алексию свои действия в Галиции и, как мы увидим ниже, на территориях, подвластных Литве, патриарх Филофей говорит об этом в мягком и искреннем тоне. Он по-прежнему расположен к митрополиту "всея Руси", но упрекает Алексия за то, что живущие в галицких землях православные находятся у него в небрежении, что митрополит "утвердился на одном месте (то есть в Москве), все же прочие (места) оставил без пастырского руководства, без отеческого надзора и наставления". Поскольку он "в продолжение стольких лет не посещал и не обозревал Малой Руси, то король ляшский Казимир, который также правит Малой Русью", негодует и грозит "крестить русских в латинскую веру". Выделение Галицкой митрополии, таким образом, объясняется прямыми интересами православной церкви. "Иное бы дело, если бы местный государь был православный... Но так как он не наш, а латинянин, то можно ли было отослать этого епископа ни с чем? Тогда король тотчас бы поставил в митрополиты латинянина, как он и писал, и крестил бы русских в латинскую веру... Я благодарю Бога, что Казимир не решился на это, но написал нам и потребовал митрополита... Поэтому мы вынуждены были рукоположить, кого он послал, да иначе и не могли поступить"[59].

Дальнейшее развитие событий покажет, что относительные доверие и признательность, проявленные Филофеем к польскому королю, не оправдаются. Последовавшая вскоре польская экспансия сопровождалась установлением и расширением римской церковной власти на юго-западных русских территориях и жестокими дискриминационными мерами по отношению к православному населению[60]. Однако Филофей, вероятно, был прав, назначая Антония, который, несмотря на неблагоприятные обстоятельства, добился успехов в поддержании православной веры в этих местах, а также поставлении православных епископов в Молдавию, где также польское и католическое давление было не менее сильным и где особая митрополия был установлена только в 1401 году[61].

Перемены в русской политике патриарха Филофея в 1371 году были вызваны не только польским давлением в Малой Руси, что, в сущности, было частностью, но также и прежде всего куда более очевидным и мощным утверждением господства Ольгерда и его притязаниями править всей Русью. Поддержка, оказывавшаяся Филофеем Московскому княжеству до июня 1370 года, не скрываемая также в письмах, адресованных самому Ольгерду[62], вызвала резкий ответ литовского князя[63]. Набросанная, как это было и в случае с письмом Казимира, славянским челядином, эпистола Ольгерда перечисляет враждебные акции московского правительства во главе с Алексием, в частности те, что касались его родственников— тверского князя Михаила и нижегородского князя Бориса, и обвиняет как патриарха, так и митрополита. "По твоему благословению митрополит и доныне благословляет их на пролитие крови. И при отцах наших не бывало таких митрополитов, каков сей митрополит. Благословляет москвитян на пролитие крови, и ни к нам не приходит, ни в Киев не наезжает. И кто поцелует крест ко мне и убежит к ним, митрополит снимает с него крестное целование"...

В дополнение к этим вполне обоснованным жалобам, Ольгерд указал также на возможность общего фронта против латинской опасности: "Митрополиту,—

писал он,—следовало бы благословить москвичей на помощь нам в борьбе против немцев" (μετὰ τῶν Ἀλαμὰνων) (то есть тевтонских рыцарей). Это был, разумеется, пункт, который Филофей не мог оставить незамеченным, так как с воинственным духом латинского запада он сталкивался и в других местах, в частности, в Галиции и Болгарии[64]. Многочисленные факты, свидетельствовавшие о реально существовавшем антагонизме между Литвой и Тевтонским орденом, естественно, обеспечивали Ольгерду немалый кредит в глазах византийцев, в связи с чем примирение двух крупнейших русских княжеств на основе общей для них угрозы Тевтонского ордена, с одной стороны, и татар—с другой, должно было стать как раз около 1370 года одной из наиболее важных и первоочередных дипломатических задач для Филофея и его преемников.

Однако в заключение своего письма Ольгерд просил патриарха о невозможной уступке: основании второй митрополии, в юрисдикцию которой входили бы не только традиционные территории прежней "Литовской митрополии", существовавшей в первой половине столетия, но и всех княжеств, союзных Ольгерду. "Дай нам другого митрополита,—писал литовский князь,—на Киев, Смоленск, Тверь, Малую Русь, Новосиль, Нижний Новгород"[65]. Ясно, что требуемый Ольгердом митрополит оказался бы куда в большей степени митрополитом "всея Руси", нежели Алексий: он правил бы не только традиционной Киевской кафедрой, не только такими епархиями, как Тверская и Смоленская, никогда не относившиеся к Литовской митрополии, но даже Нижегородской и Новосильской. А поскольку в 1370 году в намерения Ольгерда входил захват самой Москвы, то русскую церковь он хотел подчинить своему полному контролю.

Возможно, что литовский князь предполагал также свое личное обращение в православную веру, поскольку, согласно Никифору Григоре, он крестился еще в 1354 году[66] и большинство членов его династии уже перешли в православие, но ни византийские, ни русские источники этого периода определенно не упоминают о такой возможности. Так или иначе Филофей, который как раз в это время вторично принял патриаршество (1364) и торжественно канонизировал литовских мучеников, казненных Ольгердом[67], был, похоже, не расположен доверять ему до такой степени, чтобы предоставить Литве полный контроль над православной церковью и, соответственно, препоручить Ольгерду все византийские интересы на Руси. Но никогда ранее Вильна не оказывалась столь близка к тому, чтобы заменить Москву в качестве столицы будущей объединенной Руси. Дипломатические усилия патриарха Филофея, возможно, оказались решающим фактором, который предотвратил это.

Быстро сменявшиеся одно за другим события 1370—1372 годов трудно описать подробно. Что, впрочем, вполне определенно—так это то, что Филофей не уступил давлению Ольгерда и решительно ускорил мирное урегулирование противоречий, которое одно могло бы в известной степени восстановить пошатнувшийся престиж его подопечного—митрополита Алексия—в землях, враждебных Москве. Патриарх написал Ольгерду, призывая его "любить и почитать [митрополита Алексия), согласно заведенному обычаю и как это делают другие русские князья, и оказывать уважение, внимание и великую любовь [митрополиту], когда он посетит литовские земли, с тем чтобы [митрополит] мог без трудностей путешествовать по этим землям"[68]. Пожелания эти не были излишними, так как в 1359 году в Киеве митрополита Алексия встречали весьма недружелюбно. Но патриарх дал также строгие инструкции и Алексию по отношению к Ольгерду, которого он, по-видимому, признал к этому времени уже не в качестве "нечестивого идолопоклонника", но изрядного русского князя: "И ты со своей стороны старайся,—писал Филофей Алексию,—сколько можно, иметь к нему такую же любовь и расположение, как и к прочим князьям, потому что под его властью находится христоименный народ Господень, нуждающийся в твоем надзоре и наставлении, и тебе крайне нужно иметь с ним любовь, дабы видеть и поучать как его, так и народ Божий. Исполняй это со всем усердием, без всякого прекосло-

вия"[69]. Иоанн Докиан, посланник патриарха, был направлен в Москву с дополнительными устными наставлениями.

Имели ли эти увещевания какой-нибудь успех? Как будто бы да. Потому что русские летописи свидетельствуют, что после безуспешной литовской кампании против Москвы послы Ольгерда в 1371 году прибыли в Москву и договорились о браке между двумя представителями московской и литовской династий[70]. Вплоть до кончины Ольгерда (1377) больше не было крупных литовских нашествий на Москву, и непредвиденное назначение в 1375 году нового митрополита в контролируемые Литвой русские земли не стало, как мы увидим ниже, тем решительным маневром, с каким столкнулся Ольгерд в 1370 году, но скорее дипломатическим шагом *ad hoc*, ставившим целью сохранение единства митрополии.

Покуда шел обмен письмами между Ольгердом, Алексием и Филофеем, патриарх оказался вовлеченным также в борьбу между Москвой и Тверью. Представляется вполне вероятным, что именно дипломатические усилия патриарха, оказывавшие смягчающее влияние на отношения Москвы и Литвы, лишили тверского князя Михаила Александровича безусловной поддержки Ольгерда. Как бы то ни было, неудачливый князь, обведенный вокруг пальца Москвой и отлученный от церкви Алексием, воззвал к Константинополю. Поддержанный собственным епископом Василием, которого в свое время назначал именно митрополит, Михаил послал архимандрита Феодосия в византийскую столицу искать справедливости. Его положение отчасти укреплялось тем, что Золотая Орда, обеспокоенная возрастающей мощью Москвы, только что пожаловала ему ярлык на великое княжение[71]. По получении официальной жалобы, в сентябре 1371 года, Филофей взял на себя роль верховного судьи для разбирательства, которое должно было состояться в сентябре 1372 года[72]. Однако, как и в случае с Литвой, он опять призвал Алексия быть пастырем для своей паствы, оставив в стороне политические пристрастия. "Не вижу я ничего хорошего,—писал Филофей,—в том, что ты имеешь соблазнительные раздоры с тверским князем Михаилом, из-за которых вам нужно ехать на суд; но как отец и учитель, постарайся примириться с ним и, если он в чем-либо погрешил, прости и прими его как своего сына... А он, как я пишу к нему, должен принести раскаяние и просить прощения... Твое святительство хорошо знает, что когда мы рукополагали тебя, то рукополагали в митрополита киевского и всея Руси,—не одной какой-нибудь части, но всей Руси; теперь же слышу, что ты не бываешь ни в Киеве, ни в Литве, но в одной только [русской] стране... Это—тяжкое [упущение] и противно преданию священных канонов. Тебе следует обозревать всю русскую землю и иметь отеческую любовь и расположение ко всем князьям,—любить их равно..."[73].

Призывая митрополита решать конфликты миром, патриарх отправляет такое же послание и Михаилу. "Избегай злословия и судебных разбирательств; иди и примирись с твоим отцом, митрополитом, ищи его прощения... И когда вы обоюдно порешите миром, в согласии с моими наставлениями, каждый из вас, ты и митрополит, отрядит ко мне посланцев, чтобы меня о том уведомить. Чтобы я мог любить тебя, молиться за тебя, благословить и простить тебя и видеть в тебе своего преданного сына"[74].

Похоже, что ни одна из сторон не вняла уветам патриарха. Ни единый источник не указывает на то, что их поверенные лица побывали в Константинополе. И все же, на фоне захватывающих коллизий борьбы между Тверью и Москвой, описанных выше, политические наставления Филофея осуществлялись на Руси весьма действенно и искусно особым патриаршим посланником, болгарским монахом Киприаном, одной из ярчайших фигур восточного православия XIV века[75].

В конце 1373 года он прибыл в подвластные Ольгерду земли и быстро нашел общий язык с великим князем Литовским. Весьма примечательно, что уже в конце того же года тверской князь Михаил и московский князь Дмитрий также пришли к мирному урегулированию разногласий. Михаил отказался от велико-

княжеских амбиций, и, предположительно, церковно-канонические санкции митрополита Алексия по отношению к нему были приостановлены. Это соглашение стало крупным поражением Орды, дипломатические усилия которой были направлены как раз на сеяние разногласий. Тверской летописец, между тем, приветствует эти события как "облегчение для христиан, которые возрадовались великой радостью, в то время как их [татарские] враги были посрамлены"[76]. В том же году опасность военной конфронтации между Москвой и Литвой была устранена мирным соглашением[77]. Нам неизвестно, участвовал ли Киприан лично в заключении этого мира, который очень скоро привел к тому, что один историк недавно назвал антитатарской коалицией, объединившей Москву, Тверь и Ольгерда, но можно допустить, что участвовал, поскольку 9 марта 1374 года он находился в Твери одновременно с митрополитом Алексием, который посетил мятежный город и посвятил в сан нового епископа Евфимия. В том же году друг Киприана Дионисий был поставлен епископом Суздальским[78]. Позже Киприан сопровождал митрополита в Переяславль, где в 1375 году состоялась важная встреча князей, а епископ Дионисий был в Нижнем Новгороде во время убийства татарского посланца Сарааки [79].

После отъезда митрополита и патриаршего посла тверской князь Михаил Александрович снова оказался вовлечен в антимосковский заговор, который был организован загадочным человеком по имени Некомат Сурожский, представляющим генуэзские интересы[80], причем в заговоре принимали участие татары и литовцы. Столкнувшись с этой последней попыткой отделения, Дмитрий и его союзники пошли на Тверь и в конце августа 1375 года принудили Михаила капитулировать. Неприкрытое генуэзское и татарское участие в этих событиях на стороне Твери оказалось достаточным для того, чтобы скомпрометировать Михаила в глазах патриаршего посла Киприана, патрон которого в Константинополе, патриарх Филофей, как и его друг Кантакузин, возглавлял антигенуэзскую оппозицию. Снова Москва оказалась более надежным союзником, чем другие русские княжества. Кратковременная попытка Филофея по справедливости разрешить конфликт между Москвой и Тверью была пресечена Тверью, вследствие чего окончательный перевес в пользу Москвы оказался неизбежным.

В свете всех этих конфликтов становится очевидно, что изменчивость политики Константинопольского патриархата в 1370 году была тактической, а не идеологической. Принцип единства, которому следовала византийская церковная иерархия, не был нарушен, лишь приспособлен к новым условиям. Восстановление Галицкой митрополии было условием сохранения православной церкви в Польше и мерой временной. Победы Ольгерда на Руси в 60-е годы следовали одна за другой так быстро, что митрополит, живущий в Москве и вдобавок сам возглавлявший московское правительство, уже не мог больше справляться со своими обязанностями на подвластных Литве территориях. Тенденция к разделению митрополии, установленной Каллистом в 1355 году, намечалась все острее. Однако Филофей не поддался обстоятельствам. Он лишь советовал Алексию справедливее, без политической страстности относиться к противникам Москвы и добился в этом смысле известных результатов. Война с Литвой утихла, тверской вопрос был решен. Но, поскольку Алексий был почти восьмидесятилетним старцем, ключевой в видах ближайшего будущего стала проблема подыскания ему преемника, и Филофей решил взяться за дело таким образом, чтобы исключить самую возможность разделения митрополии. Мастер дипломатической игры, он постарался добиться, чтобы этим кандидатом стал болгарский монах Киприан, посол Филофея в 1372–1373 годах, близко связанный с монашеством Северной Руси. Его фигура ярко выделяется на фоне церковной, культурной и политической жизни. Византийско-русские связи, отношения с католическим Западом, историографическая, агиографическая и литургическая практика эпохи отмечены его личностью и идеями, которые, подобно идеям Филофея и Иоанна Кантакузина, основывались на принципе единства "визан-

тийского православного содружества" и будущей Руси—от Карпат до Волги—как неделимого целого. Главными препятствиями, стоявшими на пути осуществления этой программы, были, с одной стороны, соперничество между Москвой и Литвой и, с другой—Золотая Орда, чье деспотическое правление тяготело над Русью из-за продолжавшихся междоусобиц русских князей.

Новые политические условия, естественно, требовали мира и, быть может, союза Москвы с Литвой. Очевидно, это шло вразрез с рядом застарелых предубеждений, принятых на веру в Москве. Московские правители ожидали от православной церкви всесторонней поддержки в любых своих предприятиях, как это повелось еще со времен митрополитов Петра и Феогноста и достигло кульминации в период регентства Алексия. Влиятельными кругами в Москве поощрялись и отдающее провинциальностью местничество, питаемое неприязнью к литовской династии, и традиционный сервилизм в отношениях с Ордой. Эти круги не только предпринимали решительные шаги, пытаясь организовать оппозицию Киприану, но даже исхитрились найти союзников в прогенуэзской партии Константинополя.

Поставление Киприана в митрополиты оказалось последней крупной акцией патриарха Филофея в русских делах, но оно лишь обозначило начало нового кризиса...

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Краткий обзор возможных вариантов см.: 136. С. 533–552; более подробный и документированный—125. С. 265–333.

[2] В частности, см.: 111. С. 149–177; 100. С. 119–193.

[3] Филофей разделял взгляды Кантакузина по этому вопросу. См., в частности: переписку Кантакузина с папой Климентом VI и Иннокентием VI в 1347–1358 годах (Cant. Hist. IV. 9. Ed. Bonn. III. 53–62; ср.: 92. С. 178–196) и его беседу с легатом Павлом в 1367 (изд.: 111. С. 172–173); ср. также: 122. С. 69–95.

[4] Григорий Палама упоминает паламитские убеждения Иоанна V в трактатах против Григоры, написанных в 1356–1358 гг. (ср.: 109. С. 379–382). Палама опровергает распространявшийся Григорой слух, будто Иоанн V подписал Том 1351 года лишь под нажимом Кантакузина. Во-первых, он подтверждает законность Палеологовской династии, во-вторых—отмечает приверженность Иоанна православию и его противодействие Акиндину и его сторонникам в 1346 г. Согласно Паламе, Иоанн Палеолог, еще будучи ребенком, дал отповедь Варлааму и изгнал сторонников Акиндина из Дворца. Палама также вспоминает о присутствии Иоанна V на богослужениях, которые он совершал в качестве архиепископа Фессалоникийского, и верность Иоанна религиозным убеждениям отца, Андроника III, и матери—императрицы Анны, а также тестя—Иоанна Кантакузина (греческий оригинал цитируется в: 109. С. 163. Прим. 37).

[5] Титул "император" ("василевс") принадлежал не только Иоанну V, но и его сыновьям Андронику и Мануилу, а также Матвею и Мануилу Кантакузинам, сыновьям Иоанна VI.

[6] Contra Greg. XII. 140. CL I. Стлб. 1128Д–1129С.

[7] Там же: Стлб. 1130В.

[8] Дмитрий Кидонис в послании к Филофею возмущался, что осужден его брат, так как это, с его точки зрения, было нарушением обещаний, данных Филофеем Иоанну V (Письмо 129. Изд. Loenertz. Vatican, 1956. P. 164–168; ср. и другое его обличение Филофея, написанное под именем Прохора: 99. С. 296–313). Но не сохранилось упоминаний о том, что император предпринял какие-нибудь действия против патриарха.

[9] Изд. Пеньо. Русев и др. София, 1971. С. 152, 156. Взгляды Цамблака на коррупцию византийского двора следует оценивать с учетом обстоятельств, при которых он сам был назначен митрополитом Киевским (см.: Заключение).

[10] Hist. XXVI. 14. Ed. Bonn. III. С. 80.

[11] Ср.: Стефан Коккинос, чиновник патриархата в 1285 году (*V. Laurent.* Les signataires du second synode des Blakhernes, Echos d'Orient, Kadiköe. Paris, 1897–1939. P. 148.)

[12] Нападки братьев Кидонисов см.: 99. С. 248–249. Григора сожалел, что Иоанн V не применил к Филофею репрессивных мер, введенных против евреев Константином I (Hist. XXVI. 15. Ed. Bonn. III. С. 81).

[13] Ср.: 6. С. 441–443. Сочинения Филофея, связанные с захватом Ираклии, опубликованы в: 179. С. 1–46.

[14] Филофей. "О захвате Ираклии". 179. С. 7.

[15] 41. С. 5–163.

[16] Ср. ссылки на тексты в: 103. С. 284. Прим. 22.

[17] Сам Григорий Палама в последние годы жизни, будучи архиепископом Фессалоникийским, поддерживал дружеские отношения с обоими претендентами на патриарший престол (ср.: 105. С. 167. Прим. 64); ср. также молитвы Филофея за Каллиста в "Захвате Ираклии": 175. С. 7.

[18] Ср.: 109. С. 64.

[19] *Кантакузин.* Historia. IV. 29. Ed. Bonn. III. С. 217. Жития св. Саввы Ватопедского, св. Германа и патриарха Исидора, написанные Филофеем, и особенно его "Энкомион Паламе", показывают незаурядное риторическое искусство и изобилуют ссылками на античных авторов.

[20] Ср.: 230. С. 120–149. Полный перечень сочинений Филофея см.: 10. С. 723–726.

[21] 64. С. 235–260; ср. также: 87. Стлб. 1501–1502. Идея союза византийцев и сербов появляется только в риторических речах Дмитрия Кидониса, разочарованного провалом прозападной дипломатии, которой он сам же и руководил.

[22] 102. I. С. 553–555 (синодальное постановление мая 1371).

[23] Ср.: его послание архиепископу Охридскому (102. I. С. 491–493); ср.: 111. С. 159.

[24] Ср.: 82. С. 303–310 (там же указана более ранняя библиография).

[25] Ср.: гл. 7.

[26] О внутреннем кризисе в Орде и влиянии его на русские дела см., в частности: 186. С. 245–263 и 202. С. 49–55; 167. С. 109–121.

[27] 246. С. 392.

[28] 246. С. 396.

[29] Наиболее подробное изложение его биографии см.: 201. С. 171–225.

[30] 102. II. С. 117, а также: С. 12.

[31] 102. I. С. 347.

[32] 246. С. 375–376.

[33] Ср.: 201. С. 196–198.

[34] Ср.: 246. С. 376–377.

[35] 102. I. С. 428.

[36] 246. С. 386; об обиде пострадавшего см.: 237. С. 87: "Князь же великыи Михаило съжалиси велми о томъ и негодоваше, и не любо ему бысть, и положи то в измену и про то имеяше розмирие к князю къ великому, паче же на митрополита жаловашеся, к нему же веру имел паче всехъ, яко по истине святителю". Ср. не менее горькие упреки патриарха Филофея Алексию в связи с этим эпизодом (Приложение 6).

[37] Ср.: 102. I. С. 523–525.

[38] 246. С. 397.

[39] 237. Стлб. 105; ср.: 239. С. 438–439.

[40] 102. I. С. 448.

[41] 250. С. 214; ср.: 239. С. 355.

[42] О канонизации мучеников в России см.: *Елагин Н.* Первые христианские мученики в Литве. 253. XXXVIII. 1843. С. 113–129; 210. IV. С. 130–131; *Голубинский Е.* История канонизации святых в русской церкви. М., 1903. С. 68–71, 542–543. Голубинский относит канонизацию к более позднему времени (XV век), но он не знал о существовании греческого "Энкомиона". По этому вопросу см.: 105.

[43] Ср.: 34. С. 207–223. Только некоторые жития славянских святых переводились на греческий или писались греками.

[44] 102. I. С. 516–525.

[45] 102. I. С. 517.

[46] 102. I. С. 519.

[47] Именно в этом послании и именно в таком контексте Филофей говорит о вселенской власти патриарха в выражениях, которые вполне мог бы употребить римский папа XI века. (См.: Приложение 2).

[48] Ср. выше: гл. 4.

[49] Ср.: 218. С. 370–371.

[50] Мы увидим, что в течение XIV века кафедра Литовской митрополии считалась "вакантной", когда там не было митрополита. Именно так было после смерти Романа в 1362 году. Вот почему в 1370 году могла идти речь об "упразднении" этой митрополии.

[51] 102. I. С. 525–527. Поскольку документ не подписан, он и не датирован, в результате некоторые историки отнесли его к 1364 году (Павлов. 236. Прилож. С. 91–98). Ж.Дарузе, изучивший этот документ, показал, что текст постановления был занесен в реестр той же рукой, которая переписала и весь комплекс посланий июня 1370 года, и, следовательно, в то же время. Однако другие письма были подписаны патриархом, в отличие от постановления, упразднявшего Литовскую митрополию. Дарузе выдвинул предположение, что из России пришли неожиданные известия, вызвавшие отмену именно этого акта (27. С. 53, 351, 370 и прил. 35).

[52] В патриаршем реестре письмо Ольгерда не датировано, но оно упоминается в переписке Филофея и Алексия в мае—августе 1371 года (102. I. С. 320; о дате этого последнего текста и его авторстве см.: Павлов. 236. Прил. С. 155–156; и 27. С. 54).

[53] См. выше: гл. 3.

[54] 102. I. С. 577–578 (перевод послания в Приложении 4).

[55] О практике перекрещивания православных при обращении их в католичество см.: гл. 3.

[56] 102. I. С. 578–580.

[57] Православные каноны прямо предписывают, чтобы "два или три епископа" принимали участие в поставлении каждого епископа (см.: I-е апостольское правило. 149. II. С. 4). Митрополия Угро-Валахии с центром в Аржеше, в Валахии, была образована в 1359 году и, несомненно, была намного доступнее для Галича, нежели Москва (ср.: 102. I. С. 383).

[58] 102. I. С. 579. Любопытно, что когда Филофей писал Алексию о восстановлении Галицкой митрополии, он пропустил Туров в списке епископий, подчиненных Антонию; он также прямо указывает на то, что Луцк, который не был завоеван Казимиром, входит в юрисдикцию Киева (ср.: 102. I. С. 583; по этому вопросу см.: 242. С. 114–117; 78. С. 198–199). Таким образом, становится ясно, что границы Галицкой митрополии не были постоянными. Например, в 1376–1377 годах епископ Владимира-Волынского был посвящен митрополитом Киприаном Киевским, а не Антонием (236. Стлб. 181). Однако к этому времени последний, может быть, уже умер. (Ср.: гл. 9)

[59] 102. I. С. 583.

[60] В 1372 году папа Григорий XI приказал архиепископу Краковскому назначить латинских епископов в Галич, Перемышль, Владимир-Волынский и Холм и сместить "епископов-схизматиков", которые, "как говорят, там находятся". (См.: 115. 878, 884). В 1375 году папское повеление было выполнено. Митрополит Антоний был принужден покинуть Галич и перенести оттуда свою резиденцию (ср.: 242. С. 118–120; *Назарко И.* Галицкая митрополия// Analecta ordinis S. Basilii Magni. Ser. II. Sect. II. Vol. III (1–2). Rome, 1958. P. 177).

[61] Ср.: 102. II. С. 528–530; см. также: Заключение.

[62] Эти письма не сохранились, но они цитируются в ответе Ольгерда (102. I. С. 580) и в послании Филофея Алексию (102. I. С. 583).

[63] О предполагаемой датировке см.: 27. С. 117. Прим. 135. Послания Казимира и Ольгерда достигли Константинополя одновременно, Филофей сообщил Алексию их содержание в августовском послании 1371 года (102. I. С. 582–585). В патриаршем реестре Ольгерд именуется Βασιλεύς τῶν Λητβῶν, но там же титул исправлен на ῥήξ, ибо именно так в византийских документах именовались все русские князья (102. I. С. 580–581).

[64] В 1365–1366 годах Страцимир, сын болгарского царя Иоанна-Александра, был перекрещен францисканскими монахами вместе с тысячами болгар в городе Видине, который тогда был захва-

чен Людовиком Венгерским. Текст документа генерала францисканцев: *Wadding L.* Ed. Annales Minorum. VIII. Rome, 1783. P. 196–197; см. также: 111.

[65] 111. С. 581.

[66] Ср.: гл. 1.

[67] Ср.: гл. 8.

[68] Подлинный ответ Филофея Ольгерду, к сожалению, не сохранился, он цитируется в послании к Алексию (102. I. С. 321; об этом документе, его дате и авторстве см.: гл. 2).

[69] 102. I. С. 321–323; ср.: Приложение. 6.

[70] 246. С. 392.

[71] 237. Стлб. 85.

[72] Письмо Алексию (102. I. С. 585–586) и Михаилу (102. I. С. 586).

[73] 102. I. С. 321.

[74] 102. I. С. 591.

[75] О Киприане см., в частности: 134 и 173. О его миссии в России в 1372–1375 годах см., в частности: 233. С. 25–31.

[76] 237. Стлб. 105; ср. также: молитвы за успех миссии Киприана в патриаршем постановлении 1389 года. 102. II. С. 118–119.

[77] 246. С. 395.

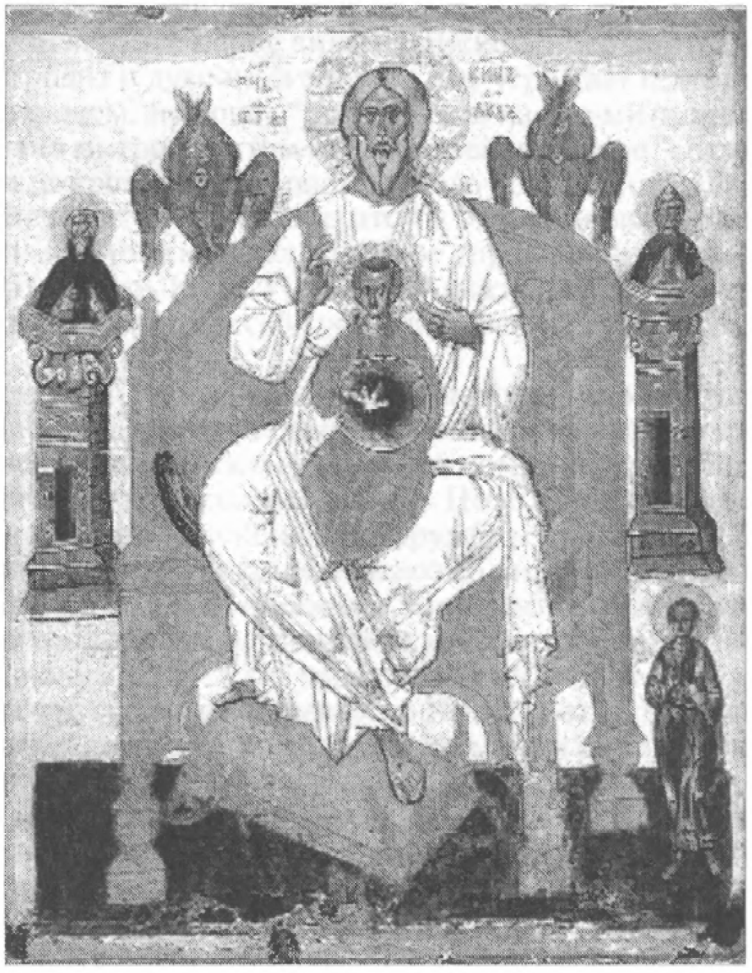
[78] 246. С. 395.

[79] 246. С. 398.

[80] 229. С. 102–103 и 233. С. 31, 38. О Некомате и генуэзцах см.: гл. 9. Ср.: 236. Стлб. 109–110.

Глава IX

МИТРОПОЛИТ КИПРИАН И МОСКОВСКИЙ СЕПАРАТИЗМ (1376-1381)



Отечество. Икона XVI века. Новгородская школа. Иконографический тип тринитарного изображения Божества, известный в Византии в IX-XI вв. (Paternitas). В России появляется после XVI века, по предположению, как реакция на ересь стригольников. В отличие от традиционной "Ветхозаветной Троицы" иногда называют "Новозаветной Троицей". Москва, Третьяковская галерея

2 декабря 1375 года Филофей посвятил в Константинополе своего бывшего посла в России, болгарского монаха Киприана, на кафедру "митрополита Киевского, Русского и Литовского"[1]. Необычными были и титул, и выбор времени: митрополит Алексий был еще жив и назывался "митрополитом Киевским и всея Руси". Те, кто по политическим или идеологическим соображениям находились в оппозиции к Филофею и Киприану, сочли поставление неканоническим[2]. Менее пристрастное изложение дела, освещающее истинные побуждения Филофея, можно найти в акте патриарха Антония (1389)[3]. Филофей отнюдь не стремился разделять митрополию, как это было в случае с посвящением Романа Каллистом в 1355 году. Он сознавал, что назначение второго митрополита при жизни предшественника возможно лишь в рассуждение "величайшей икономии" (οἰκονομία μεγίστη χρησάμενος)[4]. Патриарх был озабочен тем, что на подвластных Ольгерду землях "многочисленный народ лишен епископского смотрения, стоит на краю ужасной катастрофы и духовной гибели, ему угрожает присоединение к другой церкви". Он, впрочем, не хочет "делить Русь на две митрополии" и потому назначает Киприана митрополитом тех областей, которые "митрополит Алексий в течение многих лет оставлял без пастырского попечения". Патриархат по-прежнему придерживался той политики, что "в будущем вновь должно быть восстановлено прежнее положение дел и единое управление митрополией". Поэтому в акте избрания (декабрь 1375 г.) (συνοδικὴ) указывалось, что "после смерти Алексия Киприан должен взять на себя управление всей Русью и стать митрополитом "всея Руси"[5].

Таким образом, Филофей оставался верен позиции, которую занял в 1370 году: русская митрополия должна оставаться единой, но митрополит Алексий, политический приверженец Москвы, не может сохранить это единство и соблюсти интересы "византийского содружества"[6]. Положение было настолько острым, что дожидаться кончины Алексия, чью дружбу и преданность Филофей продолжал высоко ценить, не представлялось возможным. Хитроумный патриарх разрешил дилемму, временно прибегнув к "икономии" и воспользовавшись помощью доверенного дипломата, удачливость которого в примирении русских князей уже дала себя знать в 1373–1375 годах. Личных связей Киприана—не только с Алексием, но и с русским монашеством, в частности, преподобным Сергием—было, казалось бы, достаточно, чтобы со временем он был принят как митрополит "всея Руси".

Нам сравнительно немного известно о биографии Киприана до его приезда в Россию[7]. Вряд ли он действительно принадлежал к болгарскому роду Цамблаков, как обычно утверждалось ранее: текст, на котором основано это утверждение, не вполне ясен[8]. Он, несомненно, был болгарином и монашествовал на Афоне[9], а когда вошел в тесный круг сподвижников Филофея (οἰκεῖος καλόγηρος), то не порывал своих личных связей в Болгарии[10]. Дипломат, переводчик на славянский язык многих византийских текстов, проводник исихастской духовности, последовательный сторонник Константинопольского патриархата, Киприан после многих лет борьбы сумел добиться своего и занять митрополичью кафедру в Москве. Но совершилось это только в 1390 году.

Не может быть сомнений, что именно эту цель он преследовал с самого момента поставления. В намерения Киприана, как и в намерения патриарха Филофея, никогда не входило ограничить свою деятельность Литвой; все его устремления были направлены на восстановление единой Киевской митрополии. Прибыв в Киев 9 июня 1376 года[11], Киприан в полной мере использовал на литовских и польских землях ту политическую и церковную независимость, которую давало ему достоинство патриаршего и императорского посла. Он поставил епископа на давно пустовавшую кафедру Владимира-Волынского[12], вернул

утраченные было имущества митрополичьей резиденции в Новогрудке и Софийского собора в Киеве. Он явно завоевал доверие Ольгерда, а впоследствии его сына Ягайло, который, возможно, был православным христианином. Что же касается старшинства русских князей, то он придерживался официальной византийской позиции. Как и Кантакузин в 1347 году, он подтвердил главенство великого князя Владимирского и Московского: "Я молюсь о нем Богу,—писал он преподобному Сергию,— о его княгине и детях; я всем сердцем люблю его и желаю блага ему и его государству... Когда бы я ни служил божественной литургии, я приказывал, чтобы прежде всего многолетие возглашалось ему, а уже потом—другим"[13]. Пробуя почву в Новгороде, Киприан, извещая новгородского архиепископа о своем поставлении патриархом Филофеем, уважительно отнесся к выражавшейся новгородцами верности Москве . Кроме того, в послании преподобному Сергию Киприан писал, что просит Ольгерда за промосковских пленников (в частности, кашинцев).

Но эти знаки лояльности не смогли примирить Москву с фактом назначения Киприана киевским митрополитом. Боярская партия, которая оказывала в это время решающее влияние на великого князя [14], считала, что, после падения Твери в 1375 году, угрожавший Москве союз Ольгерд—Тверь—Орда распался и что теперь московские интересы требуют возвращения к старой политике подчинения татарам и дружбы с их союзниками—генуэзскими купцами. Эту партию мало заботило более широкое единство "земли Русской", в которую входил весь юго-запад бывшей Киевской Руси. Ее поглощали скорее сиюминутные местные интересы, и митрополию она хотела сделать орудием их удовлетворения в рамках Монгольской империи. Эта партия не видела нужды в союзе с Литвой и в стремлении освободиться от татарского ига, потому что этот союз лишил бы Москву только что обретенного чувства уверенности в собственных силах и значении.

Однако не все москвичи разделяли такие провинциалистские взгляды. Монашеские и церковные круги, одушевленные универсалистской идеологией византийского традиционализма, считали, что "митрополия всея Руси" должна обязательно включать Киев и весь юго-запад, и благоприятствовали союзу русских князей против татар. Посещая в 1373–1374 годах Литву, Тверь и Москву, Киприан, имевший влиятельных сторонников в лице преподобного Сергия и Симоновского игумена Феодора, содействовал созданию такой коалиции. Переписка между этими столпами русского монашества и Киприаном в 1378 году показывает, что монахи также поддерживали его как митрополита. Более того, оказывается, что и сам престарелый Алексий, в 50–60-е годы, то есть в период регентства, волей-неволей ставший настоящим воплощением московского национализма, на склоне лет понял остроту политической дилеммы, стоявшей перед церковью, и стал поддерживать Киприана. Поскольку личные враги и современники Киприана считали его соперником святителя Алексия, совпадение взглядов этих двух центральных фигур русской церковной истории XIV века в том, что было первостепенно важно, имеет решающее значение. На такое совпадение указывает следующее: *а*) летописи говорят о близких отношениях Киприана и Алексия во время первого посещения Киприаном Руси (1373–1375)[15]; в 1378 году Киприан подтверждал наличие таких отношений, отвергая зачисление Алексия в стан его врагов[16]; более того, синодальное постановление 1380 года, враждебное Киприану и склонное отрицательно истолковывать любые его действия, признает, что в 1373 году миссия Киприана состояла в примирении русских князей (εἰρηνεύσοντα αὐτοὺς μετ᾽ ἀλλήλων), что в 1375 году митрополит Алексий был вполне уверен в его добрых намерениях и благорасположен к нему (τὴν ὑπὲρ αὐτοῦ πᾶσαν ἀναδεξαμένου φροντίδα), будучи его другом (φίλος)[17]. *б*) Кроме того, в 1374 году митрополит Алексий посвятил во епископа Суздальского архимандрита Дионисия—убежденного сторонника монашеской партии и верности Византии[18], а перед смертью пожелал, чтобы преподобный Сергий Радонежский сменил его на кафедре митрополии[19]. *в*) Когда в 1376 году после

приезда Киприана в Киев князь Дмитрий Иванович резко воспротивился поставлению Киприана, святитель Алексий, как передает даже акт 1380 года, прилагал все силы, чтобы окружными посланиями и личными увещаниями успокоить возмущение[20]. Если бы Алексий опротестовал каноничность поставления Киприана, в акте 1380 года об этом бы, конечно, упомянулось. Можно скорее думать, что патриарх Филофей позаботился объяснить, что поставление Киприана есть единственное средство сохранить митрополию единой после смерти Алексия, что эти объяснения были доставлены Алексию зимой 1375—1376 года двумя особыми послами патриарха, протодиаконами-греками Георгием и Иоанном, и что престарелый митрополит счел эти объяснения удовлетворительными[21].

Все это подтверждает, что Киприан верно понял завещание Алексия, о чем речь ниже: в высшей степени сомнительно, чтобы митрополит поддался давлению боярской партии и согласился с назначением Михаила-Митяя, санкционируя тем самым разделение митрополии.

В течение нескольких последовавших за поставлением Киприана в митрополиты Киевские лет главные участники великой русской драмы покинули историческую сцену. В 1376 году прогенуэзский император Андроник IV отстранил патриарха Филофея. В 1377 году умер Ольгерд Литовский, оставив княжество своему сыну Ягайло. Наконец, 12 февраля 1378 года скончался восьмидесятилетний святитель Алексий. Его смерть вызвала новый продолжительный кризис в русско-византийских отношениях.

1. Византия, Генуя и Золотая Орда

Выше мы говорили о значении генуэзских и венецианских поселений на северных берегах Черного моря для понимания восточноевропейской истории XIV века. Византийская империя не могла принимать важных внешнеполитических решений, затрагивавших итальянские интересы, без одобрения Венеции или Генуи: ведь генуэзцы владели Галатой, а венецианцы крепко держались в Эгейском море и Крыму. Однако жестокое соперничество этих двух итальянских республик подчас давало византийцам возможность лавировать. Иоанн VI Кантакузин (1347—1354) пытался избавить Византию от генуэзской хватки с помощью венецианцев, но потерпел провал. Генуэзцы при помощи усиливавшихся оттоманских турок, которым предложили определенные экономические выгоды, в 1354 году добились ухода Кантакузина и возвращения Иоанна V.

За безуспешной поездкой Иоанна V в Рим (1369—1370), которая показала, что папство не может помочь ни обратившемуся в римскую веру императору, ни даже положить конец изнуряющей конкуренции Венеции и Генуи, последовала ошеломительная победа султана Мурада над сербами, которая обеспечила туркам контроль над большей частью Балканского полуострова. В 1372—1373 годах Иоанн V заключил с Мурадом договор, который практически сделал его вассалом турок.

Изменившаяся ситуация не прекратила борьбы итальянских республик. Только теперь Венеция и Генуя имели дело с Мурадом, а не с византийцами и при помощи турок смещали и назначали византийских императоров. Так, в 1376 году генуэзцы низложили—с турецкой помощью—императора Иоанна V, который отдал Венеции остров Тенедос, и возвели на трон его сына Андроника IV, обещавшего этот остров Генуе.

Выше мы видели, что насущные торговые интересы Генуи требовали взаимодействия с Золотой Ордой. Поэтому вполне естественно, что генуэзские дипломаты и купцы готовы были помогать татарам сохранить их господство на Руси. Сведения о деятельности генуэзцев в Москве очень скудны[22], но русские летописи упоминают "сурожан" (то есть жителей Сурожа, Сугдеи), политические цели которых, в отличие от их национальности, совершенно очевидны[23]. После 1370 года они активно сопротивлялись планам примирения Москвы, Твери и Литвы, которые вынашивали патриарх Филофей и его посол Киприан

и которые угрожали власти Мамая над Русью. В 1374 году, когда примирение, казалось, было достигнуто, Некомат Сурожанин в сопровождении татарского посла сновал между Москвой, Тверью и Литвой и в конце концов привез из Орды грамоту, объявлявшую Михаила Тверского великим князем. Тогда Михаил Александрович нарушил клятвенное обещание о мире и союзничестве с московским князем[24].

За покорением Твери москвичами в 1375 году—это был явный вызов Мамаю—последовали годы колебаний со стороны князя Дмитрия Ивановича. Боярская партия в Москве хотела традиционной лояльности по отношению к Орде. В прошлом Византия и церковь поддерживали эту стратегию, но теперь против нее выступали Филофей, Киприан и их друзья-монахи в Москве, желавшие мира с Литвой и свержения татарского ига. Дмитрий был вынужден искать Алексию такого преемника, который бы проводил протатарскую политику, даже если при этом будет страдать православное население Литвы и единству митрополии наступит конец. Но чтобы иметь такого митрополита, надо было отвергнуть Киприана. Источники несколько раз упоминают генуэзские деньги, употреблявшиеся для поддержки "московского" митрополита, что показывает, насколько активно генуэзские торговцы были вовлечены в византийскую и русскую церковную политику.

С 1375 по 1380 год велись активные дипломатические маневры. Мамай и его генуэзские союзники старались с помощью дипломатии и денег восстановить прежнее господство татар над теряющим терпенье русским народом. Обе стороны желали—и боялись—прямого военного столкновения. Военные стычки происходили с переменным успехом[25]. Наконец, в 1380 году Мамай решил покончить с Москвой и, как это часто делали в прошлом его предшественники, сокрушить русских одним мощным ударом.

Конечно, эти события затрагивали перспективы византийского религиозного, культурного и политического присутствия на Руси. До 1376 года крепкая рука патриарха Филофея такое присутствие успешно обеспечивала. Несмотря на унизительное положение императора Иоанна V, патриарх мог проводить в России совершенно самостоятельную политику, в частности, через посредство своего друга и посла Киприана. Эта политика заключалась в сохранении единства митрополии, а после 1370 года имела также в виду примирение Москвы и Литвы в целях совместной борьбы с Ордой. Внутренние неурядицы в Сарае и усиление Москвы убедили Филофея, что лояльность по отношению к татарам более не имеет смысла и что для церкви она означает потерю юго-западных епархий и угрозу подчинения латинству православных Литвы и "Малой Руси". В лояльности по отношению к Орде были заинтересованы только генуэзцы, но их Филофей, как и его друг Кантакузин, всегда ненавидел—генуэзцы в Галате, генуэзцы, распоряжающиеся всей хозяйственной жизнью Византии, были настоящим воплощением унижения империи. Но, увы, дальновидные замыслы Филофея, Киприана и московской монашеской партии казались нереальными большей части правившей в Москве боярской верхушки, привыкшей, что церковь считает интересы великого княжества своими, и видевшей в литовцах чуть ли не больших врагов, чем татары. Князь Дмитрий Иванович вплоть до смерти, последовавшей в 1389 году, колебался, ища поддержки то с одной, то с другой стороны. Несмотря на славу национального героя, он, как кажется, не имел достаточной последовательности и целеустремленности. Кризис русско-византийских отношений (1378–1390) отчасти объясняется его сомнениями и метаниями.

События в Византии также сделали кризис неминуемым. В августе 1376 года Андроник IV, послушное орудие генуэзцев, сверг своего отца Иоанна V и низложил Филофея, который был заключен в монастырь, где через год умер. На его место Андроник самовластно поставил своего кандидата—Макария[26]. Патриархат утратил политическую независимость, которой был обязан сильной личности Филофея. Согласно Киприану, новый патриарх Макарий был назначен "по

злой воле" Андроника IV; он был "безумным", "лишенным разума" человеком, поставленным "вопреки церковной традиции и правилам"[27]. Гнев Киприана вполне понятен: он был послан в Россию Филофеем и теперь остался без поддержки со стороны своей родной церкви. Действительно, вскоре он обнаружил, что Константинополь поощряет его противников в Москве.

Оказавшийся в дипломатической изоляции Киприан проявил незаурядную отвагу и целеустремленность. Вскоре после смерти Алексия (12 февраля 1378 г.) он отправился в Москву в качестве преемника последнего на кафедре "митрополита всея Руси", в соответствии с условиями, которые были оговорены Филофеем в декабре 1375 года при его возведении в митрополиты. Об этой поездке рассказывают два письма Киприана. В четверг 3 июня 1378 года он находился в Любуцке, недалеко от границы Московского княжества (приблизительно в 150 километрах к юго-западу от Москвы). Отсюда он послал своим московским друзьям—преп. Сергию Радонежскому и Феодору Симоновскому письмо с извещением о своем приезде и скрытой просьбой о помощи: "Я еду в Москву к своему сыну, великому князю; я еду с миром и благословением, как когда-то Иосиф ехал к своим братьям от своего отца. Что бы ни говорили обо мне некоторые люди, я не воин, а епископ. Я несу благословение, по словам Господа, Который сказал, посылая Своих учеников на проповедь: "Принимающий вас Меня принимает" (Мф. 10, 40; Ио. 13, 20). Итак, где вы видите благо, там готовьтесь видеть меня. Я стремлюсь вперед, чтобы видеть вас и получить от вас духовное утешение"[28].

