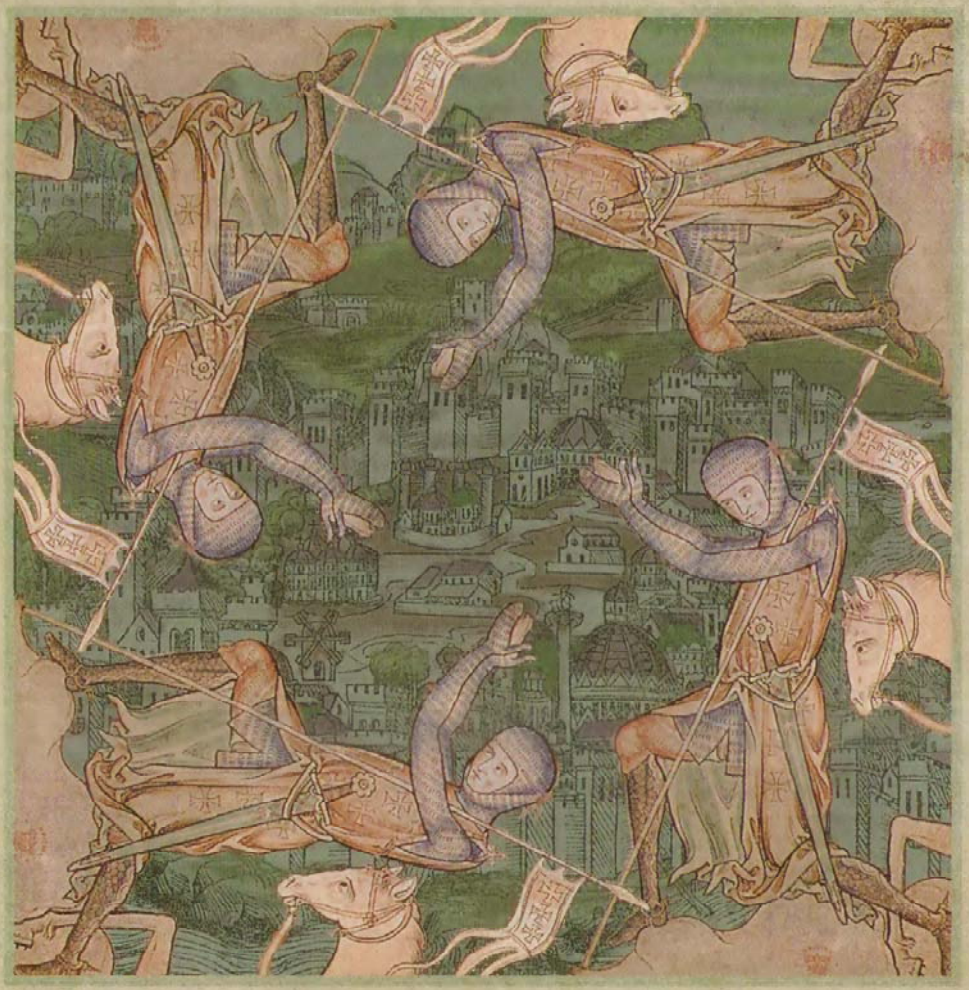
АРИСТИДИС ПАПАДАКИС, ПРОТОПРЕСВИТЕР ИОАНН МЕЙЕНДОРФ

ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК И ВОЗВЫШЕНИЕ ПАПСТВА

ЦЕРКОВЬ В 1071–1453 ГОДАХ





АРИСТИДИС ПАПАДАКИС

ПРИ УЧАСТИИ ПРОТОПРЕСВИТЕРА

ИОАННА МЕЙЕНДОРФА

ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК И ВОЗВЫШЕНИЕ ПАПСТВА

ЦЕРКОВЬ В 1071–1453 ГОДАХ

ЦЕРКОВЬ В ИСТОРИИ
книга IV



A. PAPADAKIS
in collaboration with
J. MEYENDORFF

THE CHRISTIAN EAST AND THE RISE OF THE PAPACY

THE CHURCH 1071–1453 A.D.

SVS PRESS
CRESTWOOD, NY
1994

А. ПАПАДАКИС
при участии
ПРОТ. И. МЕЙЕНДОРФА

ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК И ВОЗВЫШЕНИЕ ПАПСТВА

ЦЕРКОВЬ В 1071–1453 гг.

Издательство ПСТГУ
МОСКВА
2010

УДК 27
ББК 86.372
П 17

Рекомендовано к публикации
Издательским Советом Русской Православной Церкви
ИС 10-10-0618

Пападакис А., Мейендорф И., прот.

П 17 **Христианский Восток и возвышение папства:** Церковь в 1071–1453 гг. / Пападакис А., прот. И. Мейендорф. Пер. с англ. Левитского А.В., Рахновской У.С., Чеха А.А. – Православ. Св.-Тихонов. гуманитар. ун-т.: 2010. – 630 с.

ISBN 978-5-7429-0415-1

Исследование посвящено периоду церковной истории, которого учебники касаются мимоходом: первым четырем столетиям после отделения Западной церкви от Восточной. Взаимоотношения двух церквей рассмотрены на широком фоне церковно-исторических событий всего христианского мира – от нехалкидонских церквей до Русской митрополии. Специальные главы исследуют ключевые моменты эпохи, определившие дальнейшую судьбу православно-католических отношений: крестовые походы, исихастские споры, Феррара-Флорентийский собор.

Вдохновителем труда и соавтором, написавшим две главы книги, был прот. Иоанн Мейендорф. Не раз на протяжении своей научной деятельности он с сожалением констатировал, что западные курсы церковной истории, как правило, не учитывают православного взгляда на события. Чтобы исправить этот перекос в историографии и дополнить общую картину православным видением, о. Иоанн и задумал серию книг, написанных разными авторами, в которых события церковной истории излагались бы не на основе конфессиональных пристрастий и предпочтений, а опирались на современное научное знание. Таким образом, вся серия из шести книг в замысле представляет собой масштабный обзор церковной истории, в котором Восток – такой же ее полноправный участник, как и Запад.

УДК 27
ББК 86.372

ISBN 978-5-7429-0415-1

© SVS Press, 1994
© Левитский А.В., Рахновская У.С., Чех А.А., перевод, 2010
© ПСТГУ, подготовка текста, оформление, 2010

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Изучение церковной истории занимает важное место в современной медиевистике. Научное исследование истории западного христианства, особенно того периода, который охватывает данная книга, успешно развивается; в этой, казалось бы, специализированной области науки отмечается наибольшая исследовательская активность. С другой стороны, все, что не имеет отношения к западному христианству, многие историки обычно игнорируют. Как подчеркнул не так давно профессор Йельского университета Ярослав Пеликан, пренебрежение к православию хотя и пугает, но не удивляет: отсутствие внимания к истории христианского Востока уже давно стало характерной чертой Западной церкви и науки, как римско-католической, так и протестантской. С тех пор как эта книга вышла в свет на английском языке, к ней относятся как к полезному и даже необходимому изданию, исправляющему недостатки традиционного подхода. Во всяком случае, события, происходившие на Востоке и Западе

в 1071–1453 гг., мы стремились рассматривать полнее, чем видели это в других исследованиях, и надеемся, что баланс между изучением и оценкой событий мы распределили более равномерно.

Вдохновителем труда, конечно, был о. Иоанн Мейендорф. На протяжении своей научной деятельности о. Иоанн, так же как и его друг профессор Пеликан, с сожалением констатировал, что общие курсы церковной истории, как правило, составляются без учета православного взгляда на события. Приступая к изданию серии «Церковь в истории» (данная книга — четвертый том в ее рамках), о. Иоанн надеялся искоренить или, по меньшей мере, исправить такое неоправданное положение вещей. В конечном счете православная история, богословие, духовность и богослужение являются неотъемлемой частью истории Церкви и должны быть доступны не только узкому кругу ученых-специалистов или церковных деятелей.

Однако эта книга свидетельствует еще об одном глубоком убеждении о. Иоанна, а именно о том, что долгое византийское тысячелетие представляет собой важнейшую страницу в истории Православной Церкви. Все вопросы, касающиеся самой Византийской империи, ее места в историческом процессе или православной традиции в целом, имели для него не просто теоретический интерес. Напротив, о. Иоанн считал историческую зависимость церкви от ее византийского прошлого неоспоримым фактом, имеющим существенное значение для понимания православия. Именно поэтому, возможно, главные свои труды он посвящал этому *определяющему* периоду в жизни церкви. Он был убежден, что истоки всех вопросов, исследованием которых он занимался (евхаристическая экклезиология, проблема согласия и преемственности в православном богословии

и Предании, понятие *обожения* и причастности божественной жизни, восприятие Церкви как сакраментального организма), восходят к православной Византии.

Многочисленные труды о. Иоанна Мейендорфа в совокупности составляют бесценное наследие, оставленное нам и последующим поколениям выдающимся православным ученым и церковным деятелем. Я благодарю Бога за научный профессионализм о. Иоанна, его любовь к Церкви Христовой, чувство юмора и неизменную доброту.

Аристидис Пападакис

* Серия «Церковь в истории» задумана как шеститомная. Первая часть первого тома *Formation and Struggles of the Early Church: The Birth of the Church to AD 200* (автор — профессор Veselin Kesich) вышла в свет в 2007 году; автор второй части первого тома, посвященной периоду с 200 по 450 годы, пока не определен. Второй том — книга о. Иоанна Мейендорфа *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church, 450–680 AD* (Crestwood (N.Y.), 1989), рус. перевод которой «Единство Империи и разделения христиан: Церковь в 450–680 гг. после Р.Х.» вошел в сборник работ о. Иоанна «История Церкви и восточно-христианская мистика» (М., 2000, второе изд. — 2003). В том же 2007 году появился и третий том серии *Greek East and Latin West: the Church AD 618–1071* (автор — о. Andrew Louth, преемник оо. Иоанна Мейендорфа и Джона Эриксона на посту главного редактора всей серии). Авторы пятого *The Crisis of Tradition: the Church AD 1453–1782* и шестого *The Orthodox Church and the Modern World: AD 1782 – the present* (с 1782 года и до наших дней) томов еще не определены. – *Прим. ред.*

ВВЕДЕНИЕ

Данный том, четвертый в серии «Церковь в истории», охватывает историю церкви с 1071 по 1453 годы. На первый взгляд может показаться странным, что указанные даты, первая из которых знаменует сокрушительное поражение византийской армии в битве при Манцикерте, а вторая — полное физическое уничтожение Византийского государства, непосредственно никак не связаны с историей и жизнью церкви. Для церковно-исторического исследования, по-видимому, не существует строгих временных рамок, во всяком случае, они довольно условны. Однако с сугубо исторической точки зрения они необходимы и оправданы. В Средние века на Востоке и на Западе религия была неразрывно связана с обществом и государством, поэтому рассматривать события церковной истории в отрыве от социального или политического контекста просто невозможно. То, что происходило в одной области, не могло не затрагивать и другую. Исихастское возрождение на Афоне в XIV веке и григорианское движение за реформу церкви в XI веке (упомянем лишь эти два фактора из тех, что рассматриваются в книге) — яркие примеры взаимосвязи между светским и церковным.