Двадцатью днями позже на пути в Киев Киприан опять писал тем же монахам, Сергию и Феодору, после очень короткого и весьма драматического пребывания в Москве. В этом чрезвычайно эмоциональном и субъективном послании содержится единственное описание происшедшего[29]. Из него следует, что митрополит не смог даже встретиться со своими московскими сторонниками и что его адресаты еще не знают о постигших его несчастьях. Киприан горько сетует на их молчание и просит написать ему о том, как они понимают случившееся. Суть его жалоб заключается в следующем.

Когда Киприан приближался к Москве, великий князь Дмитрий Иванович приказал перекрыть дороги, чтобы не пускать митрополита в столицу. Однако Киприан и его свита сумели окольными путями добраться до города. Они надеялись, что никто не осмелится посягнуть на святителя. Но в Москве митрополит был немедленно схвачен вооруженной стражей во главе с неким Никифором; почти нагого и голодного его бросили в холодную темницу, подвергая всяким издевательствам. Более того, московские власти его ограбили, отобрав у его свиты сорок отличных лошадей, одежду и другое имущество, а затем пешими выпроводили из города. Сам Киприан был выведен из города Никифором и его подручными, которые, чтобы унизить митрополита, нарядились в отнятую одежду и уселись на присвоенных ими лошадей. Все это оскорбляло не только Киприана, но и патриарха, императора и синод, потому что Киприан предъявил верительные грамоты, подписанные патриархом Филофеем, императором Иоанном V и синодом в декабре 1375 года. Покойного Филофея при этом обозвали "литовцем". Согласно посланию, московский князь упрекал Киприана за то, что он "сначала находился в Литве". "Что в этом дурного"?—риторически вопрошает Киприан, описывая свое пребывание в Киеве в течение "двух лет и четырнадцати дней", где за всякой литургией он первым всегда поминал князя Дмитрия Ивановича, пытался умерять политические страсти и сумел вернуть церкви запущенное при Алексии имущество.

Помимо личных жалоб, послание Киприана Сергию и Феодору содержит также протест против вступления в управление митрополией в Москве Михаила-Митяя[30], который до возведения в сан епископа облекся в мантию и присвоил себе знаки митрополичьего достоинства, утверждая, что Алексий назначил его своим преемником[31]. Согласно Киприану, Михаил занял место нареченного митрополита: 1) благодаря ложному истолкованию завещания Алексия, 2) прямому вмешательству князя в дела церкви, которая требует, чтобы епископы

избирались епископским собором, а не гражданской властью, 3) подкупом и симонией. Последнее обвинение, особенно важное для понимания происходящего, подкреплено гневным восклицанием: "Тии на куны надеются и на фрязи" (то есть "эти люди надеются на деньги и генуэзцев"). Действительно, сразу после смерти Алексия Москва и прогенуэзский режим в Византии пришли к соглашению, в котором, конечно, немалую роль сыграли денежные пожертвования русских и посредничество генуэзцев, роль которых еще более прояснится по ходу нашего рассказа. Это соглашение, изложенное в посланиях патриарха Макария, обуславливало, что Киприана не следует принимать в Москве и что Михаил-Митяй будет возведен в митрополиты "Великой Руси" (в отличие от митрополита "Киевского, Руси и Литвы")[32]. Вопреки планам патриарха Филофея, который рассчитывал в лице Киприана дать Руси единого митрополита, приемлемого для всех ее политических правителей, Москва с помощью генуэзцев добивалась теперь своей особой митрополии. Князь Дмитрий Иванович в 1378 году, как и Ольгерд в 1355, пренебрег единством митрополии во имя местных интересов.

Тем временем Киприан, настойчиво именовавший себя митрополитом всея Руси[33] и единственным законным преемником Алексия как в Литве, так и в Москве[34], торжественно отлучил тех, кто не подчинился его канонической власти, и объявил о своем намерении представить дело на рассмотрение патриарха и синода в Константинополе [35].

Но, увы, в Константинополе у власти стояло враждебное ему правительство Макария и Андроника IV.

Киприан отправился в Константинополь через Киев, Молдавию и Валахию (обычный путь по Волге и Дону, через Сарай и Кафу, был опасен из-за возможного нападения татар или генуэзцев)[36]. На Дунае Киприан стал жертвой грабителей. Потом посетил свою родину, Болгарию, и был тепло встречен болгарским патриархом Евфимием и населением Тырново[37]. Посещение Болгарии, помимо встречи с Евфимием, тоже бывшим афонским монахом, а теперь высоким церковным иерархом, имело также дипломатическое значение: по-видимому, между Литвой и Болгарией в XIV веке существовали особые связи, что явствует из поставления митрополита Феодорита в Тырново (1352) и назначения болгарина Григория Цамблака киевским митрополитом в 1415 году. Болгары традиционно поддерживали православие в литовских землях и понимали, что оно не сможет там развиваться, если киевский митрополит будет занят исключительно поддержкой московской политики. Поэтому с Киприаном у них было много общего.

В апреле-мае 1379 года Киприан прибыл в Константинополь[38]. Вновь проявляя редкое мужество, он предстал пред прогенуэзским правительством и враждебным ему патриархом, при прямом попустительстве которого его только что силой выдворили из Москвы. Оказалось, однако, что судьба ему благоприятствует (по крайней мере, временно): 1 июля 1379 года Иоанн V и его сын Мануил при помощи венецианцев и с одобрения султана Мурада вновь овладели городом. Андроник IV бежал в Галату генуэзскую, захватив заложниками свою мать Елену и деда Иоанна-Иоасафа Кантакузина[39].

Патриарх Макарий, ставленник Андроника, был немедленно низложен синодом. Киприан получил моральное удовлетворение от участия в заседании синода и подписания акта низложения[40]. В другом постановлении патриархата (6 октября 1379 г.), изданном перед выборами нового патриарха, мы находим подпись Киприана, "митрополита всея Руси" (Ὁ ταπεινὸς μπτροπολίτης πὰσης Ῥωσίας Κυπριανός)[41]; это свидетельствует о том, что в Константинополе, как и в Москве, Киприан прямо заявлял о своем праве на всю русскую митрополию в качестве преемника Алексия и что патриархат, в 1379 году по крайней мере, его признавал.

Сам Киприан описывает византийские события 1379–1380 годов драматически: "Я не мог уехать,—пишет он,—потому что царица городов была охвачена великой смутой и насилием, на море господствовали латиняне, а сушей завла-

дели богопротивные турки"[42]. Действительно, генуэзцы и венецианцы бились у Золотого Рога до мая 1387 года, причем каждую итальянскую партию поддерживал один из императоров, а высшим арбитром был султан Мурад.

В этих обстоятельствах в Константинополь прибыло посольство из Москвы, с которым ехал кандидат на особую "митрополию Великой Руси", в соответствии с соглашением, заключенным с патриархом Макарием и Андроником IV. Новый патриарх, Нил Керамей, который занял долго пустовавший патриарший престол в мае или июне 1380 года[43], должен был решать дела русской церкви в обстановке невероятной смуты.

2. Митяй, Пимен и Киприан

Колоритная личность Михаила-Митяя[44] появилась на исторической сцене в период между возведением Киприана в митрополиты (1375) и смертью Алексия (1378). Нет сомнений, что московская карьера Митяя была связана не только с чисто церковным вопросом о единстве русской митрополии, но и с политикой, так как политическая идеология Киприана не соответствовала яростному антилитовству московской боярской партии, которая не видела смысла в поддержании политических, культурных и церковных связей с южными и западными землями бывшего Киевского государства, отстаивая тем самым московский сепаратизм, основанный на знакомой нам традиции лояльности Орде. Именно для этой партии была абсолютно неприемлема личность Киприана, хотя его поддерживали такие влиятельные представители монашества, как преподобный Сергий.

Мы видели, что в июне 1378 года Киприан, приехавший в Москву, обнаружил, что Михаил-Митяй правит в качестве нареченного митрополита. Эпизод с Митяем столь необычен и в то же время столь важен в русской истории, что он не только упоминается под соответствующим годом в летописях, но и послужил сюжетом для отдельной повести о нем, которая также вошла в летописи по крайней мере в трех редакциях[45].

Митяй—наместник митрополита Алексия в Москве—был уроженцем Коломны, белым священником. Источники описывают его как выдающуюся по своим физическим и интеллектуальным качествам личность. В течение нескольких лет он был духовником великого князя и старейших бояр, а также печатником (хранителем печати) великого князя, что являлось привилегией не только и не столько церковной, сколько государственной. Он был непопулярен в некоторых кругах, особенно монашеских, а монахи постоянно переписывались с Киприаном и патриархатом и разделяли взгляды патриарха Филофея. Не удивительно, что "Повесть" отмечает враждебность Митяя к "монахам и игуменам"[46]. Мы уже видели, что престарелый митрополит Алексий в последние годы жизни симпатизировал, по-видимому, не только лично Киприану, но и преподобномуСергию и другим монахам. Поэтому он воспротивился назначению Митяя себе в преемники. Однако в 1376 году митрополит постриг его и сразу же поставил архимандритом Спасского монастыря в Москве. Это был, конечно, первый шаг на пути к архиерейскому чину.

Когда 12 февраля 1378 года скончался святитель Алексий, Михаил-Митяй и выдвигавшая его московская партия пользовались полной поддержкой великого князя Дмитрия Ивановича. Сразу были приняты меры, чтобы обеспечить возведение Митяя в сан митрополита. По просьбе Москвы прогенуэзский патриарх Макарий утвердил кандидатуру Митяя на особую кафедру "Великой России", в отличие от митрополии "Киева и Литвы", которую уже занимал Киприан. Обмен посланиями занял больше года[47]. Тем временем Митяй, не уверенный, возможно, в исходе переписки с Константинополем, пробовал получить посвящение в епископы от русских епископов. Здесь, быть может, была попытка последовать примеру Феогноста, который в 1353 году, за несколько месяцев до смерти, поставил Алексия во епископа Владимирского, чтобы придать его кандидатуре больший вес в глазах патриархата. Митяй, который не сумел добиться

того же от Алексия, пытался найти канонические основания, которые позволили бы ему стать епископом без благословения митрополита[48]. К несчастью для него, византийские каноны не допускали посвящения епископа без утверждения митрополитом. Однако они допускали собору епископов избрать митрополита без одобрения патриарха. Практически, если бы Митяй был посвящен в соответствии с этим правилом, то церковь "Великой Руси" стала бы независимой не только от митрополии "всея Руси", но и от патриархата, как это произошло с болгарской и сербской церквами (их независимость была признана Константинополем задним числом), а в следующем веке—в западнорусской церкви (посвящение Григория Цамблака в 1415 году) и в Москве (посвящение Ионы в 1448 г.). Что Митяй думал о независимости "Великой Руси", видно из состава собора, о котором он мечтал: на нем должны были присутствовать пятеро из шести епископов "Великой России"[49], и ни одного—с Запада и Юго-Запада, да к тому же они подчинялись Киприану. Речь шла о стремлении "великорусских" сепаратистов отделиться от первоначально единой митрополии Киевской и всея Руси.

План Митяя не осуществился. С одной стороны, от патриарха Макария из Константинополя вскоре пришел положительный ответ, утверждавший принцип существования особой "великорусской" митрополии[50], так что желанной цели можно было достичь, не подрывая канонического авторитета патриархата. Но с другой стороны, Митяй столкнулся с твердой оппозицией русской монашеской "провизантийской" партии, выразителем взглядов которой среди епископов был Дионисий Суздальский. Дионисий—бывший игумен Печерского Нижегородского монастыря, поставленный на суздальскую кафедру митрополитом Алексием в 1374 году, когда Киприан добился своих первых больших дипломатических успехов,—был, согласно летописям, человеком образованным и святой жизни[51]. В 1378–1379 годах он отказался признать Митяя нареченным митрополитом и воспротивился его попытке создать независимую митрополию. Вызвав тем самым гнев великого князя, Дионисий искал поддержки у преподобного Сергия. Последний разделял, конечно, неприязнь Дионисия к Митяю, но был, по-видимому, готов подчиниться любому решению Константинополя. Дионисий, стоявший на более крайних позициях, решил бороться с московским сепаратизмом в самом Константинополе: тайно от великого князя и своего поручителя преподобного Сергия, он бежал из Москвы и по Волге отправился в Византию[52]. В это же время в Константинополь направлялся по Дону Михаил-Митяй, сопровождаемый внушительной свитой. В посольство входило большое число архимандритов, игуменов, священников, диаконов и монахов, протопоп московского клира, старейший боярин—посол великого князя и восемь митрополичьих бояр. Посольство везло с собой казну митрополита и облачения, а также не заполненные княжеские хартии с печатью, которые обеспечивали неограниченный денежный кредит в счет великого князя.

Когда посольство в начале июля 1379 года отправилось в путь[53], московские власти еще не знали о происшедших 1 июля в Константинополе переменах: возвращении Иоанна V и низложении патриарха Макария. В противном случае, весьма возможно, была бы сделана попытка реализовать план Митяя и учредить особую митрополию, не зависящую от патриархата, и в Константинополь можно было бы не ездить.

По пути в Византию посольство заехало в Золотую Орду и некоторое время пользовалось гостеприимством Мамая[54]. От номинального хана Туляка Михаил-Митяй получил ярлык с подтверждением привилегий русской церкви, названной "великорусской"[55].

Величественные замыслы Митяя были, однако, разрушены непредвиденными обстоятельствами, которые достойны приключенческого романа.

Русское посольство, севшее на корабль в Кафе, уже было в виду Константинополя, когда нареченный митрополит неожиданно умер. Он был похоронен в Галате, что показывает политическую подоплеку московского проекта: Галата не только принадлежала генуэзцам—в 1379–1380 годах там укрывался Андроник IV.

Шла гражданская война, и москвичи были друзьями узурпатора, а не его отца Иоанна V, который занял Константинополь.

Повесть ярко описывает последующие события. "Оумръшу же Митяю бысть в них замятня и недоумение, смятоша бо ся, яко же пишетъ: возмятошася и въсколебашася, яко пиании, и вся мудрость их поглощена бысть"[56]. Действительно, кандидат на митрополичий престол скончался, а в Константинополе патриарший престол пустует после низложения Макария. Венеция и Иоанн V угрожали власти генуэзцев. А в довершение бед в городе находился и сам митрополит Киприан, полноправный член синода, называвшийся "митрополитом всея Руси"[57].

Можно себе представить, какие интриги и какое давление со всех сторон предшествовали разбору русских церковных дел новоизбранным патриархом Нилом и его синодом в июне 1380 года. Можно было бы ожидать, что патриарх вернется к политике Филофея—ведь Нил сам был монахом, одаренным проповедническим талантом, автором "Энкомиона" в честь великого поборника византийского исихазма Григория Паламы[58]. Но Нил не обладал ни характером своего предшественника, ни свободой действий. Своим избранием он был целиком обязан императору Иоанну V и русские проблемы был вынужден решать с учетом сложившейся в Византии политической ситуации. Когда в июне 1380 года патриарх выносил свое решение, война между Венецией и Генуей, Иоанном V и Андроником IV все еще была в разгаре, причем ни одна из сторон не могла добиться решительной победы. В 1380 году уже предчувствовался компромисс, которым война закончилась в 1381 году, и Иоанн V не мог не считаться с политическим давлением Генуи и подношениями москвичей. Русское посольство широко использовало кредит, обеспеченный ему великим князем Дмитрием Ивановичем. Согласно "Повести", русские от имени великого князя заняли 20 тысяч гривен серебра у генуэзцев и турок. "Русини же позаимоваша оною кабалою сребро в долг на имя князя великаго оу Фрязъ оу Бесерменъ въ росты, еже и до сего дни тотъ долгъ ростетъ, россулиша посулы и раздаваша и сюду и сюду, тем едва утолиша всехъ"[59].

В результате соборное деяние о поставлении, датированное июнем 1380 года, целиком отражало московское видение событий: митрополит Киприан назван "вторым Романом" и пособником Литвы. Поставление его в декабре 1375 года изображено как следствие обмана, жертвой которого пал сам патриарх Филофей. Наконец, деяние объявляет о решении синода принять предложения московских послов и посвятить в митрополиты одного из трех архимандритов, сопровождавших Михаила-Митяя в Константинополь, а именно Пимена.

Каким образом Митяя заменил Пимен? Русская "Повесть о Митяе" и греческое соборное деяние 1389 года утверждают, что патриарх Нил ничего не знал о смерти Митяя и считал Пимена подлинным кандидатом Дмитрия[60]. Эта версия совершенно неприемлема: имя и личность Митяя были известны в Константинополе благодаря предшествовавшей переписке Москвы с патриархом Макарием. Более того, невозможно себе представить, чтобы Киприан и Дионисий Суздальский, находившиеся в 1380 году в Константинополе, не раскрыли патриарху такой примитивный обман[61]. Понятно, что версия о подмене просто пытается обелить память патриарха Нила, императора Иоанна и Дмитрия Донского, возложив всю вину за разрушительные последствия посвящения Пимена на него самого и на русских послов, вся ошибка которых заключалась в том, что они точно следовали прежним инструкциям, данным им князем Дмитрием Ивановичем, в то время как в Москве назревали неслыханные перемены[62].

Если смотреть глазами патриарха Нила, то в 1380 году поставление Пимена выглядело вполне понятным компромиссом, допущенным в результате разных давлений на патриарха и, по видимости, лучше всего обеспечивающим интересы патриархата в данных обстоятельствах. Несмотря на посулы и взятки, Нил не исполнил обещания Макария учредить отдельную митрополию "Великой России"; Пимен был посвящен как "митрополит Киева и Великой Руси". На синоде возник спор о том, "законно ли посвящать Пимена как митрополита Великой Рос-

сии и не ставить его также митрополитом Киевским, поскольку Киев изначально является столицей митрополии всея Руси"[63]. Вопрос был решен таким образом, что титул "Киевского" был дан Пимену, а Киприан получил титул митрополита "Литвы и Малой Руси". Более того, формально Нил провозглашал принцип единства митрополии и постановлял, что после смерти Киприана Пимен станет митрополитом "всея Руси". Впрочем, патриарх решил, что в будущем такие митрополиты будут посвящаться "по представлению Великой Руси"[64]. Фактически Нил пытался вернуться к системе, существовавшей в эпоху Феогноста и Алексия, даруя Москве новую и постоянную привилегию представлять своих кандидатов. В реальных политических условиях, существовавших в 1380 году на Руси и в Литве, такая система была обречена, но по крайней мере формального утверждения раздела митрополии, чего желали в Москве, не произошло.

Разумеется, Киприана такое решение удовлетворить не могло. Он пытался настаивать на постановлении Филофея, которое делало его после смерти Алексия единственным русским митрополитом. В синоде его поддержал влиятельный митрополит Никейский Феофан—выдающийся паламитский богослов и друг Кантакузина и Филофея[65]. Однако, поскольку Нил решил посвятить московского кандидата, он должен был объявить поставление Киприана при жизни Алексия неканоническим. В конце концов Феофан и Киприан внешне приняли мнение "большинства", но Киприан уехал в Киев до поставления Пимена, явно разочарованный титулом, который дал ему Нил: "митрополит Литвы и Малой Руси"[66]. Акт 1380 года ничего не говорил о его праве наследовать Пимену в случае смерти последнего, и Киприан, хорошо знавший русские обстоятельства, должен был примириться с мыслью, что митрополия на деле будет разделена между ним и Пименом, первым митрополитом "Великой Руси".

Но за этим последовали еще более неожиданные события, которые коренным образом изменили судьбу соперников и совершенно по-новому определили пути Восточной Европы.

3. Куликовская битва

Очень вероятно, что спешный отъезд Киприана из Константинополя был вызван не только досадой, но также тем, что он узнал о происходящих на Руси грандиозных событиях [67].

Мы видели, что 1374—1380-е годы были периодом активных дипломатических действий и военных столкновений между Ордой и Московским княжеством. Ни одна из сторон не доверяла другой. Опасаясь татарской мести и боясь лишиться важных экономических выгод, московская боярская партия и генуэзские дипломаты хотели бы вернуться к политике времен Ивана Калиты, при котором Москва играла роль татарского союзника на Руси. Поставление Митяя и его поездка в Орду были отражением именно этих политических устремлений. Однако сторонники сближения с Литвой и борьбы с Мамаем тоже не оставляли в покое князя Дмитрия Ивановича. От необходимости выбирать избавил его сам Мамай, которого случай с Митяем убедил в безуспешности дипломатии, почему он и решил привести Русь к повиновению военным путем. С востока ему грозил Тамерлан, который в 1370 году посадил на трон в Золотой Орде законного наследника, Тохтамыша (Мамай по рождению не принадлежал к династии). Московскому князю Дмитрию Ивановичу Мамай, распоряжавшийся лишь в западных пределах прежних татарских владений, доверял все меньше и меньше, так что медлить ему было нельзя. Поэтому он составил сильную и крайне опасную для Москвы коалицию, в которую вошли генуэзцы Кафы, князь Олег Рязанский, а самое главное—литовский князь Ягайло.

Перед лицом надвигающейся угрозы Дмитрий Донской обратился к нравственному авторитету преподобного Сергия и, открыто получив благословение на борьбу с врагом, начал поспешно собирать русских князей, среди которых оказались и два сына Ольгерда, братья Ягайло—Андрей Полоцкий и Дмитрий Брянский[68]. Решающее сражение произошло 8 сентября 1380 года в верховьях

Дона, менее чем в 300 километрах от Москвы. Летописи называют его Задонщиной, или Куликовской битвой. Впервые со времени татарского нашествия русские одержали победу над татарами. Здесь было нечто от политического парадокса: героем национального освобождения стал московский князь, хотя Москва еще в начале века возвысилась в значительной степени потому, что была главным на Руси союзником и пособником татар. Если раньше Москва одного за другим устраняла своих соперников политическим путем, то теперь ей принадлежала военная победа небывалого символического значения. Сражение, однако, было выиграно не только благодаря военному превосходству Дмитрия Донского, но и потому, что литовскому князю Ягайло, союзнику Мамая, не удалось присоединиться к татарскому войску. В день сражения он находился на расстоянии дня пути до Куликовского поля.

В симпатиях генуэзцев сомневаться не приходится: на Куликовом поле они бились заодно с татарами. Но и Дмитрий привел с собой в качестве наблюдателей ("видения ради") десяток сурожан (промышлявших в Суроже-Сугдее торговых людей)[69]. В случае победы он определенно не хотел порывать торговых отношений с Крымом, а в случае поражения их вмешательство могло быть русским полезно. Дмитрий, возможно, уже знал, что генуэзские власти Кафы ведут переговоры с ханом Тохтамышем, грозным соперником Мамая, и готовы установить торговые и дипломатические отношения с будущим правителем Орды[70]. Циничный политический реализм итальянских купцов завершил Куликовскую битву кровавой развязкой: разбитый русскими, Мамай весной 1381 года сразился на реке Калке с Тохтамышем, потерпел сокрушительное поражение, пытался спастись в Кафе у своих генуэзских союзников, но тут же был ими убит.

В византийских источниках никаких упоминаний об этих событиях нет. Очевидно, внимание правящего слоя в Константинополе в решающий период 1379–1381 годов было целиком поглощено мелочными раздорами между членами палеологовской династии и тем, как Генуя, Венеция и турки эти раздоры эксплуатируют. Единственным деятелем, который, отстаивая религиозные и политические интересы Византии, хорошо при этом понимал подоплеку русских событий и их возможные последствия для будущего "византийского содружества", был митрополит Киприан.

Большинство историков скептически относится к рассказу о том, что Дмитрий Донской перед сражением получил благословение митрополита Киприана. Этот рассказ можно обнаружить в позднейших летописных сводах[71]. Некоторые исследователи подозревают даже, что Киприан сам внес в летописное повествование соответствующие поправки[72]. И, конечно, легенда—рассказ о том, что Киприан дал Дмитрию Донскому перед Куликовской битвой совет. В 1380 году Киприана в Москве не было. Покинув Константинополь, митрополит "Литвы и Малой Руси" сразу направился в Литву. Можно, однако, быть твердо уверенным, что сразу по приезде он встретился с князем Ягайло. Отношения Киприана с литовской династией были давними, они начались еще во время его первой русской миссии в 1373–1374 годах и продолжались, когда в 1376–1378 годах он был митрополитом. Если предсмертное крещение великого князя Ольгерда под именем Александра (1377) не легенда, а исторический факт, то без участия Киприана оно состояться не могло. Киприан, по всей очевидности, был близок с православными сыновьями Ольгерда. Ягайло—в православии Яков—продолжал дружбу с ним, уже став польским королем[73]. С другой стороны, письмо 1378 года преподобному Сергию показывает, что Киприан оставался верен идее "главенства" Москвы, несмотря на враждебное отношение к нему князя Дмитрия Донского[74]. И, наконец, неприязнь к генуэзцам, унаследованная от патриарха Филофея, могла у Киприана только обостриться после недавнего пребывания в Византии. Поэтому можно не сомневаться, что если Ягайло спрашивал его совета относительно союза с Мамаем (покровителем Митяя!) и генуэзцами против Дмитрия Донского, к которому уже присоединилось два члена литовского княжеского рода, то ответ митрополита мог быть только отрицательным.

Разумеется, непоколебимой уверенности в том, что Ягайло спрашивал совета и что Киприан его дал, быть не может. Непоколебим, однако, факт, что Ягайло в последний момент к Мамаю не присоединился и что сразу после Куликовской битвы Дмитрий резко переменил отношение к Киприану. Этого бы не случилось, если бы Куликовская победа не убедила московского князя, что политика сближения с Литвой, за которую ратовал Киприан, вполне оправдана. Кроме того, за Киприана стояло монашество, а возглавлявший его преподобный Сергий открыто благословил Дмитрия на борьбу с Мамаем.

Итак, "тое же зимы [1380–1381] князь великии Дмитреи Иванович посла игумена Феодора Симоновского, отца своего духовного, в Киев по митрополита по Киприана, зовучи его на Москву к собе на митрополию, а отпустил его о велицем заговении", то есть перед началом великого поста. В 1381 году "в четверток шестой недели по Велице дни [после Пасхи], на праздник Вознесениа Господня[75], прииде изо Царяграда на Русь пресвященныи Киприан на митрополию свою ис Киева на Москву. Князь же великии Дмитреи Иванович прия его с великою честию и весь град изыде на сретение ему. И бысть в тъи день оу князя у великаго пир велик на митрополита и радовахуся светло"[76]. К тому же, согласно византийскому соборному акту, Дмитрий повинился перед Киприаном "за прошлые грехи", порицая "грамоты бывшего патриарха"[77], то есть договоренность, вследствие которой прогенуэзский патриарх Макарий (1376–1379) утвердил поставление отдельного митрополита для "Великой Руси".

Тем временем незадачливый Пимен сидел в Константинополе, пока в мае 1381 года не был заключен мир между Иоанном V и его сыном Андроником IV. Осенью того же года он наконец вернулся в Россию. В Коломне его арестовали, лишили свиты и знаков митрополичьего достоинства, как это было с Киприаном в 1378 году, после чего заточили, так что он долго кочевал из темницы в темницу по разным городам, тщательно отмеченным летописью (Охна, Переяславль, Ростов, Кострома, Галич, Чухлома и Тверь)[78]. Кое-кого из послов, устраивавших его посвящение в Константинополе, казнили[79].

Окончательно понять, почему в 1381 году Дмитрий Донской неожиданно стал благоволить к Киприану, можно только в том случае, если точно знать, какую именно услугу оказал в решающем 1380 году великому князю митрополит. В качестве наиболее правдоподобного предположения мы выдвинули прямое воздействие на Ягайло; это же объяснение помогает понять, почему в позднейшей летописной традиции имя Киприана, наряду с именем преподобного Сергия, символически соотносится с Куликовской победой и избавлением Руси от татарского ига. В 1381 году новый митрополит установил в Москве почитание великого князя Александра Невского, Дмитриева пращура и православного победителя западных крестоносцев[80]. Таким образом еще раз утверждался престиж Москвы, причем в направлении, которое приходилось по душе литовцам, ведь для них угроза со стороны ливонских рыцарей оставалась по-прежнему актуальной. Так что создается впечатление, что, совершая эту канонизацию, Киприан прежде всего думал о единстве Руси.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Дату называет сам Киприан в своем "Завещании", воспроизведенном в летописи (217. С. 196); ср.: 201. С. 214. Первоначальный титул нового митрополита находим в синодальном постановлении 1389 года: 102. II. С. 120. Тинефельд (177. С. 375) на основании постановления 1380 года утверждает, что официальным титулом Киприана был Κυέβου καὶ Λιτβῶν. Однако постановление 1380 года очень небрежно передает титулы (это относится и к титулу Λιτβῶν καὶ Μικρᾶς Ῥωσίας, 102. II. С. 13). Киприан всегда утверждал, что сначала он был поставлен митрополитом "русским".

[2] Именно так было, в частности, с синодальным поставлением патриарха Нила 1380 года. (См.: 102. II. С. 12–18).

[3] Поставление Киприана и последствия его по-разному интерпретировались в 1380 (102. II. С. 12–18) и в 1389 году (102. II. С. 116–129). Однако в целом рассказ 1389 года кажется более объ-

ективным и точным (см.: 134. С. 87–88). См. обширные выдержки из обоих документов в: Приложение 10).

[4] Византийский канонический принцип икономии часто и неточно понимают как произвольное применение канонов в интересах политики. На самом деле, однако, принцип икономии предполагает заботу о спасении "многих", чего подчас нельзя достичь прямым и формальным применением канонических правил. Понятие это основано на новозаветной терминологии. (См.: 106. С. 88–90). В случае назначения Киприана икономия означала заботу о православном населении государства Ольгерда.

[5] 102. II. С. 120. К сожалению, не сохранился синодальный акт 1375 года, за исключением небольшого отрывка. (Акт 1389 года см.: 102. II. С. 120). Однако в акте 1380 года обсуждается и критикуется его содержание (102. II. С. 12–18). Последний текст подтверждает, что Ольгерд намеревался поставить католического митрополита в Литве (102. II. С. 16). Большинство русских историков, в том числе Е.Е. Голубинский, разделяли точку зрения, выраженную в акте 1380 года, и полагали, что назначение Киприана было жестом враждебности по отношению к святителю Алексию, гибельным для единства митрополии. Противоположный взгляд, с которым согласен и я, см.: *Пресняков А.Е.* Образование великорусского государства// Пгр., 1918. С. 314–317; а также: *Шабатин И.Н.* Из истории русской церкви// Вестник русского западноевропейского патриаршего экзархата. 49. 1965. С. 43–45.

[6] Во всех документах патриархата после 1370 года, как и в послании Киприана преподобному Сергию, единственный упрек обращен к святителю Алексию, в других отношениях глубоко чтимому, в его неспособности—или нежелании—посещать Киев, Малую Русь и Литву.

[7] Среди последних исследований о Киприане см., в частности: 173. 197. 134.

[8] Григорий Цамблак, митрополит Киевский (1415–1419), говорил о Киприане как о "брате нашего отца" (195. С. 185). Обычно это понимали в том смысле, что Киприан был дядей Григория и, соответственно, Цамблаком. Но текст может говорить и о духовных узах между Киприаном и патриархом Евфимием Тырновским, общим "отцом" всех болгарских монахов (ср.: 70. С. 372–382).

[9] Он сам говорит о себе как о постриженнике Святой Горы в "Ответах" св. Афанасию Высоцкому (236. Стлб. 263).

[10] 102. II. С. 118.

[11] Он сам называет это число в крайне интересном личном послании преподобному Сергию и другим монахам, написанном 23 июня 1378 года. (236. Стлб. 181–182 и Приложение 8). В письме также содержатся сведения о его деятельности в 1376–1378 годах.

[12] Поставление епископа на Владимиро-Волынскую кафедру, которая подлежала юрисдикции митрополита Галицкого, показывает, по-видимому, что Антоний Галицкий умер до 1375 г. и что Филофей передал "Малую Русь" в ведение Киприана. То же подтверждается, как будто, назначением в 1381 году нового митрополита Галицкого (его имя неизвестно) патриархом Нилом (149. V. С. 305; ср.: 239. С. 536).

[13] 239. С. 536. Киприан, должно быть, поощрял проект брака Ягайло и дочери Дмитрия, который обсуждался после смерти Ольгерда. (*Черепнин Л.* Договорные и духовные грамоты Дмитрия Донского// Исторические записки. 24 (1947). С. 247–250).

[14] См., в частности: 229. С. 104–105.

[15] См.: гл. 8.

[16] "Они изрыгают хулу на нашего брата митрополита".—Послание преподобному Сергию. 236. С. 180.

[17] 102. II. С. 13–14.

[18] 246. С. 395.

[19] Преподобный Епифаний. "Житие преподобного Сергия", изданное Н.С. Тихонравовым. С. 55–56.

[20] 102. II. С. 14; ср. также: 239. С. 462.

[21] 246. С. 401. Заманчиво отождествить этих двух протодьяконов с известными византийскими специалистами по русским делам—Георгием Пердикой и Иоанном Докианом. Ср.: 233. С. 48–49.

[22] Одна из причин этого пробела в том, что в патриаршем реестре нет ни одного акта, относящегося к правлению патриарха Макария (1376–1379 гг.), поставление которого прогенуэзским императором Андроником IV расценивалось как незаконное.

[23] Русские историки дебатировали вопрос о том, были ли сурожане армянами, греками, итальянцами или русскими купцами, связанными с Сурожем. (*Сыроечковский В.Е.* Гости-сурожане. М., 1935; *Левченко В.Е.* Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956. С. 525–526; 244. С. 22 и др.). Вопрос о национальности сурожан нам кажется совершенно второстепенным.

В летописях вполне определенно описана их политическая роль как генуэзских дипломатических агентов, сторонников татар.

[24] 237. С. 109–110; 200. С. 110.

[25] В 1376 году Дмитрий ненадолго овладел Великими Болгарами на нижней Волге. В 1377 году татары разбили небольшую русскую армию на реке Пьяне, но в 1378 крупная карательная экспедиция, возглавлявшаяся одним из приближенных Мамая, была остановлена русскими на реке Воже, к юго-западу от Москвы.

[26] Эти сведения о конце патриаршества Филофея содержатся в "Энкомионе", написанном Киприаном ("Похвальное слово митрополиту Петру". 249. Декабрь 21. Стлб. 1643); ср.: Приложение 9. Автобиографическое и историческое значение сочинений Киприана о своем предшественнике Петре показано в: 197. С. 236–254 и 173. С. 213–215. Существует по крайней мере две редакции: одна недавно опубликована Прохоровым (233. С. 204–215) и относится, наверное, к 1381–1382 гг., Киприан недолго был в Москве после Куликовской битвы (233. С. 114). Пространная редакция, опубликованная в 249, содержит ссылку на смерть императора Андроника IV (249. Стлб. 1644)—то есть на 1385 год, и, следовательно, сделана позднее. Возможно, что ее после 1390 года ввел в употребление сам Киприан. См.: перевод пространной редакции "Энкомиона" в Приложении 9.

[27] 249. Стлб. 1643.

[28] Текст см.: 234. 1860. Май. С. 84–85. Это издание не воспроизводилось в 236 вместе с другими письмами Киприана; перевод см.: Приложение 7.

[29] Текст см.: 236. Стлб. 173–186. Перевод см.: Приложение 8.

[30] Ср.: дискуссия о личности Митяя и обстоятельствах его выдвижения.

[31] Голубинский (201. С. 230–231), Карташев (206. С. 235) и другие историки видели в этом письме доказательство того факта, что Алексий назначил Михаила своим преемником (как это сделал Феогност относительно самого Алексия). Мы уже показали, что Алексий в конце жизни, напротив, поддерживал монашескую партию. Более того, Киприан прямо говорит, что это клевета на Алексия ("а что клеплют митрополита, брата нашего, что он благословил есть его на та вся дела, то есть лжа"), и утверждает, что располагает текстом завещания Алексия, который представит константинопольскому патриарху (236. С. 180–181). Более того, Киприан приводит канонические аргументы против самой возможности епископам назначать себе преемников, и при этом не обвиняет Алексия в таком поступке. Мы увидим, что назначение Михаила было результатом соглашения между Дмитрием и прогенуэзским правительством в Константинополе.

[32] 102. II. С. 120–122. К сожалению, акты патриархата времен Макария (который был низложен в 1379 году) не сохранились.

[33] "Язъ, Божиим изволениемъ и избраниемъ великого и святого собора, и благословениемъ и ставлением вселеньского партриарха, поставленъ есмь митрополитомъ на всю русскую землю". (236. Стлб. 173).

[34] "Аще брат мой преставился, азъ есмь святитель на его месте, моя есть митрополия". (236. Стлб. 180).

[35] 236. Стлб. 186. В ответ на письмо Киприана Сергий и Феодор выразили свою верность ему как законному митрополиту; ср. третье письмо Киприана к ним, написанное 18 октября 1378 года в Киеве (изд. 233. С. 202).

[36] О путях между Русью и Константинополем и политическом и экономическом значении и использовании того или иного из них см.: 244.

[37] Его поездку в Болгарию подробно описывает Григорий Цамблак в надгробной речи Киприану (195. С. 185–187; комментарий к тексту: 239. С. 478).

[38] В своем "Энкомионе" святителю Петру Киприан, с присущей ему хронологической точностью, отмечает, что он пробыл в Константинополе тринадцать месяцев (236. Стлб. 1644). С другой стороны, мы знаем, что он оставил столицу очень неожиданно, до поставления Пимена, то есть до июня 1380 года (102. II. С. 16); имя Киприана появляется в списке присутствовавших под синодальным актом июня 1380 года, который в качестве митрополита подписал и Пимен (102. II. С. 7–8). Следует предположить, что заседание синода, отъезд Киприана, поставление Пимена, за которым последовало подписание акта,—все это произошло почти одновременно, в течение нескольких дней, в июне 1380 года.

[39] Об этих событиях см.: 7. С. 33–36.

[40] Он вспоминает об этом в "Энкомионе" Петру (249. 21 декабря. Стлб. 1644): "Патриарх Макарий, по суду Божию и кафолической Церкви, был лишен святительского сана и подвергнут отлучению и низвержению как еретик. Вместе с другими епископами я присутствовал на этом совете и подписал акт о его низложении". Ср. описание низложения, совершенного восемнадцатью епископа-

ми, с обвинением Макария в какой-то (не уточненной) ереси, содержащееся в акте, которым Макарий на короткое время утверждался вновь на кафедре в 1390 году (102. II. С. 143).

[41] 102. II. С. 6.

[42] "Энкомион" св. Петру. 249. 21 декабря. Стлб. 1644. Ср.: Приложение 9.

[43] Эта дата устанавливается на основании привременных патриарших документов. Патриаршее постановление сентября 1379 года было издано, когда престол был еще вакантен. Патриарх Нил подтвердил этот акт после своего избрания, в июне 1380 года (102. II. С. 6–7; ср.: 27. С. 372–373). Постановление 1389 года подтверждает такую хронологию, уточняя, что поставление Пимена (июнь 1380 года) произошло, когда Нил "только что получил бразды правления церковью" (102. II. С. 121). Поэтому дата поставления, указываемая в большинстве публикаций (конец 1379 г.), должна быть исправлена на май-июнь 1380 года.

[44] Имя Митяй в применении к клирику звучит странно. В привременных источниках употребление его могло означать ироническое неодобрение. Впрочем, это могло быть и семейное прозвище. Монашеское имя Митяя было Михаил, и под этим именем он фигурирует в актах патриархата.

[45] Согласно последним исследованиям (233), первоначальный текст "Повести о Митяе" содержится в: 237. Стлб. 124–131, а третья, наименее достоверная версия—в: 217. Ср.: 232. С. 238–254, а также новое издание "Повести" по Рогожскому Летописцу (233. С. 218–224).

[46] Ср.: 237. Стлб. 125.

[47] Со смерти Алексия (февраль 1378) до отъезда Митяя в Константинополь в июле 1379 года прошло всего восемнадцать месяцев (237. Стлб. 127–128).

[48] Еще до путешествия в Константинополь Митяй замышлял добиться поставления в епископы на Руси. Обдумывая это, он однажды сказал великому князю: "Почтохъ книгы намаканонъ, яже суть правила апостольскаа и отечьскаа, и обретохъ главизну сицю, яко достоить епископовъ 5 или 6, сшедшеся да поставят епископа, и ныне да повелитъ дръжава твоя съ скоростию, елико во всеи Русстеи епархие да ся снидутъ епископи да мя поставятъ епископа" (237. Стлб. 126–127). Канон I святых апостол требует участия двух или трех епископов для поставления нового; согласно канону 4 Никейского собора, однако, новый епископ избирается всеми епископами области и должен утверждаться митрополитом. Эти тексты были легко доступны в славянских переводах Номоканона (см.: 192).

[49] "Великорусская" часть митрополии к 1378 году включала шесть епархий: Новгородскую, Ростовскую, Суздальскую, Сарайскую, Рязанскую и Тверскую. (См.: гл. 4). Владимирскую епархию возглавлял сам митрополит.

[50] Ср.: С. 255.

[51] См.: 246. С. 396; *Прохоров Г.М.* Характеристика Дионисия Суздальского// Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 86–88; 233. С. 66–74.

[52] Ср.: описание этих событий в первоначальной версии "Повести о Митяе" (237. Стлб. 127–128). Позднейший отредактированный вариант (217. С. 38) приписывает самому Дионисию желание стать митрополитом. Однако для 1379 года подобные планы были несвоевременны. В 1383 году, в изменившейся обстановке, Дионисий действительно был поставлен управлять митрополией (ср.: 232. С. 250–251 и 233. С. 79–80); обратное и, по нашему мнению, неправильное истолкование намерений Дионисия в 1379 году см.: 202. С. 117–118.

[53] 237. Стлб. 128.

[54] И.Б. Греков истолковывает текст "Повести" так, что Мамай "задержал" Митяя (237, стлб. 129). Этот автор также обвиняет Мамая в смерти Митяя (202, с. 119). Однако его концепция о московской партии, поддерживающей поставление Митяя и ведущей националистическую антитатарскую политику, не выдерживает критики (ср. щедрый ярлык, пожалованный Мамаем "митрополиту Михаилу"); см. 233, с. 84–85.

[55] 209. С. 198–199.

[56] 237. Стлб. 129–130.

[57] Ср. его подпись с подписью на греческом языке в акте, изданном до июня 1380 года: 102. II. С. 6.

[58] О Ниле см., в частности: 66; 33. С. 207–214. "Энкомион" Паламе (ср.: 140. CL I. Стлб. 655–678) не добавляет ничего нового к первоначальному житию Паламы патриарха Филофея.

[59] 237. Стлб. 130; русские оставались должниками генуэзцев до 1389 года.

[60] 237. Стлб. 130; 102. II. С. 121. Последний текст носит отчасти апологетический и, следовательно, малоубедительный характер; ср. риторический вопрос о предполагаемом неведении Нила: "Ибо как могла подозревать такое зло добрая и божественная душа, непричастная ничему злому и исполненная всякой добродетели?"

[61] Ср.: 201. С. 245; 239. С. 503–504.

[62] "Повесть о Митяе" была составлена в 1381–1382 годах, возможно, самим Киприаном, который был тогда признан Дмитрием "митрополитом всея Руси" и нуждался в одобрении константинопольских властей (ср.: 232. С. 12–13). В акте патриарха Антония 1389 года используется эта же версия, чтобы сохранить видимость последовательности в русской политике Иоанна V и патриархата.

[63] 102. II. С. 16.

[64] 102. II. С. 18. Наше толкование действий Нила находит подтверждение в том, что акты патриаршей канцелярии в правление Нила продолжали говорить об одном "митрополите Киевском и всея Руси" (ср.: акт 1382 года, назначающий Дионисия Суздальского архиепископом. 236. Стлб. 200).

[65] 102. II. С. 16; ср.: 76. С. 513–517; 109. С. 415; 10. С. 746. Феофан был также знаком со славянскими делами и способствовал примирению византийской и сербской церквей: в 1368 году сербский князь Иоанн Углеш называл его "моим господином, отцом, ходатаем и целителем души моей" (102. I. С. 563).

[66] Оба имени, Киприана и Пимена, с указанием сана, наличествуют в синодальном акте июня 1380 года: Киприан значится в списке присутствовавших (102, II, с. 7), а Пимен среди подписавшихся (102. II. С. 8). Его подпись (по-славянски, показывающая, что он не знал греческого) была, очевидно, поставлена после отъезда Киприана.

[67] "Тайно убежал, ни с кем не простившись". 102. II. С. 16.

[68] Дмитрий Донской предвидел столкновение с Мамаем уже, возможно, осенью 1379 года (ср.: 233. С. 101–103). Источники и огромную библиографию по Куликовской битве см.: *Тихомиров М.Н., Ржига В.Ф., Дмитриев Л.А.* Повести о Куликовской битве. М., 1959; *Лихачев Д.С., Дмитриев Л.А.* Слово о полку Игореве и памятники куликовского цикла. М.-Л., 1966; ср. также: 186. С. 255–263.

[69] См.: "Повести о Куликовской битве". С. 55. О важности их присутствия и об их возможной итальянской или греческой национальности см. неопубликованную магистерскую диссертацию: *Andrews Douglas.* The Merchants of Surozh. Moscow and Crimea during the fourteenth century. Columbia University N. J., 1976. Автор любезно разрешил мне прочесть рукопись.

[70] Об этом вопросе см.: *Бегунов Ю.К.* Об исторической основе Сказания о Мамаевом побоище. "Слово о полку..." С. 521–523.

[71] 217. С. 53; 186. С. 259.

[72] См., в частности: *Тихомиров М.Н.* Средневековая Москва в XIV–XV веках. М., 1957. С. 267–270.

[73] 134. С. 94; о христианстве Ольгерда и его сыновей см.: гл. 10. Прим. 59.