То же самое следует сказать о битве при Манцикерте и падении Константинополя. Оба события должны были оказать столь же глубокое и длительное воздействие как на церковь, так и на Византийскую империю и христианство в целом[1]. Оказалось, что результатом этих событий стало крушение восточного оплота христианства перед лицом воинствующего ислама, не говоря уже о неизбежном разрушении церковных институтов и структур. В силу этих военно-политических потрясений православие в Анатолии вскоре фактически исчезло.

С другой стороны, отсюда вовсе не следует, что мы должны абсолютизировать установленные хронологические рамки, даже если они отмечают факты насильственного переворота и беспрецедентной катастрофы. История в основе своей есть непрерывный процесс, и стремления четко обозначить некий раскол или разрыв обманчивы и безуспешны. Например, общепризнано, что в рассматриваемый период окончательно завершилось разделение церквей. И вместе с тем вполне понятно, что истоки схизмы уходят вглубь истории — в IV–V столетия. Иными словами, нельзя утверждать, будто причиной всему стали знаменитые анафемы 1054 года, которые нередко объявляются той точкой, в которой окончательно разошлись пути церкви[2]. Более того, отметим, что подозрительность и непонимание со стороны Запада по отношению к христианскому Востоку, которые проявились в конфликтах эпохи крестовых походов, не менее отчетливо просматриваются и в первом тысячелетии. Они, например, письменно засвидетельствованы западным автором Лиутпрандом Кремонским. Его предвзятое мнение о византийской культуре, сохранившееся в «Legatio» 968 года, ясно

[1] См. прежде всего: *Vryonis S.* The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century. Berkeley, 1971; специально о Церкви и ее социальном окружении: *Southern R.W.* Western Society and the Church in the Middle Ages. Baltimore, 1970. P. 15–23.

[2] *Papadakis A.* Byzantine Perceptions of the Latin West // GOTR 36 (1991). P. 231–242.

звучит как предзнаменование слов Одо Дейльского (назовем лишь одного из писателей XII века). Во втором случае степень отчуждения или конфронтации между двумя культурами, несомненно, больше, однако и у кремонского посланника оно выражено достаточно отчетливо. Неудивительно, что в силу этих причин профессиональные историки отказываются слишком серьезно относиться к упорядоченному и незыблемому историческому межеванию, несмотря на его очевидное удобство и целесообразность. В конечном счете, исслсдователи могут спорить об интерпретации, методологии, самом предмете своей дисциплины, но общепризнано, что периодизация истории носит искусственный и произвольный характер.

Исходя прежде всего из этих соображений, мы открываем общее введение более широкой картиной XI века — кратким обзором положения Востока и Запада на рубеже тысячелетий. Иначе было бы бессмысленно рассматривать некоторые темы нашего исследования, в том числе крестовые походы, углубление раскола в христианстве или революцию в папстве; все это так или иначе стало следствием критических перемен, которые испытало общество в XI веке. Многочисленные изменения и события, произошедшие за этот век, в целом должны были определить или в чем-то ограничить общее направление развития средневековой цивилизации на несколько веков вперед. Если начать с Западной Европы, то можно сказать, что это столетие действительно стало завершением периода раннего Средневековья, с характерной для него политической и экономической раздробленностью, и началом эпохи классического Высокого Средневековья, в течение которого Европа постепенно восстановила свою мощь и стабильность. И хотя процесс этот нередко был сложным и противоречивым, изменения, к которым он привел, были существенными. Многие историки считают эти преобразования подлинным началом Европы, ведь именно тогда творческий потенциал европейской цивилизации раскрылся в полной мере. Как написал не так давно один талантливый исследователь классического Средне-

вековья, «на протяжении тысячи лет Европа была главным центром политического эксперимента, экономической экспансии и научных открытий в мире. Она приобрела это положение в рассматриваемый период, а в наши дни лишь утрачивает его»[3].

Несомненно, что до 1000 года общая ситуация в Европе характеризовалась разобщенностью и дезинтеграцией, затронувшей, по существу, все сферы жизни. Правление Карла Великого, как известно, было лишь временным затишьем в ходе обширной смуты и упадка, которые последовали вскоре после падения Рима и германского *Völkerwanderung* [переселения народов]. В посткаролингской Европе продолжала развиваться прежняя тенденция к политической и территориальной раздробленности. Она усилилась после смерти Карла Великого (814), когда внуки императора вступили в междоусобную борьбу за обладание землями и последовали гражданские войны и разделение территорий. Тем не менее набольшую выгоду из династических споров и беспорядков извлекли не наследники Карла, а крупные землевладельцы и магнаты, которые воспользовались политическим хаосом для укрепления своей автономии. В результате появились полунезависимые феодальные княжества и даже карликовые королевства, в которых Каролинги обладали лишь косвенной, номинальной властью. Одним словом, внутренний политический распад Европы стал реальностью еще до наступления X века и кончины последнего из Каролингов.

В дополнение к царившему смятению и нестабильности возникла угроза в виде новых крупномасштабных вторжений, поскольку в Европу со всех сторон хлынули потоки викингов, мадьяр и арабов. На протяжении десятилетий хорошо организованные военные отряды этих пришлых народов непрерывно грабили и убивали; по существу, началась повторная варваризация Европы. Действительно, сарацины в течение ста лет наводили ужас на паломников

[3] *Southern R.W.* The Making of the Middle Ages. New Haven; London, 1953. P. 12.

и путешественников, пересекавших Альпы. С другой стороны, гораздо более серьезную опасность, особенно для тех сообществ, которые располагались недалеко от северного побережья Европы и судоходных рек, представляло превосходство викингов на море. В некоторых областях, например в Нортумбрии, монашеские общины едва не исчезли. Однако и здесь реальным преимуществом обладал опять же частный землевладелец — на местном уровне только он мог оказать действенное сопротивление захватчикам. Как правило, нападения были столь неожиданными и широкомасштабными, что бремя защиты часто приходилось брать на себя единственному могущественному человеку в районе, над которым нависла угроза, а именно — местному феодалу. Безусловно, это лишь подкрепляло или усиливало стремление к автономии и обособлению. И хотя процесс феодализации, по-видимому, везде шел разными темпами, этот новый образец политического устройства вскоре утвердился во многих землях. В конечном счете тенденции к распаду возобладали над краткими проявлениями единства и стабильности, которые испытала Европа при первых Каролингах.

В целом, конечно, варваризация не была тотальной, и в этом отношении следует избегать преувеличений[4]. Тем не менее Европа вскоре превратилась в жалкую провинцию. Если и во времена Карла Великого материк был достаточно закрытым, то в последующий период он стал еще более замкнутым, поскольку прибрежные районы и привычные пути были либо разрушены, либо таили угрозу. Во всяком случае, наземные и морские пути сообщения стали опасными, если не исчезли вовсе. Разумеется, это касалось и торговли, которая вскоре стала делом рискованным и тяжелым. Города, как правило, или исчезали с лица земли, или уменьшались и теряли значимость. Кроме того, испытывая необходимость в личной защите, люди не просто искали ее у сильнейших, но стекались к ним

[4] *Latouche C.R.* The Birth of Western Economy: Economic Aspects of the Dark Ages. New York, 1966. P. 211.

в огромных количествах, начав селиться очень близко друг от друга крупными общинами, неравномерно разбросанными по сельской местности. Община нередко создавалась, чтобы просто выжить. И хотя в данный период демографического роста почти не наблюдалось, эти «островки населения», расположенные на открытых пространствах, были переполнены жителями. Несомненно, люди отказывались селиться за пределами деревень, в глуши и пустоши, из соображений безопасности. Лишь в густонаселенной сельской местности можно было рассчитывать на защиту. Этот искусственный кризис перенаселения постепенно привел к упадку сельскохозяйственного производства. Голод и нищета усиливались[5]. Можно с уверенностью предположить, что в условиях беспорядка, экономического упадка и социальной стагнации большая часть достижений Западной церкви, которые она приобрела во времена так называемого Каролингского возрождения, неизбежно отошли на второй план. Богословская мысль, не говоря об интеллектуальной жизни и образованности, столь значимых для последующего интеллектуального роста Европы, едва не угасла. Помимо этого, пришли в упадок также церковная дисциплина и нравственность, ибо среди западного духовенства процветали симония и половая распущенность. Церковь просто не смогла избежать разрушительных последствий феодализации и всеобщего хаоса. Характерно, что наиболее сильный урон был причинен самому Риму: в X веке римский понтифик нередко был всего лишь игрушкой в руках городских феодальных группировок.

Такие вот небывалые перемены обрушились на измученную Европу в IX–X веках. Казалось, будто это полный и необратимый крах. Люди стремились хотя бы просто выжить. Но даже в таких условиях к концу 900-х годов худшее осталось уже позади: бывшие захватчики начали

[5] Многие из этих основополагающих событий рассматриваются в работе: *Herlihy D.* Ecological conditions and demographic change // One Thousand Years: Western Europe in the Middle Ages / *DeMolen R.L.*, ed. Boston, 1974. P. 3–43 (особенно P. 13–20).