[74] Ср.: гл. 9.

[75] В 1381 году Вознесение приходилось на 24 мая.

[76] 237. Стлб. 141–142; 246. С. 421. Ср. также: о связи Куликовской битвы с возвращением Киприана в приложении к "Задонщине", написанной монахом Софонием: "Слово о полку..." С. 550.

[77] 102. II. С. 122.

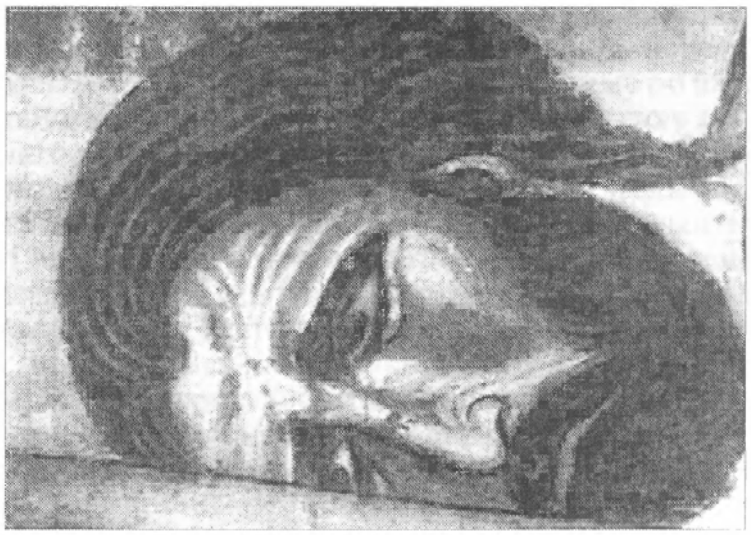
[78] 237. Стлб. 132.

[79] 102. II. С. 122.

[80] Ср.: *Серебрянский Н.* Древнерусские княжеские жития. М., 1915; ср. также: *Греков И.В.* Идейно-политическая направленность литературных памятников феодальной Руси конца XIV века. Польша и Русь. М., 1974. С. 394.

Глава X

ЛИТВА ПОВОРАЧИВАЕТСЯ К ЗАПАДУ



Никодим. Фрагмент фрески "Оплакивание Христа" в Спасо-Преображенском соборе Мирожского монастыря во Пскове. Начало XII века

Куликовская битва небывало возвысила Москву. Мало того, победа над татарами заставила признать ее силу; в Москве к тому же поселился митрополит, который мог посещать литовские земли и правил всей митрополией, включая западные и юго-западные епархии, чего не бывало со времен Феогноста. И своим положением митрополит Киприан был обязан не татарам, но тому, что с давних пор стал поборником антитатарской коалиции. Первым следствием совершившихся перемен стало соглашение, заключенное в 1381 году между Дмитрием Донским и рязанским князем Олегом, союзником Мамая, бежавшим в Литву. Олег с благословения митрополита отрекся от присяги Ягайло и признал себя "младшим братом" Дмитрия[1].

Возвышение Москвы не могло, конечно, нравиться всем. Каковы бы ни были причины, удержавшие великого князя Литовского от участия в Куликовской битве, с главенством Москвы он пока примириться не мог. Отречение Олега было лишь одним из событий, которые не могли прийтись ему по вкусу. Крепли промосковские тенденции в самом Литовском княжестве, что в конце концов привело к обострению борьбы между членами правящей династии. Чем, в свою очередь, затрагивались не только интересы и будущее православной церкви в литовских землях, но и отношения Литвы с Москвой и Византией.

В октябре 1381 года Ягайло, которому великое княжение оставил его отец Ольгерд, был вынужден признать старшинство брата Ольгерда Кейстута, занявшего Вильну. Кейстут, ярый враг Тевтонского ордена, был тайным сторонником союза с Дмитрием Донским. Ягайло же вскоре получил от ордена существенную помощь (указание на его будущую прозападную ориентацию) и снесся с новым ханом Тохтамышем, правителем Золотой Орды, который в 1381 году выдал ему великокняжеский ярлык, что подразумевало по крайней мере номинальную зависимость Литвы от татар[2]. Вскоре (осенью 1382 года) Кейстут был разгромлен и по приказу племянника убит, а Ягайло вернул себе великокняжескую власть. Это событие означало, что желанный Киприаном союз между Москвой и Литвой против Тевтонского ордена на западе и татар на востоке не удается.

Перед лицом нового натиска татар Москва в военном и дипломатическом отношении оказывалась в изоляции.

В 1381 году Тохтамыш разбил Мамая и при поддержке Тимура (Тамерлана), который подчинил себе всю азиатскую часть Монгольской империи, на время вернул татарам власть над Русью. Тщетно пытался Дмитрий Донской задобрить его дарами и посулами. В августе 1382 года татары опустошили Москву, оставленную и великим князем, и митрополитом Киприаном. Большинство русских княжеств, в том числе Тверское и Рязанское, подчинились новому властелину. Казалось, что победа 1380 года была совершенно напрасной и что Русь находится в таком же подчинении у Орды, как в первой половине века. Однако Монгольской империи теперь не хватало внутреннего единства и динамизма прошлого, а русские достаточно окрепли в политическом и военном отношении, чтобы помнить символическое значение Куликовской битвы: катастрофа 1382 года лишь замедлила, но не прекратила процесс освобождения.

1. Дальнейшие неурядицы в митрополии

За свою долгую жизнь, Киприан, изощренный дипломат, преданный идее единой митрополии, дважды решался на действия, сомнительные с канонической точки зрения. Первым было его поставление в "митрополиты Киева, Руси и Литвы" при жизни Алексия. Хотя оно санкционировалось авторитетом почтенного патриарха Филофея, как проявление "крайней икономии" и Алексий с ним практически согласился, весной 1380 года враги Киприана попрекали его этим поставлением в константинопольском синоде. Второе и формально даже более со-

мнительное действие Киприан предпринял без всякой поддержки патриархата, по одному только приглашению великого князя Дмитрия: в мае 1381 года он занял кафедру Московской митрополии. Каким бы скандальным и ошибочным ни было с его точки зрения поставление Пимена в "митрополиты Киевские и Великой Руси"—оно было совершившимся фактом. Он сам в Константинополе согласился с этим назначением, приняв титул митрополита "Литвы и Малой Руси". А в 1381 году, когда политические обстоятельства неожиданно изменились, он занял место Пимена, которого Дмитрий заточил в тюрьму.

Официальная версия, выдвинутая великим князем, заключалась в том, что Пимен не был его кандидатом[3]. Но после опустошения Москвы Тохтамышем обстоятельства вновь изменились. Объединение русских княжеств против татар не удалось. У Дмитрия, вернувшегося в разгромленную столицу, кроме нового договора с Ордой, не было иного выбора, а может быть, и иных стремлений. В обмен на лояльность Тохтамыш в конце 1382 года признал его великим князем Владимирским, хотя в Орде хорошо приняли и его старого врага Михаила Тверского: так была возобновлена старая татарская тактика разделения русских князей с целью господства над ними[4]. Со своей стороны генуэзцы поспешили заключить новый альянс с Тохтамышем, чтобы обезопасить свои крымские поселения и торговые интересы в Сарае: в генуэзских архивах можно найти тексты договоров, заключенных между властями Кафы и представителями Орды в 1380, 1381 и 1387 годах[5]. В Константинополе друг и подопечный генуэзцев Андроник IV в 1381 году был признан соправителем и наследником Иоанна V[6], так что для патриарха Нила и его синода давление властей—в сторону недопущения на Руси никаких попыток не подчиняться хану—стало неизбежно.

Если принять во внимание все указанные обстоятельства, то следующий этап карьеры митрополита Киприана становится легко объяснимым. Дмитрию не нужен митрополит, который не годится в качестве признаваемого ханом полномочного представителя Византии, каковыми были Кирилл, Максим и Феогност. В самом деле, канонически положение Киприана было шатким, а политически он был персоной *non grata* для Тохтамыша, генуэзцев и константинопольских властей[7]. Когда Тохтамыш приближался к Москве, Дмитрий, видимо, сильно перепугался. "Слышав, что сам царь [то есть хан] идет на него с всею силою своею, не ста на бои, ни противу его поднял рукы, противу царя Тохтамышя, но поехал в свои град на Кострому"[8]. Киприан пробыл в Москве несколько дольше, но в конце концов тоже оставил город. Будучи единственным в XIV веке митрополитом, который никогда не посещал Золотой Орды, Киприан не стремился повстречаться с Тохтамышем и не видел для себя будущего в Москве, подвластной татарам. Поэтому он бежал в Тверь. Осенью 1382 года Киприан ненадолго вернулся в Москву и был свидетелем приезда ханского посла Карача, который привез Дмитрию ханскую "милость", а фактически принял капитуляцию князя. После этого Киприан немедленно уехал в Киев. Через несколько дней московский великий князь "послал по Пимина по митрополита, и приведе его из заточениа к собе на Москву и приа его с честью и любовию на митрополию"[9]. Впервые в Москве стал править особый митрополит "Великой Руси".

Первый год правления Пимена прошел, очевидно, относительно удачно. Пимен вполне подходил Тохтамышу и зимой 1382–1383 года посвятил для Сарая нового епископа Савву[10]. Годом позже получил от него епископское поставление св. Стефан Пермский[11]. Стефан был близким другом преп. Сергия, который всегда поддерживал Киприана, но, по-видимому, правление Пимена принял без особых возражений; во всяком случае, с княжеским двором отношения его оставались прежними[12]. Но почитаемый епископ Суздальский Дионисий и племянник самого преподобного Сергия Симоновский игумен Феодор повели против Пимена яростную борьбу, которая закончилась его низложением. Эта кампания, впрочем, велась не в пользу Киприана—возможно потому, что им была известна неприемлемость Киприана для Дмитрия, да и канонически Пимен с 1380 года имел на Москву больше прав, чем Киприан. Дионисий и Феодор пре-

следовали свои собственные цели, причем Дионисий опирался на политический сепаратизм нижегородских князей. Вмешательство Дионисия и Феодора и их поездка в Константинополь так все усложнили, что совершенно отчетливо выделить все действовавшие в этой обстановке факторы, среди которых, несомненно, были и политическое давление, и личные антипатии, и коррупция, а также каноническое право, по сохранившимся источникам невозможно. Кризис затянулся из-за расстояния, отделявшего Москву от Византии, где решался вопрос об административном статусе русской церкви и по очереди перебывали все заинтересованные лица.

В 1379 году Дионисий Суздальский, решительный противник Митяя, уже ездил в Константинополь, чтобы воспрепятствовать назначению последнего. Вернулся он только в январе 1382 года. Можно быть уверенным, что Дионисий, подобно Киприану и Феофану Никейскому, признал решение большинства синода патриарха Нила о поставлении Пимена. И патриархат оказал Дионисию значительные почести: суздальская епархия была возведена в ранг архиепископии, в ее юрисдикцию включили Нижний Новгород и Городец, а самому Дионисию было дано право ношения полиставриона[13], который ранее имел лишь новгородский архиепископ Василий[14]. Дионисий стал полунезависимым архиереем, следующим по рангу после митрополита и новгородского архиепископа; это повышало престиж нижегородских князей[15]. Такая честь оказывалась ему также в признание его ученых заслуг как проводника византийской духовности и культуры на Руси[16]. В 1381 году Дионисий отправил из Константинополя на Русь с монахом Малахией Философом две точные копии знаменитой Одигитрии, которые и водворили в кафедральных соборах Суздаля и Нижнего Новгорода[17]. В 1382 году он привез с собой "страсти Спасовы и мощи многих святых"[18]. В качестве особого патриаршего посла он побывал в Новгороде и Пскове со специальным посланием патриарха Нила, обличающим ересь стригольников[19]. По приезде в Москву Дионисий написал великому князю Дмитрию, сообщая о своем повышении и умоляя простить его за оппозицию князю (и Митяю) в 1379 году[20]. Из чего следует, что в это время, вольно или невольно Дионисий с правлением Пимена примирился.

Однако в июне 1383 года архиепископ Дионисий вместе с Симоновским игуменом Феодором, духовником великого князя, вновь отправился в Константинополь. Летописи несколько туманно дают понять, что они были посланы туда Дмитрием "о управленьи митропольи Русския"[21]. Более точен греческий соборный акт 1389 года: он указывает, что Дионисий и Феодор привезли из Москвы готовое осуждение Пимена, в том числе грамоты, подписанные Дмитрием и другими русскими князьями, в которых Пимен обвинялся в получении митрополии обманным путем. Источники прямо не говорят, почему великий князь Дмитрий Иванович подверг Пимена опале и отправил в Константинополь Дионисия. Можно, однако, предположить, что он хотел под эгидой Москвы воссоздать единую митрополию в том виде, как она существовала в эпоху Петра, Феогноста и Алексия. Но кто же мог ее возглавить? Так как Пимен был неприемлем для Литвы, а Киприан — для Дмитрия, то реальным мог показаться третий вариант, а именно: поставление во главе митрополии Дионисия, которого хорошо знали в Константинополе и почитали в России. Для этого, однако, требовалось формальное низложение и Пимена и Киприана. Мы видели, что обвинение Пимена в прямом обмане было, пожалуй, несправедливо, и хотя акт 1389 года его подтверждает (поскольку разделяет точку зрения Киприана), в этом же акте вина неуклюже возлагается на "бывшего патриарха" (ὁ χρηματίσας πατριάρχης) Макария, русских послов и архиепископа Дионисия. "Все это были только слова и прикрасы в речах Дионисия, но втайне он делал другое, лицемерно прельщая всех лживыми словами: под видом исправления недугующей и бедствующей русской церкви, коварно забирает в свои руки всю власть"[22].

Соборный акт 1389 года фактически отражает крайнюю запутанность в делах русской церкви, реальная ответственность за которую лежит на великом князе,

честолюбивых русских иерархах и греческом патриархате, после смещения Филофея безнадежно ослабленном внутренними политическими распрями, давлением извне и растущей коррупцией. Он показывает также мучительный раскол русского монашества: и Киприан, и Дионисий с Феодором были друзьями или учениками преподобного Сергия и поначалу одинаково разделяли идеологию православного единства и византийской имперской традиции. К 1383 году все они оспаривали друг у друга власть и почести как византийские исихасты времен патриархов Филофея и Каллиста.

Составитель соборного акта 1389 года сознавал, как кажется, собственное лицемерие, не называя настоящих виновников русской церковной смуты.

Соборный акт излагает решение, принятое Нилом и одобренное императором: два греческих посла—митрополиты Матфей Адрианопольский и Никандр Ганский в сопровождении большой свиты имперских и патриарших чиновников[23] должны отправиться на Русь, проверить обвинения, выдвигаемые против Пимена, и, если понадобится, низложить его и поставить митрополитом Дионисия; вслед за изложением следует признание, что решение "разъярило" русских, так что они "излили на всех нас поток многих ругательств, с прибавлением насмешек, обвинений и ропота", и апологетически добавляется: русские все это "заслужили сами, сплетая ложь, составляя ковы, услаждаясь лукавством и совершая бесчисленные злые деяния через отправленных ими послов,—все это они складывают на нас!" Разумеется, скандальные события 1380–1384 годов нанесли большой ущерб доверию и единству, которые были условием выживания "византийского содружества". Впрочем, отъездом полномочных византийских представителей дело далеко не кончилось.

Патриарх Нил в предвидение низложения Пимена вверил управление митрополией Дионисию[24], и тот по пути в Москву прибыл в Киев. Конечной цели своего путешествия он так и не достиг: киевский князь Владимир Ольгердович, недовольный, очевидно, новшествами в управлении митрополией, схватил его и посадил в заключение. Дионисий умер в киевском заточении 15 октября 1385 года и был похоронен в Печерском монастыре. В конце концов его стали почитать как святого[25]. Тем временем византийское посольство достигло Москвы, нашло обвинения против Пимена справедливыми и лишило его сана. Но неудачливый иерарх решил продолжать борьбу. 9 мая 1385 года, переодевшись в светское платье, он через Сарай бросился в Константинополь искать справедливости. У него, очевидно, были сильные друзья—скорее всего татары и генуэзцы,—так как патриарх Нил благосклонно выслушал его протест против небывалой процедуры суда (без права защиты!) и позволил ему служить в сане епископа[26]. Тем временем вернулись и посланные в Россию греческие митрополиты. Их сопровождал Киприан, которого патриарх вызвал особой грамотой для окончательного суждения по вопросу, скорее всего, его самовольного переезда в Москву в 1381 году[27].

Можно догадываться, какое давление оказывалось на патриархат и какие вставали перед ним трудности. Споры и интриги тянулись годами. Пимен и Киприан искали поддержки как при императорском, так и при патриаршем дворе до самого 1389 года. Но особенно удивительна роль игумена Феодора. В 1384 году он вернулся из Константинополя в Москву "великим архимандритом", причем Симоновский монастырь становился "ставропигиальным" (то есть подчиняющимся прямо патриарху) [28]. В 1387 году он опять поехал в Византию с новыми обвинениями против Пимена [29]. В этот период он пользовался дружбой и доверием Киприана [30]. Однако, поскольку "суд [над Пименом], вследствие некоторых обстоятельств того времени, замедлился до собрания, по распоряжению патриарха, канонического собора" [31], Феодор внезапно сделался единомышленником Пимена. Можно предполагать, что перемена, произошедшая в Феодоре, племяннике и любимом ученике преподобного Сергия, была вызвана невозможностью добиться от патриарха Нила и его синода никакого твердого решения, но в отсутствие такового Пимен продолжал быть законным митрополитом "Киевским и Великой Руси". Все в Москве, в том числе и духовный отец Феодора

преподобный Сергий, так и считали его митрополитом. Дионисий же, другой претендент, был мертв, а Киприан оставался для Москвы персоной *non grata*. Можно сделать вывод, что Феодор—независимо от возможных личных соображений или притязаний—заботился о нормальном течении церковных дел в России, церковь нуждалась в митрополите и страдала от бессмысленных константинопольских отсрочек. Поэтому он мог думать, что дальнейшая борьба с Пименом вредна и пагубна.

Соборный акт 1389 года, отражающий господствовавшую тогда официальную точку зрения, возникшее между Феодором и Пименом взаимное согласие истолковывает в очень отрицательном для них смысле. "Пимен и Феодор сделались единомышленниками, вступили в заговор между собой, дали друг другу клятвы и сделали некоторые взаимные обязательства, и, вступив в неподобные связи, бежали из Константинополя и тайно направились на восток", то есть на завоеванную турками территорию. Так как они не послушались прямого императорского приказа и не явились на патриарший собор после требуемого каноном троекратного приглашения патриарха, то их заочно низложили и отлучили, для чего неожиданно набрался в синоде канонический кворум. Более того, Пимен—возможно, при участии греческих епископов подвластной туркам Малой Азии—поставил Феодора в архиепископа Ростовского. Оба отказались признавать санкции, наложенные синодом. И поскольку вскоре (1 февраля 1388 г.) патриарх Нил умер[32] и патриарший престол пустовал почти год, они в июне 1388 года вернулись в Москву[33]. Пимен был вновь признан митрополитом и возглавил поставление нескольких епископов: Феогноста Рязанского (15 августа), Иоанна Новгородского (17 января 1389 г.) и Павла Коломенского (22 мая)[34]. Позволительно предполагать, что он получил определенную поддержку со стороны традиционных сторонников митрополии "Великой Руси": татар, генуэзцев и турок. Что касается Феодора, то законность его посвящения никогда не подвергалась сомнению. Имя его стоит первым среди имен русских епископов, присутствовавших при торжественном возвращении митрополита Киприана в Москву весной 1390 года[35]. И на своей архиепископской кафедре он оставался до самой смерти, последовавшей 28 ноября 1394 года[36].

Пимен не был так счастлив. Его беспокоили отношения с патриархатом. В январе 1388 года в Константинополе интронизировали нового патриарха, Антония. Пимен узнал, что он подтвердил решение Нила о его низложении, и 13 апреля того же года отправился в третье и последнее путешествие в Константинополь[37]. Эта поездка подробно описана Игнатием Смоленским, одним из клириков епископа Михаила Смоленского, который сопровождал митрополита[38], и в недавно изданном послании патриарха Антония. Многочисленность непоследовательных и противоречивых решений, принятых во время патриаршества Нила, могла дать Пимену надежду на то, что и решение Антония тоже не является окончательным. По дороге Пимен остановился в Рязани, где по предварительной, очевидно, договоренности собрались русские епископы, в том числе епископ Рязанский[39], Савва Сарайский, Феодор Ростовский, Евфросин Суздальский, Исаакий Черниговский и Даниил Звенигородский. Их отношение к Пимену не совсем ясно, но в конце концов не только Пимен, но и Феодор, Евфросин и Исаакий отправились в Константинополь, явно надеясь раз и навсегда решить вопрос о митрополии[40].

Когда Пимен и его спутники спускались по Дону, их задержали в Тане (Азов) генуэзцы ("фрязе"), потребовавшие от митрополита уплаты долгов. Этими деньгами, вероятно, оплачивалось еще его посвящение в 1380 году, а может быть, и по каким-то другим поводам московская "великорусская партия" одалживалась у генуэзцев[41]. Генуэзцы забрали у Пимена много денег ("довольну мзду приемше") и отпустили его. Именно во время пребывания в Азове кончился временный союз Пимена с Феодором Ростовским: последний был схвачен и брошен в генуэзскую тюрьму, а его имущество конфисковано[42]. Не желая более поддерживать Пимена, Феодор сумел независимо от него достичь Константинополя и присоединился к партии Киприана.

Пимен переплыл Черное море и остановился в Синопе; в конце мая 1389 года он наконец добрался до окрестностей Константинополя. От посланных в город Пимен узнал, что патриарх Антоний решительно отказывается отменять акт о низложении, принятый в конце 1387 года Нилом и подтвержденный в феврале 1389 года[43]. Пимен, несмотря на безнадежное, казалось бы, положение, не отчаивался; он остался в подвластной туркам Астрабике, а затем перебрался в Халкидон. Турки и генуэзцы относились к нему благосклонно. Он, должно быть, надеялся на коренные политические перемены в Константинополе: так как в июне 1389 года сербы были разгромлены на Косовом поле, то реальным становился и скорый захват самого Константинополя. Кроме того, Пимен мог знать, что турки и генуэзцы готовятся вновь свергнуть престарелого императора Иоанна V и посадить на трон его внука Иоанна VII, сына Андроника IV. Это действительно произошло в апреле 1390 года, за чем последовало непродолжительное патриаршество низложенного ранее Макария, который в 1376–1379 годах поддерживал идею создания отдельной митрополии "Великой Руси"[44]. Все эти события подробно описаны монахом Игнатием, который пробыл в Византии до весны 1390 года.

Однако Пимен этой весны уже не увидел. Он через посредство епископа Михаила Смоленского тщетно искал справедливости у патриарха Антония, трижды, как требует канон в случаях низложения, вызывался в синод, причем обвинителями выступали Киприан и Феодор. Пимен отказался явиться на суд и опять был низложен заочно[45]. В сентябре 1389 года Пимен умер в Халкидоне, находясь, очевидно, в состоянии психологической депрессии. Его похоронили в Галате, оплоте генуэзцев, где в 1380 году погребли также и Михаила-Митяя[46]. Проживи он чуть дольше, патриарх Макарий, вполне возможно, восстановил бы его на митрополичьем престоле.

Чем же, пока совершались эти бурные события, занимался митрополит Киприан?

Мы помним, что его вызвали в Константинополь и он прибыл туда вместе с двумя греческими митрополитами (Матфеем Адрианопольским и Никандром Ганским) осенью 1385 года. Патриарх Нил намеревался судить и его, возможно, за то, что в 1381 году Киприан занял митрополичью кафедру в Москве. Но Нил и его синод бесконечно оттягивали решение, может быть, из-за того, что и у Пимена, и у Киприана имелись сильные покровители. На стороне Пимена были Дмитрий Донской, Золотая Орда, генуэзцы и турки. Киприан, по-видимому, пользовался расположением императора Иоанна V, вернувшегося на склоне лет к взглядам, которые ранее проповедовал его тесть Иоанн Кантакузин и патриарх Филофей. Его сын Андроник IV и внук Иоанн VII в борьбе с ним прибегали к поддержке генуэзцев, которых в прошлом сам он использовал против Кантакузина. Поэтому неизбежно было старому императору искать поддержки у венецианцев и утешения в прочных установлениях православной церкви. Его путешествие в Рим в 1369–1370 годах и обращение в латинскую веру теперь были замечательным образом совершенно забыты. Покровительство императора, оказываемое Киприану, объясняет, возможно, не только долгую пассивность патриарха Нила и его синода в 1385–1388 годах, но и то, что Киприан присутствовал на патриарших синодах в качестве "митрополита Русского"[47]. Киприан жил в Студийском монастыре, где имелась богатейшая библиотека греческих и славянских рукописей, которая могла удовлетворить потребность в умственной деятельности. Если Киприан назывался митрополитом "Русским", то значит после смерти Алексия он считал себя—в силу решения патриарха Филофея—законным его преемником. Это показывает и автограф Киприана на "Лествице" преп. Иоанна Лествичника, славянский перевод которой он собственноручно переписал: "В лето 6895 (1387), 24 апреля, настоящую книгу закончил в Студийском монастыре Киприан, смиренный митрополит Киевский и всея Руси"[48]. После того, как 29 мая 1387 года Киприан кончил свою работу, император Иоанн V официально предложил синоду отложить каноническое разбирательство его дела на год, чтобы митрополит мог выполнить для императора одно дипломатическое пору-

чение. Синод единодушно принял предложение, с условием, что Киприан воздержится от вмешательства в церковные дела "Великой Руси"[49]. Это решение ясно показывает, что Киприан, даже находясь под судом, сохранял прекрасные отношения со двором Иоанна V и все еще претендовал на управление всей Русью, хотя эту претензию и нельзя было удовлетворить, потому что великий князь Дмитрий Иванович поддерживал Пимена. Что до дипломатической миссии, порученной Киприану, то можно предположить, что она была связана с династическим союзом Польши и Литвы, который был заключен в 1386 году и определял будущее положение православной церкви в западных областях Руси[50].

Киприан вернулся в Византию, когда патриарх Нил уже умер (1 февраля 1388 года)[51]. В январе 1389 года на долго пустовавший престол был возведен Антоний—человек, преданный старой идеологии имперского единства, друг Иоанна V[52]. Один из первых актов патриарха Антония (февраль 1389 года) подтверждал права Киприана на митрополию "Киевскую и всея Руси" (то есть снимал с него все обвинения) и низлагал Пимена. Все предыдущие постановления патриархата, которые шли вразрез с линией Киприана, были либо признаны незаконными (как принятые при бывшем—χρηματίσαντος—патриархе Макарии), либо отменены, потому что русские послы в 1379–1380 годах, при поставлении Пимена, как предполагалось, ввели патриарха Нила в заблуждение[53]. Императору Иоанну V воздавались соответствующие почести за неожиданно обнаруженную им преданность идее единства русской митрополии и поддержку, оказанную Киприану. ("Этим прежде всего озабочен высочайший и святой мой самодержец, оберегатель и защитник права и пользы").

Впрочем, в феврале 1389 года на пути Киприана все еще стояли существенные препятствия: противодействие Дмитрия Донского и пребывание в Москве Пимена. Вскоре эти препятствия исчезли: 19 мая 1389 года умер Дмитрий, а в сентябре того же года—Пимен[54]. Русские епископы и духовенство, сопровождавшие Пимена в Константинополь, перешли на сторону Киприана. Вопрос о законности епископских посвящений, произведенных Пименом после отлучения патриархом Нилом, не поднимался—даже в случае с Феодором Ростовским. Другой ставленник Пимена—Евфросин Суздальский—получил подтверждение привилегий, дарованных его несчастливому предшественнику и духовному наставнику Дионисию: ему был пожалован титул архиепископа, а в состав епархии включены Нижний Новгород и Городец[55].

1 октября 1389 года Киприан наконец выехал в Россию, предварительно щедро одарив византийских чиновников[56]. Восточным путем, через подвластные татарам земли он не поехал, а выбрал путь через Белгород (Аккерман) и Киев. В 1390 году, в третье воскресенье Великого поста (6 марта), он прибыл в Москву. Летопись следующим образом описывает это событие:

"В лето 6898 (1390) прииде Киприан митрополит из Царяграда на Русь, а с ним вкупе приидоста два митрополита Гречина", Матфей Адрианопольский и Никандр Ганский[57], а с ними Феодор, архиепископ Ростовский, Евфросин епископ Суздальский, Михаил епископ Смоленский, Исаакий, епископ Черниговский, Иеремия Грек, епископ Рязанский. "Киприан на Москву прииде из Киева на свою митрополию в великое говение на средокрестнои недели", то есть в Крестопоклонное воскресенье великого поста. "Князь же великий Василеи Дмитриевич срете его с своею материю с княгинею с великою, и с братиею, и з бояры, и со всеми христианы..."[58]

Не приходится, кажется, сомневаться в том, что в 1390 году Киприан смог обеспечить себе практически единодушное признание, в том числе со стороны бывших друзей Пимена. На примере Феодора Ростовского мы видели, что принципы канонической "икономии" позволили признать все поставления, совершенные Пименом в момент формального отлучения. Впечатляющая ученость Киприана, его интеллектуальные и дипломатические дарования, близость к монашеству и великому Сергию Радонежскому—все это выгодно отличало его от Михаила-Митяя и Пимена, которых великий князь Дмитрий Иванович пытался

поставить во главе отдельной "митрополии Великой Руси". При Киприане произошло воссоединение митрополии Киевской и всея Руси, и вскоре в нее вновь вошли отдаленные галицкие епархии. Будучи личностью сильной, Киприан (по крайней мере, в течение некоторого времени) продолжал служить идее "византийского содружества". Однако радикальные религиозно-политические сдвиги, которые в 1386 году произошли в литовских землях, существенно изменили условия управления митрополией "всея Руси" и создали почву для напряженности в будущем.

2. Кревская уния

За время правления Гедимина и Ольгерда великое княжество Литовское превратилось в обширную державу с этнически смешанным населением, большая часть которого считала себя "Русью". Язычество великого князя Литовского быстро превращалось в анахронизм. Впоследствии русские летописи назовут всех сыновей Ольгерда православными и будут утверждать, что сам Ольгерд перед смертью крестился и принял постриг[59]. Однако намерение Ольгерда стать объединителем Руси столкнулось с планами Москвы, которая пользовалась авторитетной поддержкой Византии и православной церкви. С запада Литва постоянно испытывала угрозу Тевтонского ордена и соперничала с Польшей за обладание "Малой Русью", вернее Волынью, поскольку значительная часть Галича уже входила в состав Польши. Кроме того, власть Ягайло оспаривал его дядя Кейстут. Когда Кейстут по приказу Ягайло был убит (1382), его сын Витовт (Витольд) не оставил отцовских притязаний. Выше мы видели, что некоторые советники Ягайло, в их числе митрополит Киприан, склоняли его к союзу с Москвой. Одним из самых смелых замыслов промосковской партии в Литве было намерение устроить брак Ягайло и дочери Дмитрия Донского[60]. Этот план, способный изменить ход истории, так и не осуществился. После разорения Москвы Тохтамышем (1382) великий князь Дмитрий Иванович вновь вступил в договор с Ордой, а Киприан утратил власть над "всею Русью". В любом случае личные амбиции Ягайло и его антимосковские настроения трудно было совместить с притязаниями Дмитрия и антилитовскими настроениями в Москве. Поэтому вполне понятно, что Ягайло ухватился за неожиданно открывшуюся перед ним возможность стать польским королем: в качестве такового он получал бесспорное преимущество над другими князьями из дома Гедимина и становился правителем обширного государства, объединяющего Польшу и Литву; совершив необходимый для этого переход в латинство, как в свое время его дед Гедимин, он мог надеяться, что папа защитит его от тевтонских рыцарей.

Тайные переговоры с поляками начались еще в 1383 году и 14 августа 1385 года увенчались подписанием в Крево, близ Вильны, документа, по которому Ягайло обязывался жениться на одиннадцатилетней дочери Людовика Венгерского Ядвиге (которая 15 октября 1384 года была коронована на польский престол; ее отец умер 11 сентября 1382 года) и стать королем. Ягайло обещал также, что он сам, его братья, родственники и вся знать примут католичество. Ягайло давал слово "навеки соединить свои собственные земли—Литву и Русь—с короной царства Польского"[61].

В феврале 1386 года в Кракове состоялся ряд торжественных церемоний: 15 февраля Яков-Ягайло, будучи православным христианином, был перекрещен и получил имя Ладислас (Владислав); 18-го он женился на королеве Ядвиге; 4 марта он был коронован[62]. Новый режим формально не устранял феодальной раздробленности, характерной для Литвы; русские и литовские князья, которые считались вассалами литовского князя, теперь присягнули ему как польскому королю[63]. Из братьев и кузенов Ягайло были перекрещены только Витовт, Скиргайло и Свидригайло, а остальные Гедиминовичи остались православными[64]. Скиргайло стал королевским наместником в Литве.

Здесь нет возможности подробно анализировать сложившуюся в результате новую политическую ситуацию; укажем только на очевидные последствия Крев-

ской унии для сохранности византийской культурной традиции и православной церкви, которая как раз и была основным проводником этой традиции в Восточной Европе: господствующая католическая монархия вскоре начала оказывать на русскую и литовскую знать культурное, политическое и экономическое давление с целью заставить ее принять польские обычаи и нравы. Привилегиями наделялась только католическая знать. Более того, как мы видели, практика, усвоенная в XIV веке воинствующим латинством в Центральной и Восточной Европе—особенно венгерским и польским королями,—состояла в отождествлении "схизматиков" с язычниками и перекрещивании перешедших из православия, так что православное население Литвы немногого могло ждать в отношении сохранения своей религиозной и культурной самобытности[65]. Все историки признают религиозное рвение новообращенного короля Ягайло, даже те, кто считает Кревскую унию шагом культурно-прогрессивным: "Ягайло,—пишет О. Галецкий,—осуществил обещанное им обращение своего [литовского] народа... В Вильно... он основал католический собор, в 1387 году щедро наделил разными привилегиями епископа, создал несколько приходов и запретил на будущее смешанные браки между литовцами, о которых предполагалось, что все они должны стать католиками, и православными русскими, которым разрешалось исповедовать свою веру"[66]. Когда в 1385–1386 годах готовилась Кревская уния, митрополит Киприан находился в литовских землях, но, по всей видимости, не имел возможности изменить ход событий. Можно, однако, быть почти уверенным, что в 1387 году Киприан отправился на запад, чтобы нейтрализовать эффект, произведенный браком Ягайло и его изменой православию. Киприан вел переговоры с Витовтом и готовил союз между ним и великим княжеством Московским. Посетив в 1387 году Киев, он встретился со старшим сыном и наследником Дмитрия Ивановича Василием Дмитриевичем, которого в 1382 году послали в Орду заложником, но в 1385 году он либо бежал, либо его освободили. Длительное пребывание Василия на территориях Литвы (1385–1387) было, конечно, подготовкой к будущему союзу с Витовтом, который устраивал Киприан. В любом случае в 1387 году Василий при посредстве "старейшего боярина", был вызван отцом назад и в январе 1388 года прибыл в Москву в сопровождении литовских чиновников[67]. Эти факты говорят о том, что велись переговоры, которые 9 января 1391 года, уже после возвращения Киприана в Москву, завершились браком между Василием, который сменил отца на престоле великого княжения Владимирского, и дочерью Витовта Софьей[68].

Витовт, ставший впоследствии великим князем Литовским, до самой смерти (1430) добивался независимости Литвы, вынашивая также широкие экспансионистские замыслы[69]. Изначальное соперничество с Ягайло заставило его прибегнуть к помощи Тевтонского ордена. Там он был крещен в католичество, но впоследствии принял православие с именем Александра. В 1386 году его вместе с Ягайло опять перекрестили в католичество. В 1392 году польский король был вынужден признать его автономию в качестве хозяина Литвы. Витовт в тесном союзе со своим зятем Василием Московским мечтал освободить Русь от татарского ига и осуществить замыслы Ольгерда—объединение Руси под литовской эгидой. Приютив у себя изгнанного из Орды Тохтамыша, он выступил против Тимура, но в 1399 году был разбит на реке Ворскле. Эта катастрофа заставила его удовольствоваться независимым положением в рамках польско-литовского сообщества, главой которого считался король Ягайло. Витовт и Ягайло совместно нанесли сокрушительное поражение Тевтонскому ордену в битве при Танненберге (или Грюнвальде)—1410 год. Но сближение с Ягайло означало для Витовта разрыв с Москвой. Поэтому Витовт, как когда-то Ольгерд, попытался добиться автономии православных епархий своего государства от митрополита Киевского, находившегося в Москве (см. посвящение Григория Цамблака, 1415–1419 гг.). Но сепаратизм Витовта оказался нежизнеспособным, и в XV веке польско-литовское сообщество стало развиваться в направлении к монолитной католической монархии.

3. Митрополит Киприан и упрочение связей с Византией

Кревская уния радикально изменила расстановку сил в Восточной Европе. История длительного и бурного правления Витовта показывает, что Литва больше не могла претендовать на наследие Киевской Руси: культурная и религиозная зависимость от польской короны устраняла Литву как серьезного соперника Москвы. При этом усилия митрополита Киприана, как главы церкви "всея Руси", не дали развиться в Москве узкоэгоистическим настроениям, которые возникли в правление Дмитрия Донского. Митрополит был глубоко озабочен судьбой православной церкви в Польше и Литве и всегда настаивал, что Русь включает Галич, Владимир-Волынский, Луцк, Смоленск, а также Новгород, Москву и Владимир на-Клязьме. Для него это единство было прежде всего церковным, сохранить его и укрепить можно было только мирным путем, при возможности— заключив союз между Москвой и Литвой. Поэтому для него естественно было способствовать брачным связям потомков Ивана Калиты и Гедимина. В то же время, будучи ставленником Константинопольского патриархата, Киприан проводил ту идею, что повсюду и везде православные христиане должны хранить верность универсальному христианскому содружеству с центром в Византии. Личная преданность этой идее позволяла, по крайней мере символически, апеллировать к высшему авторитету. К несчастью, Константинополь редко мог предложить какую-либо реальную помощь или административные указания: Киприан был более способным и опытным деятелем, чем любой из византийских патриархов после Филофея. Авторитет "царицы городов" стал в основном символическим, но Киприан прекрасно умел использовать символы.

Прибыв в Москву, Киприан скоро сумел примирить своих сторонников со сторонниками Пимена. В июне 1390 года, в Твери, он низложил тверского епископа Евфимия, поставленного еще святителем Алексием; его сопровождали не только два греческих митрополита, приехавших с ним из Константинополя, но также епископы Михаил Смоленский и Стефан Пермский, которых поставил Пимен[70]. На тверскую кафедру Киприан поставил своего протодиакона Арсения.

В первые годы пребывания на московской митрополичьей кафедре Киприан трижды обращался за прямой поддержкой к Константинопольскому патриархату: речь шла о церковных делах Новгорода, Суздаля и Галича. Во всех трех случаях местные епископы использовали административные неурядицы предыдущих лет, чтобы получить от патриархата определенные привилегии и тем добиться большей независимости от митрополита. Киприан намеревался положить этому конец.

Как мы видели ранее, предстоятелю новгородской церкви Василию Калике был пожалован сан архиепископа и право ношения полиставриона[71]. Таковы были драгоценные внешние символы фактической автономии Новгородской епархии, где архиепископ избирался по жребию из трех кандидатов, выдвинутых местным духовенством и мирянами [72]. Впрочем, некоторые признаки церковной зависимости Новгорода от митрополита еще оставались, например, митрополиту принадлежало право апелляционного суда. В 1385 году новгородцы отказали Пимену в осуществлении этого права и поклялись не обращаться больше к суду митрополита. Это означало значительный денежный ущерб для митрополичьей казны, но шаткое положение Пимена не позволило ему тягаться с новгородцами. А митрополит Киприан в 1389 году, еще в Константинополе, испросил у патриарха Антония увещательную грамоту к новгородцам, в которой им предписывалось соблюдать установленные обычаи[73]. Прибыв в Москву, он в начале 1392 года посетил Новгород, но встретил унизительный отказ. Новгородцы только что заключили выгодный торговый договор с Тевтонским орденом и решились примириться с неудовольствием митрополита и даже отлучением[74]. Киприан немедленно отправил к патриарху с жалобой специального посла Дмитрия Афинянина, со своей стороны отправили в Константинополь некоего Кирилла и новгородцы, просившие признания их автономии. Новгородцы угрожали даже

в противном случае принять латинскую веру[75]. В ответ патриарх Антоний прислал два суровых письма. Оба были доставлены осенью 1393 года византийским посольством, с которым прибыли архиепископ Вифлеемский Михаил и Алексий Аарон, член ближайшего окружения императора Мануила II[76]. Патриарх обращался к Иоанну Новгородскому как к простому "епископу" (ἐπίσκοπε τοῦ Μεγάλου Νοβογραδίου), подчеркивал вселенский характер своей власти (ἡ σύνοδος... προνοουμένη τῶν ἁπανταχοῦ τῆς οἰκουμένης χριστιανῶν), подтверждал наложенное Киприаном отлучение и призывал новгородцев к покаянию[77]. Если новгородцы и подумывали "принять латинскую веру", то осуществить это намерение возможности у них не оказалось: не только на их земли вторглось московское войско, так как "Великий Новгород написал грамоту не ездить к Московскому митрополиту" (речь идет о решении новгородцев не обращаться к митрополиту за апелляционным судом), но вскоре между Василием и Витовтом был заключен новый союз, который обеспечивал присутствие в Новгороде князей обеих правящих династий. Новгородцы отослали спорную грамоту Киприану, который снял отлучение[78]. Однако, когда на Пасху 1395 года Киприан вместе с патриаршим послом надолго отправился в Новгород, он так и не сумел добиться своего, но на этот раз воздержался от применения канонических санкций[79]. Москве угрожал Тимур, и от князя Василия Дмитриевича нельзя было ждать политической или военной помощи. Новгородского архиепископа Иоанна несколько раз вызывали в Москву, даже продержали его там три года, но упрямые новгородцы сумели отстоять свои свободы. Еще и преемник Киприана митрополит Фотий безуспешно добивался своих судебных прав[80]. Так что свободолюбивый торговый Новгород не уступал чрезвычайной власти Киприана, опиравшейся на княжеские дома Москвы и Вильны, а также на престиж вселенского патриархата.

Второй случай, потребовавший прямого вмешательства Византии в русские дела, был связан с Суздальской епархией. Киприану явно не нравилось, что в 1382 году патриарх Нил в качестве привилегии Дионисию Суздальскому присоединил к Суздальской епархии такие значительные города, как Нижний Новгород и Городец, и что преемник Дионисия Евфросин в 1389 году получил подтверждение этой привилегии. Киприан написал в Константинополь, что притязания Дионисия в 1382 году были необоснованны, что Нижний Новгород и Городец никогда формально в Суздальскую епархию не входили, что управление ими было только временно поручено Дионисию святителем Алексием и что в 1382 году патриарх Нил утвердил это решение только потому, что не было "единого, общего митрополита русского" (ἐπεὶ οὖν μητροπολίτης οὐκ ἦν Ῥωσίας καθολικός). Соответственно, теперь Нижний Новгород и Городец должны быть возвращены митрополиту[81]. В итоге Михаилу Вифлеемскому и Алексию Аарону поручили расследование и они вынесли решение, благоприятное для митрополита. Киприан настойчиво, как в свое время Феогност, утверждал свою власть в качестве единственного "кафолического митрополита" на Руси и постоянно подавлял центробежные тенденции, возникшие в беспокойные времена Алексия и Пимена.

Наконец Киприан обращался за помощью в Константинополь для решения старой проблемы отдельной Галицкой митрополии. Кафедра пустовала с 1391 года[82]. В это время православная церковь в Галиции подвергалась сильному нажиму со стороны католиков: резиденцию митрополита перенесли за пределы Галича, а в городе утвердился католический епископ[83]. Патриархат назначил управлять митрополией (включая также Молдавию) иеромонаха Симеона. Молдавские православные господари Драга и Балица были особо указаны в качестве покровителей православия в Молдавии и Галичине, в предпочтение католическому королю Ягайло[84]. Недуги церкви в этих местах усугубились деятельностью авантюриста Павла Тагариса, который, пользуясь замешательствами времени, разъезжал по Палестине, Сирии, Малой Азии, Грузии и Балканам, посвящая епископов, так как выдавал себя за константинопольского патриарха[85]. Тагарис "посвятил" в епископы и Симеона, и тот позднее вынужден был в этом покаяться[86]. Конечно, расстояние и разные политические препятст-

вия исключали управление этой областью из Константинополя, так что, учитывая обстоятельства, легко понять желание Киприана вновь подчинить Галич юрисдикции митрополита Киевского и всея Руси. Но в 1391 году у него неожиданно появился соперник: с согласия Ягайло Галицкой митрополией стал управлять луцкий епископ Иоанн Баба, несмотря на протесты соседнего епископа Владимира-Волынского[87]. Киприан написал об этом в Константинополь, а в 1393 году отправился в Византию и сам Иоанн. "Галич дан мне королем,—писал он синоду,—который есть местный государь и властитель, мне недоставало только благословения патриарха"[88]. Самозванец был наказан и низложен и патриархом и Киприаном. Последний, посетив Литву в 1396 году, посвятил нового епископа Луцкого Феодора[89]. Но Иоанн Баба еще несколько лет пользовался как будто в Галиции поддержкой Ягайло. Однако в 1397 году патриарх Антоний назначил митрополита Вифлеемского Михаила—который, насколько известно, знал славянский язык—экзархом Галича и "Мавровлахии"[90]. Патриарх просил также короля Ягайло прогнать Иоанна Бабу из Галиции и признать временные полномочия Михаила Вифлеемского, имея в виду перспективу назначения на Галицкую митрополию другого кандидата. Тем временем Киприан пытался присоединить Галич к Киевской митрополии и даже распространить свою власть на Молдавию. За это Антоний сделал ему выговор и вновь подтвердил решение патриарха Филофея 1370 года: обе провинции—Мавровлахия и Галич—должны управляться архиереями, назначаемыми из Константинополя, а не из Киева или Москвы[91].