оседать на местах и принимать христианство. Европейцы уже меньше опасались неожиданных нападений извне. Напряжение стало ослабевать, и появилась возможность установить какой-то порядок, начать возрождение и восстановление. К началу XI века западное общество отличалось высокой степенью мобильности, энергичностью и активностью. Конечно, эти перемены, произошедшие особенно до 1000 года, легко переоценить. Однако несомненно, что снижение опасности широкомасштабных вторжений и разорений способствовало возрастанию стабильности — первого шага к возрождению. В конечном счете, большую часть физического урона нанесли именно набеги извне. Так или иначе, воцарение стабильности вскоре вызвало резкий демографический подъем. Несмотря на отсутствие статистических данных, можно предположить, что в течение последующих трех столетий численность населения увеличилась приблизительно вдвое. Совершенно очевидно, что демографический кризис раннего Средневековья, когда фактического роста населения почти не наблюдалось, завершился. Достаточно сказать, что если бы демографическая ситуация не изменилась в корне, последующий расцвет эпохи Высокого Средневековья, сопровождаемый развитием торговли и рыночных отношений, образования и городской культуры, ростом городов и политическими преобразованиями, был бы невозможен.

Неудивительно, что постепенная стабилизация обстановки убедила людей покинуть перенаселенные территории. Вскоре по всей Европе стали появляться новые сельскохозяйственные поселения, по мере того как густые леса, болота и пустоши на континенте осваивались и распахивались под угодья. К примеру, во Франции этот процесс вызовет колоссальный рост возделываемых земель — ничего подобного страна не испытывала с древнейших времен[6]. Но умножались не только поселения, но также храмы

[6] *Bloch M.* French Rural History: An Essay on its Basic Characteristics. Berkeley, 1966. P. 5.

и монастыри. По бессмертным словам одного из хронистов, мир словно сбросил с себя все ветхое и облачился в белые ризы церквей[7]. Подъем строительства, безусловно, сопровождался возведением новых замков, восстановлением разрушенных зданий, городов и монастырей. Очень скоро ограниченное существование прежней изолированной деревни во многом ушло в прошлое. Несколько позднее экономически самостоятельное деревенское хозяйство будет подорвано ростом новых городских центров, которые испытывали потребность в сельскохозяйственной продукции, пользовавшейся большим спросом. Совершенно очевидно, что деревня и экономика Европы изменялись, причем нередко коренным образом. По мере того как численность населения и его потребности увеличивались (стимулом к этому служила обстановка защищенности и рост производительности труда), возрастала уверенность Европы в собственных силах. Так постепенно появлялась на свет новая, стремительно меняющаяся и расширяющаяся Европа XI века, которая по существу ничем не напоминала более упрощенное общество предшествующей эпохи. Этот период внутренней консолидации, вызванный событиями, происходившими на Западе, должен был придать европейскому обществу новое лицо и даже новое предназначение. Если принять во внимание изменения в церковной сфере, то можно сказать, что западное христианство впервые стало оформляться в нечто единое.

Как и следовало ожидать, внутренняя консолидация и колонизация Запада имели и внешнюю сторону. Во всяком случае, спустя немного времени стало казаться, что границы Европы эпохи Каролингов слишком малы. В результате наступление на Восток (так называемая восточная миграция, или *Ostsiedlung*) вскоре вывело германскую колонизацию на другой берег Эльбы, со временем увеличив территорию расселения германцев втрое. Точно так же в начале XI века мелкие христианские государства северной

[7] *Raoul Glaber.* Historiarum sui temporis libri quinque // PL, 142, col. 651d.

Испании предприняли сходную кампанию и к 1200 году освободили большую часть Пиренейского полуострова от мусульман. Эта операция, несомненно предвещавшая крестовые походы — заморскую экспансию Европы в Палестину, — также нашла отражение в восстановлении военно-морской мощи христиан благодаря успешному вытеснению мусульман с Балеарских островов, Корсики и Сардинии силами Пизы и Генуи; латиняне открыто заняли наступательную позицию в отношении врагов веры, поскольку по всему западному Средиземноморью возводились прочные береговые укрепления. Действительно, к концу столетия норманнам удалось даже вытеснить мусульман и византийцев соответственно из Сицилии и южной Италии. Зловещим предзнаменованием стало то, что в 1071 году, в год битвы при Манцикерте, последний оплот Византии — Бари — перешел в руки норманнов. Важно отметить, что именно появление норманнов в Италии в XI веке подготовило почву для папского посольства в Константинополь в 1054 году, оказавшегося роковым. Не только Византийская церковь, но и сама империя осознали, какая опасность таится в этих военных маневрах. В то время территория южной Италии в церковном и политическом отношении все еще находилась под властью Константинополя.

Что же касается Востока, то, если не считать вышеупомянутых событий в Калабрии и Апулии, Византия пока еще не ощущала угрозы. Установившаяся стабильность, динамичность и еще более опасная экспансионистская настроенность Европы остались не замеченными империей. Пройдет некоторое время, прежде чем на Востоке смогут осознать и оценить всю важность восстановления и укрепления Европы. Византийская империя находилась на вершине своего могущества. В политическом, интеллектуальном отношении ей не было равных; во всяком случае, культурные и военные достижения, которые приобрела империя к концу X века, производили неизгладимое впечатление. Более того, Византия сознательно гордилась своим превосходством, отсюда проистекает ее презри-

тельное и безразличное отношение ко всему западному. Патриарх Николай I в X столетии даже заявил багдадскому халифу, что в то время существовали только две великие державы — сарацинская и византийская. «Обе они превышают всякую власть на земле и сияют подобно двум ярчайшим путеводным звездам на своде небесном»[8]. Иными словами, Византии подобало соперничать с мусульманским миром, а не с Западом и его феодальными правителями; Западной Европы для нее просто не существовало. Подобное мировосприятие, несомненно, было характерно для Византии не только в X веке, когда патриарх составлял свое послание (914), но и в начале XI века. Ни в том ни в другом случае крайне феодализированная структура западного общества все еще не рассматривалась в качестве потенциальной угрозы империи. Это мнение также разделяло и большинство латинян. Даже Лиутпранд Кремонский, несмотря на пренебрежительные отзывы о пребывании в Константинополе, все же не мог скрыть своих подлинных чувств[9]. Самоумаление и ощущение собственной уязвимости проявляются открыто, особенно когда он сравнивает византийскую централизованную автократию с политическими реалиями Запада того же времени.

Правление Македонской династии (867–1056) было эпохой постоянной географической экспансии и отвоевания земель[10]. Результаты этих военных походов — покорение территорий в Европе и Азии — действительно впечатляют. Кипр, Крит и Тарс, находившиеся в руках арабов на протяжении долгого времени, были возвращены

[8] Nicholas I Patriarch of Constantinople Letters / *Jenkins R.J.H., Westerink L.G.*, eds. Washington (DC), 1973. P. 3 (Первое послание). Ср.: The Oxford Illustrated History of Medieval Europe / *Holmes G.*, ed. Oxford, 1988. P. 175 (R. Morris) [*Васильев А.А.* Византия и арабы. СПб., 1902. Т. 2. Приложение. С. 197].

[9] Ср.: *Kazhdan A., Constable G.* People and Power in Byzantium: An Introduction to Modern Byzantine Studies. Washington (DC), 1982. P. 149.

[10] Тема «отвоевания и консолидации» давно стала общепринятой при описании данного периода в работах по византийской истории: *Jenkins R.* Byzantium: The Imperial Centuries A.D. 610–1071. London, 1966; *Kazhdan A.* Age of Recovery and Consolidation (ca. 800/850–1000) // ODB. Vol. 1. P. 352–353.

под власть Византии к 960-м годам. Даже Антиохия — древний патриархат, который Византия утратила в VII веке, — была в 969 году отвоевана. Помимо этого, экспансия на европейском фронте заключалась в беспощадной аннексии Болгарии, которую осуществил самый талантливый представитель Македонской династии Василий II (1018). И вновь, как во времена Юстиниана, весь Балканский полуостров с границей по Дунаю стал неотъемлемой частью империи. Византия повсюду одерживала верх над опаснейшими врагами и наносила сокрушительные поражения войскам, которые казались непобедимыми. Если бы Василий не умер, то всю Северную Африку и Италию (юг которой, как мы отмечали, по-прежнему оставался частью империи), вероятно, также удалось бы отвоевать. Судя по всему, в 1025-м, в год своей смерти, император готовился с помощью военной кампании укрепить свое положение в Италии. К тому времени границы Византии простирались от Армении восточнее Манцикерта до Адриатики. Они были шире, чем в предшествующие эпохи, начиная с VII века и распространения ислама. На севере и юге ее рубежи были не менее протяженными — от Дуная до Средиземноморья. Безусловно, это было значительным достижением, которое в те времена поражало и арабов, и латинян.

Византийские власти определяли также политику имперской церкви, поскольку духовную сферу, как мы говорили, невозможно отделить от общего социального контекста. Так или иначе, византийский экспансионизм оказал немалую услугу Константинопольскому патриархату. С приобретением территорий в горных восточных районах Анатолии и на юге церковь получила соответствующие преимущества. Вскоре в этих областях появились новые епископии и митрополичьи округа[11]. Последствия крушения так называемого Первого Болгарского царства,

[11] *Gelzer H.* Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae Episcopatum // Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 1901. Bd. 21. S. 576–579; полезная сводка: *Vryonis S.* The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor... P. 34–35.

ставшего еще одной жертвой военных кампаний империи, оказались не менее благоприятными: войдя в состав византийской фемной системы, Болгария автоматически попала в юрисдикцию Константинопольской кафедры. Хотя болгары уже давно были православными, автокефальный статус Болгарской церкви был упразднен, и вместо него была создана архиепископия, которую возглавляли грекоязычные иерархи из Византии. На Ближнем Востоке Константинополь занимал, безусловно, ведущее положение. Иначе и быть не могло, особенно после того, как в начале VII века арабы захватили Антиохию, Александрию и Иерусалим. Византия вмешивалась в дела этих патриаршеств, расположенных *in partibus infidelium* [в странах неверных]*, а после возвращения этих территорий, разумеется, усилила свой контроль. Например, когда в 969 году была отвоевана Антиохия, утверждение антиохийских патриархов стало прерогативой постоянного синода Константинополя[12].

Именно в этот период экспансии и централизации, когда православное христианство стало официальной религией Киевской Руси, завершилось формирование «Византийского Содружества наций», как удачно назвал его профессор Дмитрий Оболенский[13]. Если не считать более ранней христианизации южных славян, крещение князя Владимира и его народа в 988 году явилось величайшим миссионерским достижением Византии. С принятием христианства Киевское княжество (а позднее его преемник — княжество Московское) целиком вошло в сферу мощного культурного и религиозного влияния Византийской империи. Неудивительно, что вскоре в новом православном сообществе в качестве литургического языка утвердился национальный язык балканских славян.