Нереалистический консерватизм патриарха Антония должен был разочаровать Киприана. Разве патриархат мог защитить интересы церкви в Восточной Европе лучше, чем он сам? В любом случае решение патриарха о Галиче осталось мертвой буквой: из источников исчезают упоминания о "митрополии", и только в 1414 году епископ Галицкий Иоанн—который, очевидно, был лишен титула митрополита—присутствовал на соборе, созванном Витовтом для избрания особого митрополита Киевского Григория Цамблака[92]. Очевидно, силы Киприана и его преемника Фотия, при том, что оба были убежденными поборниками морального престижа Византии, оказалось достаточно, чтобы распространить свою власть на Галицию, даже и вразрез с пожеланиями патриархата.

Лучше всего этот дух инициативы и фактической независимости, соединенной с верностью символическому значению византийской имперской системы, виден на примере отношений митрополита Киприана с Ягайло и Витовтом. Характерно, что за шестнадцать лет пребывания на кафедре в Москве (1390—1406) Киприан ни разу не посетил ни Золотой Орды, ни Константинополя, зато дважды подолгу бывал в землях королевства Польского—в 1395—1397 и в 1404—1405 годах[93]. Главной его заботой явно было сохранение там православия, и, преследуя свою цель, Киприан действовал смело и даже дерзко, используя свои личные отношения с польским королем и литовским князем, которые продолжали уважать его, несмотря на обращение в католичество.

На Пасху 1396 года великий князь Василий Дмитриевич мирно посетил занятый литовцами Смоленск (событие, немыслимое в правление Дмитрия Донского), где встретился с Витовтом. Киприан сопровождал московского князя и посвятил для Смоленска нового епископа[94]. В западных и южных областях митрополии Киприана ждали неотложные дела. Со времени Кревской унии там нагнеталась политическая и религиозная напряженность. Афонский монах Фома, наместник митрополита в Киеве, был замешан в убийстве князя Скиргайло, совершенном зимой 1397 года. Скиргайло, обратившийся в католичество брат короля Ягайло, потерял свою власть в Литве и в качестве компенсации получил Киев, где сел на место православного князя Владимира Ольгердовича[95]. Может быть, он пал жертвой православного фанатизма, может быть, тут была политическая интрига, но Киприана, находившегося тогда в Литве, это никак, по всей видимости, не коснулось, он продолжал, пользуясь своей дружбой с польским королем, добиваться распространения своей юрисдикции на Галич и даже Молдавию, где церковные дела были в большом беспорядке. Именно в это время, также по соглашению

с королем Ягайло, он выдвинул чрезвычайный проект созыва в "России"—то есть почти наверняка в Литве—вселенского собора для соединения церквей.

Здесь не место пересказывать унылую и тягучую повесть разных попыток начать переговоры о соединении византийской и римской церквей, имевших место в эпоху Палеологов. В общем шаблон был один и тот же: за военную помощь против турок папы требовали объединения церквей без всяких предварительных условий. Это требование было принято императором Михаилом VIII и, на короткое время (1369–1370), Иоанном V, но желанной помощи так и не последовало. Большинство византийцев, мнение которых выражали главным образом император Иоанн Кантакузин и паламитская монашеская партия, смотрело на торопливые политические попытки достичь соединения церквей очень скептически и предлагало созвать собор, на котором обе стороны могли бы свободно высказаться. Но идея собора, который подвергнет обсуждению вероучение римской церкви, не нравилась папам[96]. Так что Киприан, предлагая провести собор в "России", поступал в полном согласии со взглядами своего наставника, покойного патриарха Филофея, и византийских монахов-исихастов. Кроме того, сокрушительное поражение, которое потерпел под Никополем (сентябрь 1396) венгерский король Сигизмунд, отозвавшийся на византийский призыв о помощи, должно было породить ощущение неотложной необходимости такого собора: если христианский мир не объединится против наступающего ислама, то Константинополь обречен. Действительно, в том же 1395 году султан Баязид начал прямую осаду города, которая длилась восемь лет, так что созвать собор в Константинополе было невозможно и "Россия" могла показаться вполне приемлемым вариантом.

Мы знаем об этом проекте благодаря посланиям патриарха Антония королю Ягайло и самому Киприану. Оба датируются январем 1387 года[97]. Ответ Константинополя был отрицательный: Россию не сочли подходящим местом для созыва вселенского собора, кроме того, следовало прежде всего снять осаду Константинополя. Патриарх торопил Ягайло соединиться в новом крестовом походе с Сигизмундом Венгерским, который, после Никополя посетив Византию, обещал вновь выступить в марте. Киприана патриарх поощрял оказывать влияние на "друга" митрополита—польского короля (φίλος σου πολύς ἔστιν ὁ κράλης)[98].

Здесь видна, с одной стороны, лишенная реализма, трагическая беспомощность константинопольских правителей, а с другой — вновь обретенная уверенность киевского митрополита, который высоко ставил свою церковь и отводил ей роль естественного центра христианского мира. В ярком воображении Киприана—тоже, как оказалось, нереалистичном—даже неприятный факт перехода Ягайло в латинскую веру обращался ко благу православия, ибо благодаря этому факту на территории Польского королевства, где православие и римский католицизм жили бок о бок, можно было созвать собор, на котором встретятся Восток и Запад. На таком соборе, как вместе с ведущими константинопольскими богословами думал Киприан, победа православия над латинскими "новшествами", по крайней мере, становилась возможностью, и поэтому положение православия в королевстве Польском, как и в других местах, могло коренным образом измениться[99]. Возвышаясь над местными политическими интересами Москвы, Польши и Литвы, Киприан думал вселенскими категориями, в высокой традиции византийской мысли.

Во время кризиса, который помешал ему занять митрополичью кафедру в Москве (1381–1389), Киприан, по всей видимости, пользовался деятельной личной поддержкой Иоанна V[100]. В старом императоре, а позже, когда тот умер (16 февраля 1391), в его прославленном сыне Мануиле II (1391–1425), который "имел все данные для того, чтобы во многих отношениях стать одним из величайших византийских императоров"[101], Киприан продолжал видеть олицетворенного вождя православной ойкумены, без которого не могло осуществиться единение христианских сил против ислама. Избрание патриарха Антония и последовавшее назначение Киприана были, по всей видимости, обусловлены личным вме-

шательством императора Иоанна V: соборный акт 1389 года неоднократно напоминает, что "высочайший и святой самодержец" заботится о единстве русской митрополии, управляемой Киприаном, и издал по этому поводу специальный хрисовул[102]. Именно в этом контексте следует понимать известное послание патриарха Антония московскому князю Василию Дмитриевичу, написанное и привезенное в Москву в 1393 году Михаилом Вифлеемским[103]. Патриарх получил известие (несомненно, через Киприана), что московский князь противится поминовению византийского императора за литургией. "Говорят,—писал патриарх,—ты не позволяешь митрополиту поминать божественное имя царя в диптихах... и говоришь: "Мы-де имеем церковь, а царя не имеем и знать не хотим. Это нехорошо". Патриарх напоминает, какую роль императоры прошлого играли в созыве соборов и установлении церковных правил, и заключает так: "За все это они имеют великую честь и занимают высокое место в церкви. ... До настоящего дня царь получает то же самое поставление от церкви, по тому же чину и с теми же молитвами помазуется великим миром[104] и поставляется царем и самодержцем ромеев, то есть всех христиан. На всяком месте, где только именуются христиане, имя царя поминается всеми патриархами, митрополитами и епископами... И самые латиняне, не имеющие никакого общения с нашей церковью, и те оказывают ему такую же покорность, какую [оказывали] в прежние времена, когда находились в единении с нами. Тем более обязаны к этому православные христиане; и если язычники окружили землю царя, то христианам не следует презирать его за это; напротив, это самое да послужит для них уроком смирения... Невозможно христианам иметь церковь, но не иметь царя. Ибо царство и церковь находятся в тесном союзе и общении между собою, и невозможно отделить их друг от друга. Тех только царей отвергают христиане, которые были еретиками, неистовствовали против церкви и вводили развращенные догматы, чуждые апостольского и отеческого учения. А высочайший и святой мой самодержец [Мануил II], благодатию Божию, есть [государь] православнейший и вернейший поборник, защитник и отмститель церкви; поэтому невозможно быть архиереем и не поминать его [имени]".

Правда ли, однако, что послание Антония, которое до сих пор (и вполне резонно) цитируется в качестве яркого образчика византийского политического и религиозного универсализма, было спровоцировано новым всплеском русского сепаратизма, как то следует из буквального прочтения текста? Со стороны Василия Дмитриевича такой идеологический выпад был бы весьма неожиданным. Вот его отец, Дмитрий Иванович, действительно постоянно сопротивлялся провизантийской политике Киприана и монашества; более того, отношения Дмитрия Донского с греками в период смуты 1378—1389 годов могли изгладить в нем представление о Византии как центре христианской вселенной. Но Василий только что принял Киприана и одобрил его политику: он использовал поддержку Константинополя против мятежного Новгорода и враждебной Литвы. Поэтому скорее всего Василий никаких новшеств не вводил, а просто попытался восстать против нововведения, сделанного Киприаном.

Для того чтобы уверенно обосновать такое понимание послания, следует, конечно, тщательно изучить славянские церковные книги, употреблявшиеся на Руси с X века. Но некоторые факты известны: в нескольких русских рукописных служебниках (евхологиях) XII и XIII веков содержится только поминание "благоверного князя"[105]. В XIV веке тоже не поминали императоров: это видно, например, из чина освящения воды 1 августа[106]. Сам Киприан в послании к преподобному Сергию и Феодору (июнь 1378 г.) говорил, что за божественной литургией первым он поминает Дмитрия Московского, а не императора[107]. Однако в личном Киприановом списке Служебника, сделанном для него в 1397 году, находим упоминание "нашего благочестивейшего и благовернейшего императора"[108]. Более того, в грамоте к псковскому клиру, написанной в одно время со Служебником, Киприан специально упоминает—наряду с другими литургическими новшествами, которые он вводил на Руси в соответствии с обычаями Константино-

поля,—предписание "поминать православных императоров наряду с великими князьями... как мы то делаем здесь, в митрополии"[109]. Эти факты показывают, что когда Киприан вводил поминание императоров в диптихах, то вводил новшество, не пользовавшееся общим признанием. Они же свидетельствуют, что Киприан, пользуясь поддержкой патриарха, в силах был превозмочь неодобрение великого князя и что в Москве его решение поминать императора твердо исполнялось, по крайней мере, в течение некоторого времени[110].

Легко понять, почему для Киприана после 1390 года столь важно было напоминание о высшей и вселенской власти византийского императора: она наделяла его самого неким символическим нелицеприятием в отношении Василия, Витовта и Ягайло. Его важнейшей целью было сохранить непосредственный личный контроль над всей митрополией. Во время первого посещения Литвы (1375–1378) он мог поминать первым имя великого князя Дмитрия Ивановича, потому что Ольгерд еще был язычником. Но после 1386 года невозможно стало поминать московского князя прежде *короля* Ягайло, не нанеся тем самым последнему оскорбления. И нельзя же было поминать Ягайло—католика—как "благочестивейшего" и "благовернейшего" самодержца. С другой стороны, планы соединения церквей, которые вынашивал Киприан, могли быть скомпрометированы нарочитым и, следовательно, злонамеренным опущением имени Ягайло. Поэтому не последовательнее ли было установить менее спорное поминание православного константинопольского императора, номинальное вселенское первенство которого признавали и латиняне, как отмечал патриарх Антоний, и таким образом продемонстрировать независимость митрополита от "местных" князей и его надежду на грядущий триумф православия на вселенском соборе, который созовут в России или Литве под председательством императора "Нового Рима"?

Религиозно-политическая идеология, которую Киприан старался выразить, установив поминание императоров в России, наглядно воспроизведена в необычном иконографическом памятнике: "большом саккосе" митрополита Фотия, преемника Киприана (1408–1431). В центре этого замечательного произведения русско-византийской вышивки изображено Сошествие Христа во ад, и по одну сторону от него, в полный рост, император Иоанн VIII Палеолог (1425–1448) и его первая жена Анна, дочь Василия Дмитриевича, а по другую—великий князь Василий Дмитриевич (1389–1425) и его жена Софья, дочь Витовта[111]. Композиция ставит ударение на узы родства, связывающие Палеологов с княжескими династиями Москвы и Литвы и возникшие благодаря браку Иоанна VIII и Анны (1414), при этом подчеркивается верховное и вселенское значение Византийской империи. Более того, значение этого главенства для честных русских интересов подчеркнуто совершенно неожиданным изображением трех святых, помещенным между фигурами Василия и его дочери Анны. Это трое святых "виленских мучеников": Антоний, Иоанн и Евстафий, казненные Ольгердом в 1347 году и канонизированные патриархом Филофеем в 1374-м[112]. Иконография саккоса выражает вполне определенную идею: верность "византийскому содружеству" есть условие сохранности и развития православного христианства во всей Руси, как в Московии, так и в литовских землях. Именно в этом заключался смысл программы, которую проводил митрополит Киприан, особенно в 1396–1397 годах в Литве, она же по наследству перешла к преемнику Киприана Фотию.

Меньше мы знаем о втором посещении Киприаном западных областей митрополии в 1404–1406 годах. Впрочем, известно, что Витовт встретил его в Вильне[113] с большими почестями и что в течение двух недель он присутствовал при особой встрече Ягайло и Витовта в Милолюбе[114]. По настоянию Витовта Киприан вынужден был сместить епископа Туровского Антония, обвиненного в протатарской (и, возможно, антилатинской) политике; однако виноватым Киприан его, очевидно, не считал и дал ему убежище в Москве[115].

Таким образом, с католическими правителями западных областей митрополии Киприан вел себя дипломатом и умел сохранять с ними хорошие отношения, поддерживая в то же время постоянную связь с Константинополем, кото-

рый все больше нуждался в его помощи, но мало что мог в свою очередь предложить митрополиту, чтобы поддержать его начинания. Например, из черновика письма патриарха Матфея Киприану (1400) мы узнаем, что император Мануил II и патриархат не раз обращались к московскому князю за деньгами, что Михаил Вифлеемский, на этот раз вместе с двумя важными византийскими чиновниками, вновь отправился на Русь за пожертвованиями[116]. Послание сообщает о недавнем примирении Мануила II с Иоанном VII и о том, что Мануил поехал искать помощи во "франкские земли". Униженный проситель, Матвей чрезвычайно хвалит митрополита Киевского: "О возлюбленнейший брат; поскольку ты проявил себя в прошлом как любящий ромеев человек, покажи себя и ныне и вели и советуй всем делать так, как мы предлагаем и предписываем. Убеди их, что жертвовать на охрану святого града лучше, чем на дела благотворительности, помощи нищим и выкуп пленных"...

Неизвестно, можно ли где-нибудь еще у церковных иерархов найти подобный прейскурант христианских добродетелей, и русские и в этот раз, как и в прошлом, проявили, очевидно, большую щедрость в отношении осажденного Баязидом Константинополя. Однако город был на время спасен не западной или русской поддержкой, а победой, которую Тамерлан одержал над Баязидом в битве при Анкире (1402).

Сверх забот о единстве митрополии, основной исторической заслугой Киприана было деятельное, настойчивое и умелое распространение на Руси богословских, литургических и литературных византийских традиций [117]. Но если говорить о его месте в русской истории, то главнейшим делом Киприана стало составление полного общерусского летописного свода; теперь все разнообразие летописей собралось в историю единого народа, наследника древнего Киевского государства Владимира и Ярослава и члена "византийского содружества"[118]. Этот свод, завершенный к 1408 году (уже после смерти митрополита) вполне отражает те взгляды, которые можно обнаружить в посланиях Киприана и в его практической деятельности как предстоятеля церкви: великое княжество Московское, наиболее надежный центр православия, первенствует среди русских княжеств, но не обладает культурной или политической монополией. Доблести и заслуги западных и юго-западных княжеств и, конечно, роль литовских князей, получают надлежащее признание и оценку. Наряду с этим, о промахах, просчетах и преступлениях как московских, так и литовских властей в общем рассказывается беспристрастно.

В героической борьбе за единство митрополии Киприан, возможно, и допускал иногда ошибки, но всегда был независим. Чтобы сохранить независимость, он с редкой изворотливостью и упорством пользовался "византийскими связями", тем более что независимости этой часто угрожали как с востока, так и с запада. Киприан остался верен традициям византийского монашеского исихазма. Это проявилось не только в том, что он ввел на Руси константинопольский текст "Синодика православия" (который читается в первое воскресенье Великого поста и содержит торжественное прославление богословия св. Григория Паламы и осуждение его противников)[119], но и в том, что он сам переписывал произведения монашеской духовности: сохранились собственноручно переписанные им по-славянски "Лествица" преподобного Иоанна Лествичника и творения Псевдо-Дионисия[120]. Русские исихасты XVI столетия, так называемые "нестяжатели", любили ссылаться на "Ответы" Киприана игумену Афанасию, в которых митрополит, ссылаясь на собственный афонский опыт, осуждает приобретение монастырями больших имений и работников, так как считает недопустимым извращение монашеских идеалов[121].

В последние годы жизни Киприан уединенно жил в Голенищеве, погруженный в книжные занятия и молитву. Он избегал Москвы даже тогда, когда необходимо было совершать епископские поставления[122]. Умер митрополит Киприан в том же уединении 16 сентября 1406 года[123].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Об этом соглашении см.: 202. С. 144–145.

[2] Ср.: 186. С. 263–264.

[3] Ср.: синодальный акт 1389 года. 102. II. С. 122.

[4] Прекрасный обзор этой ситуации в: 186. С. 269 и 202. С. 165–166.

[5] Кафинцы признавали, что "они будут верны и лояльны по отношению к императору (то есть хану), будут друзьями его друзей, врагами его врагов и не будут принимать в городе и в своих замках врагов императора, ни тех, кто отворачивает свое лицо от императора". 152. С. 54а. Ср.: *Бегунов Ю.К.* Указ. соч. (прим. 70 к гл. 9). С. 521–523.

[6] 125. С. 292–293.

[7] Патриарх Нил посылал Дмитрию грамоты с требованием принять Пимена (102. II. С. 122).

[8] 246. С. 423. Историки, которые желают сохранить репутацию Дмитрия как политического и военного вождя, предпочитают говорить, что он оставил Москву, чтобы организовать сопротивление татарам (см., например: 202. С. 159).

[9] 200. С. 129, ср. также: 246. С. 425. Ермолинская летопись сообщает, что Дмитрий рассердился на Киприана, так как тот испугался осады. Это замечание скорее всего просто свидетельствует о политических и личных расхождениях Дмитрия и Киприана, потому что великий князь—который тоже оставил Москву—вряд ли имел право учить Киприана доблести. Ср. более общее утверждение Никоновской летописи, восходящей к Своду 1408 года, подготовленному перед смертью самим Киприаном: "Не возхоте князь великий Дмитрей Ивановичь Московский пресвященнаго Киприана митрополита всея Русии и имяше к нему нелюбье". Далее рассказывается о триумфальной встрече Киприана в Киеве—"матери всем церквамъ Руским" (217. С. 81). Точка зрения П. Соколова (239. С. 529), согласно которой Дмитрий на протяжении 1381–1382 годов поддерживал кандидатуру Киприана, ничем не подтверждается.

[10] 246. С. 425.

[11] 246. С. 427; о Стефане см.: гл. 6.

[12] В 1385 году он крестил сына Дмитрия Петра и выполнил дипломатическую миссию по переговорам с Олегом Рязанским, убедив его заключить мир с великим князем (246. С. 429).

[13] 246. С. 426; ср. также: 102. II. С. 137–138.

[14] Ср.: гл. 4.

[15] Особенно подчеркивается его возросший престиж в: 237. Стлб. 147–148.

[16] Патриарший акт, которым он возводится в сан архиепископа, сохранился только в славянском переводе. Акт превозносит Дионисия как знатока Писания и канонов (236. Стлб. 199–204).

[17] 237. Стлб. 142; 246. С. 422. О Малахии см.: *Гранстрем. Е.Е.* Чернец Малахия философ// Агиографический ежегодник. М., 1963. С. 69–70.

[18] 237. Стлб. 148; 246. С. 426.

[19] 218. С. 378–379; ср.: послания Нила в Новгород (на греческом языке 102. II. С. 31–34), в Псков (по-славянски 236. Стлб. 191–198). О ереси стригольников см.: *Казакова Н.А., Лурье Я.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV–начала XVI века. М.–Л., 1955; *Клибанов. А.И.* Реформационные движения в России в XIV–первой половине XVI вв. М., 1960; превосходный обзор дает Федотов. 45. II. С. 113–148.

[20] Текст впервые опубликован в: 234. 1866. Март. С. 247–250 и переиздан в: 233. С. 202–203. Впрочем, согласно Прохорову, послание следует приписать Киприану и датировать 1381 годом (233. С. 193–197). Это не согласуется с хорошо известными фактами, свидетельствующими о примирении Дионисия с правящими церковными и светскими кругами Москвы в 1382 году.

[21] 246. С. 426.

[22] 102. II. С. 123. Текст, как кажется, подразумевает, что Дионисий дважды ездил в Константинополь в 1382–1383 годах, что трудно представить себе хронологически.

[23] Ср.: 246. С. 428, 435; акт 1389 года: 102. II. С. 123.

[24] Русские летописи утверждают, что он был поставлен "в Цареграде митрополитом на Русь", но при этом называют его архиепископом (например: 237. Стлб.149; 246. С. 429). В акте 1389 года о поставлении не говорится (только о *желании* Дионисия стать митрополитом). Реально оно было неосуществимо до канонического низложения Пимена и Киприана. В таком случае следует предположить, что существовало только условное соглашение, по которому Дионисий должен был управлять русской церковью во время канонического суда над Пименом и Киприаном, но что формально он митрополитом назначен не был.

[25] 237. Стлб.150–151; 246. С. 429. *Д. Оболенский* справедливо отвергает необоснованную гипотезу *Е. Голубинского* (201. С. 223), поддержанную *А. Карташевым* (206. С. 332), что Киприан был ответствен за арест Дионисия (134. С. 92. Прим. 59). О выдающейся личности Дионисия см. также: 233. С. 176.

[26] 246. С. 428; 102. II. С. 124. Соответствующий раздел в акте 1389 года даже не пытается скрыть противоречия в поведении патриарха.

[27] 102. II. С. 98–99 показывает, что Киприан также находился под каноническим запрещением.

[28] 237. Стлб. 150; ср. также: Пахомий. "Житие преп. Сергия", изд. Тихонравова (С. 127): "святый вселенськыи патриархъ Нилъ... оучини монастырь симановьскыи во имя патриарше... а митрополитоу ничимъ никоторыми делы не повиновати". Это описание в точности соответствует каноническому статусу ставропигии в византийской практике (10. С. 84, 129).

[29] Согласно акту 1389 года, он прибыл во время поездки Киприана в Литву в 1387 году (ср.: 102. II. С. 124 и 98–99).

[30] Ср.: письмо Киприана Феодору, написанное в 1385–1386 годах (233. С. 171–181).

[31] 102. II. С. 124–125. Турки постепенно занимали весь Балканский полуостров, и византийцы по-

стоянно враждовали с итальянскими купцами; Пимен, конечно, пользовался поддержкой своих генуэзских кредиторов.

[32] Ср.: 72. С. 308.

[33] 102. II. С. 125–126.

[34] 218. С. 382; 246. С. 433; 237. С. 154–155.

[35] 246. С. 435. Ср. также почетную роль, которая отводится Феодору в обеих редакциях "Жития преп. Сергия" (указ. изд. С. 52–54, 124–128).

[36] 246. С. 445.

[37] 246. С. 433. Его отъезд из Москвы в четверг Страстной недели был очень неожиданным. Согласно русским источникам, Дмитрий был против путешествия, но не стал силой ему препятствовать. Великий князь был явно удовлетворен правлением Пимена—было ли оно канонически санкционировано Константинополем или нет,—как он был бы удовлетворен Михаилом-Митяем в качестве митрополита только Великой Руси. Нет оснований полагать, как это делает Прохоров (233. С. 183–185), что Пимен столкнулся с оппозицией в Москве.

[38] Новое критическое издание "Хождения Пимена", написанного Игнатием, с английским предисловием и подробным комментарием Джорджа Мажеска вышло в серии 35.

[39] Согласно тексту "Хождения", имя епископа Рязанского—Феогност. Согласно летописной редакции, Рязанскую кафедру занимал грек Иеремия. Противоречие можно объяснить наличием в 1389 году двух рязанских епископов: Феогноста, поставленного Пименом в 1388 году, и Иеремии, поставленного Киприаном (или непосредственно патриархом?). Ср.: 239. С. 562–563.

[40] Ср. по этому вопросу: 239. С. 560–562.

[41] Ср.: гл. 9.

[42] Эти сведения мы находим в синодальном акте патриарха Антония сентября 1389 года, сохранившемся в славянском переводе и опубликованном Прохоровым (233. С. 227).

[43] 102. II. С. 127.

[44] Ср.: акт восстановления Макария на престоле (102. 142–147). Интересно, что составитель этого акта называет себя ритором Михаилом Вальсамоном, которого мы знаем как автора "Энкомиона" литовским мученикам. Может быть, он представлял в патриархате крайние промосковские и антилитовские круги.

[45] Постановление Антония. Изд. 233. С. 225–228.

[46] О жизни Пимена вблизи Константинополя, о его смерти и месте погребения см., в частности: *Majeska G.* 97; русские летописи печально отмечают: "И разъяша имение его инии". (246. С. 435). Постановление Антония прямо говорит, что деньги Пимена, как приобретенные незаконно, были переданы Киприану и Федору Ростовскому (233. С. 228).

[47] При патриархе Ниле митрополит Ῥωσίας появляется в синодальных списках дважды: в октябре 1385 года и в мае 1387 года. Ср.: 102. II. С. 57 (о дате см.: 27. С. 377). Во втором случае имеется в виду явно Киприан, поскольку в мае 1387 года Пимен был в России. В октябре 1385 года и Пимен и Киприан могли быть в Константинополе; однако император Андроник IV, покровитель Пимена, умер в июне этого года и Пимен вряд ли бы получил право голоса в синоде после этой даты. Поэтому в постановлении 1385 года упоминался скорее всего тоже Киприан.

[48] Рукопись, прежде находившаяся в библиотеке Троице-Сергиевой лавры, теперь в Российской государственной библиотеке. Ф. № 152; ср.: 252. С. 189.

[49] 102. II. С. 98–99.

[50] Ср.: 134. С. 93. Нет оснований думать, как это делал И.Б. Греков (202. С. 186–188), что Киприан несет ответственность за союз Польши и Литвы. Следует, скорее, предположить, что в 1387 г. он был в Западной Руси, чтобы оградить интересы православной церкви.

[51] Ср. выше: прим. 32.

[52] 102. II. С. 112.

[53] Пространное синодальное постановление февраля 1389 года (102. II. С. 116–129) также описывает ход событий в России после 1353 года. В целом это описание точнее, чем в акте 1380 года (102. II. С. 13–18).

[54] 246. С. 434.

[55] 102. II. С. 137–138 (июль 1389 г.). Евфросин переметнулся на сторону Киприана еще до смерти Пимена. См:. 239. С. 548. Голубинский же предполагал, что Евфросин был посвящен в Константинополе (201. С. 301). О Дионисии как "духовном отце" Евфросина см.: 102. II. С. 192–193. (Употребляется слово καλογηρώς, а не γέρων.)

[56] Например, Киприан и Феодор Ростовский выдали вексель на 1000 старых новгородских рублей, помеченный 8 сентября 1389 года, императорскому διερμενευτής, переводчику, Николаю Нотаре (текст в: 194. I. № 252. С. 473).

[57] Те же два греческих епископа ездили на Русь в 1385 году, чтобы судить Пимена, и вернулись вместе с Киприаном.

[58] 237. Стлб. 157–158.

[59] Сыновья Ольгерда от первой жены—Марии Ярославны Витебской—носили христианские имена: Андрей, Дмитрий, Константин, Владимир и Феодор. Сыновья второй его жены, Ульяны, дочери Александра Михайловича Тверского, предпочитали употреблять традиционные языческие литовские имена, но имели также и христианские имена: Ягайло—Яков, Скиргайло—Иван, Корибут—Дмитрий, Лугвен—Симеон, Вигунд—Александр. Ср.: *Бегунов Ю.К.*, *Лихачев Д.С.*, *Дмитриев. Л.А.* "Слово о полку..." С. 513.

[60] Ср. документ, опубликованный *Л. Черепниным*: "Договорные и духовные грамоты Дмитрия Донского". Исторические записки. 24. 1947. С. 247–250.

[61] Terras suas Litvaniae et Russiae coronae regni Poloniae perpetuo applicare, in: Akta Unii Polski z Litwa, 1385–1791. Ed. S. Kotrzeba—W. Semkowicz. Krakov, 1932. P. 2.

[62] Общий обзор этих событий и их причин можно найти, к примеру, в: 189. С. 124–131; 63. С. 196–200.

[63] Akta Unii... № 16–34. С. 12–31.

[64] "Другие литовские князья, братья Ягайло, уже крестились по греческому обряду и потому не могли повторить или, точнее, дополнить свое крещение".— Длугош. Historia Polonica. X.

[65] Глава 3, прим. 66–67: о польской практике перекрещивания православных говорилось на Констанцском соборе в 1417 году, но никаких мер по этому поводу принято не было. Однако практика перекрещивания была осуждена буллой "Altitudo divini consilii" папы Александра VI в 1501 году (ср.: 18. С. 82–83).

[66] 63. С. 201–202; см. также: 48. С. 22–23.

[67] 237. Стлб. 153.

[68] 237. С. 159. О переговорах и роли Киприана см.: 202. С. 189–195. Русский летописец в удивительно обыденном тоне сообщает, что София "добрый нравь име отцевь, не сыта бе блуда" (247. Стлб. 445).

[69] О Витовте см., в частности: *Барбашев А.* Витовт и его политика до Грюнвальдской битвы (1410). СПб., 1883; ср.: 142; 38. С. 223–229; 63. С. 201–231.

[70] 247. Стлб. 445; 217, с. 124–125; 201, с. 302–306.

[71] См.: гл. 4.

[72] Эта практика подробно описана в случае с избранием Иоанна в 1388 году, перед его посвящением митрополитом Пименом: 218. С. 381–382.

[73] Синодальный акт не сохранился, но упоминается в: 217. С. 124.

[74] Подробности о соглашении с немцами и конфликте с Киприаном: 218. С. 384–385; 217. С. 126–127.

[75] 102. II. С. 178.

[76] О поездках Михаила Вифлеемского на Русь см.: 128. С. 127–128; 133. С. 26–43; об Алексии Аароне см.: 178. С. 1. О титуле Аарона—οἰκεῖος—см.: 188. С. 143–145 (там же ссылки на предшествующую литературу). Инструкции патриарха Михаилу (102. II. С. 171–172) дают важные сведения о порядке ведения официальных документов в поздней Византии (см.: *Медведев И.* Ревизия византийских документов на Руси в конце XIV века// Вспомогательные исторические дисциплины. VII. Ленинград, 1976. С. 289–297).

[77] 102. II. С. 181–187 (первое письмо), II. 177–180 (второе письмо). Первое письмо (сентябрь 1393 года) было уже подписано, когда прибыл новгородский посол Кирилл: его аргументы потребовали составления второго письма (ср.: *Павлов А.* 236. Доп. Стлб. 253–254).

[78] 218. С. 385–386; 217. С. 155.

[79] 218. С. 387.

[80] Ср.: 201. С. 318–319, 394–395.

[81] 102. II. С. 192–194. Е.Е. Голубинский считает эти притязания Киприана совершенно несообразными (201. С. 321). Однако оригинал синодальных текстов 1382 и 1389 годов не сохранился и только описывается в: 102. II. С. 137–138. Это описание подчеркивает, что Дионисий рассматривал эти два города как "часть своей епископии", что он получил документ (γράμμα) об этом от Нила и что те же права были даны Евфросину по грамоте (σιγίλλιον) Антония, в которой Евфросин был назван "архиепископом Суздальским, Нижнего Новгорода и Городца". О точном значении терминов γράμμα ὡ σιγίλλιον см.: 27. С. 181–203.

[82] Ср. упоминание о незамещенности кафедры в течение двух лет в документе октября 1393 года (102. II. С 181). Большинство историков признает, что митрополит Антоний, посвященный Филофеем в 1371 году, дожил до этой даты. Однако имя Антония не упоминается в документах 1391 года, а источники показывают, что по крайней мере с 1381 года в Галиче был другой предстоятель (ср.: гл. 9. Прим. 11).

[83] Ср.: гл. 8. Прим. 60. О состоянии Галицкой митрополии в 1391–1393 годах см.: 133. С. 29–31.

[84] 102. II. С. 157–158; о церковных связях Молдавии и Галича см.: гл. 8.

[85] Ср. его исповедь патриарху Антонию в 1394 году: 102. II. С. 224–230; ср.: 27. С. 385; ср. также: 93. С. 224–256; 124. С. 289–299.

[86] 102. II. С. 158.

[87] Его имя упоминается в послании патриарха Антония Киприану: 102. II. С. 284.

[88] 102. II. С. 181.

[89] 246ю С. 448.

[90] 102. II. С. 278–280. Ср.: 133. С. 128. Прим. 23.

[91] 102. II. С. 283–284. Церковные дела в "Мавровлахии" в Молдавии находились в еще большем расстройстве, чем в Галиче. Епископов туда посвящал Галицкий митрополит. Однако в 1394 году патриарх Константинопольский назначил туда грека Иеремию, но тот был отвергнут местными князьями. Компромиссное решение было найдено только в 1401 году, когда патриарх Матвей поставил в митрополиты Иосифа—одного из епископов, ранее посвященных в Галиче и отвергнутых патриархом (102. II. С. 528–530); ср.: *Арсений (Стадницкий).* Исследования и монографии по истории молдавской церкви. СПб., 1904. С. 13–26; 83. С. 38–40.

[92] 217. С. 223; об этих событиях см. также: 242. С. 127–139.

[93] 201. С. 334–340; 134. С. 94. Прим. 67 и 68.

[94] 246. С. 447. Епископ Михаил Смоленский, который, как мы видели, играл очень активную роль в церковной дипломатии этого периода, к этому времени уже не занимал кафедру. Несмотря на поставление его Пименом в 1383 году и на путешествие с последним в Константинополь в 1389-м, Михаил—бывший монах Симоновского монастыря, главного проводника византийского влияния в Москве—быстро перешел на сторону Киприана. Тем не менее он вскоре покинул кафедру, оста-

ваясь близким советником нового митрополита. В 1396–1397 годах он сопровождал митрополита в подвластные Литве земли и ездил с ним в Киев. Именно там он поручил протодьякону митрополита Спиридону переписать и украсить миниатюрами великолепную Псалтирь. Эта Псалтирь является образцом русского искусства, вдохновленного византийскими образцами. Епископ Михаил умер в Москве в 1402 году (см.: *Лавровский Л.* Историко-критическая проверка каталога Смоленских епископов// Смоленские епархиальные ведомости. 1898. № 14. С. 780–781; *Майков В.* О владыке Михаиле, упомянутом в записи лицевой Псалтири 1397 года// Сборник статей памяти Л.Н. Майкова. СПб., 1902. С. 99–107; *Вздорнов Г.* Исследование о Киевской псалтири. М., 1978. С. 31.

[95] Ср.: 201. С. 337; 202. С. 205–206.

[96] Ср.: 111. 149–177; общий обзор попыток унии см.: 55.

[97] 102. II. С. 280–282, 282–285.

[98] 102. II. С. 283.

[99] Что такие взгляды действительно разделяли ведущие византийские богословы, видно, к примеру, из письма патриарха Филофея архиепископу Охридскому (1367 г.): "Мы согласились с папскими послами, что, если наше учение на соборе окажется не хуже любого латинского, они придут к нам и примут нашу веру; перед Богом осмеливаемся мы сказать, что это действительно произойдет" (102. I. С. 492). Византийцы, которые отправились в Феррару в 1438 году, тоже надеялись "выиграть" спор с латинянами.

[100] Ср.: гл. 9.

[101] 7. С. 393.

[102] 102. II. С. 127–128. Текст хрисовула Иоанна V не сохранился, но вряд ли он сильно отличался от хрисовула Иоанна Кантакузина по тому же вопросу, изданного в 1347 году (102. I. С. 268–270).

[103] 102, II, с. 188–192.

[104] Помазание императора святым миром вошло в обычай относительно поздно. Впервые помазание ввели в Никее, по примеру практики помазания латинских императоров в Константинополе (137. С. 246–256). О споре относительно помазания императоров, который происходил в XIII веке, см.: 108. С. 8–13.

[105] Ср.: *Горский А., Невоструев К.* Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. III. С. 2; 199. С. 24. Прим. 2.

[106] 11. С. 53. Г.М. Прохоров сообщает о существовании пергаментной минеи на декабрь, которую он датирует 1380–1390 годами и в которой есть запись, возможно, сделанная самим Киприаном, нарочито отрицающая существование "императора и патриарха" на Руси: многолетие возглашается только князьям и "митрополиту Киевскому и всея Руси" (233. С. 119).

[107] 236. Стлб. 181.

[108] 197. С. 225; ср.: *Горский А., Невоструев К.* Указ. соч. С. 13–14. Правда, в Служебнике Киприана, в тексте проскомидии, нет упоминания об императоре, а только о "благоверных князьях наших" (211. С. 33).

[109] 236. Стлб. 239.

[110] Хотя преемник Киприана митрополит Фотий (1408–1431) был греком и, конечно, разделял взгляды Киприана на роль византийских императоров в христианском мире, в чине поставления епископов, датируемом 1423 годом, нет упоминания императоров. ("Еще молимся о благоверных и богохранимых князех наших"). (236. Стлб. 441.)

[111] О саккосе Фотия, ныне хранящемся в Оружейной палате в Москве, см.: 196. С. 287. Д. Оболенский убедительно доказывает, что саккос сделан между 1414 и 1417 годами. Иоанн VIII был официально "коронован" со-императором в 1421 году, но византийские источники также показывают, что уже в 1401–1408 годах на него был возложен пилос (венец) и он был провозглашен императором. Some Notes concerning a Byzantine portrait of John VIII Paliologus. Eastern Churches Review. IV, 2 (1971). P. 141–146.

[112] Ср.: гл. 8.

[113] 217. С. 191.

[114] 217. С. 192.

[115] 217 и 201. С. 340.

[116] О посольстве см.: 128. С. 123–132.

[117] См. обсуждение этого вопроса (о деятельности Киприана) в главе 6.

[118] См., в частности: 226. С. 128–140; М.Д. Приселков также опубликовал реконструированный текст Киприановой компиляции, известной как "Троицкая летопись", которая погибла в пожаре 1812 года. (*Приселков М.Д.* Троицкая летопись. Реконструкция текста. М.–Л., 1950). Работы Приселкова служат основой многочисленных современных работ по изучению летописей, в частности работ Д.С. Лихачева и некоторых его коллег и учеников.

[119] Ср. критические издание Синодикона в: 58. В 1395 году Киприан специально подчеркивал в послании к псковскому духовенству: "А синодикъ есмь послал к вамъ правый Царегородскый, по чему и мы здесь поминаемъ, или еретиковъ проклинаемъ: и вы по тому дейте". (236. Стлб. 241). Ср.: 134. С. 773.

[120] Ср. подробное описание в: 252. С. 189; *Клибанов А.И.* Указ. соч. С. 326; 197. С. 224.

[121] 236. Стлб. 263–265.

[122] Ср.: посвящение епископов Илариона Коломенского и Митрофана Суздальского в Голенищеве. 217. С. 194.

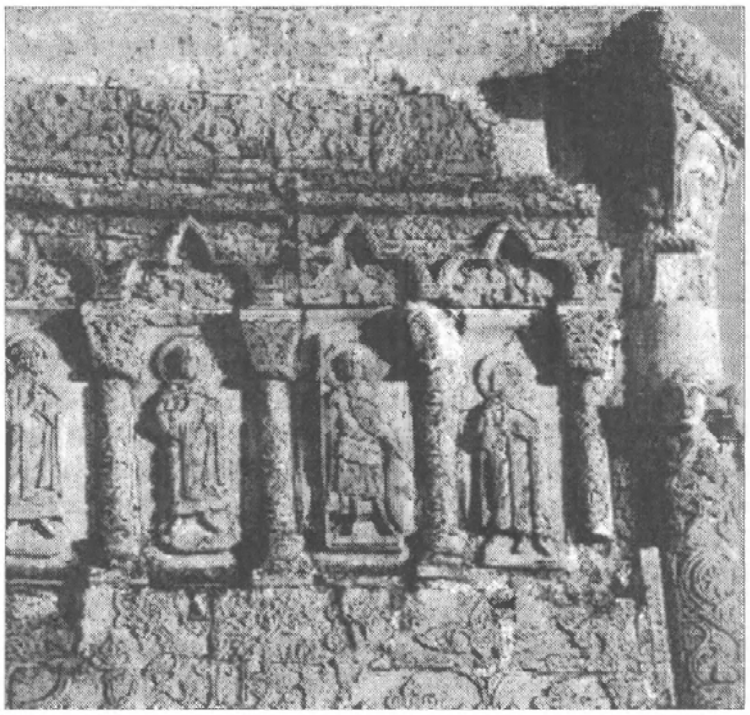
[123] 201. С. 335.

→

Каменные рельефы стен Георгиевского собора в Юрьеве-Польском. XIII век

Заключение

МЕЧТЫ И РЕАЛЬНОСТЬ



История России чаще освещалась с точки зрения общих теорий, чем история любой другой европейской страны. В применявшиеся историками схемы неизбежно включался пункт о "влияниях"—византийском, западноевропейском или татарском. И всякий раз построения того или иного автора определялись его индивидуальным отношением к—соответственно—византийской, монгольской или западноевропейской цивилизации. Так что, когда речь идет о византийском влиянии в России, вывод зависит от взгляда автора на Византию и ее государственное устройство. В. Вальденберг, например, широко используя источники, показал, что русские унаследовали от Византии идею *ограниченности* императорской власти и ее подчиненности высшим религиозным ценностям, хранимым церковью[1]. Англичанин Р.Г. Дженкинс, напротив, совершенно по-другому понимал Византию и, следовательно, ее влияние на Россию. Он считал, что в Византии получил развитие императорский абсолютизм, который переняли и русские цари, и современные советские руководители. "Современное русское государство,—пишет он,—просто сохраняет старую царистскую традицию... Многовековая структура остается в существе своем прежней", и "в этой структуре очень легко узнать византийский дворец Третьего Рима"[2].

Похожие разногласия мы встречаем у историков, рассматривающих татарское влияние. Одни видят в татарах лишь враждебную силу, которая вызвала к жизни национальное сопротивление и тем самым стимулировала возрождение национального самосознания[3], другие, следуя основоположнику русской историографии Н.М. Карамзину, считают, что "своим возвышением Москва обязана ханам". Так называемые "евразийцы" полагали, что татарский образ правления лег в основу русской государственности: татарские правители заняли место вселенской Византийской империи[4], и русские цари, правившие в основном на тех же территориях, стали не более и не менее, как наследниками ханов[5]. Другие исследователи напоминали о том, что московский Кремль в XV веке строили итальянские архитекторы, напоминали о притоке европейских идей, утверждая, что Московская Русь утратила связь с Византией и в политический и культурный обиход вошли идеи, сродные скорее Макиавелли, чем греческой патристике[6].

Я не буду обсуждать эти точки зрения, отражающие разные аспекты неизбежно сложного исторического процесса. Но поскольку речь идет о византийском влиянии в истории Руси, то следует помнить, что для XIV века принадлежность к наднациональной—в потенции универсальной—православной общности с центром в Константинополе была основополагающим фактором развития культуры и важным политическим фактором. Эта принадлежность получила выражение в богослужении и гимнографии церкви, в сильном административном аппарате, которым управлял митрополит Киевский и всея Руси. Византийские клирики и дипломаты постоянно посещали Русь, а русские паломники и купцы бывали в Византии и других центрах средневекового Востока. Большая часть литературных—церковных и светских—произведений была известна русским в переводах с греческого. Византийские мастера украшали русские церкви и учили местных иконописцев. Понятно, что византийская средневековая цивилизация была составной частью самой русской жизни, в то время как татарское владычество всегда оставалось ненавистным "игом", существующим *de facto* и навязанным силой, хотя подчас его и использовали в качестве орудия против других врагов, особенно западных. Во всяком случае, монгольская культура никогда сознательно не принималась русскими за образец. И если татарских ханов, как и византийского императора, русские именовали "царями", то само по себе это нисколько не обнаруживает настоящей лояльности к Золотой Орде. В славянском переводе Библии так же именуются и цари Вавилона, Халдеи, Египта. Если византийские "цари" отличались от татарских, то именно тем, что греческий

император признавался единственным и вселенским "православным" и "христолюбивым" самодержцем[7].

Когда мы пытаемся понять, как политические теории и идеи передавались из Византии на Русь, следует помнить, что ни в Византии, ни на Руси они не были неизменны и статичны. Например, допущение, что в Византии всегда и во всех случаях господствовал цезарепапизм, не ведет ни к чему, кроме недоразумения. Явными проявлениями цезарепапизма были декрет против "Трех глав" Юстиниана I или принуждение Михаилом VIII греческого духовенства к унии с Римом, но византийские учителя русских—неколебимые монахи-исихасты—говорили об этих случаях как об очевидных злоупотреблениях властью.

Есть масса оснований считать (и об этом шла речь в книге), что монашество, вообще говоря, преданное имперской идеологии, и на практике, и в теории противилось цезарепапизму. Монашество сумело придать идее Византийской империи более реальные очертания "православного содружества", признающего идеальное главенство византийского императора. Более того, турецкая угроза как будто заставила по крайней мере некоторых из них поверить, что славянские страны, и особенно Московская Русь, смогут выступить в той роли оплота православного христианства, которую в течение веков играла Византия. Эту мысль, без сомнения, выражали такие символические акции, как передача на Русь Дионисием Суздальским точных копий знаменитой Одигитрии, традиционно считавшейся покровительницей Константинополя (1382)[8]; перевод на славянский язык составленного патриархом Филофеем акафиста в честь этой иконы[9]; торжественный перенос из Владимира в Москву митрополитом Киприаном византийской иконы "Владимирской Богоматери", которой народ приписал чудесное спасение Москвы от полчищ Тимура в 1395 году[10]. Более того, символика византийских императорских и русских княжеских портретов на саккосе Фотия не могла появиться без молчаливого, по крайней мере, признания возможности *translatio imperii* в Москву[11].

Русские, безусловно, хорошо запомнили урок о вечности империи, самым ясным образом преподанный им патриархом Антонием: "Невозможно христианам иметь церковь и не иметь царя". Но никто не учил их, что император целиком и безусловно владеет церковью. В послании к великому князю Василию патриарх Антоний признавал, что христиане обязаны "отвергать" тех императоров, которые стали "еретиками" и вводят "развращенные догматы"[12]. Таким образом, повиновение императору обусловливалось его православностью, и русские, конечно, знали не только о еретичествовавших в прошлом императорах (которые часто упоминаются в литургических текстах, например, в тропаре мученикам эпохи иконоборчества, "сокрушившим Копронима мечом веры"), но и о Михаиле VIII Палеологе и об Иоанне V, которые приняли латинскую веру. Более того, вмешательство светских властей в управление церковью, по крайней мере в принципе, осуждалось. Одним из главнейших аспектов правления митрополита Киприана на Руси была забота о независимости от светской власти, московской или литовской; если бы не эта независимость, он бы не смог подчинить своей юрисдикции раздробленную в политическом отношении страну. В 1378 году, когда Дмитрий Донской только что с оскорблениями изгнал Киприана из Москвы, тот писал преподобному Сергию и игумену Феодору, цитируя каноны, которые воспрещают светским правителям вмешиваться в избрание епископов[13]. Уже утвердившись на митрополичьей кафедре в Москве, он в полуавтобиографическом "Житии Петра" осуждал эрастианство, по причине которого, как он думал, великий князь Владимирский Михаил Ярославич поддерживал в 1305—1308 годах Геронтия против Петра[14]. Кроме того, в патриарших грамотах русские чаще встречали упоминания о власти вселенского патриарха (которая определялась в терминах, напоминающих западный папизм), чем упоминания об императорской власти[15]. Из всего этого следует, что в XIV веке Византия, поскольку влияние ее распространялось через направляемый исихастами патриархат, насаждала на Руси не цезарепапизм, а идею сильной, единой церкви, стоящей над национальными ин-

тересами и политическими границами. Русских учили, что византийский император является защитником, а не хозяином такой церкви.

В течение нескольких десятилетий после окончательного утверждения Киприана на кафедре (1390) Московская Русь оставалась верна этой идеологии. Преемник Киприана грек Фотий (1408–1431)—волевой деятель, наделенный большим политическим разумом,—также успешно проводил политику единства. Ему опасность грозила не со стороны московского князя, а со стороны Витовта, мечтавшего о реализации планов Ольгерда. После смерти Киприана Витовт попытался заменить его своим кандидатом, полоцким епископом греком Феодосием. Однако Константинополь отверг этого претендента[16]. В ноябре 1415 года, опираясь на Витовта, западнорусские епископы намеревались избрать отдельного митрополита, а это прямо угрожало власти Фотия (и власти патриархата над его митрополией). Мотивировали этот акт каким-то не названным проступком Фотия, связанным, возможно, с церковными пошлинами. Митрополит получил от "собора епископов Киевской митрополии" торжественное объявление о том, что его более не признают епископом[17]. Соборный акт, подписанный епископами Полоцким, Черниговским, Луцким, Владимиро-Волынским, Перемышльским, Смоленским, Холмским и Туровским, гласил, что Фотий пренебрег своей литовской паствой, живя в Москве, а в западных епархиях только собирал подати; что великий князь Витовт безуспешно пытался добиться в Константинополе утверждения особой литовской митрополии; что церковная независимость от Константинополя уже существовала в Галиче в правление великого князя Киевского Изяслава[18] и осуществлена болгарами и сербами; наконец, что древние каноны позволяют епископам каждой области избирать своего собственного митрополита. Еще важнее, пожалуй, то, что соборный акт (называя константинопольского патриарха, как и других православных патриархов, своим "отцом") прямо обвиняет Константинополь в симонии и цезарепапизме, ссылаясь на печальные прецеденты XIV столетия.

"...Отвращаемся не могуще трьпети еже на церковь Божию насилование царево; ибо святый вселенскый патриярхъ и божьственный соборъ священый Костянтиняграда по правиломъ поставити митрополит не могуть, но кого царь [Мануил II] повелить; и отселе купуеться и продаеться даръ Святаго Духа, якоже и отець его [Иоанн V] сътвори на киевскую церковь, в днехъ нашихъ, о Киприяне митрополите, и о Пимине, и о Дионисьи и о иныхъ многыхъ, и не смотряше на честь церковную, но смотряше на злато и сребро много". Поэтому русские епископы отказывались принимать митрополита, "иже куплею поставлени бывають от царя, мирянина будуща человека, а не по воле патриархове и по преданию сушаго сбора апостальского"[19].

Новогрудским кандидатом на митрополию Киевскую и всея Руси (но без подчинения ему Москвы) стал болгарин Григорий Цамблак, ученик и почитатель митрополита Киприана[20]. Григорий и его сторонники, в том числе Витовт, считали, что избрание особого митрополита для Литвы так же законно, как и назначение в 1375 году Киприана. Однако обстоятельства и намерения были в этих двух случаях совершенно различны. Григорий был облечен властью в связи с сепаратистскими скорее тенденциями, тогда как прозорливая политика патриарха Филофея в 1375 году была по существу объединительной: Цамблак никак не мог рассчитывать на управление всей русской митрополией. Кроме того, митрополита Фотия, в отличие от Алексия, нельзя было обвинить в "пренебрежении" западными епархиями или в том, что он является орудием московских интересов. Он посетил Литву и Галич в 1412 году, бывал там—после удаления Цамблака—в 1420–1421, 1423, 1427 и 1430 годах. Не Фотий, а Цамблак стал орудием светской (и даже не православной) власти. Несмотря на свои грандиозные проекты относительно Руси, Витовт был вассалом польского короля, своего кузена Ягайло, так что его владения определенно не входили в состав "византийского содружества". В действительности Цамблак оказался вовлечен в двусмысленные планы объединения церквей. В сопровождении внушительной свиты он посетил Кон-

станцский собор. Но холодный прием, который ему оказало там латинское духовенство и светские правители, ясно показал, что митрополит Киевский, поставленный по воле католического князя и без благословения Константинополя, вряд ли может способствовать переговорам о единстве между церквами Востока и Запада.

Жестоко обличенный Фотием, который настаивал на единстве митрополии[22], отлученный патриархом Константинопольским Иосифом II[23], Григорий вскоре исчез со сцены, и Фотий восстановил свою власть над всеми епархиями, включая подвластную Польше Галицию. Однако эпизод с избранием Цамблака в Новогрудке был значительным событием, ибо показал, что Византия постепенно утрачивает свой престиж на Руси. Впервые представительный собор епископов открыто обвинил Константинополь в коррупции и цезарепапизме, призвав к созданию независимой (автокефальной) русской церкви. Можно быть уверенным, что такие взгляды и настроения существовали также в Москве, особенно, когда в 1378–1380 годах Михаил-Митяй безуспешно пытался получить митрополию. Однако отделению Москвы воспрепятствовал сначала Дионисий Суздальский, а затем митрополит Киприан. Подобно этому усилия Фотия помешали утверждению церковной автономии в Литве. Но мечта о едином православном мире, который признает символическое политическое главенство византийского императора и централизованную церковную власть Константинопольского патриархата, мечта, которую терпеливо вынашивали патриарх Филофей и митрополит Киприан,—мечта эта рушилась и становилась все менее и менее осуществимой.

В приверженности этой мечте наибольшую стойкость и неожиданное терпение обнаружило Московское княжество. Московское правительство даже не добивалось, чтобы византийцы выполнили обещание, данное в 1380 году патриархом Нилом: что митрополитов в будущем будут ставить только по представлению Великой Руси[24]. Греком был не только преемник Киприана, назначенный непосредственно в Константинополе, но и после смерти Фотия (1431), когда отвергли кандидатуру епископа Рязанского Ионы, выдвинутого великим князем Московским, опять был поставлен грек (или эллинизированный болгарин) Исидор[25]. Неизменная преданность в отношении Византии была, конечно, плодом деятельности митрополита Киприана, личный престиж которого пригодился еще и его преемникам. Сыграло роль и то, разумеется, что Византия поддержала Москву в состязании с соперниками, а также наличие значительно укрепившихся в XIV веке религиозных и культурных связей. Более того, с тех пор как литовские князья перешли в латинство, Москва оказалась единственным на Руси претендентом на византийское наследие, так что в связи с этим византийским контекстом митрополит обретал большее моральное право на управление западными епархиями, которым грозила польско-католическая гегемония.

Теперь, однако, отношения с Византией попадали во власть обстоятельств, которые могли заставить Москву уверовать в собственную независимость. Таким обстоятельством стало важнейшее историческое событие: поставленный в Византии митрополит Киевский и всея Руси Исидор одобрил и подписал в 1439 году Флорентийскую унию.

Однако и теперь Москва реагировала с дипломатической осторожностью. Так как великий князь Василий Васильевич сам снабдил Исидора со свитой всем необходимым для путешествия во Флоренцию[26], то до возвращения его он ничего не предпринимал. И даже после того, как Исидор был изгнан, великий князь обращался в Константинополь за разрешением выбрать нового митрополита[27] и целых семь лет ждал ответа, прежде чем решиться на избрание митрополита Ионы без благословения Константинополя (1448). Этот поступок московского князя находит ясное и достаточное оправдание в том, чему учили русских византийцы: император или патриарх, изменившие православию, более не имеют законной власти. Однако в Москве учитывали и другие аспекты положения, дипломатические и политические, в соответствии с ними Василий Васильевич и вел

свою дипломатическую игру. Административное подчинение Константинополю было гарантией единства митрополии: московские власти, очевидно, колебались самостоятельно ставить митрополита, не уверенные в реакции православных Литвы. В отношении Исидора реакция эта вообще была там враждебной, не только по догматическим соображениям, но и потому, что на Западе все еще тянулась "великая схизма". Польский король Владислав III, по крайней мере до 1443 года, держал сторону антипапского Базельского собора и ничем не помог Исидору, потому что тот был посланником папы Евгения IV. Поэтому в польских и литовских землях немедленно ввести унию не смогли. Митрополит Иона, избранный в 1448 году в Москве русскими епископами, формально получил традиционный титул "митрополита Киевского и всея Руси"; польский король Казимир IV признал его митрополитом всей русской церкви (1451 год)[28]. Документы этого периода отчетливо показывают, что в Москве не считали необходимым совсем порывать с Константинополем и что если бы постановления Флорентийского собора были в Византии отвергнуты, то прежний *status quo* мог быть восстановлен.

Мечта о единстве окончательно развеялась после падения Константинополя (1453), назначения униатским экс-патриархом Григорием Маммой, бежавшим в Рим, Григория Болгарина "митрополитом Киевским и всея Руси" (1458) и признания униатского митрополита польским королем. Реакция Москвы была неизбежна. В послании к епископам Литвы и Польши митрополит Иона объявлял, что захват "царицы городов" турками был наказанием за измену православию во Флоренции[29]. С этого момента формально перестало существовать "византийское содружество"; и стремление к национальной автономии, возникшее как в Москве, так и в Литве, оправдала сама история. Правда, союз с Римом в Киеве просуществовал недолго: уже в 1470 году митрополит Григорий Болгарин заявил о своем каноническом подчинении православному патриарху в подвластном туркам Константинополе. Но разделение митрополии осталось совершившимся фактом. Когда умер митрополит Иона (1461), его преемник Феодосий был избран "митрополитом всея Руси", без титула "Киевский": он был поставлен главой "дома пречистой Богородицы, у гроба святого великого чудотворца митрополита Петра" (то есть Москвы), и всех русских епископов обязывали признать его власть как законного владыки, а от Григория, "отлученного от святой кафолической церкви" и называющего себя "митрополитом Киевским", отречься[30]. Таким образом, московский митрополит фактически не притязал больше на "Малую Русь". В последующие годы русские епископы должны были при поставлении обещать не принимать митрополитов, "назначенных в Константинополе, в царстве безбожных турок, языческим царем"[31]. Теперь на "Великую Русь", с ее столицей Москвой и главной святыней—усыпальницей св. чудотворца Петра, смотрели как на последнее прибежище истинного православия.

Вопрос о том, какое место занимало византийское наследие в русской истории последующих столетий, не раз обсуждался. Наше исследование ограничено событиями XIV века и тем влиянием, которое византийская культура и византийское государство оказывали на Русь в течение именно этого периода. Очевидно, что в определенных аспектах это влияние было решающим:

1) Именно благодаря Византии Москва, а не Вильна (или Тверь) стала столицей Российской империи. Это утверждение не уменьшает значения географических и экономических факторов (которые классически описал В.О. Ключевский) или роль татарского владычества, или личных усилий Ивана Калиты и его преемников, или любых других факторов, обусловивших возвышение Москвы. Однако религиозные и политические санкции патриархата и византийского государства существенно перетягивали чашу весов в пользу Москвы в яростном состязании между нею и Литвой (которая в XIV веке владела большей частью Руси, в том числе древней княжеской столицей Киевом, безусловно располагала большим населением, отождествлявшим себя с "Русью" и пользовавшимся большей независимостью от татар).

Русская историография XIX века—особенно церковные историки—стремилась видеть в переносе митрополичьей кафедры из Киева во Владимир и Москву не результат естественного исторического процесса, а попытки учреждения особых митрополий в Галиче и Литве представить как вопиющую узурпацию, замышлявшуюся "чужеземными" правителями Польши и Литвы и нашедшую опору в корыстолюбии и продажности византийцев. С этой точки зрения можно объяснить несколько конкретных инцидентов, но, безусловно нельзя, адекватно описать историческую ситуацию в целом. Она страдает очевидным антивизантинизмом и заставляет, вполне умышленно, предполагать, что границы Московского княжества практически совпадали с границами "Руси" как таковой. На самом же деле Византия должна была совершить трудный выбор между "двумя Россиями". Мы все время отмечали, что, хотя московские великие князья подчас очень щедро наполняли пустую казну греческих императоров и церковных чиновников, нет достаточных оснований считать, что Византия всегда поддерживала тех, кто больше платит. К тому же неизвестно, были ли ставки Москвы выше литовских. Известны зато другие факторы, в XIV веке (за исключением короткого правления патриарха Каллиста в 1355–1361 годах) безусловно влиявшие на выбор Византии.

Великий князь Московский был православным, поэтому предпочтительнее было, чтобы он, а не языческие правители Литвы, стал наследником древнего Киева. Конечно, "огнепоклонник" Ольгерд тоже изъявлял желание принять греческое православие, но тут настораживающим моментом были постоянные происки латинских миссионеров в Литве (в правление Гедимина они почти добились успеха). Все это делало Москву более надежным местом пребывания митрополита "всея Руси". Кроме того, северная Русь была отзывчивее на религиозное и культурное влияние Византии: под эгидой Ивана Калиты и его преемников процветали монашество, религиозное искусство и литература, а Западная и Южная Русь такого расцвета не переживали со времен Ярослава. Наконец, что важнее всего, лояльность Москвы по отношению к Золотой Орде (до 1370 г.) совпадала с византийской политикой начала эпохи Палеологов, основанной на дружбе с татарами. Эта политика удовлетворяла и интересам генуэзских купцов, державших в своих руках черноморскую торговлю и торговые пути Средиземноморья. Митрополиты всея Руси—назначаемые Константинополем, уважаемые ханами и часто посещающие Золотую Орду—были удобными дипломатическими посредниками для проведения византийских интересов в Восточной Европе. Москва была подходящим пунктом для осуществления их миссии.

Фактическое предпочтение, которое византийские церковные политики оказывали северным княжествам, неизбежно создавало сложную обстановку в землях, находившихся во владении Литвы и Польши. Сложность была двойная: во-первых, местные православные епархии не могли иметь надлежащей опеки от митрополита, который жил в отдаленном и политически враждебном краю; во-вторых, ставились под угрозу политические интересы литовского князя и польского короля, особенно в крайних ситуациях (например, когда митрополит Алексий по существу правил Москвой). Впрочем, патриархат не уступал центробежным тенденциям: византийцы хорошо понимали, что разделение митрополии повлечет за собой ослабление каждой из частей и постепенное подчинение церкви местным интересам. Изощренная политика патриарха Филофея и митрополита Киприана сумела на время подавить и литовский и московский сепаратизм, символизировавшийся соответственно Романом "Литовским" и, позднее, Михаилом-Митяем и Пименом "Великорусскими". Благодаря этой политике между Москвой и Литвой возникли новые связи, на определенное время даже союз, который способствовал Куликовской победе и постепенному распаду татарского господства. К сожалению, Кревская и Флорентийская унии привели к тому, что единение с Москвой стало практически невозможным. Надежды митрополита Киприана на объединение Руси, запечатленные в его летописном своде, не осуществились: историческая действительность двух последующих столетий при-

вела к постепенному культурному и национальному разобщению Великой и Малой Руси.

2) Несмотря на неблагоприятные политические обстоятельства, явление, обычно называемое исихазмом, интеллектуально, идеологически и духовно оставило в России глубокий след. Не решая вопроса о том, как соотносились одержавшее в 1351 году верх паламитское богословие и так называемое возрождение палеологовской эпохи в Византии, можно утверждать, что на Руси великое обновление искусства, нашедшее выражение в творчестве Феофана Грека и Андрея Рублева, несомненно, связано было с собиравшимся вокруг преподобного Сергия монашеством, которое черпало вдохновение в исихазме. Вообще значение русского монашества и монастырей было относительно очень велико, роль его в социальной истории Северной России хорошо известна, но не всегда историки вполне признают его очевидную и тесную связь с византийской традицией. Переводы патриотических, аскетических, агиографических и литургических текстов были крайне многочисленны, и в течение веков на Руси продолжали переписывать и читать их.

В обиход вошла живая духовная традиция, которая обнаруживала себя не только в переводах с греческого, но также в возникновении многочисленных монашеских общин, обновлении художественного творчества, зарождении самобытной литературы и вновь появившемся интересе к социальным аспектам христианства, и это показывает, как разнообразно византийское исихастское наследие преломлялось в жизни Северной Руси[32]. Благодаря ему Московская Русь не только сделалась мощной и зачастую деспотической империей, но стала также страной преп. Сергия, Андрея Рублева и Нила Сорского.

С исихазмом всегда особо и по праву связывалось имя митрополита Киприана. Не только потому, что он ввел на Руси уставной, догматический и литургический порядок, принятый в Константинополе его наставником Филофеем, но и потому, что Киприан сурово обличал приобретение монастырями вотчин и угодий, и его "Ответы" игумену Афанасию Высоцкому широко использовались в XVI веке в известном споре "стяжателей" и "нестяжателей"[33]. Нил Сорский, глава "нестяжателей" и выдающийся проповедник исихазма, несомненно, продолжал исихастскую традицию XIV века, как и более поздние его последователи в России.

3) Русские усвоили тот взгляд, что культурно, политически и религиозно они являются частью более широкой, вселенской общности. Вселенская роль византийского императора, в отличие от местных и национальных правомочий других правителей, в том числе русского великого князя, утверждалась в присылаемых из Константинополя официальных грамотах и признавалась в произведениях письменности местного происхождения, как, например, Житие Стефана Пермского, составленное Епифанием Премудрым[34]. Впрочем, эти универсалистские идеи иногда встречали определенное сопротивление. После 1370 года, например, Москва обнаружила тенденцию к утверждению своей национальной автономии, так как Константинопольский патриархат перестал защищать московские интересы, переменив политику в пользу большего беспристрастия, то есть признания, наряду с московскими, интересов православных в Литве. Легко понять, что скандал с Исидором укрепил сепаратистов в собственной правоте. После самостоятельных выборов Ионы (1448) и окончательного разделения митрополии московская церковь стала фактически церковью национальной. Ее предстоятель, теперь утверждаемый волей великого князя, стал зависеть от него намного больше. Однако националистические умонастроения не смогли вытеснить идей универсализма и церковной независимости, насаждавшихся патриархом Филофеем, митрополитом Киприаном и исихастами XIV века. Сторонники их идей—в основном монахи и некоторые "книжники"—не располагали почти никакой властью ни в государстве, ни в церкви, но никогда не переставали влиять на общество.

Мы уже отмечали, что в XIV веке несколько раз употреблены были формулы и метафоры, которые могли восприниматься как прелюдия *translatio imperii* в Рос-

сию. Однако официально ничего подобного никогда не происходило. Даже после Флорентийской унии и падения Константинополя московский князь формально не претендовал на наследие византийских императоров. И даже брак Ивана III и Зои-Софии, племянницы двух последних византийских василевсов и внучки Мануила II, который заключался с явным намерением придать побольше основательности требованиям Москвы, если последняя заявит права на наследство, к предъявлению прав так и не привел. Примечательно, что сама возможность претензий Москвы подразумевается в посланиях венецианского сената, но не в московских документах эпохи[35]. Идею Москвы—"третьего Рима", в начале XVI века сформулированную в известном послании старца Филофея Василию III, Московское государство никогда официально не признавало своей. Более того, когда Иван IV короновался как царь, то он просил на это благословения живших под турками восточных патриархов и воздержался от именования себя "императором ромеев", а стал только "царем всея Руси". Большой контраст с империями болгар и сербов!

Конечно, в XV и XVI веках средневековье уже сходило на нет; на Русь вместе с воспитанной по-итальянски княгиней Зоей-Софией пришли западные культурно-политические веяния, итальянские архитекторы перестраивали Московский Кремль, и византийская политическая философия начинала казаться русским кое в чем обветшавшей. Однако совершенно ее не отбрасывали никогда. Как раз напротив—она всегда оставалась основой политического мышления: Борис Годунов, хитроумный регент царя Федора Иоанновича, пытался уговорить константинопольского патриарха Иеремию II остаться в России. И нет сомнений, что если бы патриарх согласился, то идея "Москвы—третьего Рима" могла стать заявленной политической реальностью. Но Иеремия предпочел вернуться в Фанар, уступив между тем русскому давлению и установив "Московский патриархат". Новый патриархат не претендовал на вселенское первенство и занял, несмотря на несметное имущество, престиж и власть, пятое место среди православных патриархов.

Это обдуманное идеологическое самоограничение русских можно объяснить самыми разными соображениями. Во всяком случае, оно не помешало впечатляющему росту Российской империи как национального государства. Но именно потому, что Московское царство носило характер национальный, некоторые глубоко укоренившиеся представления не давали его правителям забыть, что "римская" (или византийская) политическая идеология исключает право какой бы то ни было нации, как нации, на монополию главенства в универсальном православном содружестве. Поскольку Московское государство всегда мыслило себя национальным, оно не могло претендовать на *translatio imperii*. Примером этой внутренней диалектики может служить изгнанническое Никейское государство XIII века: не возрождение эллинизма сделало его центром христианской ойкумены, а упорный акцент на своей "римскости" и надежда восстановить свою власть в единственном настоящем "Новом Риме"—Константинополе.

В Московской Руси "универсалистское" сознание хранило и выражало монашество, утвердившееся здесь еще в XIV веке, когда византийская идеология и духовные влияния шли мощным потоком. Это отразилось в литературе. Д.С. Лихачев, объясняя назначение вычурного и цветистого стиля "плетения словес", отмечал, что этот стиль являет собой стремление открыть "универсальное, абсолютное и вечное" в "частных, конкретных и временных" событиях; этот стиль употреблялся в подражание греческим образцам, поскольку—согласно своеобразной генеалогии священных языков, составленной болгарским "философом" Константином Костенецким,—славянский язык есть сын еврейского (отца) и греческого (матери)[36]. Именно потому, что Россия была "народом", а не "Третьим Римом", русская церковь (часто вопреки жестокой политике ассимиляции, проводившейся московским правительством) считала правильным распространять православие среди других народов: миссионерская деятельность св. Стефана

Пермского заключалась в подражании св. Кириллу и Мефодию и в переводе Писания и богослужения на язык пермяков. Его примеру последовали многие русские монахи и иерархи.

То же универсалистское сознание нашло защитников среди исихастов-нестяжателей XVI века, которые проповедовали идеал монашеской бедности (отстаиваемый митрополитом Киприаном) и одновременно, поддерживаемые Максимом Греком, осуждали административную независимость русской церкви от Константинополя и считали ее узурпацией. Позже, в XVII веке, в старообрядческом расколе с наибольшей силой отразились провинциалистские и националистические тенденции русского православия: "староверы" протестовали против введения патриархом Никоном обычаев "развращенных" греков.

К традиции византийского христианского универсализма в несколько иной форме прибегали и те, кто был недоволен зависимостью русской церкви от светской власти. В среде, близкой к архиепископу Геннадию Новгородскому (1484–1504), который не был ни исихастом, ни нестяжателем, зато был знаком с западной моделью церковно-государственных отношений, появляется крайне интересная и очень популярная "Повесть о белом клобуке"—своеобразный русский вариант такого исключительного документа, как *"Donum Constantini"*, сыгравшего необычайно важную роль в выработке основополагающих понятий западного и восточного средневековья[37].

Согласно "Повести", римский папа Сильвестр после обращения в христианство императора Константина получил от него в дар белый клобук. При императоре "Каруле" (то есть Карле Великом, начавшем на Западе религиозную полемику против Византии) и папе Формосе (891–896 гг.; его часто называют родоначальником схизмы), в Риме стали пренебрегать чудодейственной силой клобука. Последний православный папа послал клобук в Константинополь императору Иоанну Кантакузину и патриарху Филофею, который, предвидя грядущее падение Нового Рима, послал клобук новгородскому архиепископу Василию Калике (1330–1352). Заключение "Повести" составляет изложение идеи "Москвы—третьего Рима": все царства соединятся в русском царстве, где обоснуется патриархат.

Разбор хронологических и исторических несоответствий этого рассказа, а также нашедших в нем выражение новгородских претензий не имеет прямого отношения к нашей теме. Для нас знаменателен тот факт, что героями легенды о мистической связи между римским папством, Константинополем и Россией выступают именно Иоанн Кантакузин, патриарх Филофей и новгородский архиепископ Василий Калика. "Повесть", вполне разделяющая представление о нераздельности империи и церкви, как и *"Donum"*, инициативу выделения римского епископа среди прочих и посылки ему белого клобука закрепляет за Константином. Более того, в передаче клобука в Россию играет роль не только Филофей, но и Иоанн Кантакузин. А в самой России получателем клобука является не князь, а архиепископ Василий Новгородский, которому, как мы видели выше, митрополит Феогност даровал право ношения полиставрион ("риз крещатых")[38]. Чтобы подчеркнуть значение этой привилегии, дарованной церковному иерарху, "Повесть" утверждает, что чудесный белый клобук "честнее, чем императорский венец". В это утверждение авторы, несомненно, вкладывали очень конкретное содержание: византийское наследие, связанное с Кантакузином, Филофеем и исихастами XIV века,—это нечто по природе мистическое, и на Руси оно подобает не государству, а церкви. Царь Иван IV прекрасно сознавал этот подтекст "Повести", не любил ее, и в 1564 году передал право ношения белого клобука митрополиту Московскому как главе русской церкви[39]. После 1589 года эта привилегия перешла к московским патриархам. Но поскольку белый клобук, согласно легенде, знаменовал превосходство священства над царством, все более секуляризирующееся русское государство по-прежнему не любило этот символ. Петр Великий, упразднивший патриаршество, решил, что легче всего уничтожить символическое значение клобука, сделав его обычным элементом облачения: он

даровал право ношения белого клобука всем митрополитам русской церкви и тем самым лишил его исключительности.

Образование мощной империи, особые пути развития украинской культуры, испытавшей сильное польское влияние, секуляризация государственной власти при Петре и Екатерине—не говоря о том, что происходило в XX веке,—все это реалии русской истории. Если говорить на языке политики, то концепции, порожденные принадлежностью Руси к "византийскому содружеству" и проводившиеся патриархом Киприаном, преподобным Сергием Радонежским и преподобным Стефаном Пермским, были не более чем мечтой. Однако мечты, питаемые энергией истинной духовности, обладают замечательным свойством наделять жизнь народов—да и всего человечества—мерой сужденья, нормами поведения и историческим мышлением. Возрождение монашества в XIX веке, универсальная сила религиозного искусства, достигшего апогея в творчестве Феофана и Рублева, вообще жизнестойкость православия в стране, где религия изгоняется из общественной жизни,—из всего этого сплетается ткань русской культуры, непонятной вне византийского ее контекста. События XIV века, сопровождавшие рождение современной России (так как Киевский период—это скорее предыстория ее), оказываются необходимым ключом к пониманию проблемы в целом.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] 248. С. 132–168.

[2] 6. С. 4.

[3] "Русское государство с Москвой во главе было создано не при поддержке татар, а в процессе тяжелой борьбы русского народа против золотоордынского ига". *Греков Б.Д., Якубовский. А.Ю.* Золотая Орда и ее падение. М.–Л., 1950. С. 256.

[4] 17. С. 65–79.

[5] "Представление многих тюркских и монгольских племен о том, что русский царь—это преемник монгольских ханов, создало благоприятную психологическую атмосферу для распространения царского правления на эти земли". 186. С. 388—389. Вернадский также подчеркивает историческую связь централизации Русского государства и принципов монгольской администрации.

[6] *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1937.

[7] См. очень впечатляющее описание космического порядка в житии св. Стефана Пермского, составленном Епифанием премудрым.

[8] См.: гл. 10.

[9] 230. С. 148.

[10] 215. С. 222–225.

[11] См.: гл. 10.

[12] 102. II. С. 192.

[13] 236. Стлб. 178 и Приложение 8.

[14] 249. 21. XII. Стлб. 1635; ср.: 197. С. 247. Ср. аналогичные ссылки на каноны, осуждающие цезарепапизм, в посланиях митрополита Фотия против избрания Григория Цамблака (1416): 236. Стлб. 341–342.

[15] Ср.: гл. 5.

[16] Ср.: "Акты, относящиеся к Западной России". I. № 25. С. 36; 236. Стлб. 329.

[17] 236. Стлб. 307–310.

[18] Намек на избрание митрополита Климента Смолятича (1147–1155 гг.).

[19] 236. Стлб. 309–314.

[20] Широко распространенное мнение, что Григорий Цамблак был племянником Киприана, убедительно опровергнуто (см.: гл. 9, прим. 8).

[21] Об этой поездке см.: 56. С. 25.

[22] В послании, адресованном русским епископам, духовенству и князьям, Фотий говорит, что с тех пор, как Русь крестилась при Владимире, митрополит на Руси был один и что такой порядок церковного управления сохранится до конца времен (236. Стлб. 318, 326, 327).

[23] 236. Стлб. 357–360.

[24] 102. II. С. 18.

[25] Тогда в Литве опять появился особый митрополит—Герасим (1434–1435).

[26] Об этом см., в частности: *Шпаков. А.Я.* Государство и церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве от Флорентийской унии до учреждения патриаршества. I. Киев, 1904. С. 43–48.

[27] 236. Стлб. 525–526.

[28] 236. Стлб. 563–566. Однако кафедры Галицкая и Перемышльская были изъяты из его юрисдикции. Папа Пий II в 1358 году передал их митрополиту Григорию Болгарину (ср.: 242. С. 147).

[29] 236. Стлб. 623.

[30] 236. Стлб. 684, 689; ср.: признание *de facto* нового положения вещей патриархом Иерусалимским Иоахимом, который в 1464 году просил митрополита Феодосия и "собор Церкви Великой России" посвятить его протосиггела Иосифа в митрополита Кесарии Филипповой. (236. Стлб. 925–940).

[31] 236. Стлб. 451, прим. 3; Стлб. 683, прим. 2; ср.: 210. VI. С. 40. Эта крайняя формула в отношении константинопольской юрисдикции была направлена против назначения патриархатом Спиридона Сатаны на кафедру митрополита Киевского. Спиридон не был признан ни в Москве, ни в Киеве, и умер в монашеском уединении, получив определенную известность в качестве ученого и агиографа. (См.: *Шпаков А.* Указ. соч. С. 229–244 и библиография).

[32] По этому вопросу см.: 231. С. 317–324.

[33] 236. Стлб. 263.

[34] Ср.: гл. 6.

[35] Quando stirps mascula deesset imperatoria, ad Vestram Illustrissimam Dominationem jure vestri faustissimi conjugii pertineret. (Senato. Secreti. XXVI. 50. Цит. по: *Шпаков А.* Указ. соч. I. XVIII).

[36] Ср.: *Лихачев. Д.С.* Некоторые задачи... С. 110–112, 117.

[37] Ср., в частности: *Розов Н.Н.* Повесть о Новгородском белом клобуке как памятник общественной публицистики XV века. 245. IX. 1953. С. 178–219 (анализ разных редакций и изводов: хронология, библиография). Из последних исследований "Повести": Labunka. Неопубликованная диссертация. Колумбийский университет. Нью-Йорк, 1975 г.

[38] Гл. 4, прим. 84. Архиепископ Василий Калика действительно носил искусно сделанный, драгоценный белый клобук, который нашли в его могиле. (*Розов Н.Н.* Указ. соч. С. 191–192). Клобук мог расцениваться как отличие, дополняющее полиставрион. Его преемник Моисей на фресках в Волотово тоже был изображен в белом клобуке.

[39] Ср.: 239. С. 292–295. Соколов, однако, считал "Повесть" произведением XVII века, что теперь опровергается исследованиями рукописной традиции, проведенными Розовым и позднее Лабункой.

→

Сцены из жизни Иоанна Предтечи. Миниатюра из Менология—греческой рукописи житий святых, основанной на календарном порядке чтения текстов, сложившемся в IX-XI веках в соответствии с литургией. Москва, Исторический музей

ПРИЛОЖЕНИЯ

1

ХРИСОВУЛ ИМПЕРАТОРА ИОАННА КАНТАКУЗИНА
о восстановлении единства митрополии киевской и всея Руси*

(август 1347 года)[1]

С того времени, как русский народ, по благодати Христовой, получил богопознание, святейшие епископии Малой Руси, находящиеся в местности, называемой Волынью: галицкая, владимирская, холмская, перемышльская, луцкая и туровская, также как и святейшие епископии Великой Руси, принадлежали к киевской митрополии, которою в настоящее время управляет преосвященный митрополит, ипертим и экзарх всея Руси, кир Феогност.

Но в недавнее время смут[2], благоприятное для всяких беспорядков, правящие делами государства и недостойно предстоятельствовавший в церкви, не помышляя ни о чем другом, как только об исполнении своих прихотей[3] (благодаря которым они привели в беспорядок дела общественные и церковные, почти всюду внесли расстройство и смуту и причинили всяческий вред и зло христианским душам и телам),—ввели и ту новизну, что отторгли от сей святейшей митрополии киевской поименованные епископии Малой Руси и подчинили их галицкому архиерею, возведя его из епископов в митрополиты, что не только учинено в нарушение обычаев, издревле установившихся во всей Руси, но и оказалось тягостным и ненавистным для всех тамошних христиан, которые не терпят быть паствою двух митрополитов, желают, чтобы оставался непоколебимым и неизменным обычай, издревле, как сказано, у них существовавший, и всячески стремятся к уничтожению такой новизны. Так точно и в прежние времена, когда тоже была замышляема такая новость, она падала и разрушалась в самом начале—потому именно, что тамошние христиане, как сказано, не терпят отмены и нарушения своего обычая. Вот и теперь об этом деле доносит моему царскому величеству благороднейший великий князь Руси, любезный сродник моего царского величества, кир Симеон и, вместе с другими тамошними князьями, просит, чтобы моим царским хрисовулом те епископии снова подчинены были упомянутой святейшей митрополии киевской, как было и прежде.

Находя сию просьбу справедливою и уважительною, как в силу упомянутого, изначала и доныне действующего церковного обычая, так и по вниманию к отменно добродетельной и богоугодной жизни названного преосвященного митрополита киевского, пречестного [ипертим] и экзарха всея Руси, лишившегося [своих прав], наше царское величество настоящим хрисовулом, запечатанным золотом, изволяет, постановляет и определяет, чтобы святейшие епископии, находящиеся в Малой

* Документы 1—6 даны в переводе с греческого А.С. Павлова. Русская историческая библиотека. Том VI. СПб., 1880.

Руси: галицкая, владимирская, холмская, перемышльская, луцкая и туровская, которые, как сказано, в упомянутое время смут не по принадлежности отданы галицкому [епископу], снова подчинены были святейшей митрополии киевской; и чтобы первосвятительски управляющий сею святейшею митрополией совершал в них все то, что божественные и священные каноны повелевают совершать митрополитам в подчиненных им епископиях, и что совершали в них прежде бывшие митрополиты и сей самый поименованный преосвященный митрополит киевский—лишенный [своих прав],—рукополагая и поставляя в них епископов, производя суд по возникающим там делам, давая, если нужно, решения по разным церковным вопросам и совершая все прочее, что узаконено божественными и священными канонами. А боголюбивейшие епископы тех святейших епископий обязаны иметь к нему, преосвященному митрополиту киевскому пречестному [ипертим] и экзарху всея Руси, кир Феогносту, и к имеющим быть после него тамошним первосвятителям, надлежащее благопокорение, как к первому их архиерею, и повиноваться ему во всем, о чем он стал бы говорить и внушать им, на пользу тамошним христианам и вообще к утверждению церковного и канонического благоустройства и порядка.

Итак, по силе настоящего хрисовула нашего царского величества, упомянутые святейшие епископии Малой Руси и впредь пусть будут подчинены святейшей митрополии киевской—которая была лишена [своих прав]—и первосвятительски управляющему ею в настоящее время преосвященному митрополиту, пречестному [ипертим] и экзарху всея Руси кир Феогносту, который, как выше изъяснено, пусть обсуждает и решает все возникающие там церковные дела, давая им надлежащее направление, и совершает все должное и узаконенное; а после него (да подлежат те епископии) имеющим быть там первосвятителям. Он, а также его преемники, будут совершать там все должное и узаконенное канонами. Таковой порядок пусть сохраняется навсегда, по силе указанного древнего обычая, требующего, чтобы все тамошние святейшие епископии состояли под одним митрополитом. На сей предмет и состоялся настоящий хрисовул моего царского величества и отправлен в пределы названной святейшей митрополии киевской, в утверждение настоящего дела.

Издан в августе текущего 15 индикта 6855 года,
с подписью нашей благочестивой и богопоставленной власти.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Оригинальный текст см.: 190, III, с. 700–603; 236, прил., с. 13–19; 102, I, с. 267–271 (как часть соборного деяния патриарха Исидора по тому же вопросу).

[2] "Время смуты"—период гражданской войны в Византии (1341–1347).

[3] Патриарх Иоанн Калека (1333–1347)—сторонник антипаламитов, низложенный в 1347г.

2

ГРАМОТА ПАТРИАРХА ФИЛОФЕЯ К РУССКИМ КНЯЗЬЯМ

с увещаниями повиноваться митрополиту

(июнь 1370 года)[1]

Благороднейшие князья всея Руси, во Святом Духе возлюбленные и вожделенные сыны нашей мерности: молим Вседержителя Бога даровать всем вам здравие и благорасположение душевное, крепость и благосостояние телесное, успех во всех житейских делах и благоденствие, усиление власти, умножение чести и все, что благо и спасительно.

Мерность наша, хорошо и давно зная о вашей чистой вере и благочестии, которое вы изначала прияли от нашей святейшей Божией кафолической и апостольской церкви и соблюдаете, как прияли, без повреждения, в чистоте и целости, будучи православными христианами, никогда не перестает молиться, чтобы вы навсегда сохраняли это превосходнейшее благо и еще более преуспевали в вере в Бога и в благочестии.

А все это вы будете иметь, если станете оказывать подобающее уважение, почтение, послушание и благопокорение преосвященному митрополиту киевскому и всея Руси, пречестному, во Святом Духе возлюбленному брату и сослужителю нашей мерности, которого Бог даровал вам нашими руками, и, как истинные сыны церкви, будете внимать ему и его внушениям так, как вы обязаны внимать самому Богу.

Ибо так как Бог поставил нашу мерность предстоятелем всех, по всей вселенной находящихся христиан, попечителем и блюстителем их душ, то все зависят от меня, как общего отца и учителя. И если бы мне можно было самому лично обходить все находящиеся на земле города и веси и проповедовать в них слово Божие, то я неупустительно делал бы это, как свое дело. Но поелику одному немощному и слабому человеку невозможно обходить всю вселенную, то мерность наша избирает лучших и отличающихся добродетелью лиц, поставляет и рукополагает их пастырями, учителями и архиереями, и посылает в разные части вселенной: одного—туда, в вашу великую и многолюдную страну, другого—в другую часть земли, повсюду—особого [архипастыря], так что каждый в той стране и местности, которая дана ему в жребий, представляет лицо, кафедру и все права нашей мерности.

Итак, поелику и вы имеете там, вместо меня, преосвященного митрополита киевского и всея Руси, мужа досточтимого, благоговейного, добродетельного и украшенного всеми добрыми качествами, могущего, по благодати Христовой, упасти народ и привести его на спасительные пажити, утешить души скорбящих и укрепить сердца бедствующих (да и сами вы по опыту знаете его преимущества и святость),—то вы обязаны оказывать ему великую честь и благопокорность, каковую должны были бы воздавать мне самому, если бы я присутствовал там; ибо он находится там

вместо меня, имея наши права, так что оказываемое ему почтение, послушание и благопокорение относится к нашей мерности, а через нас переходит прямо к самому Богу.

Итак, вы, как истинные сыны церкви Христовой, питающие в душе правую веру в Бога и благочестие, обязаны повиноваться вашему отцу, пастырю и учителю, которого Бог даровал вам через нас, и почитать его, как меня, и слова его принимать за вещания Божии. Если вы будете так делать и иметь такое расположение к церкви Божией и к самому преосвященному митрополиту своему, то прежде всего получите мзду в нынешнем веке, снискав себе содействие и помощь во всем, в чем нуждаетесь, от самого Бога, Который подаст вам усиление власти, долготу жизни, успех в делах, благоденствие, исполненное всех благ, жизнь беспечальную и безбедную и здравие телесное, а в будущем веке—царство небесное, наследие вечных благ и наслаждение [ими]. И от нашей мерности получите многие и великие похвалы, благодарения и молитвы к Богу, коего благодать и милость да хранят вас крепко утвержденными в правой и непорочной вере и покорными отцу и учителю ваших душ, дабы таким образом вы пребывали без болезни, в добром душевном расположении и превыше всякой напасти.

[1] *На подлиннике честною патриаршею рукою написано: месяца июня, индикта 8.*

[1] Оригинальный текст см.: 102. I. С. 520–522; 236. Прилож. Стлб. 109.

3

ОТЛУЧИТЕЛЬНАЯ ГРАМОТА РУССКИМ КНЯЗЬЯМ, не хотевшим принять участия в войне против литовского князя

(июнь 1370 года)[1]

Так как благороднейшие князья русские все согласились и заключили договор с великим князем всея Руси кир Димитрием, обязавшись страшными клятвами и целованием честного и животворящего креста, в том, чтобы всем вместе идти войною против чуждых нашей вере, врагов креста, не верующих в Господа нашего Иисуса Христа, но скверно и безбожно поклоняющихся огню; и великий князь, согласно своей клятве и договору, заключенному с теми [князьями], не дорожа своей жизнью и ставя выше всего любовь к Богу и обязанность воевать за Него и поражать врагов Его, изготовился и дожидался их; а они, не боясь Бога и не страшась своих клятв, преступили их и крестное целование, так что не только не исполнили взаимного договора и обещания, а напротив, соединились с нечестивым Ольгердом, который, выступив против великого князя, погубил и разорил многих христиан: то князья эти, как презрители и нарушители заповедей Божиих и своих клятв и обещаний, отлучены [от церкви] преосвященным митрополитом киевским и всея Руси, во Святом Духе возлюбленным братом и сослужителем нашей мерности.

Признав во всем этом весьма тяжкий [грех] против всех христиан, мерность наша со своей стороны имеет этих князей отлученными, так как они действовали против священного христианского общежития, и объявляет, что они тогда получат от нас прощение, когда исполнят свои обещания и клятвы, ополчившись вместе с великим князем на врагов креста, затем придут и припадут к своему митрополиту, и упросят его писать об этом к нашей мерности; и когда митрополит напишет сюда, что они обратились и принесли истинное и чистое раскаяние, тогда они будут прощены и нашею мерностью. Итак, пусть они знают, что отлучение есть удаление и совершенное отчуждение от святой Божией церкви, и пусть принесут истинное и чистое раскаяние, чтобы получить в том прощение от нашей мерности.

С пометой честною патриаршей рукою:
месяца июня, индикта 8.

[1] Оригинальный текст см.: 102. I. С. 523–534; 236. Прилож. Стлб. 117–120.

4

ГРАМОТА ПОЛЬСКОГО КОРОЛЯ КАЗИМИРА К ПАТРИАРХУ ФИЛОФЕЮ

с просьбою поставить епископа Антония митрополитом в Галич

(1370 год)[1]

Первопрестольному всесвятейшему константинопольскому патриарху вселенского собора поклон и великое челобитье от сына твоего Казимира, короля земли ляшской и Малой Руси, от князей русских, верующих в христианскую веру, и от бояр русских великое челобитье.

Ищем у тебя архиерея себе. Вся земля гибнет ныне без закона, ибо закон исчезает. От века веков Галич слыл митрополией во всех странах и был престолом митрополии от века веков. Первый митрополит вашего благословения был Нифонт, второй митрополит Петр, третий митрополит Гавриил, четвертый митрополит Феодор. Все они были на престоле Галича.

[Тамошние] русские князья были наши сродники, но князья эти вышли из [сей части] России, и земля осиротела. И после того я, король ляшский, приобрел [эту] русскую землю. И ныне, святой патриарх вселенских соборов, ищем у тебя своего архиерея; для сего, по милости Божией и с вашего благословения, мы вместе с нашими князьями и боярами избрали человека достойного, доброго, чистой жизни и смиренного сердца, преосвященного епископа Антония [и посылаем его] на ваше благословение.

Ради Бога, ради нас и святых церквей, да будет ваше благословение и над сим человеком, чтобы престол этой митрополии не оставался пустым; рукоположите Антония в митрополита, дабы не исчез, не разорился закон русский.