* Здесь и далее в квадратных скобках прим. ред.

[12] *Grumel V.* Les patriarches grecs d'Antioche sous la seconde domination byzantine // EO 33 (1939). P. 130–147.

[13] *Obolensky D.* The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe 500–1453. London, 1971; Idem. Six Byzantine Portraits. Oxford, 1988 [*Оболенский Д.* Византийское Содружество наций; Шесть византийских портретов. М., 1998].

Однако митрополит Киевский продолжал находиться в канонической зависимости от Византии. До 1440-х годов митрополитом в большинстве случаев был византийский грек, назначавшийся Константинопольским патриархатом. Не вызывает сомнений, что во многом благодаря обширной миссионерской экспансии патриархата византийское христианство сохранило свой вселенский характер. В отличие от некоторых христианских общин Востока, Православная кафолическая Церковь Христова никогда не становилась «национальной».

Однако обширное духовное влияние и авторитет, которыми пользовалась Византийская церковь в начале XI столетия, сопровождались также активной деятельностью ее духовных и монашеских институтов. Главным представителем созерцательной традиции данной эпохи и, пожалуй, величайшим православным мистиком был прп. Симеон Новый Богослов (949–1022). За исключением столичных монастырей, в которых подвизался сам преподобный, сначала как послушник, позднее — в качестве игумена, основным монашеским центром империи начиная с VII века была Анатолия. Возможно, именно на примере этого региона (в частности, «святых гор» Олимпа [Мизейского], Галесия и горы Св. Авксентия) лучше всего видны причины, по которым византийское монашество пользовалось такой популярностью и уважением. Аналогичным образом сильная православная традиция отшельничества процветала и в южной Италии, области, которая была спорной в церковном отношении. В начале XI века главный представитель отшельничества в данном регионе — св. Нил — примерно в 25 километрах от Рима основал обитель Санта-Мария-ди-Гроттаферрата (τῆς κρυπτοφερράτης)[14]. В этот же период св. Афанасий при личной поддержке императора Никифора Фоки построил образцовый для всего православного мира общежительный монастырь — знаменитую Великую Лавру на горе Афон (963 год).

[14] Vita Nilii // PG, 120, col. 15–165; *Hamilton B.* The City of Rome and the Eastern Churches in the Tenth Century // OCP 27 (1961). P. 5–26.

Со временем гористый Афонский полуостров (где располагалось также множество одиночных поселений отшельников, пустыней и основанных императорами монастырей) превратился в главный центр аскетического подвижничества в империи. Активная роль, которую играл Афон на протяжении поздневизантийского периода, и особенно в ходе исихастских споров XIV века, оказалась решающей. В результате богословские вопросы этого времени (в отличие от предшествующей эпохи, когда обсуждались христологические проблемы) касались главным образом природы благодати и возможности непосредственного богообщения[15]. По существу они были напрямую связаны с монашеским благочестием и духовным деланием.

Доверие, которым пользовался византийский мир в целом, объясняет также, почему с конца IX века империя нередко не обращала внимания на церковные события, происходившие на Западе. Разобщенность и внутренний этический хаос, царившие в Риме, лишь усиливали безразличие и неосведомленность Византии. В результате Константинополь не раз пребывал в неведении относительно того, кто же является законным понтификом. Поэтому в патриарших диптихах (которые обычно считались символом единства и общения между поместными церквами) часто отсутствовало имя папы. Этой самонадеянностью Византии можно, по крайней мере отчасти, объяснить характер посольства, отправленного в Рим в 1024 году Василием II и патриархом Евстафием. Скорее всего, оно было послано с целью получить официальное признание канонического первенства Константинополя на Востоке и, несомненно, в южной Италии. Юрисдикция папы над Византийской церковью должна быть исключена[16]. На самом деле в подобной идее не было ничего нового: Рим согласился на такие условия равенства

[15] *Lossky V.* The Vision of God. London, 1963. P. 123, 126 [*Лосский В.Н.* Боговидение. М., 1995. С. 110–116]. См. обзор истории Афона в XIV веке: *Meyendorff J.* Mount Athos in the Fourteenth Century: Spiritual and Intellectual Legacy // DOP 42 (1988). P. 157–165.

[16] Regestes, № 828.

и автономии еще на объединительном соборе 879 года. Наконец, византийцы по-своему воспринимали события 1054 года. Если учесть ситуацию, сложившуюся на Западе несколькими годами ранее, когда за папский престол боролись три претендента, у патриарха вряд ли были основания воспринимать поведение кардинала Гумберта слишком серьезно[17].

Таким образом, в начале XI столетия восточное христианство было исполнено чувства неподдельной самоуверенности и великой гордости. Казалось, что византийскую мощь, подкрепляемую давним мифом об империи, ничто не может поколебать. Во всяком случае, у государства, очевидно, были веские основания полагать, что безопасность и процветание страны удастся сохранить. Так или иначе, но ни одно человеческое сообщество не может избежать потрясений и перемен. Вскоре стали возникать и множиться проблемы, ставившие империю на грань исчезновения. Если политическая философия Византии к концу столетия оставалась неизменной, то внутренняя стабильность и экономическое благополучие снижались по мере того, как развивалась социальная и политическая дезинтеграция. Ко времени появления Комнинов в стране уже была ослабленная центральная власть и влиятельная наследственная земельная аристократия. Вдобавок к децентрализации и «зарождающейся феодализации»[18] возникла угроза границам империи, поскольку оборонительная система Византии еще до сокрушительного поражения при Манцикерте стала постепенно распадаться. Одним словом, к концу столетия эйфория, которую испытывало государство при Василии II, сменилась чувством беспомощности и подавленности. Причины такого изменения, конечно, были сложными. Среди главных факторов обычно называют то, что на смену энергичным правителям

[17] *Meyendorff J.* Les causes directes du schisme // Le Messager Orthodoxe 7 (1959). P. 4–5; ср.: *Nicol D.M.* Byzantium and the Papacy in the Eleventh Century // JEH 13 (1962). P. 6–7.

[18] *Kazhdan A.P., Epstein A.W.* Change in Byzantine culture in the eleventh and twelfth centuries. Berkeley, 1985. P. 73.

Македонской династии пришли более слабые императоры, а также конфликт между гражданской и полуфеодальной военной аристократией. Однако не менее важными, чем политические, были причины экономические. Опустошение казны и последующая девальвация монеты также подорвали самодовольство Византии.

Эти драматические события, по существу, были столь же судьбоносными, как и перемены, происходившие в тот же период в западном Средиземноморье. Возможно, некоторые из них были обусловлены скорее эволюцией средневекового мира в целом, чем политическими и военными неудачами Византии. В особенности это касается культурных и социально-экономических процессов в империи. Например, смещение в сторону рационализма и «схоластического» подхода к философским и богословским проблемам наблюдается и в том и в другом обществе. Современная историческая наука доказала, что нельзя рассматривать данную эпоху как только лишь упадок. И на Западе и на Востоке наблюдался длительный всплеск активности. Тем не менее утрата земель и давление извне стали роковыми для Византии как международной политической силы. Вернуться к прежней политике сверхдержавы в поздневизантийский период уже не представлялось возможным; возрождение этой политики при Комнинах и позднее Михаилом VIII Палеологом, как известно, было кратковременным. В конечном счете господствующее положение займет динамичный, склонный к экспансии Запад, который будет стремиться овладеть византийским миром такими способами, которые были немыслимы в XI столетии. Действительно, продвижение латинян в восточное Средиземноморье впервые стало очевидно с нападения норманнов на Балканы вскоре после завоевания византийской Италии. Целью захватчиков, несомненно, был Константинополь, а не полуостровная часть Греции или Балканы. Норманнское наступление проливает свет на всю историческую картину, поскольку предвосхищает франкское завоевание и последующее преднамеренное

разрушение византийской столицы рыцарями IV Крестового похода (1204)[19].

Напомним, что все эти события, происходившие на Востоке и на Западе, не могли не оказать глубокого влияния на церковную жизнь. Параллельно с мощной григорианской реформой церкви на Западе в Европе шел процесс более общего преобразования и обновления. Действительно, нередко говорят о том, что появившееся в результате реформы новое папство оказалось наиболее ярким достижением средневекового мира в целом[20]. Коренные изменения в Римской церкви, которые совершили инициаторы григорианских реформ (об этом пойдет речь в первой главе), стали особенно дурным предзнаменованием для христианского Востока. До этого момента правители Византии по большей части игнорировали папство как силу. Слабый и некомпетентный папский двор, прежде неспособный поддержать свой авторитет или отстоять свои требования, в целом редко интересовал византийцев. Однако в результате преобразований само папство превратилось в независимую политическую силу. В результате, как мы увидим, Византии пришлось строить международные отношения с новым субъектом, не говоря уже о реорганизованной и контролируемой папством Европе[21]. Не менее важной была другая сторона григорианской революции — богословская и экклезиологическая. В сущности, проблемы начали обнаруживаться еще в начале века, до того как возникло собственно григорианское движение. Если упомянутый выше «молчаливый раскол»[22], вызванный отсутствием имени папы в поминальных диптихах, не внушает серьезных опасений, то совершенно иначе воспринималось неожиданное решение внести изменения в общий Символ веры. Этот шаг

[19] См. специально: *Lemerle P.* Byzance et la croisade // Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche. Florence, 1955. Vol. 3. P. 598.

[20] The Oxford Illustrated History of Medieval Europe / *Holmes G.*, ed. P. 352.

[21] *Tellenbach G.* Die Bedeutung des Reformpapsttums für die Einigung des Abendlandes // Studii Gregoriani 1 (1947). P. 125–149.

[22] *Michel A.* Humbert und Kerullarios. Paderborn, 1925–1930. Bd. 1. S. 20.

был предпринят в 1014 году, когда римским епископом была впервые принята формула *Filioque*. Прежде западный патриархат строго соблюдал ранее установленное правило Вселенской Церкви, ясно запрещающее вносить любые дополнения в текст Символа веры. Византийский мир счел эту вставку сделанной в одностороннем порядке и незаконно, но и с богословской точки зрения добавление *Filioque* также было опрометчивым шагом, поскольку отныне в рамках самого Символа веры появилась возможность обозначить ясное и четкое вероучительное различие между церквами.

Однако главная перемена в Римской церкви определялась беспрецедентным фактом трансформации законного первенства в монархию. Теоретики григорианского движения разработали новую модель церковного устройства, в соответствии с которой Рим юридически и канонически представлялся главою и матерью Церквей. И хотя для Запада папизм оказался источником силы, на Востоке многократно осуждались его необоснованные притязания, которые были столь же неприемлемыми, как и самовольная вставка *Filioque*. Византия, разумеется, не собиралась приносить свою традиционную автономию в жертву григорианскому авторитаризму. Действительно, автократическая основа новой экклезиологии, в отличие от традиционной коллегиальной, соборной структуры Восточной церкви, не давала возможности прийти к согласию или компромиссу. Настойчивое требование подчинения со стороны Римской церкви станет неизменной характеристикой ее отношений с Византией. Иными словами, во втором тысячелетии были существенно подорваны богословские и экклезиологические принципы, благоприятствовавшие сакраментальному единству между двумя церквами, которое сохранялось вплоть до XI века[23]. Образовавшаяся между ними пропасть стала непреодолимой именно в тот период, который охватывает эта

[23] Christian Unity: The Council of Ferrara-Florence 1438/39–1989 / *Alberigo G.*, ed. Louvain, 1991. P. 169.

книга. Как справедливо подчеркнул один историк лет тридцать назад, «XI век открывается картиной процветающей империи на Востоке и ослабленного и неэффективного папства на Западе. Завершается столетие в условиях исключительно сильного папства на Западе и отчаянно пытающейся вновь самоутвердиться и компенсировать свои неудачи империи на Востоке. Что бы ни говорили о расколе 1054 года — стало ли это событие окончательным раздиранием ризы Христовой или всего лишь печальным (но показательным) инцидентом, — важно то, что он совершился в середине данного столетия»[24]. С исторической точки зрения истоки возрастающей враждебности, которая придает периоду 1071–1453 годов некие видимые черты единства и даже согласованности, кроются в XI столетии, в крайне централизованной системе папства и его новых требованиях.

[24] *Nicol D.M.* Byzantium and the Papacy in the Eleventh Century. P. 20.

Глава I

ПАПСКАЯ ЦЕРКОВНАЯ РЕФОРМА

Вряд ли какой-либо другой период в истории средневековой Латинской церкви мог бы считаться столь же значимым и решающим, как эпоха реформ, осуществленных папством в XI веке. Результаты преобразований, проведенных в ходе «григорианской реформы», — если использовать более привычное, но не совсем точное наименование, — надолго предопределили судьбу Западной церкви. В прошлом большинство самых далеко идущих достижений этих преобразований — например, формирование жестко централизованной системы папской власти — нередко сознательно затушевывались, а сами реформы изображались главным образом как борьба пап с Германской империей. Вновь и вновь в центре научной полемики оказывалась борьба за инвеституру между германским императором Генрихом IV и папой Григорием VII. Несомненно, теоретическая значимость этой борьбы не подлежит обсуждению; выдающиеся полемические сочинения, созданные обеими сторонами в процессе противоборства, не говоря уже о самом накале и решительности их действий, являются красноречивым свидетельством в подтверждение этой тривиальной мысли. Для обеих сторон

сам предмет спора имел основополагающее значение. И все же подобный подход к проблеме преобразований XI века можно назвать поверхностным. Более того, — слишком узким[1]. В действительности реформаторское движение вылилось в подлинное духовное и нравственное возрождение, которое повлекло за собой не только освобождение Латинской церкви от светской власти и обновление духовенства, но и утверждение первенствующего положения Римской кафедры. На самом деле первостепенной задачей тех, кто стоял у истоков движения, было именно возрождение, можно даже сказать — восстановление западного христианства на новом экклезиологическом фундаменте. Реформаторами была разработана программа, в которой Церковь как общность, обладающая юридической и канонической автономией, независимая от светской власти, предстала как сердцевина всей социальной реальности. Пожалуй, борьба «церкви и государства», — а к этому расхожему представлению часто пытаются свести проблему, которую можно обозначить как *der Investiturstreit* [борьба за инвеституру], — не может идти ни в какое сравнение с безусловно революционными результатами движения в целом. Логически последовательная идеология деятелей реформы была гораздо шире, чем обоснование конфликта между авторитетом папства и властью короля или императора.

[1] Этот вводящий в заблуждение ярлык обязан своим возникновением основополагающему труду: *Fliche A.* La Réforme grégorienne. 3 vols. Paris, 1924–1937. Из современных англоязычных работ см.: Handbook of Church History / *Jedin H., Dolan J.*, eds. Vol. 3: The Church in the age of Feudalism. Montreal, 1969 (в частности, исключительно глубокий анализ F. Kempf); более сжато тема изложена: *Blumenthal U.-R.* The Investiture Controversy: Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century. Philadelphia, 1988. Обе эти книги (в оригинале — на немецком) содержат обширную критическую библиографию. См. также: *Jacobs H.* Kirchen-reform und Hochmittelalter 1046–1215. Oldenbourg, 1984.

1. Церковь в феодальном обществе

Основной проблемой, с которой столкнулась в XI веке Латинская церковь, было то, что она оказалась почти полностью ассимилирована феодальным обществом[2]. Вмешательство в жизнь церкви со стороны политической системы, наметившееся еще в предшествующие столетия, было настолько глубоким, что лишь единицам из числа священнослужителей удавалось избегнуть его последствий. В общих чертах, предпосылкой этой ассимиляции или, лучше сказать, обмирщения церкви стало присвоение первыми Каролингами церковной собственности и доходов. Эта практика стала результатом прежде всего становления феодальной системы, подразумевающей необходимость вознаграждать военных вассалов земельными участками, а также следствием применения норм германского обычного права. Если учесть, что в то время церковь была единственным крупным земельным собственником в Европе, то можно предположить, что посягательства Каролингов были неизбежными[3]. Разумеется, в дальнейшем, по мере упадка франкской державы и повсеместной атрофии королевской власти ситуация только ухудшилась. Именно в этот период всеобщей анархии и беспорядка большинство назначений на епископские кафедры и на должности настоятелей монастырей стали осуществляться под фактическим контролем светской власти. Назначение на церковную должность — в том числе подбор кандидатов, избрание и испытание ставленника — перестало быть каноническим или церковным вопросом, превращаясь в предмет монополии светской власти. Наиболее значительный сдвиг в перераспределении власти и влияния в церковной сфере произошел на Западе на заре X века, если не раньше.

[2] Histoire de l'Église / *Fliche A., Martin V.*, eds. Vol. 7: L'Église au pouvoir des laïques (888–1057). Paris, 1948 (E. Amann and A. Dumas); хотя трактовка Fliche (см. прим. 1) давняя, она отнюдь не устарела; см. также: *Tellenbach G.* Church, State and Christian Society at the Time of the Investiture Contest. Oxford, 1940.

[3] См.: *Wallace-Hadrill M.* The Frankish Church. Oxford, 1983. P. 95, 123–142, 270.

В целом все тяготы нового порядка в Европе легли на плечи именно церкви и всего западноевропейского духовенства. Одним из непосредственных следствий этого стало неуклонное обмирщение западного духовенства. В X веке большинство священнослужителей — как высшего, так и низшего ранга — почти совершенно утратили свою независимость и ощущение «корпоративной идентичности», так как их функции повсеместно стали отождествляться или смешиваться с функциями светских вассалов. Неудивительно, что поскольку феодальные сеньоры стали рассматривать церковную организацию, фактически подконтрольную им, как элемент светской политической системы, обычаи, царившие в одной сфере, стали переносить и в другую. В результате епископы и аббаты не освобождались от светских обязанностей и повинностей, связанных с феодальным держанием. Будучи феодально зависимыми, они должны были являться ко двору, участвовать в совещаниях и в случае необходимости оказывать своим сеньорам военную помощь. Характерно, что большая часть конных рыцарей, использованных Саксонской и Салической династиями в итальянских кампаниях X и XI веков, была предоставлена как раз вассалами духовного звания[4]. Также хорошо известно, что к услугам духовных лиц часто прибегали в судах и использовали их в качестве секретарей, доверенных лиц и даже судей. Типичный же светский вассал, напротив, был безграмотен и, следовательно, непригоден в качестве чиновника или секретаря. Характерным было продвижение на епископскую кафедру или на должность настоятеля монастыря в качестве награды за предшествовавшую прилежную службу при королевском дворе. Стоит добавить, что церковным вассалам отдавалось

[4] О ситуации в Германии см.: *Fleckenstein J.* Problematik und Gestalt der ottonisch-salischen Reichskirche // Reich und Kirche vor dem Investiturstreit: Vorträge beim Wissenschaftlichen Kolloquium aus Anlass des 80. Geburtstags von Gerd Tellenbach / *Schmid K.*, ed. Sigmaringen, 1985. S. 83–98; *Reuter T.* The «imperial church system» of the Ottonian and Salien rulers: A reconsideration // JEH 33 (1982). P. 347–374.

предпочтение при назначении на многие посты, так как их земли и их юрисдикция не передавались по наследству. Если наследники светского вассала, державшего землю от короля с правом передачи по наследству, могли стать причиной юридических затруднений или подстрекать к восстанию, то получивший право на владение землей холостой клирик без наследников не мог быть источником подобных осложнений. Возможно, это и явилось основной причиной того, что многие представители высшего духовенства чаще всего становились главными фигурами при королевском дворе.

Отнюдь не удивительно, что наибольший урон это обмирщение церкви нанесло пастырскому служению. Духовная и литургическая жизнь Западной церкви часто подвергалась серьезным искажениям, так как духовенство становилось все больше и больше вовлеченным в светскую политическую жизнь. Наспех рукоположенный и утвержденный в должности клирик часто оказывался недостойным пастырского призвания (а также некомпетентным и неподготовленным). И церковные общины, и отдельные священнослужители часто сетовали на это. Однако право светских сеньоров назначать и облекать полномочиями духовных лиц, равно как и отчуждение церковной собственности, не отменялись. Дело в том, что светские назначения на пустующие кафедры стали настолько частыми, что более уже не воспринимались как радикальное расхождение с канонической традицией. Ее нарушение было признано вполне допустимой практикой. Так, в 921 году архиепископ Кельнский получил официальный выговор от самого папы за попытку воспрепятствовать назначению королем кандидата на кафедру в Льеже. До наших дней дошло письмо папы Иоанна X, ставящее архиепископа в известность о том, что ни в одной епархии кандидат в епископы не может быть поставлен без распоряжения короля[5]. В этом письме папа Иоанн X называет право феодальной власти вмешиваться

[5] PL, 132, col. 806–808.