А не будет милости Божией и вашего благословения на сем человеке, то после не жалуйтесь на нас: нам нужно будет крестить русских в латинскую веру, если у них не будет митрополита, так как земля не может быть без закона.

[1] Оригинальный текст см.: 102. I. С. 577–578; 236. Прилож. Стлб. 125–128.

5

ГРАМОТА ЛИТОВСКОГО КНЯЗЯ ОЛЬГЕРДА К ПАТРИАРХУ ФИЛОФЕЮ

с жалобами на митрополита Алексия и с просьбою поставить особого митрополита для Киева, Смоленска, Малой Руси, Новосиля, Твери и Нижнего Новгорода

(1371 год)[1]

От царя литовского Ольгерда к патриарху поклон.

Прислал ты ко мне грамоту с [человеком] моим Феодором, что митрополит [Алексий] жалуется тебе на меня, говорит так: "царь Ольгерд напал на нас". Не я начал нападать, они сперва начали нападать, и крестного целования, что имели ко мне, не сложили и клятвенных грамот ко мне не отослали. Нападали на меня девять раз, и шурина моего князя Михаила [тверского] клятвенно зазвали к себе, и митрополит снял с него страх, чтобы ему прийти и уйти по своей воле, но его схватили. И зятя моего нижегородского князя Бориса схватили и княжество у него отняли; напали на зятя моего, новосильского князя Ивана и на его княжество, схватили его мать и отняли мою дочь, не сложив клятвы, которую имели к ним. Против своего крестного целования, взяли у меня города: Ржеву, Сишку, Гудин, Осечен, Горышено, Рясну, Луки, Кличень, Вселук, Волго, Козлово, Липицу, Тесов, Хлепен, Фомин городок, Березуеск, Калугу, Мценеск. А то все города, и все их взяли, и крестного целования не сложили, ни клятвенных грамот не отослали. И мы, не стерпя всего того, напали на них самих, а если не исправятся ко мне, то и теперь не буду терпеть их.

По твоему благословению, митрополит и доныне благословляет их на пролитие крови. И при отцах наших не бывало таких митрополитов, каков сей митрополит! Благословляет московитян на пролитие крови, и ни к нам не приходит, ни в Киев не наезжает. И кто поцелует крест ко мне и убежит к ним, митрополит снимает с него крестное целование. Бывает ли такое дело на свете, чтобы снимать крестное целование? Иван Козельский, слуга мой, целовал крест ко мне с своею матерью, братьями, женою и детьми, что он будет у меня, и он, покинув мать, братьев, жену и детей, бежал, и митрополит Алексий снял с него крестное целование. Иван Вяземский целовал крест, и бежал и порук выдал, и митрополит Алексий снял с него крестное целование. Нагубник[2] Василий целовал крест при епископе, и епископ был за него поручителем, и он выдал епископа в поруке и бежал, и митрополит снял с него крестное целование. И многие другие бежали, и он всех их разрешает от клятвы, то есть от крестного целования.

Митрополиту следовало благословлять московитян, чтобы помогали нам, потому что мы за них воюем с немцами. Мы зовем митрополита к себе, но он не идет к нам: дай нам другого митрополита на Киев, Смоленск, Тверь, Малую Русь, Новосиль и Нижний Новгород!

[1] Оригинальный текст см.: 102. I. С. 580–581; 236. Прилож. Стлб. 135–140.

[2] О возможном значении слова 533 "нагубник" (чиновничья должность в Литве) см.: 236. Прилож. Стлб. 139, прим. 4.

6

ГРАМОТА ПАТРИАРХА ФИЛОФЕЯ К МИТРОПОЛИТУ АЛЕКСИЮ

с увещанием помириться с тверским князем Михаилом и не оставлять литовских епархий без пастырского надзора

(1371 год)[1]

Преосвященный митрополит киевский и всея Руси, пречестный [ипертим], во Святом Духе возлюбленный брат и сослужитель нашей мерности: благодать и мир от Бога да будет с твоим святительством.

Грамоту твою, [посланную] с твоим человеком Аввакумом, я получил и узнал из нее, о чем ты написал и известил. Да будет тебе известно, что незадолго перед сим снарядил я своего доброго человека и послал к твоему святительству по тому поводу, что великий князь литовский прислал ко мне свою грамоту, в которой пишет много. Посему я нашел нужным послать к твоему святительству человека своего с грамотою нашей мерности, из коей ты в точности узнаешь, что писал великий князь литовский.

После того, как мой человек отправился, пришел от тверского великого князя Михаила чернец с его грамотою. Получив эту грамоту, я узнал, что он писал мне; а писал и он много, между прочим, требовал, чтобы ему судиться с тобою, чтобы твое святительство пришло сюда на собор, а он пошлет на суд своих бояр.

Что касается до меня, то как мог я не дать ему суда? Поэтому я написал к твоему святительству с вышеупомянутым человеком, как ты узнаешь из моей грамоты, чтобы ты, если можно, пришел сюда, или послал своих бояр, и князь тоже бы послал своих бояр, дабы мог состояться суд. Теперь же, когда пришел твой человек Аввакум, я узнал из твоей грамоты и его слов, о чем ты писал и просил.

Но, подражая миротворцу Христу, я отвечаю и наказываю тебе: не вижу я ничего хорошего в том, что ты имеешь соблазнительные раздоры с тверским князем Михаилом, из-за которых вам нужно ехать на суд; но как отец и учитель, постарайся примириться с ним и, если он в чем-либо погрешил, прости и прими его, как своего сына, и имей с ним мир, как и с прочими князьями. А он, как я пишу к нему, должен принести раскаяние и просить прощения. Вот что мне кажется добрым и полезным: пусть так и будет, без всякого прекословия. Если же вы не хотите этого, а ищете суда, то я не препятствую суду, но смотрите, чтобы он не показался для вас тяжким.

Мерность наша, как сказано, написала грамоту к тверскому князю, которую и посылаю с твоим человеком Аввакумом. Когда она дойдет до твоих рук, отдай ее моему человеку, которого я послал туда, и дай ему своего толмача, с которым бы он пошел к князю, показал ему как пер-

вую, так и настоящую мою грамоту, которую пишу теперь о мире, и передал [мои] слова о том, чтобы он склонился к покаянию и примирению. Надеюсь, что он не поступит иначе, а так, как я пишу к нему.

. . .

Твое святительство хорошо знает, что когда мы рукополагали тебя, то рукополагали в митрополита киевского и всея Руси: не одной какой-нибудь части, но всей Руси; теперь же слышу, что ты не бываешь ни в Киеве, ни в Литве, но в одной только стране, все же прочии оставил без пастырского руководства, без отеческого надзора и наставления. Это—тяжкое [упущение] и противно преданию священных канонов. Тебе следует обозревать всю русскую землю и иметь отеческую любовь и расположение ко всем князьям,—любить их равно и показывать к ним одинаковое расположение, благосклонность и любовь, а не так, чтобы одних из них любить, как своих сынов, а других не любить, но всех равно иметь своими сынами, всех равно любить. Тогда и они будут воздавать тебе полною и великою доброжелательностью, любовью и покорностью; а сверх того, ты получишь еще помощь от Бога.

Знай также, что я написал и к великому князю литовскому, чтобы он, по старому обычаю, любил и почитал тебя, как и другие русские князья, и, когда ты отправишься в его землю, показывал бы тебе великую честь, внимательность и любовь, так чтобы ты мог безбедно путешествовать по земле его. И ты со своей стороны старайся, сколько можно, иметь к нему такую же любовь и расположение, как и к прочим князьям, потому что под его властью находится христоименный народ Господень, нуждающийся в твоем надзоре и наставлении, и тебе крайне нужно иметь с ним любовь, дабы видеть и поучать как его, так и народ Божий. Исполняй это со всем усердием, без всякого прекословия.

О прочем наша мерность пространнее написала тебе со своим человеком Иоанном, и ты узнаешь об этом в точности.

[1] Оригинальный текст см.: 102. I. С. 320–322; 236. Прилож. 155–160.

7

ПЕРВОЕ ПОСЛАНИЕ МИТРОПОЛИТА КИПРИАНА ПРЕПОДОБНОМУ СЕРГИЮ

(3 июня 1378 года)[1]

Благословение о Святем Дусе възлюбленым сыном нашего смирения, преподобным игуменом Сергию и Федору.

Молюся Богови, да пребывайте в спасении душевном с Богом даною вам братьею. Наставляйте их к путем спасеным. Слышу о вас и о вашей добродетели, како мирьская вся мудрования преобидите [отбрасываете] и о единой воли Божией печетеся. И о том велми благодарю Бога и молюся ему, да сподобит нас видети друг друга и насладитися духовных словес.

Буди же вам сведомо: приехал семь в Любутеск в чет[верг], месяца июня 3 день. А еду к сыну своему, ко князю к великому на Москву.

Иду же, яко же иногда Иосиф от отца послан к своей братии, мир и благословение нося. Аще неции о мне инако свещают, аз же святитель есмь, а не ратный человек. Благословением иду, яко же и Господь, посылая ученики Своя на проповедь, учаше их, глаголя: "Приемляй вас Мене приемлет".

Вы же будите готови видетися с нами, где сами погадаете. Велми жадаю [стремлюсь] видетися с вами и утешитися духовным утешением. А милость Божиа и святыа Богородица и мое благословение да будет на вас.

[1] Славянский текст см.: 234. 1860. С. 84–85; 233. С. 195.

8

ВТОРОЕ ПОСЛАНИЕ МИТРОПОЛИТА КИПРИАНА ПРЕПОДОБНОМУ СЕРГИЮ

(23 июня 1378 года)[1]

Киприан, милостию Божиею митрополит всея Руси—честному старцю игумену Сергию и игумену Феодору и аще кто ин единомудрен с вами.

Не утаилося от вас и от всего рода християньскаго, елико створилося надо мною, еже не створилося ни над единым святителем, как Руская земля стала. Яз Божиим изволением и избранием великаго и святаго сбора и благословением и ставлением вселеньскаго патриарха поставлен есмь митрополит на всю Рускую землю, а вся вселенная ведает. И нынече поехал есмь был со всем чистосердечием и з доброхотением к князю великому. И он послы ваша разослал мене не пропустити и еще заставил заставы, рати сбив и воеводы пред ними поставив, и елика зла надо мною деяти—еще же и смерти предати нас немилостивно—тех научи и наказа же. Аз же, его безъчестия и души болши стрега, иным путем проидох на свое чистосердие надеяся и на свою любовь, еже имел есмь к князю великому, и к его княгини, и к его детем. Он же пристави надо мною мучителя, проклятого Никифора. И которое зло остави, еже не сдея надо мною! Хулы, и надругания, и насмехания, грабления, голод! Мене в ночи заточил нагаго и голоднаго. И от тоя ночи студени и нынеча стражу. Слуги же моя—над многими злыми, что над ними издеяли, отпуская их на клячах [х]либивых бе[з] седел во обротех лычных,—из города вывели ограбленных и до сорочки, и до ножев, и до ногавиць, и сапогов и киверев не оставили на них!

Тако ли не обретеся никто же на Москве добра похотети души князя великаго и всей отчине его? "Вей ли уклонишася вкупе и непотребно быша?"

Створится князю великому, что клячи отданы, а того не ведает, что от 40 и штий коний ни един не осталъся цел—все заморили, похромили и перварили, ганася на них куды хотели, и нынеч[е] теряются.

И аще миряне блюдутся князя, занеже у них жены и дети, стяжания и богатьства, и того не хотять погубити,—яко и сам Спас глаголет: "Удобь есть вельблуду сквозе иглинеи уши проити, неже богату в царьство небесное внити",—вы же, иже мира отреклися есте и иже в мире и живете единому Богу, како, толику злобу видив, умолчали есте? Растерзали бы есте одежи своя, глаголали бы есте пред князи, не стыдяся! Аще быша вас послушали, добро бы. Аще быша вас убили, и вы—святи. Не весте ли, яко грех людьский на князи, и княжьский грех на люди нападаеть? Не весте ли Писание, глаголющее, яко аще плотьскых родитель клятва на чада чадом падаеть, колми паче духовных отець клятва?—И та сама основания подвиже[т] и пагуби предаеть. Како же ли молчанием преминуете, видя-

ще место свято поругаемо, по Писанию, глаголющему: "Мерзость запустения, стояще на месте святем"?

Сице ли почли суть князь и бояре митрополии и гробы святых митрополитов? Тако ли несть кого прочитающаго божественая правила? Не весте ли, что пишет?

Святых апостол правило 76 глаголет сице, яко: "Не подобаеть святителю брату, или сыну, или иному сроднику, или другу даровати и на святительское достояние поставляти его же хощеть. Наследники бо своего епископьства творити неправедно есть и Божия даровати пристрастием человечьскых. Не подобаеть бо Божию церковь под наследники подъкладати. Аще же кто таково створить, разрушено таковое поставление да будеть. Сам же створивый да отлучен будеть".

Послушайте же толкование сего правила что глаголет. Святительское достояние Святаго Духа благодать, дар мнети подобаеть. Как убо дерзнет кто благодать духовную яко наследие предати кому дарованием? Сего ради непрошено есть епископом в собе место их же хотять в своих церквах поставляти и посажати. Котории бо яже стяжаша имения в своего епископьства времени не имуть власти оставляти им же хотять, не токмо яже от наследия сродников пребывша им, яко же 32-е правило иже в Карфагени сбора рече, то и како самую епископью ко инымь предадять яко наследником своим пастырьскыя власти и строения нищим имения оставляющих и, пристрастия ради человечьскаго, или дружбы, или любве ради сродничьныя, яже Богови освящена суть подаровають им же хотять. Аще бо от некоего таковое что створится, створеному бо разрушену быти правила повелевають, створивый же отлучен да будеть. Епископъм бо от соборов поставлятися повелено бысть[2].

И 23-е правило Антиохийскаго сбора тако глаголеть: "Не подобаеть епископу, аще и на конець жития своего, иного оставляти наследника в себе место"[3]. Се же и израильтяном отречено бысть. На Моисиа бо яко вину вскладають, зане Арона и сыны его на священничьство възведе. И аще бы Бог не знамением священьничьство их укрепил, изгнани быша были святительства[4].

И смотри же и святых апостол правило 29-е что глаголет: "Аще который епископ мьзды ради сана святительскаго приобрящеть, или прозвитер, или диакон, да отлучится и сам, и поставивый его, и да отсечен будет от святаго причастия оттинуд, яко Симон вълхв мною. Петром"[5].

Тожде глаголет и 30-е правило тех же святых апостол. Глаголет сице: "Аще который епископ мирьскых князий помощию святительство приобрящеть, да извержен и отлучен будет, и способници ему вси"[6].

Назнаменати лепо есть: когда вдовицею [двоицею] казнен бываеть вкупе священник, или паче—по святем Генадии патриархи Новаго Рима—трижда вкупе?

Слышите и толкованиа тому же—в 25-мъ правиле речено бысть: "Не подобаеть двократы мъщати о едином"[7]. Сде же и в обою правилу сею сугубо наводить казни злобы ради преумножения и прегрешениих тяжести.

Ничто же есть убо злейшее сего, еже божественое дарование куплением себе приобретаеть, мьздою или силою княжьскою. Тако ж и про-

даяй то яко раба вменяеть Святого Духа дар. Яко же в сборном послании Тарасьеви, святейшаго патриарха Костантинаграда к папе старейшаго Рима Андреянови тако писано есть: "Отраднее будеть Македонию и прочим духоборцем, нежели сим. Они бо тварь и раба Божия и Отца Святаго Духа блядословяху, а сии раба себе створять Его: еже бо аще кто продаеть, и купляй его владыка хощеть быти купимому, ценою бо сребреною притяжаваеть то". Тако бо суть непрощена прегрешения такова! И того ради купующеи и продающеи мьздою или силою княжьскою святительство—и обои извержени и от церкви оттинуд отлучени и изгнани бывають. Святаго же патриарха Генадия послание и проклятием таковыа осужаеть, сице бо глаголеть: "Да будеть отречен таковый и всякого священьскаго достояния же и службы лишен и проклятию и анафеме предан будеть. И приемляй куплению благодать Святаго Духа, и продаваяй—аще клирик, аще простець—да будет проклят"[8].

Се слышите правила и заповеди святых апостол и святых отець. Кто же христианни и святым именем Христовым именуяся, смеет дръзнути инако глаголати? Зане пишеть в Святем Писании, яко: "Вся, яже чрес церковнаго предания и учительства и въображениа святых и приснопамятных отець обнавляема и творима или по сем сдеатися хотяща, анафема да будет". И по других глаголех, яко: "Иже в небрежение полагающим священная и божественая правила блаженых отець наших, иже святую церковь утверждають и, все христианьское жительство украшающе, к божественому наставляють благогове[и]ньству, анафема да будеть"[9].

Сим сице имущим, как у вас стоить на митрополице месте чернець в манатии святительской и в клобуце, и перемонатка святительская на нем, и посох в руках? И где се бещиние и злое дело слышалося? Ни в которых книгах. Аще брат мой преставилъся, аз семь святитель на его место. Моя есть митрополия. Не умети было ему наследника оставляти при своей смерти. Коли слышалося преже поставления възлагати на кого святительскыя одежи, их же нелзе никому же носити, но токмо святителем единем? Како же смееть стояти на месте святительском? Не блюдеть ли ся казни Божиа? А еще страшно и трепетно и всякиа грозы исполнено еже створить: садится в святом олтари на наместном месте. Веруйте, братия, яко лучше бы ему не родитися! И аще долготерпить Бог и не низъпосылаеть казнь, к вечной муце готовить таковых.

А что клеплють митрополита, брата нашего,—что он благословил есть его на та вся дела, тъ есть лжа. Понеже пишетъ 34-е правило святых апостол и Антиохийскаго сбора правило 9-е, съгласующе сему, глаголеть бо: "Кроме болшаго своего да не творять епископи ничто же, разве своего предела кождо, ни же болший, не сущим иным,—за единьство"[10]. Или утаилося есть нам, како учинилося есть на смерти митрополичи? Виде грамоту, зап[и]сал митрополит, умирая. А та грамота будеть с нами на великом сборе.

А се буди ам сведомо. Полтретия лета мне в святительстве; а как выехал есмь на Киев—две лете и 14 дний до сего дни, иже есть иуня месяца 23 день. Не вышло из моих уст слово на князя на великого на Димитрия ни до ставления, ни по поставлении, ни на его княгыню, ни на его бояре.

Ни доканчивал есмь с ким иному добра хотети боле его—ни делом, ни словом, ни помыслом. Несть моеа вины пред ним. Паче же молил есмь Бога о нем, и о княгини, и о детех его, и любил есмь от всего сердца, и добра хотел есмь ему и всей отчине его. И аще кого услышал есмь где пригадывающа на его лихо, неневидел есмь его. А коли где пригажаломися сборова, ему болшее место велел есмь "многа лета" пети, а да потом иным. Аще кого в полону отведена где изнашел есмь из его отчины, колка сила моя была, выимая от погани, отпускал есмь. Кашинцев нашел есмь в Литви два года в погребе седящих и княгини деля великой вынял есмь их какомога, клячи под них подал есмь и отпустил их есмь зятю ея, князю кашиньскому.

Которую вину нашел есть на мне князь великий? Чим яз ему виноват или отчине его? Яз к нему ехал есмь благословити его, и княгиню его, и дети его, и бояр его, и всю отчину его, и жити ми с ним в своей митрополии, как и моя братия с отцем его и з дедом с князьми великими. А еще дары честными хотел есмь дарити. Кладет на мене вины, что был есмь в Литве первое. И которое лихо учинил есмь, быв тамо? Не зазри же ми никто же—что иму говорити.

Аще был есмь в Литве, много христиан горькаго плененаа освободил есмь. Мнозе от невидящих Бога познали нами истиннаго Бога и к православной вере святым крещением пришли. Церкви святыа ставил есмь. Христианьство утвердил есмь. Места церковная, запустошена давными леты, оправил есмь приложити к митрополии всея Руси. Новый Городок литовьскый давно отпал, и яз его оправил и десятину доспел к митрополии же и села. В Велыньской же земли тако же: колько лет стояла Вол[од]имерьская епископиа без владыки, запустошала; и яз владыку поставил и места исправил. Тако же отприснаа села софийская отпала к князем и бояром, и яз тых доискываюся. И оправдаю, чтобы по моей смерти было кого Бог оправдаеть.

Буде вамь сведомо, что брату нашему Одеюрееви мивропродиву [Алексию митрополиту] не волно было сласти ни в Велыньскую землю, ни в Литовьскую владыку которого, или знати, или дозрети которое дело церковное, или поучити, или посварити на кого, или казнити виноватаго—или владыку, или архимандрита, или игумена, или князя поучити, или боярина. Святительскым недозиранием которыйждо владыко, не блюдася, по своей воли ходил как хотел. А попове и черньци и вси христиане—как животина бес пастуха. Ныне же, Божиею помощью, нашим потружанием, оправилося церковное дело. И годилося князю великому нас с радостию прияти, занеже в том болша ему честь. Яз потружаюся отпадшая место приложити к митрополии и хочю укрепити, чтобы до века так стояло на честь и на величьство митрополии. Князь же великий гадает двоити митрополию. Которое величьство прибудеть ему от гадкы? Хто же ли се пригадывать ему?

Которая есть моя вина перед князем перед великим? Надеяся на Бога: не найдеть в мне вины на единыя. И аще ли бы вина моя дошла которая, ни годится князем казнити святителев: есть у мене патриарх, болший над нами, есть великий сбор, и он бы тамо послал вины моя, и они бы с

исправою мене не казнили. А се ныне без вины мене обещестил, пограбил, заперев, держал голодна и нага, а черньци мои на другом месте. Слуг моих опрочь мене заточил у ночи. А слуг моих нагих отслати велел с бещестными словесы. И хто можеть изрещи хулы, их же на мя изрекли! Се ли въздасть мне князь великий за любовь мою и доброхотение? Слышите же, что глаголеть сбор святый, иже Первовторый именуемый, събравшися в храме Божии Слова Премудрости, рекше в Святей Софии. Глаголеть бо того сбора святаго правило 3-ее сице: "Аще кто от мирьскых, огосподився и преобидев убо божественых и царскых повелений, преобидев же и страшных церковных обычаев и законоположений, дерзнеть святителя кого бити, или запрети—или виною, или замыслив вину,—таковый да будет проклят"[11].

Сицево аз ныне пострадал есмь. Сде святый сбор проклинаеть, аще и вину каковую притворять святителю. Мне же которую вину изнайдоша, запревше мене в единою клети за сторожьми? И ни же до церкви имел есмь выхода. Потом же, смеръкшуся другому дневи, пришедше, изведоша мене, не вед[я]щу мне, камо ведуть мене: на убиение ли, или на потопление? А еще бещестнейше: мене ведуще, и сторожеве, и проклятый Никифор воевода—одежами моих слуг оболчени и на их коних и седлех ехающе.

Слыши небо и земля и вей христиане, что створиша над мною христиане!

Что же ли створиша патриаршим послом, хуляще на патриарха, и на царя, и на сбор великий! Патриарха литвином назвали, царя тако же, и всечестный сбор вселеньский. И яз, колика сила, хотел есмь, чтобы злоба утишилася. Тъ Бог ведаеть, что любил есмь от чистаго сердца князя великаго Дмитрия и добра ми было хотети ему и до своего живота.

А понеже таковое бещестие възложили на мене и на мое святительство,—от благодати, даныя ми от пресвятыя живоначалныя Троица, по правилом святых отец и божественых апостол, елици причастни суть моему иманию, и запиранию, и бещестию, и хулению, елици на тот свет свещали, дв оудушь отдумени [да будут отлучены] и неблагословении от мене, Киприана, митрополита всея Руси, и прокляти, по правилом святых отец!

И хто покусится сию грамоту сжещи или затаити, и тот таков.

Вы же, честнии старци и игумени, отпишите ми наборзе, да угонить мене ваша грамота наборзе, что мудрьствуете, понеже сде се есмь не благословил.

А ко Царьюгороду еду оборонитися Богом и святым патриархом и великим сбором. И тии на куны надеются и на фрязы, яз же на Бога и на свою правду.

Писано же си грамота мною месяца июня в 23 день в лето 6886, индикта перваго.

Мне же их бещестие болшу честь приложило по всей земли и в Цариграде.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Славянский текст см.: 234. 1860. С. 85–102. 448–462; 236. Стлб. 173–186; 233. С. 195–201.

[2] Ср. оригинальный греческий текст правила 76 Святых апостолов и комментарий Зонары: 149. II. С. 97–98; правило 32 Карфагенского собора: 149. III. С. 386–387.

[3] 149. III. С. 165–166.

[4] Числа 16. 1–50.

[5] 149. IIю С. 37; ср.: Деян. 8. 21.

[6] 149. II. С. 37 (греч. текст имеет два варианта).

[7] 149. II. С. 32.

[8] Комментарии Зонары к 30-му правилу святых апостолов (149. II. С. 37–38).

[9] Оба текста взяты из Тома Единства (920): 149. V. С. 10.

[10] Киприан цитирует здесь синопсис канона 34 Святых апостолов, написанный Аристином (149. II. С. 47; ср. полный текст: 149. II. С. 45; правило Антиохийского собора: 149. III. С. 140–141). Киприан подразумевает, что Алексий не мог—даже если бы хотел—назначить Митяя своим преемником против воли других русских епископов, в частности, Дионисия Суздальского.

[11] Киприан, ссылаясь на "первовторой" собор в Константинополе (859–861), имеет в виду "великий собор в Св. Софии" (879–880). Цитирует он правило 3-е последнего собора (149. II. С. 710).

9

ПОХВАЛА СВЯТИТЕЛЮ ПЕТРУ МИТРОПОЛИТА КИПРИАНА[1]

...Прежде сих лет, не вем како—судбами, ими же весть Бог,—и аз смереный възведен бых на высокый престол сеа митрополи Рускоа святейшим патриархомь и дивным Филофеемь и еже о нем священнаго сбора. Но к Руской земли прошедшу ми, мало что съпротивно съприлучити ми ся ради моих грехов. И третиему лету наставшу, пакы к Царюграду устремихся. И тамо ми достигшу по многых трудех и искушених, надеющу ми ся некое утешение обрести, обретох всяко неустроение в царехь же и в патриаршьстве. На престоле бо бяше патриаршьском седя злевъзведеный Макарий безумный, дръзнувый кроме избрания сборнаго, паче же назнаменания Святаго Духа, наскочити на высокый патриаршьскый престол царьскым точию хотениемь. Святейший бо блаженый он патриарх Филофий бяше преж[е] тогда, украшая престол великаго вселеньскаго патриаршьства, иже лета доволна добре стадо духовное упасе, и на ересь Акиндинову и Варламову подвизася и сих ученија раздрушивь поученьми своими, еще же и Григору[2] еретика словесы своими духоносными поправ, и ученија и списания его до конца низложив, и самых проклятию предасть; книгы многы на утвержение православным написа и словеса похвалнаа, каноны сложи многоразличны. Но сего, яко свята, и велика, и дивьна суща делом и словом, тогдашний царь не вьсхоте. Но того лъжными и оболгателными словесы престола сводит и вь монастыри затворяет. Но своему же нраву избирает Макариа некоего безумна и всякого разума лишена, и кроме церковнаго преданија же и устава посаждаеть мерзость запустениа на месте святемь. Изганяеть бо ся Иаков, вьводит же ся Исав, иже и прежде рожденија възненавиденьный. Яко же Аркадий, жены своея послушав, заточи Златогласнаго Иоана, Арсакиа же аканнаго престолу его приемника сътваряет.

Но убо дивный Филофей, и Божий человек, и медоточный язык, вь таковомь истомлени[и] и болезнех нестерпимых, славослова и благодаря Бога не преста. И по лете усну сномь блаженным, душу же в руце Бога живаго предасть. И причьтен бысть лику патриаршьску, их же и житию поревнова. Царь же, озлобивый его, царство напрасно погуби[3]. Макарий же, иже от него поставленьный, судомь Божиим сборне изметается и извержению, яко злославен, и заточению предан бываеть. На томь же убо сборе и аз с иными святители бых, в томь же свитце изверьжениа его подписах.

Пребых же убо в оное время в Константинеграде тринадесят месяць. Ни бо ми мощно бяше изыти, велику неустроению и нужи належащи тогда на Царьствующий град. Море убо латиною дръжимое, земля же

и суша обладаема безбожными туркы. И в таковомь убо затворе сущу ми, болезни неудобьстерпимыа нападоша на мя, яко еле ми живу быти. Но едва яко в себе преидох, и призвах на помощь святаго святителя Петра, глаголя сице: "Рабе Божий и угодниче Спасов! Вем, яко дръзновение велие имееши кь Богу и можеши напастуемым и болным помощи, иде же аще хощеши. И аще убо угодьно есть тебе твоего ми престола дойти и гробу твоему поклонитися, дай же помощь и болезни облегчение". Веруйте же ми, яко от оного часа болезни оны нестерпимыя престаша. И в малых днех Царствующаго града изыдох и, Божиим поспешениемь и угодника его, приидох и поклонихся гробу его чюдотворивому, внегда убо прият нас [с] радостию и честию великою благоверный великый князь всея Руси Дмитрей, сын великаго князя Иоана, внука Александрова.

Такова убо великаго сего святителя и чюдотворца исправлениа. Сицевы того труды и поты, ими же изъмлада и от самыя уности Богу угоди и их же ради Бог того въспрослави, въздарие ему даровав.

Се тебе от нас слово похвално, елико по силе нашей грубой, изрядный в святителех, о них же потекл еси, яко безътруден апостол, о стаде порученомь ти, словесных овцах Христовых, их же своею кровию искупи конечным милосердиемь и благостию. И ты убо сице веру съблюде, по великому апостолу, и течение сверши, яснейше наслажаешися невечерняго и Троичнаго света, яко, небеснаа мудрьствовав, възлете благоуправлен. Нас же, молим тя, назирай и управляй свыше. Веси бо, колику тяжесть имат житие се. В томь бо и ты некогда трудился еси. Но убо понеже тебе предстателя Русьскаа земля стяжа, славный же град Москва честныа твоя мощи, яко же некое съкровище, честно съблюдает, и, яко же тебе живу, на всякый день православнии и светлии наши князи сь теплою верою покланяются и благословение приемлють с всеми православными, въздающе хвалу живоначалней Троици, ею же буди всем нам получити о самом Христосе, о Господи нашем, ему же подобаеть слава, честь и дръжава с безначалнымь Отцомь, всесвятым и благым и животворящиимь Духом ныне и вь бесконечныя векы, аминь.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Славянский текст см.: 249. Декабрь, 21. Стлб. 1942–1946; ср.:более короткий вариант: 233. С. 214–215.

[2] В оригинале—"Григория", но необходимость поправки очевидна; речь идет о трактатах Филофея против Григоры. См.: 109. С. 405.

[3] Андроник IV умер в июне 1385 года, после второго вооруженного конфликта со своим дедом Иоанном V. В краткой редакции "Энкомиона" нет ссылки на смерть императора, говорится только, что "он разорил империю",— возможное указание на события 1376–1379 годов (см.: 233. С. 215).

10

ВИЗАНТИЯ ЛАВИРУЕТ[1]

1.

Соборное определение патриарха Нила о незаконном поставлении Киприана в митрополита киевского и об усвоении этого титула новопоставленному митрополиту Великой Руси Пимену[2]

...спустя немного времени скончался великий князь московский и всея Руси (Иоанн), который, перед своей смертию, не только оставил на попечение тому митрополиту (Алексию) своего сына, нынешнего великого князя всея Руси Димитрия, но и поручил управление и охрану всего княжества, не доверяя никому другому в виду множества врагов—внешних, готовых к нападению со всех сторон, и внутренних, которые завидовали его власти и искали удобного времени захватить ее[3]. Когда таким образом митрополит прилагал все старания, чтобы сохранить дитя и удержать за ним страну и власть, одни предпочитали оставаться в покое и соблюдать мир, а литовский князь, огнепоклонник, всегда готовый сделать опустошительное нападение на всякую чужую страну и покорить себе всякий город, но не находивший никакого доступа в Великую Русь, не хотел оставаться в покое, но задышал огнем [вражды] на митрополита, стараясь наносить ему самые тяжкие оскорбления...

[Следует рассказ, очень враждебный Ольгерду, о поставлении Романа и о событиях 1355–1375 годов]

По этому поводу сплетены были [разные] обвинения против митрополита, и святейший приснопамятный патриарх кир Филофей, не подозревая злого умысла и обмана, посылает нынешнего митрополита Литвы и Малой Руси Киприана судьею [тамошних] дел, с тем, чтобы он, как и должно, действовал посреднически между обеими сторонами и, как требует справедливость, примирил их. Но он, забыв наказ пославшего, весь предался мысли, как бы самому овладеть тою церковью, и делал все, что находил нужным для сокрытия своего замысла: прежде всего, удалил от себя посланного с ним отсюда сотрудника, или, пожалуй, наблюдателя, опасаясь, чтобы сей последний не узнал о его происках; потом сближается с литовским князем и со всеми его [советниками], вступает с ними в столь тесный союз, что они стали смотреть на него, как на второго Романа. И вот шлется от них грамота с просьбою поставить его в митрополиты и с угрозою, что если он не будет поставлен, то они возьмут другого от латинской церкви,—грамота, которой он сам был не только составителем, но и подателем. Уверив митрополита Алексия в том, что будет действовать в его пользу, и уговорив его оставаться дома и не ожидать себе никакой неприятности, так как он [Киприан] взял на себя всю заботу о нем, на самом деле показал другое: вместо друга, обязанного благодарностью за все полученное от него добро, явил себя злейшим врагом его, составил на него ябеду, наполненную множеством обвинительных пунктов, и задумал так или иначе низложить его. После всех этих постыдных деяний, тайком [от Алексия] рукополагается в митрополита киевского и литовскаго, и таким образом выполняет свой замысел—овладевает одною частию церкви, еще при жизни митрополита, своего друга, и сверх того получает такое соборное деяние, чтобы ему не упустить и другой части; он домогается даже совершенного низложения престарелого того митрополита, благо—все были обмануты и поверили его вымыслам...

[Следует рассказ об отчете византийских сановников, неблагоприятном Киприану]

Сильное негодование и не малое волнение и смятение народное, возбужденное [этим делом] по всей русской земле, утишено было непрестанными внушениями и советами митрополита Алексия, обращенными и ко всем вообще и к каждому порознь. Отправлены грамоты и к нашей святейшей Великой Церкви Божией, с жалобою на облако печали, покрывшее их очи, вследствие поставления митрополита Киприана, и с просьбою к божественному собору о сочувствии, сострадании и справедливой помощи против постигшего их незаслуженного оскорбления. То же самое донесли собору и возвратившиеся оттуда наши церковные послы, и это донесение вполне подтверждено было согласными показаниями многих других пришедших оттуда людей. Между тем митрополит Киприан не оставался без дела, но употреблял все усилия, чтобы войти в Великую Русь и овладеть ею, в особенности когда митрополит Алексий в глубокой старости преставился к Богу. Но как он, несмотря на все свои домогательства, не имел успеха и не был там принят, то пускается в путь, ведущий к нам, и прибегает к священному собору при бывшем пред нами патриархе, прося помощи в том, чтобы занять великорусскую митрополию; а так как и здесь он нашел обстоятельства неблагоприятными для достижения своей цели, то оставался в ожидании, питаясь тщетными надеждами. Спустя немного времени пришли из Великой Руси послы с грамотами, прося поставить им в митрополита прибывшего вместе с ними благоговейнейшаго иеромонаха и архимандрита Пимена и жалуясь на неканоническое поставление Киприана. Послы эти, лишь только мерность наша, божественными судьбами, взошла на высокий патриарший престол, обратились и к нам и вручили грамоты, излагающие мысль и желание пославшего их великого князя всея Руси Димитрия, настаивая, чтобы их просьба была исполнена. А как и митрополит Киприан явился с просьбою о предоставлении ему, вместе с Киевом, и Великой Руси, то мерность наша, признав просьбу великорусских послов справедливою, а поставление Киприана, как совершенное еще при жизни митрополита Алексия, считая неканоническим, поставила подвергнуть все дело о нем тщательному каноническому суду и расследованию, и если окажется, что оно состоялось канонически и законно, то все оставить в прежнем положении и не делать ничего более; в противном случае, лишить Киприана и того, что он имел. При этом он просил, в свое оправдание, рассмотреть какие-то [документы] 4 и чрез несколько дней, прийдя в священный собор, заявил, что он пришел не для суда, а для того только, чтобы искать и получить, что назначил ему собор своим письменным деянием, если это окажется правильным; в противном случае, он готов довольствоваться тою только частию [русской митрополии], в которую поставлен, а от прочего уже отказался. Так он сказал и, повидимому, не ожидая для себя никакой пользы, если в его присутствии будет разбираться вопрос: что должно сделать по просьбе послов из Великой Руси?— тайно убежал, ни с кем не простившись. После этого происходило расследование сперва о том, правильно ли было бы поставить Пимена в митрополита Великой Руси, не назвав его вместе и киевским, то есть, по имени города, который искони был митрополиею всея Руси? После многих прений об этом на соборе, признано было необходимым и справедливым не презирать справедливой просьбы толикаго народа, но, совершив наречение, дать им в архиереи, кого они желают. Приглашен был чрез честнейшего великого хартофилакса и преосвященный митрополит никейский, находившийся в царствующем граде, но не могший присутствовать на соборе по болезни,—дать свой отзыв по этому делу; но он отказался, говоря, что держится соборного деяния о митрополите Киприане и находит оное правильным.

[Защита Киприана Феофаном вызвала продолжительный спор, в результате которого Феофан принял решение большинства]

Таким образом, не встречая ниоткуда противоречия, мерность наша, порассудив соборне с находящимися при нас преосвященными архиереями и пречестными, во Святом Духе возлюбленными нашими братиями и сослужителями: ираклийским, солунским, янинским, амасийским, угровлахийским, созопольским, варнским, понтоираклийским (подал мнение заочно), кельчинским, керницким, деркским и анхиальским, определила и постановила: во-первых, рукоположить Пимена в митрополита Великой Руси, наименовав его и киевским, по древнему обычаю этой митрополии, так как невозможно быть архиереем Великой Руси, не получив сначала наименования по Киеву, который есть соборная церковь и главный город всей Руси; во-вторых, митрополит Киприан должен быть изгнан не только из Киева, но и вообще из пределов Руси, поелику он получил эту церковь обманом и, как сказано, поставлен неканонически, еще при жизни законного митрополита, оного кир Алексия, который заочно и без суда лишен был своей церкви, что, конечно, противно точному смыслу священных церковных законоположений. Но по снисхождению, имея в виду, что он [Киприан] ушел тайно и не находится налицо, дабы мог быть совершенно осужден, по канонам, постановляем, чтобы он оставался митрополитом только Малой Руси и Литвы; а соборное деяние, на которое он ссылается, объявляем бессильным и недействительным, так как оно состоялось не по канонам. Поэтому и вследствие того, что честнейший иеромонах Пимен, благодатию Всесвятого Духа, чрез посредство нашей мерности, по суду состоящего при нас священного собора упомянутых преосвященных архиереев и по благоизволению и согласию высочайшего и святого моего самодержца, избран и поставлен в настоящего митрополита киевского и Великой Руси, он должен быть и именоваться, по древнему обычаю, митрополитом киевским и, по примеру бывшего пред ним митрополита оного Алексия, взять в свое ведение Владимир и всю Великую Русь.

[Следует обыкновенное описание канонических обязанностей нового митрополита]

Если же митрополит Малой Руси и Литвы Киприан скончается прежде него, то он примет в свое управление и Малую Русь с Литвою и, подкрепляемый благодатию Всемогущего Бога, будет пасти тамошний христоименный народ и один именоваться до конца своей жизни [митрополитом] киевским и всея Руси. А после него, на все времена, архиереи всея Руси будут поставляемы не иначе, как только[5] по просьбе из Великой Руси. Итак, настоящее соборное деяние должно находиться у него, преосвященного митрополита киевского и Великой Руси, во Святом Духе возлюбленного брата и сослужителя нашей мерности, в удостоверение о нем. Писано в июне месяце 6888 года.

На подлиннике честною патриаршею рукою написано:
Нил, милостию Божиею, архиепископ Константинополя,
Нового Рима, и вселенский патриарх.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Два соборных определения, 1380 и 1389 годов, представляют две противоположные точки зрения Константинополя на русские церковные дела и в черновой форме сохранились в патриаршем реестре, опубликованном в: 102. (Ср.: 27. С. 253–254, 373, 380). Мы даем отрывки, наиболее существенные для понимания двух пространных постановлений.

[2] 102. II. С. 12–18; 236. Прилож. Стлб. 165–183.

[3] Начало документа утрачено, и перевод передает только общий смысл отрывка.

[4] Лакуна в тексте. Можно предположить, что в документ было включено подлинное завещание Алексия, упомянутое в письме Киприана к Сергию.

[5] Павлов предложил в: 236. Стлб. 183 вариант ὅσπερ вместо ὅταν, который стоит в тексте.

2.
Соборное определение патриарха Антония о низложении митрополита Пимена и о восстановлении Киприана в звании митрополита киевского и всея Руси, с тем, чтобы впредь навсегда соблюдаемо было единство русской митрополии

(февраль 1389 г.)

СОБОРНОЕ ДЕЯНИЕ О РУССКОМ [МИТРОПОЛИТЕ] КИР КИПРИАНЕ

Изначала установлено, чтобы вся русская церковь была пасома и управляема одним митрополитом: [так пошло] с того времени, когда русские сподобились получить именование по Христу и подчинились нашей Великой Христовой, кафолической и апостольской церкви. Конечно, не просто, как это сказал бы кто, и не случайно божественные оные мужи устроили, дабы многолюдный, тмочисленный, можно сказать, почти бесчисленный тот народ имел одного предстоятеля и всеобщего учителя; но так как великая русская земля разделена на многие и различные мирские княжества и на столько гражданских областей, что имеет многих князей, еще более [мелких] владетелей, которые не менее разделены по своим стремлениям, как по делам и местам, так что многие восстают и нападают друг на друга и поощряются к раздорам, войнам и к избиению своих единоплеменников: то божественные оные отцы, провидя сие божественным Духом, как ученики мирного и кроткого Христа, обязанные наставлять всех не только словом, но и делом, в любви, мире, взаимном единении и согласии, соединяя с божественною мудростию человеческое разумение и принимая во внимание, что не на добро и не на пользу им будет, если и церковная область распадется на многие части, что, напротив, единый для всех митрополит будет как бы связью, соединяющею их с ним и между собою, установили там одну власть духовную, за невозможностию привести к единству власть мирскую. Прекрасно рассудили они, что подчиненные одному [духовному] предстоятелю и вождю находились бы в мире между собою: ибо все почитали бы одну главу, поставленную по образу истинно и перво-единой главы Христа, из которого, говоря словами божественного Апостола, все тело церкви составляется и совокупляется и приводится к единству веры. Пока было так, дела той церкви шли хорошо и мирно. Но за несколько пред сим лет возникли [там] некоторые распри и немалые замешательства и смуты, так что дела пришли в совершенно противоположное состояние. Нам нужно подробно рассказать это с самого начала, чтобы сделать все удобопонятным и ясным. Для знающих послужит это напоминанием; а для неопытных в делах этого рода и не знающих способов управления, которыми пользуются в то или другое время предстоятели церкви, имея в виду исключительно пользу человеческих душ, будет служить поучением, наставлением и примером, если кто захочет извлечь полезный урок из возникших впоследствии зол.

[Следует описание событий с отрицательной оценкой деятельности святителя Алексия, поддерживавшего Москву со слишком большой исключительностью]

Недовольные князья, наскучив этим делом, послали к святому тому патриарху и к божественному и священному собору великое посольство с грамотою, прося и моля, чтобы им дан был другой архиерей, который бы умел их духовно призирать, руководить и поучать в душеполезном и спасительном. "Это,—говорили они,—мы делаем последний опыт, и если не достигнем цели, то готовы перейти к другой церкви, которая давно отступила от правых догматов и сделалась чуждою православной христианской церкви". При таких обстоятельствах, что оставалось делать великому оному человеку Божию и поистине патриарху? Нельзя было ни Русь разделить на две митрополии, ни—с другой стороны—оставить без внимания столь великий народ, лишенный столь долгое время архиерейского наблюдения, а потому—и освящения, народ, просивший у него духовной помощи по причинам уважительным и справедливым и с искреннею покорностию. Поэтому, собравшись сам с собою и укрепясь в духе, созвав и знатнейших архиереев и воспользовавшись их добрыми советами и представлениями, избирает в деле средний путь, именно: по вниманию к тому, чтобы столь великий народ не оставался без архипастырского наблюдения и не подвергся конечной беде и душевной погибели чрез присоединение к чуждой церкви, патриарх прибегает к крайней мере снисходительности по отношению к просителям,—рукополагает упомянутого кир Киприана в митрополита киевского, русского и литовского, то есть тех мест, которые в продолжение многих лет митрополит кир Алексий оставлял без призрения; а чтобы древнее устройство Руси сохранилось и на будущее время, то есть чтобы она опять состояла под властию одного митрополита, соборным деянием узаконяет, дабы, после смерти кир Алексия, кир Киприан получил всю Русь и был одним митрополитом всея Руси.