во внутренние дела церкви на самом высоком уровне «древним обычаем». Автономия церкви, не говоря уже о ее политической и экономической независимости, была очень слабой. Каноническое право давно уже явно отступило перед феодальной системой.

Как уже говорилось, в основном процесс поглощения церкви политической системой был вызван именно анархией посткаролингской эпохи. С учетом того, насколько неспокойной была сама эпоха, такая эволюция была, вероятно, неизбежной. С другой стороны, подобного рода аргументы не дают убедительного объяснения тому, что сама церковь с готовностью санкционировала возникший феномен назначения епископов королем. Верно, что церковь всегда предпочитала осязаемую защиту в лице монархии непредсказуемости покровительства со стороны менее крупных сеньоров. Наилучшей гарантией стабильности и безопасности всегда являлся король. И все же в X веке вследствие вышеупомянутой децентрализации и анархии даже монархия уже была не в состоянии хоть сколько-нибудь эффективно исполнять традиционную для себя роль защитника; по мере усиления локальной власти центральная королевская власть была уже едва ли в состоянии поддерживать саму себя. Слишком многие представители знати утвердились в качестве наследных правителей. Иными словами, подобный ход рассуждений, призванный объяснить одобрительную позицию или уступчивость священства в отношении вмешательства королей в церковные дела — в том числе и в назначения на кафедры, — неубедителен. Он не подтверждается историческими данными.

И все же ключ к ответу — именно в понятии «монархия» или, точнее, «теократическая монархия»[6]. Хотя ко-

[6] *Fleckenstein J.* Early Medieval Germany. Amsterdam, 1978. P. 55–59; а также классическую работу: *Kantorowicz E. H.* The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology. Princeton, 1957. P. 42–86 [*Канторович Э.* Два тела короля: Очерк политической теологии Средневековья. М., 2008]; Sacral Kingship: Contributions to the English International Congress for the History of Religions, Rome, April 1955. Leiden, 1959 (в частности, разд. 8).

роли и лишились своей власти, их представления о том, что властью они обладают по божественному праву, остались в силе. Это убеждение было укоренено слишком глубоко, чтобы пошатнуться вследствие феодализации общества. Его истоки коренились в более ранних определениях монархии, разработанных на основе ветхозаветных понятий о власти западным духовенством VIII века, согласно которым правители являются помазанниками Божьими и викариями Христа. Эта должность стала рассматриваться как священная, Богом порученная миссия, а занимающий ее в силу помазания, полученного им на церемонии коронации, считался стоящим не ниже священства. Поскольку помазание на царство напоминало поставление епископа, король мог считаться стоящим на том же уровне, что и иерарх; пожалуй, он мог быть сочтен достойным даже исполнять обязанности епископа. Разумеется, он стоял выше мирян. Мысли и чувства, выраженные в сочинении Анонима из Йорка, автора XI века, наверняка были знакомы как деятелям посткаролингской эпохи, так, возможно, и тем, кто в 751 году короновал Пипина I.

> Короли и священники получают одно и то же помазание святым миром, освящаются общим духом, имеют одинакового качества благословение именем и силою Бога и Христа... Тем самым, если король и священник оба по благодати являются Богами и Христами [помазанниками] Господними, то, что бы они ни делали силой этой благодати, будет делаться не человеком, но Богом и Христом Господним. И когда король дарует епископский сан, а священник — царство, то дает не человек, но Бог и Христос Господень[7].

Этот примечательный фрагмент не нуждается в комментариях, так как сам по себе достаточно красноречив. В конечном счете, именно эти одобряемые церковью пред-

[7] Цит. по: *Southern R. W.* The Making of the Middle Ages. New Heaven; London, 1953. P. 93.

ставления служили почвой для теоретического и богословского обоснования врастания церкви в феодальную систему. Совершенно очевидно, что они только способствовали признанию правомочности короны вмешиваться в церковные дела и осуществлять в них руководство.

Понятно, что изменения, произошедшие к тому времени, затронули не только епископов, но и низшие круги духовенства. Настоятелю сельского прихода, особенно в какой-нибудь глухой местности, жилось гораздо труднее, чем тем, кто стоял выше него по сану. Примечательно, что его образ жизни и зависимое положение хронологически сложились раньше, чем в феодальную структуру оказались втянуты епископы. Произошло это едва ли не в VI веке (иными словами, еще до возникновения феодального строя), когда приходская система только начинала распространяться в сельской местности[8]. Подобно многим другим переменам, произошедшим в раннем Средневековье, новая система церковной организации на местах не могла избежать влияния германского обычного права. Непосредственным результатом этого влияния стало появление так называемого *Eigenkirchentum*, или института частной церкви, — порядка, при котором приход со всеми его атрибутами становился собственностью его основателя. По словам одного из исследователей, для церковной власти главный результат «германизации», или «приватизации», обернулся подлинной революцией[9]. Во всяком случае, она глубоко и всеобъемлюще отразилась на всей западной церковной системе.

Это становится очевидным при сопоставлении канонического права с германским земельным правом. Разумеется, варварским племенам, в отличие от Церкви, не было знакомо представление о корпоративной церковной собственности. Понятие корпорации (общины) со своими

[8] *Feine H.E.* Kirchliche Rechtsgeschichte. Weimar, 1955. S. 147–158; *Stutz U.* The proprietary Church as an element of medieval Germanic ecclesiastical law // *Barraclough G.* Medieval Germany 911–1250. Oxford, 1961. P. 35–70.

[9] *Stutz U.* The proprietary Church as an element of medieval Germanic ecclesiastical law. P. 49.

юридическими правами просто отсутствовало в германском обычном праве. И поэтому оно не предполагало ситуации, в которой Церковь может владеть землей или недвижимым имуществом как корпоративный институт. Более того, в соответствии с германским правом, все, что было построено на участке земли, будь то местная приходская церковь или монастырь, расценивалось как исключительная «собственность» хозяина земли; человек, который построил нечто, вложив в это средства, становился фактическим собственником объекта. Разумеется, и контроль над собственностью, построенной на земельном участке, и права не нее продолжали принадлежать собственнику земли. Естественно, церковное здание никогда не могло быть на деле секуляризовано. Однако в случае необходимости его всегда можно было подарить, продать, передать или обменять. Им можно было располагать даже в качестве феода, передав его в феодальное держание родственникам или вассалам. В целом с приходами обходились так же, как с обычной недвижимостью. Право собственности на них как на частные «строения» ничем не отличалось от права на амбар или печь[10]. В итоге система все в большей степени становилась объектом феодального обмена, включая передачу, раздел и сдачу внаем. Как правило, подобные сделки не ограничивались частным сектором. В них мог участвовать — и таким образом владеть приходской церковью и получать от нее доход — кто угодно (в том числе епископы или монастыри). Стоит добавить, что настоятель *Eigenkirche* (обычно — не подготовленный к служению в священном сане зависимый крестьянин из владений сеньора) на практике назначался и увольнялся собственником. Его статус напоминал положение мелкого держателя, находящегося в полуфеодальной зависимости. Практически всегда священник такого прихода, женившись или сожительствуя, мог передавать приход своему наследнику.

[10] *Morris C.* The Papal Monarchy: The Western Church from 1050 to 1250. Oxford, 1989. P. 26–8.

Напомним, что практика продажи и покупки сельских приходов как выгодное капиталовложение существовала также и в отношении епископских кафедр и кафедральных соборов. Хотя такие продажи и не были повсеместным явлением, все же в некоторых регионах — таких, как южная Европа, — кафедры обычно продавались или завещались как *Eigenkirche*. По-видимому, это практиковалось даже в 1067 году, когда кафедра Каркассона была продана графу Барселоны виконтом Альби. Скорее всего, при подобных сделках применялись те же нормы права собственности, по которым обходились с обычными частными церквями и их имуществом. В общем, во многих регионах категории права, которые когда-то вызвали к жизни сельскую приходскую систему, стали служить оправданием монополии местного сеньора или короля на власть и контроль над епископской кафедрой[11].

Хотя приватизация местных церквей поначалу происходила постепенно, к VIII веку она уже получила широкое распространение. Несомненно, процесс стимулировала общая секуляризация церковной собственности, бывшая результатом становления феодализма. Конечно, сама церковь продолжала находиться под контролем и юрисдикцией епископов. Одобрение со стороны священноначалия требовалось для всякого назначения на приход — хотя оно и происходило под контролем светского сеньора. И все же взаимоотношения между приходским священником и священноначалием изменились. Священник повсеместно превращался главным образом в поземельно зависимого держателя. Его частная договоренность с сеньором прихода фактически вытеснила связь между ним и епископом. В конечном счете важнее оказывались именно личные отношения священника с местным сеньором, а не *potestas jurisdictionis* [административная власть], принадлежавшая епископу. По всей Европе на смену епископальному контролю пришло распыление

[11] *Feine H.E.* Kirchliche Rechtsgeschichte. S. 61 и след.; ср.: The Church in the Age of Feudalism. New York, 1982. P. 273 (F. Kempf).

власти между огромным числом светских сеньоров. Теперь епархия функционировала не как единая административная единица, а как совокупность не зависимых от епископа частных церквей, в которых пастырский и дисциплинарный авторитет епископа был ослаблен или вообще игнорировался. В силу моральной и интеллектуальной непригодности священнослужителей такая децентрализация епархий вскоре породила серьезные проблемы в сфере пастырского служения и канонического права. Смешение власти и прав в рамках епархии, описанное выше, в числе прочего стало причиной возникновения симонии и распущенности в среде духовенства.