[Смута в Константинополе привела к низвержению патриарха Филофея и незаконному избранию лже-патриарха Макария][1]

...как скоро [Макарий] узнал, что он (митрополит Алексий) умер, тотчас написал в Великую Русь, что он не принимает кир Киприана, а передает ту церковь своею грамотою архимандриту оному Михаилу, о котором знал, что он находится в чести у благороднейшего князя кир Димитрия, и которому, кроме рукоположения, вручил всю власть над тою церковью и дал грамоту, чтобы он прибыл сюда для поставления в митрополита Великой Руси...[2]

Великий князь московский кир Димитрий, как только скончался духовный отец и попечитель его, митрополит кир Алексий, из уважения к нему и послушания, имея остаток вражды к кир Киприану и находя опору в грамотах лже-патриарха, посылает архимандрита оного Михаила для рукоположения в митрополита Великой Руси. Но суд Божий следовал за ним по пятам: ибо, не вступив еще в царствующий град, еще плывя Пропонтидою и намереваясь назавтра пристать [к столице], он окончил жизнь. Это, однако ж, не устрашило тех негодяев-послов; напротив, согласившись на зло своей церкви, составив коварный план действий, сочинив подложные грамоты, поставив сами себе пастырем некоего иеромонаха, носившего имя пастыря (Пимена) и обязав друг друга клятвами в том, что

никто из них не скажет и не объявит истины, они представляют [те] грамоты и себя святейшему и приснопамятному патриарху кир Нилу, тогда только что принявшему церковное кормило. Он же, не зная их лукавого соглашения и поверив грамотам, как истинным (ибо как могла подозревать такое зло добрая и божественная душа, непричастная ничему злому и исполненная всякой добродетели?), соборне рукополагает Пимена в митрополита русского. Так из злых начал, содержавшихся в грамотах бывшего патриарха, возникли соответственные последствия! Он-то во всем и есть самый виновный: опираясь на его грамоты и грозя латинами, русские и послов отправили и ложь выдумали: "что бы там ни было,—говорили они,—мы не примем кир Киприана, человека взысканного литовским князем, злейшим нашим неприятелем".

[В тексте следует описание противоречивых сведений о Пимене, доходящих до Константинополя, а также положительное суждение о возвращении Киприана в Москву в 1381 г. и о деятельности Дионисия Суздальского]

После того, как против Пимена высказано было столько обвинений, собор с согласия патриарха и соизволения на то высочайшего и святого моего самодержца, признал справедливым послать двух архиереев и сановников—одного из церковных, другого—царского, с тем, чтобы они исследовали дело Пимена, и если окажется справедливым, что́ говорят на него, именно, что он рукоположен при помощи обмана, лжи и подлога, то пусть низложат его, извергнут из церкви и поставят в ней Дионисия. Это не только взволновало русских, но и разъярило их всех против кафолической церкви, так что они излили на всех нас поток многих ругательств, с прибавлением насмешек, обвинений и ропота. Все, что они заслужили сами, сплетая ложь, составляя ковы, услаждаясь лукавством и совершая бесчисленные злые деяния чрез отправленных ими послов,—все это они складывают на нас! Ни одно из случившихся зол не имело другого начала, как только от послов, пришедших из Руси: они-то в раздоре между собою, разделенные на две, нередко на три партии, представляя в одно и то же время противоречащие грамоты, обвиняя друг друга и восставая друг на друга, они-то производили разделение и раздор. А церковь и не знала, на чьей стороне правда. Итак, перед кем бы следовало им прятаться и молчать, против тех они подняли ругательства, не пощадив самой церкви! Ко всем прочим своим беззакониям прибавили они и это одно, или, лучше сказать, первое и самое тяжкое—ругательство и хулу на Бога чрез церковь...

Итак, мерность наша, совещавшись о сем с собравшимися при нас преосвященными архиереями и пречестными: ираклийским, кизическим, никомидийским, угровлахийским, никейским, монемвасийским, атталийским, адрианопольским, серрским, силиврийским, готфским, сугдайским, варнским и деркским, решила и определила: признать низложение Пимена, соборне учиненное при бывшем пред нами святейшем и приснопамятном патриархе кир Ниле, совершившимся во всем канонически и правильно. Ибо он низложен не заочно, не так, чтобы, когда против него предъявлены были обвинения, он спокойно оставался в своей церкви, но, желая очистить себя от этих обвинений, предстал на собор, потом, увидев своего обвинителя, примкнул к нему и убежал от суда, собора и решения. С другой стороны, и собор, при таком повороте дела, не упустил из виду указания канонов, но трижды приглашал его

явиться и таким образом согласно с канонами произнес против него свой приговор. Поэтому да будет он совершенно низложен и отлучен от архиерейского лика, как уже был предназначен к низложению прежним, рукоположившим его патриархом, который весьма о нем заботился и, чтобы остаться безупречным, не упускал ничего, что клонилось к его чести; но не делал бы этого, если бы не был убежден, что он достоин низложения. Итак, если Пимен уже был прежде низложен и если теперь его низложение соборне подтверждено нашею мерностью, так что он уже не имеет возможности оправдания: то и должно быть исполнено то, что указано выше, именно чтобы на будущее время был один митрополит во всей Руси. Этим прежде всего озабочен высочайший и святой мой самодержец, оберегатель и защитник права и пользы; в этом бесспорно состоит и слава всей церкви и всех вкупе христиан. А как преосвященный митрополит кир Киприан уже имеет часть [русской митрополии], в которой теперь находится, кроме того—имеет деяние святейшего и приснопамятного патриарха кир Филофея, определяющее, чтобы по смерти кир Алексия он один состоял митрополитом всея Руси: то и мы все, единодушно утверждая упомянутое деяние и как бы сначала поставляя того Киприана, полагаем конец прежде бывшим соблазнам,—говорю о смутах, волнениях и раздорах, которые мы признаем как бы не существовавшими, считая все то делом времени, обстоятельств и первых [случайных] причин, о которых мы сказали выше. Заявляем при том, что ни кир Филофей, ни кир Нил, блаженно пожившие и блаженнейше отшедшие к Господу, не были намеренными участниками в тех раздорах, но неповинны и чисты от всех взведенных на них некоторыми обвинений и упреков. Наконец, постановляем настоящим соборным деянием, чтобы митрополитом киевским и всея Руси был и именовался кир Киприан, который до конца своей жизни будет обладать ею и всею ее областью, рукополагать епископов в епископиях, изначала подчиненных его церкви, [поставлять] пресвитеров, диаконов, иподиаконов и чтецов и совершать все прочие святительские службы, как настоящий архиерей всея Руси, не по имени только, но и на самом деле. Таковы будут и все после него митрополиты русские, наследуя один после смерти другого [единство своей митрополии]. И этот порядок пусть ненарушимо соблюдается отныне и впредь во все веки, что подтверждено и досточтимым хрисовулом высочайшего и святого моего самодержца, так чтобы никогда не отменялось настоящее соборное деяние и постановление,—ни нами, ни позднейшими [патриархами]: ибо мы опытом удостоверились, какое зло—разделение и раздробление той церкви на части, и какое благо—быть одному митрополиту во всей той области. Сего ради и выдано преосвященному митрополиту киевскому и всея Руси и пречестному, во Святом Духе возлюбленному брату и сослужителю нашей мерности, и [самой] церкви русской настоящее соборное деяние нашей мерности, дабы оно находилось там для постоянного и всегдашнего в том удостоверения. Месяца февраля настоящего 12-го индикта, шесть тысяч восемьсот девяносто седьмого года.

[1] Лакуна в тексте.
[2] Лакуна в тексте.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Abraham W.* Powstanie organizacyi ko'sciola lacin'skiego na Rusi. I. Lwow, 1904.
2. *Ammann A.M.* Abriss der Ostslavischen Kirchengeschichte. Wien, 1950.
3. *Ammann A.M.* Kirchenpolitische Wandlungen im Ostbaltikum bis zum Tode Alexander Newskis// Orientalia Christiana Analecta. 105. Rome, 1936.
4. *Angold M.* A Byzantine Government in Exile; Government and Society under the Lascaris of Nicaea (1204—1261). Oxford, 1905.
5. *Aristarches S.* Θωτίου λόγοι καὶ ὁμιλίαι. II. Constantinople, 1900.
6. *Balard M.* A propos de la bataille du Bosphore. L'expedition genoise de Paganino Doria // Travaux et Memoires. 4. Paris, 1970.
7. *Barker J.W.* Manuel II Paleologus (1391—1425)// A Study in Late Byzantine Statesmanship. New Brunswick, N.J., 1969..
8. *Baumgarten N. de.* Saint Vladimir et la conversion de la Russie// Orientalia Christiana. 27, 1; n72. 1932.
9. *Beck H.—G.* Von der Fragwurdigkeit der Ikone// Bayerische Akademie der Wissenschaften. Phil.—Hist. Klasse. Sitzungsberichte. 1975. Heft 7. München, 1975.
10. *Beck H.—G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich// Handbuch der Altertumswissenschaft. XII. 2, 1: Byzantinisches Handbuch II. 1. Munchen, 1959.
11. *Boissonade J.F.* Anecdota graeca. V. Paris, 1833 (repr. Hildesheim, 1962).
12. *Boojamra J.C.* The Ecclesiastical Reforms of Patriarch Athanasius of Constantinople. Unpublished dissertation. Fordham University. N.Y., 1976.
13. *Bratianu G.I.* Recherches sur le commerce genois dans la Mer Noire au XIII siècle. Paris, 1929.
14. *Bréhier L.* Les institutions de l'Empire Byzantin// Le Monde byzantin. II (L'évolution de l'humanité, 32 bis). Paris, 1948.
15. Byzantinische Zeitschrift (BZ). Leipzig, 1982.
16. Byzantium. The Imperial Centuries. AD 610—1071. London, 1960.
17. *Cherniavsky M.* Khan or basileus; an Aspect of Russian Mediaeval Political Theory// Journal of History of Ideas. 20. 1959.
18. *Chodynicki K.* Kos'ciól Prawoslawny a Rzeczpospolita Polska (1370—1632). Warszawa, 1934.
19. *Choniates Nicetas.* Historia. Ed. Bonn.
20. Chrysostomos. Ο Χηρψσοστομοσ, Ο τιτλος τοῦ ἀπχιεπισκόπου// Theologia. 13. Athens, 1935.
21. Christ in Eastern Christian Thought. Washington. D.C. 1969; N.Y., 1975.
22. *Clucas L.M.* Eschatological Theory in Byzantine Hesychasm: a parallel to Joachim da Fiore. BZ. 70. Oct., 1977. 2.
23. Corpus juris civilis. III. Novellae. Ed. R. Schoell. Berlin, 1928.
24. *Darrouzès J.* Les documents byzantins du XII siècle sur la Primauté romaine// Revue des études byzantines (REB). 23. 1965.
25. *Darrouzès J.* Documents inédits d'ecclésiologie byzantine. Paris, 1966.
26. *Darrouzès J.* Recherches sur les Ὀφφίκια de l'église byzantine. Paris, 1970.
27. *Darrouzes J.* Le registre synodal du patriarchat byzantin au XIV-e siècle. Paris, 1971.
28. *Devreesse R.* Codices Vaticani graeci. III. Vatican, 1950.
29. Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques. Paris, 1912.

30. *Dölger F.* Byzanz und die europäische Staatenwelt. Ettal, 1953.
31. *Dölger F.* Regesten der Kaiserurkunden des östromischen Reiches (Corpus der griec hischen urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit. Reihe A. Abt. I). I: 565—1025; II: 1025—1204; III: 1204—1282; IV: 1282—1341; V: 1341—1453, München und Berlin, 1924; 1925; 1932; 1960; 1965.1965.
32. *Dujcev I.* Le Mont Athos et les Slaves du Moyen Age// Le Millénaire du Mont Athos. 963—1963. II; Chevetogne, 1964.
33. *Dujcev I.* Le patriarche Nil et les invasions turques vers la fin du XVI-e siècle// Mélanges d'archéologie et d'hostoire de l'Ecole française de Rome. 78 (1966).
34. *Dujcev I.* Slawische Heilige in der Byzantinischen Hagiographie// Medioevo Byza-nino-Slavo. II. Rome, 1968.
35. Dumbarton Oaks Papers. (DOP) Washington, 1914.
36. *Dvornik F.* The idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew. Cambridge. Mass, 1958.
37. *Dvornik F.* The Making of Central Europe. London, 1949.
38. *Dvornik F.* The Slavs in European History and Civilisation. New Brunswick. N.J., 1962.
39. Echos d'Orient. Kadikoë. Paris, 1897—1939.
40. *Every G.* The Byzantine Patriarchate. 451—1204. 2nd ed. London, 1962.
41. *Failler A.* La déposition du patriarche Calliste I (1353). REB. 13 (1973).
42. *Failler A.* Nouvelle note sur la chronologie de Jean VI Cantacuzène. REB, 34 (1976).
43. *Failler A.* Le séjour d'Athanase II d'Alexandrie à Constantinople. REB, 35 (1977).
44. *Fedotov G.P.* A Treasury of Russian Spirituality. N.Y., 1950.
45. *Fedotov G.P.* The Russian Religious Mind. I, II. Cambridge. Mass., 1946; 1966.
46. *Fennel J.L.* The Emergence of Moscow, 1304—1359. Berkeley, Calif., 1968.
47. The Festal Menaion. Mother Mary and K.Ware trans. London, 1969.
48. From Florence to Brest (1439—1596). Rome, 1958.
49. *Gay J.* Le pape Clément VI et les affaires d'Orient. Paris, 1904.
50. *Geanakoplos D.G.* Emperor Michael Paleologus and the West. Cambridge. Mass., 1959.
51. *Gelzer H.* Beiträge zur russischen Kirchengeschichte aus griechischen Quellen// Zeitschrift für Kirchengeschichte. XIII 1892.
52. *Gelzer H.* Ungedrückte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopa-tum. München. Akademie der Wissenschaften. Hist. 1. Abhandlungen. XXI. 1900. Bd. III. ABTH.
53. *Gianelli C.*E Francesco Petrarca e un altro Francesco, e quale, il destinatorio del "De primatu papae" di Barlaam Calabro?// Scripta Minora. (Studi bizantini e neoel-lenici, 10). Rome, 1963.
54. *Gibb. H.A.* The travels of the Ibn Batutta. AD 1325—1354. II. Cambridge, 1962.
55. *Gill J.* Byzantium and the Papacy. 1198—1400. Rutgers University. New Brunswick. N.J., 1978.
56. *Gill J.* The council of Florence. Cambridge, 1980.
57. *Gnegel—Waitschies G.* Bischof Albert von Riga. Hamburg, 1958.
58. *Gouillard J.* Le Synodikon de l'Orthodoxie// Travaux et Mémoires. 2. Paris, 1967.
59. *Grabar A.* The artistic climate in Byzantium during the Paleologian period// P.A. Underwood. The Kariye Djami. IV. Princeton, 1975.
60. *Gregora Niceforo.* Fiorenzo o intorno alla sapienza. Naples. 1975. P.L.M. Leone ed.
61. *Grumel V.* Titulature des métropolites byzantins. II. Métropolites hypertimes// Mémo-rial Louis Petit. Archives de l'Orient chrétien. 1. Paris X, 1948.
62. *Grumel V.* Les regestes des Actes du Patriarchat de Constantinople. Vol. I. Les Actes des patriarches. Fasc. I—IV. Paris, 1932, 1936, 1947, 1971 (by V. Laurent).
63. *Halecki O.* Casimir the Great// The Cambridge History of Poland. Cambridge, 1950.

64. *Halecki O.* Un empereur de Byzance à Rome. Vingt ans de travail pour l'Union des églises et pour la défense de l'empire d'Orient. 1355–1373. Warszawa, 1930.
65. *Heisenberg A.* Neue Quellen sur Geschichte des Lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion// Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philos. Philol. und Hist. Klasse. 1. 1923. 2. Abt. München.
66. *Hennephof H.* Die Homilien des Patriarchen Neilos und die chrysostomische Tradition. Leiden, 1963.
67. *Heyd W.* Histoire du commerce du Levant au Moyen Age. II. Leipzig, 1936.
68. *Herman E.* Appunti sul diritto metropolitico nella Chiesa bizantina // Orientalia Christiana Periodica. Rome. XIII. 1947.
69. Historia Mongolorum. Ed. Giorgio Pullé. Florence, 1913.
70. *Holthusen J.* Neues zur Erklärung des Nadgrobnoe Slovo von Grigorij Camblak auf den Moskauer Metropoliten Kiprian// Slavistische Studien zum VI. Internationalen Slavistenkongress in Prag, 1968; München 1968.
71. *Holzmann W.* Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexios I und Papst Urban II im Jahre 1089. BZ. Leipzig, 1892; 28, 1928.
72. *Hunger H.* Das Testament des Patriarchen Mattaios I (1397–1410). BZ. 51. Leipzig, 1958.
73. *Irmscher J.* Nikäa als Zentrum des griechischen Patriotismus// Revue des Etudes Sud–Est Europeennes. 8 (1970).
74. *Jenkins R.J.H.* De administrando imperio. Dumbarton Oaks Texts. I–II.
75. *Jugie M.* Barlaam de Seminaria// Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques. Paris, 1912. VI.
76. *Jugie M.* Théophane III de Nicée// Dictionnaire de théologie catholique (Vacant–Mangenot). XV. 2. Paris, 1946.
77. Kirkinen, Heiki, Karjala idan kulttuuripiirissa. Karjayhtyma. Helsinki, 1963.
78. *Kholl P.W.* The Rise of the Polish Monarchy. Chicago, 1972.
79. *Kourouses S.* Μανουήλ Γαβαλᾶς, εἶτα Ματθαῖος μπτροπολίτης "Εφέσου, Α,"– Τα βιογραφίκά. Athens. 972.
80. *Kyrris C.P.* John Cantacuzenos, the Genoese, the Venetians and the Catalans (1348–1354)// Byzantina. 4. 1972.
81. *Lameere W.* La tradition manuscrite de la correspondance de Grégoire de Chypre. Bruxelles–Rome, 1937.
82. *Laurent V.* L'archevêque de Pec et le titre patriarchal après l'union de 1375 // Balcania. VII. Bucharest, 1944.
83. *Laurent V.* Aux origines de l'église de Moldavie. REB. 5. 1947.
84. *Laurent V.* L'assaut avorté de la Horde d'Or contre l'empire byzantin. REB. 18 (1960).
85. *Laurent V.* Les droits de l'empereur en matière ecclésiastique. REB. XIII. 1955.
86. *Laurent V.* Le pape Alexandre IV (1254–1261) et l'empire de Nicée // Echos d'Orient. XXXIV. 1935.
87. *Laurent V.* Philothée Kokkinos (A. Vacant–E. Mangenot. Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1908–1972). 12. 1935. 5.
88. *Laurent V.* Le serment de l'empereur Andronic II Paléologue au patriarche Athanase Ier, lors de sa seconde accession au trône oecuménique. REB. 23 (1965).
89. *Leclerq H.* Ed. Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie (DATL). Paris, 1907–1940.
90. *Leclerq H.* Katholikos. DATL. 9, 2. 1928.
91. *Leib B.* Rome, Kiev et Byzance à la fin du XÌ-e siècle. Paris, 1924.
92. *Loenertz R.J.* Ambassadeurs grecs aupres du pape Clement VI (1348)// Orientalia Christiana Periodica. Rome. 19 (1953).
93. *Loenertz R.J.* Cardinal Morosini et Paul Tagaris, patriarches. REB. 24. 1966.
94. *Loenertz R.J.* Ed. Démétrius Cydones. Correspondance. 1// Studi e testi. 186. Vatican, 1956.

95. *Loenertz R.J.* Notes d'histoire et de chronologie byzantines. REB. 17 (1959).

96. *Loenertz R.J.* La Société des frères pérégrinants. Etudes sur l'Orient dominicain. 1. Rome, 1937.

97. *Majeska G.P.* Russian Travellers to Constantinople in the 14th and the 15th centuries// Dumbarton Oaks Studies.

98. *Mango G.* The homilies of Photius. Cambridge. Mass, 1958.

99. *Mercati G.* Notizie di Procoro e Memetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota, ed altri appunti per a storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV. Studi e testi. 56. Vatican, 1931.

100. *Maksimovic L.* Politicka uloga Jovana Kantakuzena posle addikacii. Zbornik radova Vizantoloskog instituta. 9. Belgrad, 1966.

101. *Maxime de Sardes.* Le patriarchat oecuménique dans l'église orthodoxe. Paris, 1975.

102. *Miklosich M., Müller I.* Acta patriarchatus Constantinopolitani. Wien, 1975.

103. *Meyendorff J.* Alexis and Roman: a Study in Byzantino–Russian relations (1352–1354); Byzantinoslavica (BS). XXVIII. 1967. 2.

104. *Meyendorff J.* The Byzantine impact on Russian civilization// Windows on the Russia Past. Essays on Soviet Historiography since Stalin. AAASS Columbus. Ohio, 1977.

105. *Meyendorff J.* Byzantium, Moscow and Lithuania in the 15th century: the three Lithuanian martyrs in literature and iconography// Eikon and Logos, Halle, 1981.

106. *Meyendorff J.* Byzantine Theologie. Historical Trends and Doctrinal Themes. N.Y., 1974.

107. *Meyendorff J.* (ed.) Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes. (Spicilegium Sacrum Lovaniense, 30–1). 2 vol. Louvain, 1973.

108. *Meyendorff J.* Ideological crises. 1071–1261. XVe Congrès International des etudes byzantines. Rapports et co-rapports. IV. Athens, 1976.

109. *Meyendorff J.* Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959.

110. *Meyendorff J.* Un mauvais théologien de l'unité: Barlaam le Calabrais: in 1054–1095: l'Eglise et les églises. Chévetogne, 1955.

111. *Meyendorff J.* Projets de Concile oecuménique en 1367. DOP. 14. 1960.

112. *Meyendorff J.* St. Peter in Byzantine Theology. In Meyendorff J. et al. The primacy of Peter in the Orthodox Church. London, 1963.

113. *Meyendorff J.* Spiritual trends in Byzantium in the late thirteenth and early fourteenth centuries// Art et société à Byzance sous les Paléologues. Venice, 1971.

114. *Meysztowiecz V.* L'union de Kiev avec Rome sous Grégoire VII// Studi Gregoriani. 5. 1956.

115. *Mollat G.* Lettres secrètes et curiales du pape Grégoire XI (1371–1378) interéssant les pays autres que la France. Paris, 1962.

116. Monumenta Germaniae Historica. G.H. Pertz et al. Edds. Hanover, 1826.

117. *Moshin V.* Sv. patrijarkh Kalist i Srpska tsrkva. Glasnik Srpske pravoslavne tsrkve. Belgrad, 1946.

118. *Müller L.* Des Metropoliten Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen// Slavistische Studienbucher. II. 1962.

119. *Müller L.* Zum Problem des hierarchischen Status und der jurisdiktionellen Abhängigkeit der russisichen Kirche vor 1039. Köln–Braunsfeld, 1959.

120. *Nicol D.M.* The abdication of John VI Cantacuzenos// Polychordia (Festschrift F. Dolger). Amsterdam, 1967.

121. *Nicol D.M.* The Byzantine Church and Hellenic learning in the 14th century. V. Ed. G.J. Cumming. Leiden, 1969.

122. *Nicol D.M.* Byzantine requests for an ecumenical council in the 14th century // Annuarium Hostoriae Conciliorum. 1. 1969.

123. *Nicol D.M.* Church and Society in the last centuries of Byzantium. Cambridge, 1979.

124. *Nicol D.M.* The Confessions of a bogus Patriarch: Paul Tagaris Palaiologos. Orthodox Patriarch of Jerusalem and Catholic Patriarch of Constantinople in the 14th century// Journal of Ecclesiactical History. XXI. 1970.

125. *Nicol D.M.* The last Centuries of Byzantium. 1261–1453. London, 1972.

126. *Nystazopoulou M.* Ἡ ἐν τῇ ταυρικῇ Χερσονήσῳ πόλις Σουγδαίασ ἀπὸ τοῦ ΙΓ μέχρι τοῦ ΙΕ αἰωνος. P. 30–31. Athens, 1965.

127. *Obolensky D.* Byzance et la Russie de Kiev// Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale. XXIX. Paris, 1959.

128. *Obolensky D.* A Byzantine Grand Embassy to Russia in 1400// Byzantine and Modern Greek Studiesю. 4. 1978.

129. *Obolensky D.* Byzantium, Kiev and Moscow: a Study of Ecclesiastical Relations. DOP. XI. 1957.

130. *Obolensky D.* The Byzantine Commonwealth. London, 1971 (repr. Crestwood. № 4.985).

131. *Obolensky D.* The Cyrillo-Methodian Heritage in Russia. DOP. XIX. Washington, 1941.

132. *Obolensky D.* Late Byzantine Culture and the Slavs: a Study in Acculturation. XV Congres International d'Etudes byzantines. Rapports et co-rapports. Athens, 1976.

133. *Obolensky D.* A Late 14th century Diplomat, Michael, archbishop of Bethlehem. Paris, 1979.

134. *Obolensky D.* A Philorhomaios anthropos: Metropolitan Cyprian of Kiev and all Rus sia. DOP. 32. 1979.

135. *Ostrogorsky G.* The Byzantine Emperor and the Hierarchical World Order // The Slavonic and East-European Review. XXXV. 1956–1957.

136. *Ostrogorsky G.* History of the Byzantine State. 2nd. ed. Rutgers Univesity Press New Brunswick. N.J., 1969.

137. *Ostrogorsky G.* Zur Kaiseralbung und Schilderhebung in spätbyzantinischen Krönungs-zeremoniell// Historia. 1955.

138. *Papadopoulos S.* Ἑλληνικαί μεταφράσεις Θωμιστλκῶν ἔργων. Φιλοθωμισταί καί ἀντιθωμισταὶ ἐν Βυξαντὶῳ. Athens, 1967.

139. *Parisot V.* Livre XXXVII de l'histoire romaine de Nicéphore Grégoras. Texte grec complet donné pour la premiere fois... Paris, 1851.

140. Patrologiae cursus completus, series greco-latina, Migne J. P. Paris, 1857.

141. *Pelliot P.* Mongols et papes aux XIII-e et XIVe siècles. Paris, 1922.

142. *Pfitzner.* Grossfürst Witold von Litauen, als Staatsmann. Brünn, 1930.

143. *Podskalsky G.* Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit und die theologische Methodik in der spatbyzantinischen Geistesgeschichte (XIV—XV), seine systematischen Grundlagen en und seine Historische Entwicklung. München, 1977. (Byzantinisches Archiv. Heft 15).

144. *Poppe A.* Panstwo i Kosciol na Rusi w XI wieku. Warszawa, 1968.

145. *Poppe A.* Le Traité des azymes Λέοντος τῆς ἐν Ῥωσία Πρεσλάβας: quand, où et par qui a-t-il été écrit?// Byzantion, 1965.

146. *Pothast A.* Ed. Regesta Pontificum Romanorum. II. Berlin, 1857.

147. Proceedings of the XIII International Congress of Byzantine Studies. London, 1967.

148. *Regel W.* Analecta Byzantino–Russica. St. Petersburg–Leipzig, 1891. 1.

149. *Rhalles-Potles.* Ῥάλλη- Μ.Ποτλῆ. Σὐνταγμα τῶν Θέιων καί ἱερῶν κανὸων. I–V. Athens, 1852.

150. Revue des études byzantines (REB). Bucharest, 1947—1948; Paris, 1949.

151. *Roques R.* L'univers dionysien: structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys. Paris, 1954.

152. *Runciman S.* The Ladies of the Mongols, Εἰς μνήνην Κωνσταντίνου Ι. Ἀμὰντου. Athens, 1960.

153. *Sacy Silvestre de.* Pièces diplomatiques tirées des archives de la République de Gênes// Notices et extraits des manuscrits de la Bibliotheque du Roi. XI. Paris, 1827.

154. *Schiro G.* Gregorio Palamas e la scienza profana// Le Millénaire du Mont Athos. II. Chevetogne, 1964.

155. *Schmemann A.* Introduction to liturgical theology, 2nd ed. N.Y., 1975.—Введение в литургическое богословие. YNCA–Press. 1961. Paris..

156. *Setton K.M.* The Papacy and the Levant (1204–1571). 1. Philadelphia, 1976.
157. *Sevcenko I.* The decline of Byzantium, seen through the eyes of its intellectuals. DOP. 15. 1961.
158. *Sevcenko I.* Notes on Stephen, the Novgorodian pilgrin to Constantinople in the XIVth century. (Sudost–Forschungen. XII. 1953).
159. *Sevcenko I.* Russo–Byzantine Relations after the Eleventh Century// Proceedings... (см.: № 147).
160. *Sevcenko I.* Théodore Metochites, the Chora and the Intellectual Trends of His Time. The Kariye Djami. Vol. 4. 1975. (См.: Underwood...)
161. *Sevcenko I.* Three paradoxes of the Cyrillo-Methodian Mission// Slavic Review. XXIII. 1964. № 2.
162. *Smolitsch I.* Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen. 988–1917. Würzburg, 1953.
163. Solovjev A. V. Le nom byzantin de la Russie// Musagetes, Contributions to the History of Slavic Literature and Culture. Ed. by D. Cizevskij. s'Gravenhage, 1957.
164. *Solovjev A.V.* Reges et Regnum Russiae au Moyen–Age// Byzantion. 36. 1966.
165. *Sorlin I.* La diffusion et la transmission de la littérature Byzantine en Russie prémongole// Travaux et Mémoires. 5. Paris, 1973.
166. *Spliet H.* Die Briefe Gedimins. Ein Beitrag zur Geschichte der Stadt Riga. Sinsheim, 1953.
167. *Spuler B.* Die Goldene Horde. Die Mongolen in Russland. 1223–1502. 2. Aufl. Wiesbaden, 1965.
168. *Stiernon D.* Bulletin ser le palamisme. REB. 30. Paris, 1972.
169. *Stojanovic L.* Stari srpski zapisi i natpisi, I. Belgrad, 1902.
170. *Syméon Le Nouveau Théologien.* Hymnes. Ed. J. Koder. II (Sources Chrétiennes. 174). Paris, 1971.
171. *Syropoulos Sylvestre.* Mémoires// Laurent V. Ed. Les "Mémoires" du Grand Ecclésiarque de l'Eglise de Constantinople, Sylvestre Syropoulos, ser le concile de Florence (Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores B. Vol. IX). Rome, 1971.
172. *Tachiaos A.* Ἐπιδράσεις τοῦ ἡσυχασμοῦ εἰς τὴν ἐκκλησιαστκὴν πολιτικὴν ἐν Ῥωσίᾳ. 1328–1406. Thessaloniki, 1962.
173. Tachiaos A. Ὁ μητροπολίτης Ῥωσίας Κυπριανὸς Τσαμπλάκ', Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρις Θεολογικης Σχολῆς. VI. P. 163–241. Thessaloniki, 1961.
174. *Talbot A.-M.* Ed., tr., commentary. The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople. (CFHB. VII). Dumbarton Oaks Texts. III. Washington. D.C. 1975.
175. *Theiner A.* Vetera Monumenta historica Hungariam sacram illustrantia. Rome, 1859–1860. I.
176. *Theiner A.* Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae... I. Rome, 1860.
177. *Tinnefeld F.* Byzantinisch-Russische Kirchenpolitik im 14. Jahrhundert. BZ. 67. 1974.
178. *Trapp E.* Prosopographisches Lexicon der Palaiologenzeit. Wien, 1976.
179. *Triantafillis C.* Ἐυλλογή ἑλληνικῶν ἀνεκδότων. I. P. 1–46. Venice, 1874.
180. *Turdeanu E.* La litterature bulgare du XIVe siècle et sa diffusion dans les pays roumains. Paris, 1947.
181. *Underwood P.* Ed. The Kariye Djami. Princeton. N.J., 1975.
182. *Vacalopoulos A.E.* Origins of the Greek Nation. The Byzantine Period. 1204–1461. New–Brunswick. N.J., 1970.
183. *Vasiliev A.A.* Was Old Russia a Wassal State of Byzantium? (Speculum. VII. 1932).
184. *Vasmer M.* Ein russisch-byzantinisches Gesprächsbuch. Leipzig, 1922.
185. *Vernadsky G.A.* History of Russia. II. Kievan Russia. New–Haven, 1948.
186. *Vernadsky G.A.* History of Russia. III. The Mongols in Russia. New–Haven, 1953.
187. *Vlasto A.P.* The Entry of the Slavs into Christendom, An introduction to the Medieval History of the Slavs. Cambridge, 1970.
188. *Weiss G.* Joannes Kantakuzenus. Wiesbaden, 1969.

189. *Wojciechowski Z.* L'Etat polonais au Moyen–Age. Paris, 1949.
190. Zachariae a Lingenthal. Jus graecoromanum. 7 Vol. Leipzig, 1856–1884.
191. Zbornik radova Vizantoloskog instituta. Belgrad, 1952.
192. *Zuzek J.* Kormchaya Kniga. Studies on the Chief Code of Russian Canon Law. (Orientalia Christiana Analecta 168). Rome, 1964.
193. Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской Империи Археографической Экспедицией императорской Академии наук. I. СПб., 1836.
194. Акты исторические. СПб., 1841.
195. *Ангелов Б.С.* Из старата българска, русска и српска литература. София, 1958.
196. *Банк А.В.* Византийское искусство в собраниях Советского Союза. Л.–М., 1965.
197. *Дмитриев Л.А.* Роль и значение митрополита Киприана в истории древнерусской литературы// ТОДРЛ. XIX. 1963.
198. *Дуйчев И.* Центры византийско-славянского общения и творчества// ТОДРЛ. XIX. 1963.
199. *Дьяконов М.* Власть московских государей. Очерки из истории политических идей Древней Руси. СПб., 1889.
200. Ермолинская летопись// ПСРЛ. XXIII. СПб., 1910.
201. *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. I, 1–2. II, 2. М., 1901.
202. *Греков И.Б.* Восточная Европа и упадок Золотой Орды (на рубеже XIV–XV вв.). М., 1975.
203. *Хрущевский М.* История Украины–Руси. III. Нью-Йорк, 1954.
204. Ипатьевская летопись// ПСРЛ. II. М., 1962.
205. *Иконников В.* О культурном значении Византии в русской истории. Киев, 1869.
206. *Карташев А.* Очерки по истории русской церкви. Париж, 1959.
207. Лаврентьевская летопись// ПСРЛ. I. М., 1962.
208. *Лихачев Д.С.* Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России// Исследования по славянскому литературоведению и фольклористике советских ученых на IV международном съезде славистов. М., 1960.
209. Львовская летопись// ПСРЛ. XX. I. 1910–1914 гг.
210. *Макарий*, митр. История Русской церкви. IV. I. СПб., 1866.
211. *Мансветов И.* Митрополит Киприан в его литургической деятельности. М., 1882.
212. *Медведев И.П.* Византийский гуманизм XIV—XV веков. Л., 1976.
213. *Мейендорф И.* О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV веке// ТОДРЛ. XXIX. 1974. С. 291–306.
214. *Мошин В.* О периодизации русско-южнославянских литературных связей// ТОДРЛ. XIX. 1963.
215. Московский летописный свод// ПСРЛ. XXV. 1949.
216. *Насонов А.Н.* Монголы и Русь. История татарской политики на Руси. М.–Л., 1940.
217. Никоновская летопись// ПСРЛ. X–XI. СПб., 1862; 1897.
218. Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов. Изд. А. Насонов. М.–Л., 1950.
219. *Пашуто В.Т.* Очерки по истории Галицко-Волынской Руси. М., 1950.
220. *Пашуто В.Т.* Образование Литовского государства. М., 1959.
221. *Павлов А.С.* О начале Галицкой и Литовской митрополии и о первых тамошних митрополитах по византийским документальным источникам XIV века // Русское Обозрение. 1894. III. Май.
222. *Павлов А.С.* Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878.
223. *Попов А.* Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV вв.). М., 1875.
224. Православный Палестинский Сборник. СПб., 1881–1917.

225. Повесть временных лет. Ред. Д.С. Лихачев. М.–Л., 1950. Ч. I–II.
226. *Приселков М.Д.* История русского летописания. Л., 1940.
227. *Приселков М.Д.* Ханские ярлыки русским митрополитам // Записки историко-филологического факультета Петроградского университета. 133. Пгр., 1916.
228. *Приселков М.Д., Фасмер М.Р.* Отрывки В.И. Бенешевича по истории русской церкви// Известия Отдела русского языка и словесности Академии Наук. XXI. 1916.
229. *Прохоров Г.М.* Этническая интеграция в Восточной Европе в XIV веке. (От исихастских споров до Куликовской битвы)// Доклады отделения этнографии. Вып. 2. Географическое общество СССР. Л., 1966.
230. *Прохоров Г.М.* К истории литургической поэзии. Гимны и молитвы Филофея Коккина// ТОДРЛ. XXVII. 1973.
231. *Прохоров Г.М.* Келейная исихастская литература в библиотеке Троице-Сергиевой лавры с XIV до XVII вв.// ТОДРЛ. XXVIII. 1974.
232. *Прохоров Г.М.* Летописная повесть о Митяе// ТОДРЛ. XXX. 1976.
233. *Прохоров Г.М.* Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978.
234. Православный Собеседник. Казань, 1855–1917.
235. Полное Собрание русских летописей (ПСРЛ). СПб.–М.
236. Памятники древнерусского канонического права. I. Русская историческая библиотека. VI. СПб., 1880.
237. Рогожский летописец// ПСРЛ. X. М., 1965.
238. *Соболевский А.И.* Южнославянское влияние на русскую письменность в XIV–XV вв. СПб., 1894.
239. *Соколов П.* Русский архиерей из Византии и право его назначения до начала XV века. Киев, 1913.
240. *Сперанский М.Н.* Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1960.
241. *Сырку П.* К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. I. Время и жизнь патриарха Евфимия Тырновского. СПб., 1890; Вып. II. Тексты. СПб., 1890.
242. *Тихомиров Н.Д.* Галицкая митрополия. Церковноисторическое исследование. СПб., 1895.
243. *Тихомиров М.Н.* Исторические связи России со славянскими странами и Византией. М., 1969.
244. *Тихомиров М.Н.* Пути из России в Византию в XIV–XV вв. // Византийские очерки. М., 1961.
245. ТОДРЛ: СССР. Академия Наук. Отдел древнерусской литературы. Труды. Ленинград, 1934.
246. Троицкая Летопись. Реконструкция текста. Изд. М.Д. Приселков. М.–Л., 1950.
247. Тверская Летопись// ПСРЛ. XV. 1863.
248. *Вальденберг В.* Древнерусские учения о пределах царской власти. Пгр., 1915.
249. *Макарий*, митрополит. Великие Четьи Минеи. М., 1868.
250. Воскресенская летопись// ПСРЛ. VII. СПб., 1856.
251. Византийский Временник. 1894.
252. *Вздорнов Г.И.* Роль славянских монастырских мастерских письма Константинополя и Афона в развитии книгописания и художественного оформления русских рукописей на рубеже XIV–XV вв.// ТОДРЛ. XXIII. 1968.
253. Журнал Министерства Народного просвещения. СПб., 1834.

→
Голова святого. Фреска в афонском Протате. XIV век

О ВИЗАНТИЙСКОМ ИСИХАЗМЕ И ЕГО РОЛИ В КУЛЬТУРНОМ И ИСТОРИЧЕСКОМ РАЗВИТИИ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ В XIV в.

За последние два десятилетия движение византийского исихазма и его историческая роль привлекли внимание ученых во многих странах. Недавно появившийся в "Revue des études byzantines" библиографический обзор о паламизме охватывает более двухсот книг, статей и изданий текстов, хотя обзор и неполон, поскольку автор почти не знаком с литературой вопроса, появившейся на славянских языках, и вообще не касается искусствоведения[1].

Помимо чисто богословских вопросов, относящихся к самому содержанию учения, утвержденному серией константинопольских церковных соборов в XIVв., к его месту в историческом развитии восточного христианства и его отношению с Западом, вышеуказанная ученая литература касается природы византийского "гуманизма", которому противопоставляется "исихазм", а также тесно связанного с "гуманизмом" вопроса о "Палеологовском ренессансе" в области искусства и о его соотношении с современным ему искусством Сербии, Болгарии и Северо-Восточной Руси. Многие искусствоведы обсуждают вопрос о связи между развитием искусства в конце XIII и в XIV в. и духовно-интеллектуальными течениями этой эпохи. Роль исихазма в этом развитии оценивается по-разному. В науке также возникает вопрос о "политическом исихазме" как о движении, определявшем не только религиозно-культурные взгляды людей XIV в., но и их социально-политическую деятельность, выходящую далеко за пределы самой Византийской империи и сыгравшую значительную роль в процессе образования Северо-Восточного централизованного государства, а также в установлении отношений между этим государством и Византией, Золотой Ордой и Литовским великим княжеством. В связи со всеми вышеуказанными вопросами неизбежно и обсуждение проблемы о роли византийского и славянского монашества в социально-экономической жизни общества не только Византии, но и славянских стран. Эту роль вряд ли можно объяснить упрощенными схемами. Во всяком случае наше знакомство с событиями XIV в. не позволяет сделать окончательных выводов. Так, на Руси проблема "стяжательства" и "нестяжательства" была тогда только поставлена, а ее всесторонние импликации выяснятся позднее.

Задача моей статьи не в том, чтобы разрешить все эти вопросы. Это было бы попыткой объять необъятное. Мне только хотелось бы сделать несколько предварительных замечаний методологического и терминологического характера, а затем кратко показать, как методология и терминология могут влиять на разрешение и более общих вопросов исторического развития восточноевропейского общества в XIV в.

I Что такое исихазм?

Весьма распространенный интерес к исихазму не только среди богословов, но и среди историков и искусствоведов требует определения самого термина "исихазм". Термин этот употребляется в весьма различных смыслах. Только при условии выяснения этого смысла представители разных исторических дисциплин смогут действительно понять друг друга и достичь взаимно приемлемых общих результатов.

Я бы усмотрел по крайней мере четыре общих смысла в современном употреблении слова "исихазм".

1. Наиболее древний и первоначально единственный смысл этого термина отражает созерцательную, отшельническую форму жизни христианского монашества, возникшую в Египте, Палестине и Малой Азии в конце III и особенно в на-

[*] Текст доклада, прочитанного о. Иоанном Мейендорфом 10 августа 1973 г. на заседании Византийской группы Ленинградского отделения Института истории АН. Опубликован в ТОДРЛ (Т. XXIX. Л., 1974).

але IV в. Слово "исихия" (ἡσυχία)—"покой", "безмолвие"—указывает на идеал ндивидуального отшельничества, по своему принципу отличного от общежи-ельного монашества, основанного Пахомием Великим и предполагающего трогую внешнюю дисциплину труда и жизни. Не исключая внешних правил, кизнь монаха-исихаста определялась внутренней молитвой, "умным деланием", тремлением к личному "обожению" как началу преображения других людей и всего мира. Идея эта существовала еще в позднем ветхозаветном иудаизме как ыражение мессианских и эсхатологических чаяний. Эти чаяния слились в I в. н.э. с христианским эсхатологизмом. Когда отшельническое, "исихастское" мо-ашество привлекло в свою среду образованных греков, воспитанных на идеях еоплатонизма, философско-идеологическое толкование отшельничества рас-ирилось за счет включения небиблейских элементов, как то—противополо-кение материи и духа. В соответствии с основной интуицией* платонизма, цель умного делания" стала определяться как приобщение к статически вечному адысторическому "умному миру", т.е. как выход человека из истории. Наи-олее известным ранним выразителем этого этапа в истории исихазма был ученик Оригена Евагрий Понтик (IV в.). В основу учения Евагрия была положена идея о первоначальном существовании всех тварей в качестве равных и одинаково овершенных "умов" (νόες), созерцающих божественную сущность: наличие азнообразия тварей и телесно-материальной жизни человека объяснялось как езультат свободного самоопределения и "падения" тварей. Целью духовной кизни, по Евагрию, является восстановление путем молитвы и "умного делания" ервоначального созерцания божественной сущности. В этой системе, воспри-ятой из неоплатонизма, центральный догмат христианства—"Слово стало лотью"— был уже не нужен, так как человек призывался к развоплощению.

Факт осуждения Оригена и Евагрия церковью (553 г.) решительно ограничил пасность, грозившую созерцательному монашеству уклониться в чистый пла-онический спиритуализм, но отнюдь не упразднил популярности исихазма среде христианского монашества, о чем свидетельствует огромное количество амятников духовной литературы, имевшей столь большое распространение в славянских странах. Понятие монаха-исихаста, или отшельника, живущего тдельно от монашеского общежития ("киновии"), стало общеизвестным и оридически определенным (см.: Юстиниан. Новелла 53)[2]. Конечно, в основ-ой своей части исихазм освободился от "оригенизма": "умное делание" стало ниматься не в смысле развоплощения, а как приобщение к "воплощенному Слову" путем "молитвы Иисусовой".

2. В современной научной литературе термин "исихазм" часто определяет ихосоматический метод творения "Иисусовой молитвы", засвидетельствов-нный в среде византийского монашества в XIII и XIV вв. "Постоянная моли-ва"—одна из основных черт созерцательного монашества со времен Евагрия; молитва Иисусова" есть постоянное обращение—в разных словесных сочета-иях—к Иисусу Христу, чье имя должно, по словам Иоанна Лествичника (VIIв.), прилепиться к дыханию". Это предписание иногда понималось буквально, в мысле использования дыхания как способа сосредоточить внимание и связать олитву с непрерывающейся функцией организма и тем самым достигнуть "пос-оянной молитвы"[3]. В отличие от платонического спиритуализма Евагрия этот ихосоматический "метод" (μέθοδος) молитвы предполагает положительное от-ошение к телесному, материальному аспекту человеческой жизни. Он связан традицией писаний, приписываемых Макарию Египетскому, и, весьма веро-тно, употреблялся (в грубой, народной, почти магической форме) в среде мес-алиан-богомилов. Обнаружив эту практику у византийских исихастов, Варлаам Калабриец назвал и их "мессалианами", или "пуподушниками" (ὀμφαλόψυχοι), то и вызвало апологию исихазма со стороны Григория Паламы[4]. Сведение тер-

Здесь "взгляд"— в точном соответствии со значением позднелатинского intuitionem. – *Ред.* ТОДРЛ.

мина "исихазм" к этой психосоматической практике приводит иногда к историческим недоразумениям. Так, патриарх Каллист, автор Жития Григория Синаита, со свойственным агиографам преувеличением приписывает именно Григорию Синаиту введение "метода" в среду Афонского монашества[5]; это неточное утверждение привело многих современных историков к убеждению, что исихазм был именно "Синайским" новшеством, введенным на Афон Григорием Синаитом. В действительности исихазм, в общем смысле, был общеизвестным явлением[6], а в смысле психосоматического метода он был известен на Афоне во всяком случае со времен Никифора Исихаста, т.е. с конца XIII в. Григорий Синаит в лучшем случае был лишь одним из обновителей давно сложившейся практики.