Несомненно, именно светский контроль над церковным устройством делал возможным покупку или продажу фактически любого духовного сана, что для X века стало повсеместной нормой. Симония оказалась неизбежной, как только церковные посты превратились в светские должности. Как вассал-мирянин, вступавший во владение феодом по наследству, так и любой клирик, искавший более высокой должности, мог быть обложен налогом. Кроме того, эти должности были выгодными, и предоставлять их без всякого вознаграждения было бы неразумно и даже нелогично для аграрного мира Средневековья. В итоге епископ, получивший кафедру в результате канонического избрания (то есть без уплаты), довольно быстро стал редкостным случаем. Без сомнения, приобретение епископских кафедр и аббатств было более доступно для тех, кто располагал средствами. Помимо всего прочего, это было еще и весьма заманчиво, так как сулило доход от самой должности. Отнюдь не редкостью было стремление кандидата, получившего должность, попытаться покрыть расходы на получение своего места за счет продажи более мелких должностей, находившихся в подчинении. Поставления епископов и более мелкие назначения всегда были доступны и имели конкретную цену. В конечном счете коррумпированность и продажность стали характерны для обеих сторон, участвовавших в сделке.

Понятно, что наиболее высокие и прибыльные посты, особенно с обширными земельными владениями, были и самыми дорогими. Если аббат Бамберга в 1071 году мог купить настоятельское место в аббатстве Райхенау за тысячу серебряных фунтов, то епископское место, естественно, было дороже[12]. Покупка кафедры архиепископа Нарбонны (о чем говорилось в ходе поместного собора в Тулузе) может служить прекрасной иллюстрацией.

> Когда мой дядя, архиепископ Нарбонны, умер [*рассказ ведется от лица виконта Нарбонны Беренгара*], граф Серданы, Вильфред, которому моя жена была кровной родственницей, прибыл в Нарбонну и начал договариваться с обоими моими родителями и со мной о том, чтобы получить архиепископство для своего сына, которому в то время было всего десять лет; и он посулил огромное вознаграждение в сто тысяч солидов моему отцу... Тогда мы дали его сыну Вильфреду... и он был рукоположен в соборе и возрастал годами... Но затем, заносчивый, как сам дьявол, он как-то раз внезапно разозлил меня и вывел меня из себя, и построил замки, и пошел на меня войной с огромным войском... Затем он отобрал у Бога и у его служителей замки вместе с доходами и с владениями каноников и со всем, чем они владели сообща, и отдал их дьяволу и его слугам[13].

Примечательно, что отцу юного архиепископа удалось обеспечить и остальных четверых сыновей: за исключением наследника Серданы, все остальные сыновья получили по епископской кафедре. Если жадность и алчность, изображенные в приведенном выше фрагменте, не обязательно были типичными для XI века, то безудержная купля-продажа в церковной сфере несомненно имела место. К тому моменту, когда на сцену вышли инициаторы преобразований, симония была уже поистине

[12] L'Église au pouvoir des laïques. P. 466–475 (A. Dumas).

[13] *Mansi*. Vol. 19. Col. 850–851; цит. по: *Tierney B.* The Crisis of Church and State 1050–1350. Engelwood Cliffs (NJ), 1964. P. 29–30.

бичом XI столетия, о чем свидетельствуют их яростные споры о канонической силе симонических назначений (не говоря уже об изданных ими постановлениях против симонии). Несомненно, наибольшее беспокойство в связи с коммерциализацией церковных назначений (не считая самого их открыто симонического характера) вызывали невежество и некомпетентность большинства вовлеченных в этот процесс клириков. Во всяком случае, при подобных сделках духовным качествам кандидата редко придавалось какое-либо значение. Как видно по переговорам относительно Нарбоннской кафедры, избранник, что было отнюдь не редкостью, мог иметь недопустимо малый возраст или быть просто недостойным, неграмотным и даже не обученным церковному служению. Как восклицал в 80-х годах XI столетия аббат Вильгельм Гиршауский, «в назначениях епископа обычно считаются либо с ни на что не пригодной знатностью, либо с изобильным богатством. Достойные уважения качества набожных людей никогда не принимаются в расчет»[14].

Обмирщенное духовенство на Западе нередко было не только недостойным и непригодным для пастырского служения, но и нецеломудренным. Очень немногие из тех, кому посчастливилось заполучить церковную должность, связывали себя правилами церковной дисциплины. Канонические постановления и папские декреты IV–V веков, провозглашавшие необходимость безбрачия для западного духовенства, не соблюдались или были преданы забвению. Падение нравов стало характерной чертой для всех степеней духовенства без исключения. Брак, конкубинат и просто сожительство без юридического или фактического вступления в брак были типичными случаями нарушения целибата по всей Европе[15]. По-видимому,

[14] MGH, Die Briefe der deutschen Kaiserzeit. Bd. 5. Col. 42 (Briefsammlungen der Zeit Heinrichs IV).

[15] L'Église au pouvoir des laïques. P. 476 и след. (A. Dumas). Краткий взвешенный анализ канонических постановлений по проблеме целибата до XI века см.: *Barstow A.L.* Married priests and the reforming Papacy: The Eleventh Century Debates. New York; Toronto, 1982. P. 19–46.

не особенно отличалась от этого и ситуация во многих пришедших в упадок аббатствах, где монахи и настоятели могли иметь жен и детей. Всеохватный термин «николаитство», позднее использованный реформаторами для описания дисциплинарных отклонений, тогда фактически был синонимом блуда и разврата. Можно предположить, что экономические и социальные проблемы, порожденные нецеломудрием духовенства, вызывали не меньшие опасения. Так или иначе, церкви часто приходилось сталкиваться с тем, что феодализированное духовенство передавало своим сыновьям не только должности, но и церковные земельные участки. Как правило, и законные, и незаконные дети священников обеспечивались именно таким образом. Несомненно, эта запутанная проблема влекла за собой множество чисто практических сложностей, которые касались уже не только священника и его сыновей, но и его жены, а также материально зависимых от него лиц. Но вскоре инициаторы преобразований осознали, что столь сложные проблемы невозможно решить исключительно законодательным путем. Чтобы повернуть реку вспять, требовались и понимание, и способность идти на компромисс.

Обрисовав процесс феодализации Западной церкви, теперь вкратце остановимся на проблеме светской инвеституры[16]. Инвеститура была немаловажной деталью всего процесса, поскольку ее смысл состоял прежде всего в том, чтобы отразить фактическую власть европейской знати над церковью и, в частности, фактический контроль знати за назначением на церковные должности. В действительности знаменитый ритуал введения в должность был простой юридической церемонией, в ходе которой сеньор торжественно вручал епископу кольцо и пастырский посох — духовные символы его церковной власти. Введение в должность сопровождалось также словами «прими эту церковь», произносимыми миряни-

[16] *Schieffer R.* Die Entstehung des papstlichen Investiturverbots für den deutschen König. Stuttgart, 1981. S. 7–26 (= Schriften den MGH, 28); L'Église au pouvoir des laiques. P. 198–210 (A. Dumas).

ном, совершавшим церемонию. Нет нужды пояснять, что церковь закрывала глаза на абсолютно антиканоничный подтекст этой формулы — даже тогда, когда эта практика стала фактически повсеместной и даже обязательной при поставлении епископа. (Позднее папа Григорий VII, критикуя церемонию инвеституры, сделает акцент на том, что священнослужители могут отбираться в качестве кандидатов, избираться на должность и утверждаться в ней только другим священнослужителем; миряне, по его словам, не обладали такой привилегией.) На самом деле именно негласное одобрение со стороны церкви дало повод тем, кто становился участниками такой церемонии, утверждать, будто инвеститура (и денежная сделка, часто ей предшествовавшая) не влекла за собой передачу каких-либо духовных функций или власти и что плата будто бы вносилась за земельный надел (феод и доходы от самой должности), который и передавался в ходе церемонии от мирянина аббатству или епархии. Иными словами, введение в должность истолковывалось как «передача собственности с чисто земным (или, если точнее, относящимся к собственности) подтекстом»[17]. Это оправдание было лицемерным и, следовательно, неприемлемым для сторонников реформы — в особенности для таких прямолинейных и непреклонных радикалов, как кардинал Гумберт де Муайенмутье и архидиакон Гильдебранд (будущий Григорий VII).

Хотя основной причиной описанного выше упадка в церкви была общая политическая ситуация на Западе, все же свой вклад внесли также инертность и безразличие самого папства. Останься сам Рим незапятнанным и независимым, служи он для всех ориентиром и образцом, возможно, упадок не был бы столь явным. Свободным и нескомпрометированным папство, впрочем, практически и не могло остаться — особенно после распада франкской державы. Несомненно, скандальность

[17] *Benson R. L.* The Bishop-Elect: A Study in Medieval Ecclesiastical Office. Princeton, 1968. P. 215.

положения Римской кафедры, в частности в X веке, часто преувеличивается; даже те из современников, кто первым ее описал, не всегда заслуживают доверия и не могут быть признаны авторитетными свидетелями. Однако моральная несостоятельность папства в период так называемой порнократии (а этот ярлык прочно закрепился за X столетием) была вполне реальной, и отрицать ее нет смысла — это видно даже на примере более официальных источников той эпохи. Общая неспособность пап посткаролингского периода исполнять свои функции бесспорна, как, впрочем, бесспорны их причастность симонии и коррупции, за которую некоторых из них судили и низлагали. Ярким описаниям понтификатов X века как достойных презрения можно верить вполне[18].

Тем не менее, репутация и престиж самого города Рима не пострадали. Несмотря на бессилие и дурную славу своих первосвященников, Рим по-прежнему оставался матерью-Церковью для западного христианского мира, местом мученической кончины апостолов Петра и Павла. Он не переставал быть центром паломничества, как это видно по описаниям путешествий многих благочестивых мирян того периода. На самом деле паломничество к могилам первоверховных апостолов — *ad limina apostolorum* — оставалось для города важнейшим источником дохода еще долгое время спустя после того, как Рим утратил свое экономическое значение. Примечательно, что деятельность папской канцелярии и издревле сложившийся порядок работы папской администрации тоже в значительной мере избежали пагубных последствий ослабления папского авторитета. Шестеренки в механизме управления вращались как ни в чем не бывало — и этот факт имел ключевое значение для деятельности реформаторов X века. И все же ни жизнеспособность папской канцелярии, ни авторитет самого города как великого духовного центра Западной Европы не могли спасти

[18] См.: MGH, SS. Bd. 3. Col. 672.