3. Термин "исихазм" также часто употреблялся как синоним термина "паламизм", т.е. системы богословских понятий, выработанной Григорием Паламой в процессе его полемики с Варлаамом, Акиндином и другими противниками. Эта система понятий включает утверждение о возможности реального, а не только интеллектуального, богообщения. Поскольку в ней также утверждается полная трансцендентность и непознаваемость божественной сущности, Паламе необходимо различение "сущности" от божественных "энергий", или личных "действий", в которых сама божественная жизнь передается "тварям" как личное божественное самооткровение.

Богословская система Паламы, по моему мнению, отнюдь не является искусственной надслойкой над исихазмом как мистически религиозным и общественным явлением. Она была выработана как традиционно неизбежная форма защиты от аргументов, выдвинутых Варлаамом. Тем не менее различать паламизм как систему понятий от исихазма вообще все же необходимо, равно как всякая реальность сама по себе может быть отличима от ее концептуального выражения. Однако неверно их слишком резко противополагать: человеку вообще—а метафизически настроенному греку в особенности—свойственно не только чувствовать и переживать, но также думать, спорить и философски уточнять свой религиозный и жизненный опыт, в особенности тогда, когда он подвергается критике или преследованию. В этом процессе концептуализации есть всегда опасность впасть в абстракцию. Но Палама в этом повинен меньше, чем многие другие, поскольку он сам всегда сознавал некую неадекватность между понятием и реальностью, а поэтому и не раз подвергался обвинениям в философской несостоятельности.

4. Наконец, в науке встречается и четвертый смысл понятия "исихазм"—это "политический исихазм", т.е. социальная, культурная и политическая программа, проводимая в XIV в. видными византийскими деятелями и широко распространившая свое влияние в славянских странах[7]. Существование именно такого движения мысли, выразившегося в деятельности столь крупных людей, как император Иоанн Кантакузин, патриарх константинопольский Филофей Коккин и митрополит киевский Киприан Цамблак—исторически несомненно. Несомненна также и связь между этим движением и победой Григория Паламы на соборах в 1341, 1347 и 1351 годов. Но, поскольку деятельность вышеуказанных лиц отнюдь не сводилась к практике "священного безмолвия" (ἱερὰ ἡσυχία), приложение к ним понятия "исихазм" требует уточнений и терминологических оговорок. Очевидно, во всяком случае, что первый описанный нами смысл понятия "исихазм" к ним не приложим в полной мере.

Описанные четыре смысла, в которых употребляется слово "исихазм", не противоречат друг другу. Между ними есть внутренняя связь, заключающаяся, конечно, не в отшельничестве как таковом, не в психо-соматической практике молитвы Иисусовой и не в социально-политической деятельности. Внутренняя связь и общий знаменатель находятся в общем для них для всех глубинном понимании человека и его конечного назначения, иначе говоря—в религиозно-богословском плане (ясно выраженном Паламой в его полемике с Варлаамом). Это понимание допускало разнообразие практических выражений, начиная с полного ухода от мира по примеру древнеегипетских пустынников и в соответствии с наставлен-

иями Евагрия Понтика и Макария Египетского и кончая активным богословско-полемическим писательством и весьма влиятельным вмешательством в общественные и международные дела. Эти разные выражения определялись и личными свойствами отдельных деятелей, и историческими обстоятельствами, но общим знаменателем оставался примат религиозно-богословских убеждений. Люди разных способностей и призваний объединялись единством вдохновения и религиозной веры.

Это единство вдохновения уживалось с разными, быстро меняющимися обстоятельствами XIV в., но оно не было совместимо с новой философией человека, с которой обычно связывают понятие "гуманизма".

II. Исихазм и гуманизм

Даже если употребление общих понятий вроде "гуманизма", наравне с другими "измами" и "азмами", может считаться неизбежным в научно-исторической литературе, историку необходимо по возможности избегать анахронических обобщений, отождествляющих между собой разнородные и часто несовместимые понятия. Если понятие "исихазм" объединяет весьма разные формы религиозного опыта и практической деятельности, то тем более "гуманизм" есть понятие настолько общее, что без определенной квалификации оно вообще не имеет смысла: всякое учение, всякая идеология, ставящие человека в центр своего внимания, могут быть определены как "гуманизм". Разница между ними будет зависеть от того, что подразумевается в каждом случае под понятием "человек". Так, в споре между Григорием Паламой и Варлаамом Калабрийцем столкнулись два учения о человеке, т.е. два "гуманизма". Но что же все-таки подразумевается под тем "византийским гуманизмом", который обычно противополагается монашеской идеологии исихастов в описаниях споров XIV в.?

Это в первую очередь—признание особого и несменяемого авторитета древнегреческой философии и несколько романтическое благоговение перед наследием античности, всегда свойственное утонченно культурной, но узкой среде византийских аристократов-ученых, начиная с послеиконоборческой эпохи и кончая Гемистом Плифоном. К богословию среда гуманистов относилась поразному: иногда она отличалась формальным богословским консерватизмом, как в случаях с Фотием, Михаилом Пселлом, Георгием Метохитом и даже Гемистом Плифоном (хотя, по справедливому замечанию И.П.Медведева, Плифон в этом вопросе играл "чрезвычайно двусмысленную роль"—*personae duplicis*[8], придерживаясь всех ортодоксальных позиций византийской церкви и, в частности, поддерживая антилатинскую полемику. Но в случае с Варлаамом возник конфликт с монахами, вызванный вначале, возможно, просто его личным темпераментом, но скоро получивший весьма широкий отклик—именно тогда, когда он затронул основы культурно-религиозного развития византийского общества и его отношения с Западом.

Интеллектуальный и духовный образ Варлаама нелегко описать. По приезде в Константинополь он, видимо, намеревался занять позицию, принятую в среде византийских гуманистов: активные занятия древней философией, сочетаемые с церковной ортодоксией[9]. Но вовлечение его в переговоры о соединении церквей, а также неизгладимое влияние царящей тогда на Западе интеллектуальной атмосферы номинализма привели Варлаама к изменению своих первоначальных взглядов и вовлекли его в конфликт с монахами.

С одной стороны, Варлаам защищал так называемое "естественное богословие" (*theologia naturalis*), в силу которого "чем больше и лучше мы познаем гармонию мира вещей, тем глубже наше понимание божества"[10], но, с другой стороны—в отличие от западного томизма и под влиянием номиналистов,—он придерживался скептического взгляда на реальные возможности человеческого разума, а тем самым и на законность какого бы то ни было "доказательства" в области богословия. В этом отношении Варлаам был действительно человеком Ренессанса и связанной с ним секуляризации культуры, хотя мне кажется не-

возможным согласиться с мнением И.П.Медведева, что варлаамизм содержал "предпосылки материализма"[11]: Варлаамово мировоззрение было чисто идеалистическим в платоновском смысле. Практически оно приводило, как это мы видим на примере Гемиста Плифона, к спиритуальной и интеллектуальной отчужденности от исторической реальности или же к сознательному утопизму, основанному на созерцании "мира идей".

Основным отличием взглядов Григория Паламы от варлаамизма следует считать унаследованное Паламой от греческих отцов церкви учение об особой функции в человеке, определяемой как "духовный разум", или "образ Божий", позволяющий иметь непосредственный "опыт Бога", независимый от "созерцания тварей", а также учение Паламы о человеке как о цельном психо-соматическом существе; это учение отличается от платоновского идеализма, определяющего человека как "душу, содержащуюся в теле, как в тюрьме", и предполагает, что весь человек предназначен к общению с божественной жизнью. Бог стал плотью, чтобы сама плоть могла стать божественной.

В этом смысле к паламизму можно законно приложить понятия "христианского гуманизма" или даже "христианского материализма". Палама никогда не отрицал необходимости изучать материальный мир, ценность которого неизбежно предполагалась его подходом к природе человека. Он относился с уважением к "Логике" и "Физике" Аристотеля и даже гордился похвалами, полученными им в молодости от Феодора Метохита, признанного главы "гуманистов" предшествующего поколения[12]. Но "познание тварей", по Паламе, есть именно человеческая функция, проявление цельности человеческой природы: оно может дать лишь относительное, "второстепенное" знание над-мирной, божественной реальности. Бог, в своей абсолютной трансцендетности, не отождествлен ни с чем тварным. Его можно познать только в личном—"лицом к лицу"—опыте тому, кто свободно ищет этого опыта в своем "духовном разуме".

Итак, византийские исихасты и гуманисты спорили не о заумно абстрактных философско-схоластических положениях, но о природе человека. Именно поэтому этот спор и его исход имели столько последствий в самых разнообразных областях жизни византийского и восточноевропейского общества.

Д.С.Лихачев удачно применяет к византийской культуре этого времени (особенно к так называемому южнославянскому влиянию на Русь) понятие "Предвозрождения", подчеркивая при этом, что в Восточной Европе "Предвозрождение" было явлением самостоятельным и отнюдь не только предвосхищением "Возрождения", т.е. секуляризации культуры. В византийском и восточнославянском мире "Предвозрождение" так и не перешло в "Возрождение". Оно отразило "общий интерес к человеку", к его личности со всеми ее проявлениями—эмоциями, душевными и материальными потребностями, творческой энергией и т.д.,—но не оторвалось от религиозных корней средневековой культуры. В отношении споров между паламитами и варлаамитами Д.С.Лихачев[13] прав, указывая на то, что "и у тех, и у других мы можем заметить "знамения нового времени"—явление, типичное для эпохи восточноевропейского Предвозрождения", и что, следовательно, не следует слишком резко разграничивать влияние тех или других на отдельные проявления культурной или общественной жизни того времени. Но, усматривая "историческую оправданность воззрений тех или других"[14], Д.С.Лихачев не учитывает того факта, что победа варлаамитов несомненно означала бы решительный переход от Предвозрождения к Возрождению и что именно паламизм, остановив этот переход, решительно способствовал тому, что византийская и восточноевропейская культура осталась культурой "Предвозрождения".

III. Исихазм и искусство

За последние годы вопрос о соотношении византийского исихазма и "Палеологовского ренессанса" в искусстве вызывает живой интерес и даже острые споры. Содержание этих споров между искусствоведами хорошо описано М.В.Алпа-

товым[15]. Как известно, многие историки византийского искусства, включая самых авторитетных, указывают на "оскудение", "иссушение" и "жесткий академизм", водворившиеся в изобразительном искусстве начиная с середины XIV в. и заменившие собою стилистический "ренессанс" конца XIII и первых десятилетий XIV в. Поскольку наиболее значительным духовным событием в Византии в середине века была победа богословия Григория Паламы и поскольку большинство историков имеет определенное представление об "аскетически-монашеской" природе "исихазма", "иссушение" стиля связывается именно с этой победой[16]. Но против этой схемы выставляются довольно веские аргументы: "иссушенно-академический" стиль иногда наблюдается и в начале XIV в. (Кахриэ-Джами), а "ренессанс" продолжается еще в XV в Мистре и в лице великого Феофана Грека дает неожиданно гениальные плоды на Северной Руси; причем в лучших современных работах о Феофане и об Андрее Рублеве утверждается несомненная связь этих великих творцов искусства с монашескими кругами, в которых влияние исихазма было преобладающим. Чтобы объяснить это видимое противоречие, выдвигается мысль, что в лоне самого исихазма имелись два течения: существовали будто бы "истинные исихасты", вроде Григория Синаита, которые "отказывались принимать участие в догматических спорах"[17], и схоласты-паламиты. Покинув Византию и распространив свое влияние в славянских странах, "истинные исихасты", и только они, имели решающее значение в развитии искусства Феофана и Андрея Рублева. Этот взгляд имеет очевидное преимущество в том смысле, что он избегает упрощенной интерпретации исихазма как монашеского мракобесия и признает, что корни исихазма находятся в самой природе восточного христианства и даже христианства вообще и что в этом смысле исихазм сам по себе не имел отрицательного влияния на христианское искусство. Спорным пунктом тут является противоположение между "истинными" исихастами и "схоластами"-паламитами.

Как было показано выше, различение "исихазма" как формы древнехристианского созерцательного монашества и системы понятий, выработанных Паламой в полемическом контексте, есть различение вполне законное. Вполне понятно и то, что паламизм как система понятий вряд ли был на уровне интересов церковных и общественных деятелей в славянских странах. Содержание русских и южнославянских монастырских библиотек того времени показывает, что произведения чисто догматического или философского характера как Паламы, так и других бесспорно авторитетных отцов церкви сравнительно редко переводились и несомненно меньше читались среди славян, чем среди византийцев. Попытка установить связь между византийскими богословскими спорами и тверской "распрей о рае" между новгородским архиепископом Василием Каликой и тверским епископом Феодором Добрым мне кажется неубедительной: "спор о рае" был, возможно, связан с возникновением еретических движений на Руси[18], но в сущности это был элементарный спор русских "книжников", может быть, интересный сам по себе, но стоящий совсем в стороне от настоящей богословской мысли в Византии.

Как система понятий паламизм был мало доступен и даже мало полезен в славянских странах, где чисто богословских проблем, собственно, не возникало. Иначе можно было бы быть уверенным в том, что византийский патриархат, руководимый убежденными паламитами, позаботился бы о распространении соответствующей литературы. Достаточно указать на активнейшее участие в русских делах патриарха Филофея Коккина, одного из самых плодовитых византийских полемистов и автора "Энкомиона" Паламе, который не счел нужным распространять богословско-полемические произведения (даже свои собственные) на Руси, где другие его произведения—особенно гимны и молитвы—пользовались большой популярностью[19]. Из богословско-полемической литературы только статьи "Синодика" о постановлениях собора 1351 г., а также краткие сочинения, излагающие основные положения паламизма без пространных комментариев, попадали в руки славянского читателя.

Недоступность богословской мысли Паламы отнюдь не означает, что его личность не была предметом благоговейного признания и уважения как личность защитника идеалов исихазма, а также противника секуляризации культуры, т.е. западного Ренессанса. В частности, нет оснований думать, что в кругах, где жили и работали Феофан Грек и Андрей Рублев, существовало сознательное различение между "истинным" и "схоластическим" исихазмом.

Имелось ли это различение в Византии? Не в смысле принципиальном или идеологическом. Среди паламитов, пользовавшихся поддержкой Иоанна Кантакузина, существовали разделения, пример тому—преимущественно политический конфликт между патриархами Каллистом и Филофеем. Однако нигде не видно такого конфликта, который мог бы отразиться на богословских взглядах участников или на стиле искусства. В окружении Кантакузина и Паламы существовали такие люди, как Николай Кавасила, дипломат и гуманист, мало занимавшийся полемикой, но составлявший свои известные произведения ("Жизнь во Христе", "Объяснение Божественной Литургии"), которые могут рассматриваться как классические образцы паламитского духовного руководства для мирян. Сам Палама не только занимался полемикой, но и как архиепископ Фессалоники произносил проповеди самого общего содержания: сборник этих проповедей—еще мало использованный, но очень богатый источник для изучения общественной жизни города в 1350—1359 годах.[20] Здесь Палама выступает не как фанатик-монах и не как полемист; во всем сборнике полемический вопрос об "энергиях" затронут только два раза и то вскользь. Следует также вспомнить о деятельности "кружка Кантакузина" в Мистре, где под эгидой бывшего императора переводились на греческий язык западные мыслители, переписывались наравне с произведениями Паламы авторы классической древности и украшались фресками церкви Перивлепты и Пантанассы.

При наличии таких данных мне кажется наиболее правильным суждение И.П.Медведева о том, что "конкретные формы воздействия исихазма на живопись остаются недостаточно выясненными"[21]. Вероятно, что это воздействие было не всюду одинаковым *не потому, что в самом исихазме существовали* достаточно основательные *противоречия*, а потому, что общие культурные и экономические условия были разными в различных частях Восточной Европы. Я отнюдь не исключаю также в некоторых случаях аскетико-ригористическое влияние монашества, но это влияние не ограничено именно этим временем: оно может объяснить наличие (во все времена) искусства второстепенного, "народного", каковое изобилует, например, на Афоне. В средние века великие памятники искусства требовали финансовой поддержки императоров или частных меценатов, а именно такую поддержку было нелегко найти в Византии с середины XIV в. Но этого, конечно, нельзя сказать о славянских странах—Сербской империи или Болгарском царстве или же, наконец, о молодом и скопидомном Великом княжестве владимирском, имевшем средства и культурную амбицию для привлечения лучших мастеров из Византии, для богатых вкладов в монастыри и на постройку церквей и соборов. Наконец, появление гениев искусства вообще не может быть объяснено только внешними обстоятельствами, а является отчасти тайной развития национальных культур.

Для выяснения соотношения между религиозно-общественным, духовным и интеллектуальным движениями, не вполне точно сводимыми к понятию "исихазм", и развитием искусства следует, по-моему, иметь в виду саму специфику именно *византийского*, или восточнохристианского, православного искусства. Развитие этого искусства немыслимо вне религиозно-богословских верований и убеждений его творцов, а также тех людей (заказчиков, участников богослужения, поэтов, гимнографов и т.д.), в жизни которых это искусство занимало значительное место. Разделение между эстетикой и личными убеждениями было немыслимо ни в византийском, ни в западном средневековом мире: это разделение появилось именно как один из плодов западного Ренессанса. Рядовой византиец не мог видеть красоты древнегреческой статуи: он видел в ней идола.

Некоторые византийские гуманисты, несомненно, наслаждались, читая Гомера, хотя не верили в реальность древних мифов, но такое разделение эстетики от убеждений существовало в узком кругу и имело малозначительное влияние на общество. Конечно, оно содержало в себе потенцию новой культуры и объясняет влечение византийских гуманистов к Италии, начавшееся именно в XIV в. (Димитрий Кидонис), но оно находилось во внутреннем конфликте с византийской культурой как таковой, с ее внутренней цельностью и последовательностью. Говоря в категориях Д.С.Лихачева, "Предвозрождение" в Византии так и не перешло в Возрождение.

Для понимания сущности византийского и связанного с ним восточноевропейского средневекового искусства необходимо учитывать цельность мировоззрения, объединявшего и мысль и искусство. Важным элементом этого мировоззрения было богословие образа, или "иконы", унаследованное от антииконоборческих споров VIII–IX вв. и основанное на самом главном пункте христианского учения: божественный Логос стал человеком, а тем самым стал и видимым, т.е. также изобразимым, не переставая при этом быть трансцендентным[22]. Это основное положение определяло сущность образа и задачу художника: оно требовало от последнего некоего "умозрения в красках". Именно эта специфическая черта византийского искусства заменилась в искусстве западного Ренессанса независимыми автономными эстетическими исканиями.

Можно по-разному оценивать этот переход к независимой, свободной эстетике. Нужно также помнить о том, что ни в постановлениях Никейского собора (787 г.), ни в богословии защитников иконопочитания не содержится догматизации стиля. Поэтому вполне возможно,—не отступая от эстетико-богословской цельности византийской культуры,—вообразить и допустить разнообразие стилей, которое и было отчасти осуществлено в истории византийской и восточноевропейской живописи. Так и русские купцы-старообрядцы начала нашего столетия собирали не только древние иконы, но и произведения французских импрессионистов: тут была установлена связь стилей, которая несомненно чревата творческим развитием.

Возвращаясь к XIV в., следует признать, что связь между богословской мыслью и развитием искусства несомненно существовала, но не всегда и не везде выражалась в конкретных формах иконографии и стиля. В духовном идеале созерцательного монашества и в богословии Паламы поддерживалась основная сущность византийской культуры, в частности—учение о богоустремленности человеческой природы, о неразрывности Неба и Земли. Эта богоустремленность и эта неразрывность порой выражались в аскетико-мироотрицающих формах: и здесь один из постоянных соблазнов не только "исихазма", но и монашества вообще, восходящий к его древнехристианским началам. Но эта аскетико-монофизитская струя не была характерной чертой византийского исихазма XIV в. Паламитский исихазм отрицал платонический спиритуализм и учил о положительном значении тела: его идеалом было преображение, а не уничтожение плоти. Как общественно-культурное движение, оно не могло рождать гениев искусства, но гениям Феофана и Андрея Рублева оно дало основное содержание и внутреннее вдохновение.

IV. "Политический исихазм"

Допустимо ли парадоксальное словосочетание "политика" и "исихазм", или "безмолвие"? Употребленное Г.М.Прохоровым при необходимом различении между исихазмом "политическим" и "собственно исихазмом"[23], оно отражает факт существования в Византии и в восточноевропейских странах движения религиозных зилотов, не ограничивавшихся только аскетизмом, "выходом из мира" и созерцанием, но преследовавших общественную и международную деятельность. Поэтому назвать их исихастами можно только условно: ни Иоанн Кантакузин, ни патриарх Филофей, ни Николай Кавасила не были "собственно исихастами", или безмолвниками, каковыми были Григорий Синаит и Сергий

Радонежский, но между ними и исихастами существовала духовная близость и общее понимание смысла общественной и личной жизни человека. Как мы уже видели, разница была в личных призваниях, индивидуальных способностях, общественном положении, политических обстоятельствах и национальных культурах, но не в идеологии: во всяком случае, пока нет исторических данных, чтобы утверждать, что идеологическая разница действительно между ними существовала.

В отношении внутренней политики Византийской империи значение союза Иоанна Кантакузина с паламитами оценивается по-разному, но упрощенная схема, защищавшаяся некоторыми историками, полагающими, что этот союз объясняется *только* общими интересами крупных землевладельцев—феодалов и монастырей,—принята быть не может. Существует слишком много данных о социальной неоднородности партии Кантакузина, о присутствии как паламитов, так и антипаламитов среди его друзей и врагов, о принципиальной "нестяжательности" части византийского монашества (именно исихастов), о продолжающейся политической роли Кантакузина после его отречения в 1354 г.[24] Но можно сказать с достаточным основанием, что и Кантакузин, и поддерживающая его церковная партия,—в отличие от их противников, сгруппировавшихся вокруг двора Иоанна V Палеолога,—отказывались подчинять интересы церкви интересам чистой политики. Так, стремясь, как и все их соотечественники, защищать Византию от турок, они не соглашались на *любые* средства для достижения этой цели и, в частности,—на церковную унию, требовавшую компромисса в вере как условие западного крестового похода. В результате их политика иногда расценивалась их противниками как "антизападная" и "протурецкая". В этом пункте существует несомненный параллелизм с реалистически "протатарской" политикой Московского княжества в первую половину XIV в., поддерживаемой главным "агентом" Византии на Руси —"митрополитом киевским и всея Руси", назначаемым из Константинополя.

Роль константинопольской "вселенской" патриархии и сложной сети ее административного и дипломатического аппарата необычайно возросла в течение последнего, палеологовского, периода Византийской империи [25]. Этот рост влияния именно константинопольской церкви, которая в прошлом была обязана своим престижем только империи—она была "Новым Римом", городом "царя и сената" (правило 28 Халкилонского собора, 451 г.),—может показаться странным: империя переживала конечную степень унижения и не была в состоянии поддержать авторитет церкви. Но этому процессу есть историческая аналогия: рост престижа и власти "старого Рима" после падения Западноримской империи перед лицом варварских нашествий в V и VI вв. Деятельность пап Льва Великого и Григория Великого, продолжавшая объединительную роль императорского Рима и распространявшаяся на весь Запад, вряд ли была бы возможна, если бы сильная императорская власть продолжала существовать на Западе. Так и в последний период Византии церковь унаследовала престиж исчезающей империи. При этом она не переставала поддерживать имперский принцип как таковой до тех пор, пока он, хотя бы номинально, существовал в общественном сознании византийцев и славян. Даже после 1453 г. церковь останется символической, хотя и плененной, "Византией после Византии".

В своих отношениях со славянскими странами, и особенно с Россией, византийская дипломатия XIV в. была почти исключительно дипломатией церковной. Роль этой дипломатии признана довольно широко, но до конца еще не оценена во всей ее значительности. В заключительной части этой статьи я укажу на основные цели этой дипломатии и на ее главные результаты.

Во-первых, возвышение авторитета и престижа византийского патриарха проводилось систематически и сознательно распространялось не только на клир русской церкви, но и на "возлюбленных и вожделенных сынов нашей мерности", т.е. на русских князей[26]. Патриаршая власть определялась, согласно теории "всеобщего руководства" (κηδεμονία πάντων), постоянно провозглашающейся в ак-

тах патриархата XIV в. Если ее понимать буквально, эта теория предполагала, что константинопольский патриарх стал настоящим восточным папой, управляющим всем миром через посредство своих наместников-епископов. "Бог поставил нашу мерность предстоятелем всех, во всей Вселенной находящихся христиан,—пишет патриарх Филофей русским князьям,—попечителем и блюстителем их душ, и все зависят от меня как общего отца и учителя... Но поелику одному... человеку невозможно обходить всю Вселенную, то мерность наша избирает лучших и отличающихся добродетелью лиц, поставляет и рукополагает их пастырями, учителями и архиереями и посылает их в разные части Вселенной"[27]. Правда, такие формулировки, явно противоречащие византийскому каноническому праву, а также основным положениям византийской же антипапской полемики, отдавали дань византийской склонности к риторическим гиперболам, но они должны были производить впечатление на славян.

Как известно, через посредство своих ставленников: галичанина—митрополита Петра (1308–1326 гг.), сановного и влиятельного грека—митрополита Феогноста (1328–1358 гг.) и русского боярина–митрополита Алексия (1354–1378 гг.)Византия систематически поддерживала объединительную и до 70-х годов протатарскую политику московских князей и тем самым оказала значительное, если не решающее, влияние на образование централизованного великорусского государства.

Среди важных и еще не вполне выясненных вопросов, связанных с этой политикой, большое значение имеет вопрос о том, почему Византия держала сторону Москвы, а не Литовского великого княжества, в пределах которого находился не только сам Киев—традиционная кафедра митрополита,—но и наибольшая территория, а также, вероятно, и большая часть населения бывшей Киевской Руси. Возглавляемая литовской династией территория современной Белоруссии и Украины была в языковом и культурном отношениях "русским" государством, независимым от Золотой Орды и претендующим с большими, казалось, основаниями, чем Москва, на возглавление всей Руси. Для достижения этой цели оно обладало и экономическими, и военными возможностями. Правда, литовская династия не была христианской, греческие акты патриархии постоянно упоминают об Ольгерде как об "огнепоклоннике" (πυρσολάτρης), но византийцам было также известно о готовности Ольгерда, в случае получения поддержки из Константинополя, принять византийское православие, и его сыновья шли на этот шаг каждый раз, как этого требовали политические интересы. Готовность Ольгерда войти в византийскую "семью государств" подкреплялась еще и тем, что он находился в постоянном соперничестве с представителями Запада—ливонскими рыцарями и в этой борьбе оказывал протекцию Новогороду и особенно Пскову. Поэтому причины предпочтения, оказываемого Византией Москве, нелегко установить. Их следует искать и в щедрой материальной помощи, посылаемой из Москвы в Константинополь, и в сложной византийской дипломатии на Востоке, включающей отношения с турками, Золотой Ордой, Кавказом и Черноморьем, где важную роль играла генуэзская торговля. Во всяком случае последовательно промосковской византийская политика была тогда, когда в Константинополе главенствовала партия исихастов и Кантакузина; нарушалась эта политика партией Палеологов [28]. Таким образом, Кантакузину и его окружению Москва отчасти обязана тем, что она стала "Третьим Римом". Некоторые русские книжники это понимали и составили связанную с именем патриарха Филофея легенду о "белом клобуке".

С основным, промосковским, выбором Византии связан и тот факт, что именно Северо-Восточная Русь, а не Литва, была в XIV в. истинной выразительницей византийских культурных тенденций. Именно там, а не на Юго-Западе параллельно с развитием монашества возникло искусство Феофана Грека и Андрея Рублева, именно там цвело архитектурное творчество и вообще оригинальное культурное строительство. Мы не знаем о параллельном развитии на территориях Литовского великого княжества.

Но, как это хорошо показал Г.М. Прохоров в работе о "Повести о Митяе"[29], византийская политика, все еще руководимая Кантакузином и Филофеем[30], несколько изменила тактику в 70-х годах XIV столетия. Важно то, что эта тактическая перемена, вызванная коренным изменением в соотношении сил между Москвой, Литвой и Золотой Ордой, отражает принципиальную последовательность. Вооруженная борьба Москвы с Литвой достигла такой остроты, что митрополит Алексий, являвшийся главой Московского правительства, не имел фактической, да и нравственной возможности пользоваться своей духовно-канонической властью над территорией, занятой Ольгердом, и над Тверским княжеством. Назначение отдельного митрополита для Литвы становилось неотвратимым. Поскольку же церковь являлась единственным объединительным фактором между русскими землями, церковно-административное разделение означало бы конец единства Руси как таковой. Центробежные силы были чрезвычайно сильны не только в Литве, где митрополита Алексия перестали чувствовать "своим", но и в Москве, где образовалась сильная партия московского сепаратизма, стремящаяся к созданию "великорусского государства" и "великорусской митрополии", что означало бы отказ от общерусского "киевского" наследия. Чтобы избежать краха церковно-общественной программы, существовавшей уже веками, на которую многие византийцы возлагали большие надежды как на возможное убежище и источник спасения православия, патриарх Филофей в 1376 г. назначил Киприана Цамблака "митрополитом киевским и литовским", еще при жизни митрополита "киевского и всея Руси" Алексия. Этот шаг, воспринятый некоторыми как отказ от принципа единства Руси, оказался тактическим приемом. Киприан был по происхождению болгарином. Его кандидатура была приемлемой для Литвы, но из Константинополя ему была дана инструкция сохранить полностью единство русской митрополии и внутри ее соблюдать фактический примат Москвы. Это, как известно, ему удалось сделать только ценой продолжительной борьбы с московским сепаратизмом, нашедшим выражение в истории со злополучным московским кандидатом в митрополиты Михаилом-Митяем и в кратковременной карьере "великорусского митрополита" Пимена.

Объединительная деятельность Киприана была тем более своевременной, что она совпадала с первой серьезной возможностью для Москвы освободиться от ненавистного татарского ига. Это освобождение предполагало по меньшей мере временное, но лучше окончательное примирение с Литвой, где на великое княжение водворился тогда еще православный сын Ольгерда Ягайло. Примирение было частично осуществлено Киприаном. Результатом освободительных усилий была Куликовская битва 1380 г. Но, к несчастью для программы Киприана, Литва в 1386 г. вступила на новый исторический путь: Ягайло женился на наследнице Польского королевства Ядвиге и тем самым надолго включил западнорусские княжества в орбиту католической Польши. Таким образом, Великороссия как бы законно отождествилась с Русью как таковой, с судьбами православия и византийским наследием в целом. Для судеб "Третьего Рима" это отождествление предполагало некое культурное и национальное сужение. Московские цари никогда не станут настоящими, т.е. всемирными римскими императорами, "самодержцами Ромеев", и даже их "всероссийский" титул останется на долгое время номинальным.

Наша статья коснулась природы византийского наследия, оказавшего в XIV в. значительное влияние на Восточную Европу и ее культуру. Терминологически понятие исихазма не вполне точно покрывает содержание этого наследия, но несомненно то, что византийское влияние в славянских странах было в своей основе тесно связано с защитой исихастов Григорием Паламой, затем с распространением в славянских странах монашеской литературы и, наконец, с общественной деятельностью таких лиц, как патриарх Филофей и митрополит Киприан. Поскольку весь этот исторический процесс интересует представителей разных дисциплин—историков, искусствоведов и исследователей теологии,— его полное выяснение требует их взаимопонимания и сотрудничества. К несча-

стью, представители этих различных дисциплин живут своими замкнутыми мирами, развивая независимые друг от друга методологические приемы и тем самым обедняя свои собственные возможности в деле достижения истины во всей ее разносторонности. Мне кажется, что в области изучения культуры взаимопонимание и взаимное уважение представителей разных специальностей являются условиями подлинного научного творчества.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Stiernon D.* Bulletin sur le palamisme // Revue des études byzantines. 30. 1972. P. 231–341.

[2] О Евагрии и о древнем исихазме см.: *Guillaumont A.* Les Kephalaia Gnostica d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens. Paris, 1962; ср.: *Минин П.* Главные направления древнецерковной мистики// Богословский вестник. Сергиев Посад, 1911–1914; см. также труды: "Идея обóжения в древневосточной церкви" (Вопросы философии и психологии. 97. 1909. С. 165–213); *Meyendorff J.* St. Grégoire Palamas et la mystique orthodox. Paris, 1959.

[3] Первые подробные описания метода принадлежат Никифору Исихасту, современнику имп. Михаила Палеолога (Περὶ φυλακῆς καρδίας—*Migne J.-P.* Patrologia graeca. T. 147. Paris, 1865. Col. 945–966; далее—PG) и неизвестному автору конца XIII в. (см. текст и опровержение неправильной атрибуции его Симеону Новому Богослову: *Hausherr I.* La méthode d'oraison hésychaste// Orientalia Christiana, Roma. IX. 2. 1927).

[4] См. подробно о началах спора между Варлаамом и Паламой в моей книге: "Introduction à l'étude de Grégoire Palamas" (Paris, 1959. P. 66–67, 195–229); текст трактатов Паламы "В защиту священно-безмолвствующих" (Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων) издан нами в серии "Specilegium Lovaniense" (30–31. Louvain, 1959; новое исправленное издание—Louvain, 1973).

[5] Изд. И.Помяловского в "Записках историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета" (Т. XXXV. 1896. С. 1–64).

[6] Об этом правильно напоминает *Алпатов М.В.* в статье: Искусство Феофана Грека и учение исихастов// Византийский временник. Т. 33. М., 1972. С. 194.

[7] *Прохоров Г.М.* 1) Этническая интеграция в Восточной Европе в XIV веке. От исихастских споров до Куликовской битвы// Доклады Отделения этнографии. 2. Л., 1966. С. 81–110; 2) Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV веке// ТОДРЛ. Т. XXIII. Л., 1968. С. 86–108.

[8] *Медведев И.П.* Мистра. Очерки истории и культуры поздневизантийского города. Л., 1973. С. 113.

[9] См. об этом нашу статью: "Les débuts de la controverse hésychaste" (Byzantion. XXIII. 1953. P. 87–120); см. также: "Introduction à l'étude de Grégoire Palamas" (P. 65–67).

[10] *Медведев И.П.* Мистра. С. 104.

[11] Там же. С. 105.

[12] Против Григоры. I: ркп. Coisl. gr., 100, Fol. 236; воспроизведено также в "Похвале Паламе" *Филофея Коккина* (PG. T. 151. Paris, 1865. Col. 559D–560A).

[13] Концепция *Д.С.Лихачева* особенно ярко выражена в книге: "Развитие русской литературы X—XVII вв. Эпохи и стили" (Л., 1973. С. 75–127).

[14] Там же. С. 111–112.

[15] *Алпатов М.В.* Искусство Феофана Грека и учение исихастов// ВВ. 33. 1972. С. 190–194.

[16] Очень ясно это объяснение исторического развития византийского искусства выражено *В.Н.Лазаревым*. См.: История византийской живописи. I. М., 1947. С. 225.

[17] *Алпатов М.В.* Искусство Феофана Грека и учение исихастов. С. 194; ср. сходный взгляд *Н.К.Голейзовского* в статье: "Исихазм и русская живопись XIV–XV вв." (Византийский временник. Т. 29. М., 1968. С. 196–210).

[18] См. об этом вопросе основательные замечания: *Клибанов А.И.* К истории русской реформационной мысли (Тверская распря о рае XIV в.)// Вопросы истории религии и атеизма. Т. 5. М., 1958. С. 233–263.

[19] Ср.: *Прохоров Г.М.* К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина// ТОДРЛ. Т. XXVII. Л., 1972. С. 120–149.

[20] Издано частично в PG (Т. 151) и частично отдельным изданием (Е. Οἰκονόμος. Τοῦ ἐν ἁγίοις

πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου, ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, ὁμιλίαι κ.θ. Афины, 1861); ср. наш анализ проповедей в: "Introduction à l'étude de Grégoire Palamas" (P. 389–397).

[21] *Медведев И.П.* Мистра. С. 136.

[22] Более подробно об этом см. в нашей книге "Christ in Eastern Christian Thought" (Washington—Cleveland, 1969. P. 132–148; французское издание: Le Christ dans la théologie byzantine. Paris, 1963).

[23] *Прохоров Г.М.* Исихазм и общественная жизнь в Восточной Европе в XIV веке. С. 87.

[24] См. нашу книгу: Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. P. 120–128, 396–397; *Weiss G.* Ioannes Kantakuzenos—Aristokrat, Stastsmann, Kaiser und Mönch... Wiesbaden, 1969; а также доклады на Византийском съезде в Бухаресте. 1971 г.

[25] *Ostrogorsky G.* History of the Byzantine State. 2nd ed. New Brunswick, 1969. P. 487.

[26] См., например, Грамоту патриарха Филофея 1370 г. с увещеваниями князьям повиноваться митрополиту Алексию (РИБ. Т. VI. СПб., 1880. Приложение 18. Стлб. 109–110).

[27] Там же. С. 111–112. Подобные же выражения систематически употреблялись уже патриархом Афанасием I (1289–1293, 1303–1309), одним из главных вдохновителей византийского исихазма (см.: Палама. Триады. I, 2, 12; ср. нашу книгу: Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. P. 34). Переписка Афанасия с императором Андроником II издана: *Talbot A.M.* Dumbarton Oaks Texts. Washington, 1973). Теория "всеобщего руководства" постоянно встречается в актах патриархов-исихастов XIV в. (см.: Грамоту патриарха Филофея. 1354 г.// РИБ. Т. VI. Приложения. Стлб. 41–42; Соборное определение патриарха Каллиста. 1361 г.// Там же. Стлб. 71–72; Грамоту патриарха Антония. 1393 г.// Там же. Стлб. 235–236 и т.д.).

[28] Это особенно ясно вытекает из истории попыток создать особую, независимую от "митрополита киевского и всея Руси" (проживающего в Москве) митрополию "Литовскую". Литовская митрополия устанавливалась в 1316, 1330 и 1354 годах правительством Палеологов и упразднялась в 1347 и 1361 годах Кантакузином и Филофеем (см. нашу работу: Alexis and Roman: a Study in Byzantino-Russian Relations (1352–1354)// Byzantinoslavica. XXVIII. 2. Prague, 1967. P. 278–288.

[29] *Прохоров Г.М.* Повесть о Митяе-Михаиле и ее литературная среда. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Л., 1968.

[30] О влиянии бывшего императора Иоанна Кантакузина на общественные и церковные дела после его отречения в 1354 г. см. нашу работу: Projets de concile oecuménique en 1367: un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul// Dumbarton Oaks Papers. 14 (1958). P. 149—177.

ОГЛАВЛЕНИЕ

От составителя *7*

Предисловие редактора *8*

ЕДИНСТВО ИМПЕРИИ И РАЗДЕЛЕНИЕ ХРИСТИАН *13*

Вступление *15*

Глава I. Церковь и Империя *17*
1.Законодательство Империи и христианская вера. 2.Культурный плюрализм. 3.Император и Церковь.

Глава II. Структура Церкви *41*
1.Поместная Церковь: епископ, духовенство, миряне. 2.Духовенство: брачное или целибатное? 3.Региональные первоиерархи. 4.Первенство Рима к 451г.

Глава III. Духовная жизнь: богослужение, монашество, святые *61*
1.Богослужебные традиции: единство и многообразие. 2.Богослужение и искусство. 3.Развитие монашества. 4.Святые, мощи и святые места.

Глава IV. Разнообразие культур и миссионерская экспансия на Восток *81*
1.Сирийская традиция. 2.Христианство на азиатском субконтиненте. 3.Армения и Грузия. 4.Арабские христиане. 5.Египет, Эфиопия и Нубия. 6.Туземные христианские церкви и Византия как центр Империи.

Глава V. Запад в пятом столетии: Christianitas Romanitas *103*
1.На Дунае и за ним. 2.Христианская Галлия: экклезиологические проблемы и споры об учении бл. Августина. 3.Британские острова: святой Патрик; ирландские монахи. 4.Испания. Ариане и православные. 5.Африка. Арианские гонения. 6.Святой Лев Великий и самосознание папства. 7.Преемники Льва и Лаврентиевский раскол.

Глава VI. Халкидонский собор и его последствия *129*
1.Халкидонский собор: вероучительные результаты. 2.Халкидонский собор: церковный порядок. 3.Оппозиция собору на Востоке. 4.Патриарх Акакий. "Энотикон" и конфликты между Востоком и Западом. 5.Рост монофизитства при Анастасии.

Глава VII. Эпоха Юстиниана *157*
1.Союз с Римом. 2.Юстиниан и Феодора. 3.Оригенистские споры. 4."Три Главы", папа Вигилий и Пятый Вселенский собор. 5.Наследие Юстиниана.

Глава VIII. Христианский Восток после Юстиниана: окончательно ли разделение? ..*187*
1.Внутренние расколы в монофизитстве. 2.Имперская политика после Юстиниана. 3.Антиохия и яковиты. 4.Александрия и копты. 5.Христианство в Персии: армяне, яковиты и несториане.

Глава IX. Святой Григорий Великий и византийское папство *215*
1.Рим, Равенна и Византия; святой Григорий Великий. 2.Лангобарды-ариане и Аквилейский раскол. 3.Миссия у англосаксов: ирландские монахи и святой Августин. 4.Национальные церкви в Испании и Франции. 5."Западный патриархат"?

Глава X. Император Ираклий и монофелитство *243*
1.Унициональная политика Ираклия и Сергия: моноэнергизм. 2.Церковные унии на Востоке и в Египте. 3.Софроний Иерусалимский и Гонорий Римский: монофелитство. 4.Исламское завоевание: Иерусалим, Сирия, Египет. 5.Святой Максим Исповедник и папа Мартин. 6.Шестой Вселенский собор.

Эпилог *271*

Список сокращений *275*

СВЯТОЙ ГРИГОРИЙ ПАЛАМА И ПРАВОСЛАВНАЯ МИСТИКА *277*

Глава I. Духовная традиция восточного монашества *279*
1.Возникновение монашества. 2.Евагрий Понтийский и "чистая молитва". 3.Макарий и мистика сердца. 4.Иисусова молитва. Учение об обожении: святой Григорий Нисский и преп. Максим. 5.Симеон Новый богослов. 6.Византийский исихазм в XIII-XIV вв.

Глава II. Григорий Палама, богослов исихазма *299*
1.Молодые годы. 2.Спор с Варлаамом и Акиндином. 3.Богословие исихазма. 4.Христианский экзистенциализм.

Глава III. Исихазм после Паламы *317*
1.Христианский Восток с XIV века по сей день. 2.Исихастская традиция в России.
Заключение *332*
Синхронистическая таблица *334*

ВИЗАНТИЯ И МОСКОВСКАЯ РУСЬ *337*
Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке
Введение *339*
Глава I. Византийская культура на Руси *343*
1.Римская политическая традиция. 2.Переводы с греческого. 3.Православная вера.
Глава II. Катастрофы XIII века *357*
1.Византия: смерть и воскресение. 2.Монголы на Среднем Востоке и в Европе.
Глава III. Татары, их западные соседи и русские данники *371*
1.Черное море. 2.Немецкие рыцари. 3.Возвышение Литвы. 4.Польша поворачивается к Востоку. 5.Татары и их русские данники.
Глава IV. Митрополия Киевская и Всея Руси *387*
1.Положение и власть митрополита. 2.Выборы епископов. 3.Постановление патриархом Константинопольским как источник власти митрополита Киевского. 4.Начало разделений.
Глава V. Победа исихастов в Византии: идеологические и политические последствия *403*
1.Кризис византийского религиозного и культурного мировоззрения. 2.Универсалистские притязания Константинопольского патриархата.
Глава VI. Культурные связи Византии, Южных славян и России *419*
1.Русско-византийские литературные связи: Возрождение или Предвозрождение? 2.Пути общения. 3.Русское монашество: преп. Сергий, святой Стефан Пермский. 4.Исихазм и искусство.
Глава VII. Византия и Москва *437*
1.Византия и Москва. 2.Ольгерд и Москва.
Глава VIII. Патриарх Филофей и Русь (1364-1376) *455*
1.Патриарх Филофей. 2.Династические раздоры в Золотой Орде и усиление Москвы. 3.Притязания Польши и Литвы.
Глава IX. Митрополит Киприан и московский сепаратизм (1376-1381) *475*
1.Византия, Генуя и Золотая Орда. 2.Митяй, Пимен и Киприан. 3.Куликовская битва.
Глава X. Литва поворачивается к Западу *493*
1.Дальнейшие неурядицы в митрополии. 2.Кревская уния. 3.Митрополит Киприан и упрочение связей с Византией.
Заключение. Мечты и реальность *515*

ПРИЛОЖЕНИЯ *527*

БИБЛИОГРАФИЯ *553*

О ВИЗАНТИЙСКОМ ИСИХАЗМЕ И ЕГО РОЛИ В КУЛЬТУРНОМ И ИСТОРИЧЕСКОМ РАЗВИТИИ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ В XIV ВЕКЕ *561*

Иоанн Мейендорф
ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ И ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКАЯ МИСТИКА
Составитель И.Мамаладзе
Технический редактор З.Теплякова
Корректоры: А.Яковлев, В.Осканян
Верстка Т.Курбатовой
Издательство "Институт ДИ-ДИК". Изд. лиц. № 065404 от 16.09.1997 г. 103009 Москва, Тверская, 9
Формат 70x108/16. Бумага офсетная. Гарнитура Newton. Печать офсетная. Усл. печ. л. 50,4.
Заказ № 5195

Отпечатано в ОАО «Типография «Новости»,
107005 Москва, ул. Фридриха Энгельса, 46

Протопресвитер Иоанн Мейендорф—один из крупнейших современных богословов, исследователей истории Церкви, византинист и патролог. В книге, которая объединяет несколько очень известных работ автора, рассказывается о распространении христианства на Востоке и на Западе, начиная с IV века, от Ирландии до Индийского океана и от европейских равнин до Нубии. Она необходима всем, кто интересуется историей, возникновением, развитием и становлением христианской теологии, христианского экзистенциализма, догматическими спорами, которые приводили к драматическим разрывам и разделениям христиан, к суровым постановлениям соборов и выбору судьбы. Восток и Запад, кафоличность Церкви и политический детерминизм молодой Византии, роль России в мировом христианстве после падения Константинополя, наконец, фигура величайшего византийского святого XIV века Григория Паламы, аккумулировавшего традиционный опыт монашеской аскезы—исихазма в единую исчерпывающую богословскую систему и противопоставившего ее наступающему светскому гуманизму—вот неполный перечень того, что найдет читатель в этой книге.