международный престиж папства. По мнению одного из современных исследователей, «люди стремились в Рим не как в центр церковного управления, а как к источнику духовной мощи» — то есть как в центр паломничества с его святынями и храмами[19]. Во всяком случае, воспринимать папу как верховного понтифика (*summus pontifex*), а возрождающееся папство — как наднациональную духовную и политическую власть в Европе стали не раньше, чем развернулась преобразовательная деятельность папы Григория VII.

На самом деле до XII века основной сферой влияния и, что неудивительно, основным источником проблем для папства была римская знать. Общеизвестная неустойчивость политической ситуации на полуострове в период после распада Каролингской монархии и выход на сцену в конце IX века множества местных знатных фамилий подвели Италию буквально к краю пропасти. Поскольку ни одно из семейств знати не было в состоянии добиться безусловной гегемонии, междоусобицы не прекращались десятилетиями. В условиях бесконечной нестабильности Рим и его епископы не могли сохранять нейтралитет. Довольно скоро церковь безнадежно запуталась в политическом круговороте. Чем дальше, тем больше господство в городе того или иного клана неизбежно означало появление на престоле принадлежащего к этому клану папы[20]. В результате папская должность стала рассматриваться практически исключительно как фамильная принадлежность главенствующего клана — синекура для одного из представителей семейства. Возникновение фактически наследственных правящих папских династий — заслуга как Кресценциев, так и Тускулани. Те, кто занимал папский престол в первой половине XI века, как правило, были связаны с доминировавшей

[19] *Southern R.W.* The Making of the Middle Ages. P. 136; *Elze R.* Das sacrum palatium Lateranense im 10. und 11. Jahrhundert // Studi Gregoriani 4 (1952). P. 27–54.

[20] *Hermann K.-J.* Das Tuskulanerpapsttum (1012–1046). Stuttgart, 1973; *Tellenbach G.* Zur Geschichte der Päpste im X. und früheren XI. Jahrhundert // Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter: Festschrift für J. Fleckenstein zu seinem 65. Geburtstag. Sigmaringen, 1984. S. 165–177.

тогда фамилией графов Тускулани. Бенедикт VIII и Иоанн XIX были братьями графа, тогда как Бенедикт IX (взошедший на престол, не достигнув канонического возраста, в двенадцать лет, как преемник папы Иоанна) приходился графу племянником[21]. И все равно наследственная передача папской власти не делала ситуацию более стабильной; постоянно меняющаяся политическая конъюнктура в городе делала это невозможным. Папы сменяли друг друга с головокружительной быстротой: это видно по средней продолжительности понтификатов с 900 по 1050 год. Типичное правление длилось не более четырех лет (а были и папы, которые правили всего несколько месяцев), тогда как общее число пап (если не считать антипап) достигло тридцати пяти. Это резко контрастирует с пятнадцатью патриархами, сменившимися за тот же период в Константинополе.

Но контроль над папской кафедрой со стороны непокорной римской знати не был единственной проблемой, с которой столкнулась Римская церковь. Вскоре Германия в лице короля Оттона I тоже стала причиной для беспокойства. Образовавшаяся связь с Германией в итоге подточила папский авторитет и престиж еще больше. По иронии судьбы германского монарха убедил прийти на помощь в борьбе с его же мятежным вассалом Беренгаром Иврейским именно папа Иоанн XII (печально известный своими политическими интригами и порочным образом жизни). Последствия этого приглашения для самого папства хорошо известны[22]. 2 февраля 962 года Оттон вынудил папу возвратить к жизни ушедшую в небытие Каролингскую Римскую империю и короновать его императором. Чтобы заручиться повиновением папства для себя и для своей новой империи, Оттон провозгласил, что в будущем любой кандидат на папский престол должен будет принести императорскому послу клятву

[21] *Duchesne L.* The Beginnings of the Temporal Sovereignty of the Popes A.D. 754–1073. London, 1907. P. 249 и след.

[22] Ibid. P. 225–233; *Fleckenstein J.* Early Medieval Germany, P. 148 и след.; The Church in the Age of Feudalism. P. 205 (F. Kempf).

верности, прежде чем вступит в должность. Теперь римляне не могли больше избирать или назначать папу без разрешения германского императора. Короче, папство неожиданно для самого себя стало чем-то вроде имперской «частной церкви» или викариата германской короны. Папа был низведен до положения орудия, даже пешки в руках Германии в ее борьбе с Римом. Носитель высшего духовного сана в Западной церкви стал вассалом императора — то есть приобрел тот же статус, которым на тот момент довольствовались большинство епископов в Германии.

Условия, навязанные папству в 962 году Оттоном I, с точки зрения истории опирались на каролингский прецедент и в этом смысле не были новшеством[23]. И все же они были куда более детально продуманными и жесткими. Фактически папа рассматривался теперь как верховный капеллан германского императора. Несмотря на это, папы и после 962 года все равно периодически становились жертвами борьбы между римскими семействами; вновь и вновь они сменяли друг друга — стремительно и нередко неожиданно. Это было неизбежным, так как германский монарх пребывал за пределами Италии. В лучших традициях каролингской теократии особые отношения между империей и папством, установившиеся в 962 году, фактически обернулись для Рима постоянной опекой со стороны императора. На протяжении столетия, последовавшего за возрождением империи, двадцать один папа из двадцати пяти был отобран германской короной. Несомненно, в Германии осознавали, что влияние Италии и папства для поддержания идеала империи будет решающим. Кроме того, право посвящать императора стало исключительной прерогативой римского первосвященника[24]. Для Германии такое орудие в руках папства было достаточным основанием, чтобы стремиться так или иначе контролировать Римскую кафедру.

[23] *Noble T.F.X.* The Republic of St. Peter: The Birth of the Papal States, 680–825. Philadelphia, 1984. P. 308–321.

[24] *Barraclough G.* The Medieval Papacy. New York, 1979. P. 60–61.

Хотя ход, сделанный Германией в 962 году, был целиком политическим по характеру, вскоре в деле оказалось замешанным и богословие. Захват контроля над папством со стороны Германии знаменует собой также и возрождение германского богословского влияния при папском дворе. Пожалуй, наиболее очевидно это проявилось в случае с *Filioque*, или учением о двояком исхождении Святого Духа. С одной стороны, к тому времени эта формула уже получила распространение в Северной Европе и была внесена в текст Символа веры еще до X века. С другой — это произошло без официального одобрения или разрешения со стороны папы. Рим неоднократно выступал с осуждением этой добавленной фразы; он и был главным ее оппонентом в Западной церкви с того самого момента, как советники Карла Великого сочли уместным объявить ее вполне ортодоксальной. Как бы то ни было, после 962 года папство начало колебаться в этом вопросе, и на коронации германского императора Генриха II формула была принята также и в Риме (1014). Это — яркий пример триумфа германского богословия к югу от Альп после коронации Оттона I, причем не последний. Далее мы увидим, что многие из деятелей григорианской реформы были родом из Германии и принадлежали к германскому епископату. Идеология преобразований поначалу будет воплощаться узким кругом северян, происходивших не из Рима, а с берегов Рейна.

2. Libertas ecclesiae

Ситуация, с которой столкнулась Римская церковь на пороге XI века, была как никогда тягостной и удручающей. Упадок папства и его зависимость от светской власти, конечно же, были только частью всех проблем, так как положение к северу от Альп было не менее тревожным. На самом деле ситуация в Риме была лишь отражением общего процесса тотального обмирщения, характерного для Западной церкви в целом. Злоупотребления в церкви отнюдь не были монополией Рима. Нет основа-

ний считать церковные пороки в Италии наиболее вопиющими; в остальной Европе феодализированные епископы были ничуть не лучше. Но ситуация казалась особенно удручающей, так как в силу подобного положения вещей преобразование церкви из самого сердца западного христианского мира казалось маловероятным. И все же веяло переменами, и они действительно пришли с началом понтификата Льва IX, в 1049 году. Кроме того, импульсы к обновлению были очевидны и в монашеской среде — особенно в крупном бургундском аббатстве Клюни к югу от Дижона, основанном герцогом Вильгельмом Аквитанским «Благочестивым» в 910 году[25]. И хотя обновление, происходившее там, было по природе своей чисто монашеским, позднее именно Клюни «заразит» Рим своим пылом и энергией; спустя десятилетия поддержка папского авторитета, идей целибата и церковной централизации со стороны Клюни окажется решающей в борьбе папства за независимость.

Разумеется, западному монашеству в целом не удалось избежать упадка, произошедшего в Европе вследствие перехода контроля над церковными институтами и структурами к светской власти. Как административные, так и дисциплинарные проблемы, которые в изобилии обнаруживались повсюду, существовали и в монастырях. Тем не менее аббатство Клюни в силу новых пунктов, появившихся в его уставе, а также благодаря благочестию своего основателя сумело избежать духовного и материального упадка, характерного для других монастырей[26]. Во-первых, с момента основания общине удалось вверить себя непосредственно папскому престолу и его святым покровителям — апостолам Петру и Павлу. Таким образом, прямым и исключительным протектором обители становился

[25] *Cowdrey H.E.J.* The Cluniacs and the Gregorian Reform. Oxford, 1970; Neue Forschungen über Cluny und die Cluniacenser / *Tellenbach G.*, ed. Freiburg, 1959. Обширный сборник статей и полную библиографию см.: Cluny: Beiträge zu Gestalt und Wirkung der cluniazensischen Reform / *Richter H.*, ed. Darmstadt, 1975.

[26] Устав см.: *Cowdrey H.E.J.* The Cluniacs and the Gregorian Reform. P. 8–15.

далеко находившийся папа. В силу этого Клюни, будучи уже не зависимым от воли своего основателя, переставал быть «частным монастырем». Вмешательство извне — основная причина большинства изъянов в монашеской и церковной жизни повсюду — через провозглашенное покровительство со стороны апостола Петра теперь официально и навечно провозглашалось невозможным. Большое значение имело то, что в 1024 году, в дополнение к этому иммунитету к контролю и опеке со стороны светской власти, аббатство добилось и права не подчиняться более юрисдикции местного епископа. Наконец, не менее важным для независимости Клюни стало право монахов избирать своего аббата. Никакое вмешательство со стороны светской или церковной власти в эти дела, как и во все остальные, не допускалось. В целом эти немаловажные пункты устава отчасти проясняют то, как аббатству удалось стать образцом монашеской дисциплины и следования Правилу св. Бенедикта[27]. Эти положения устава способствовали трансформации монастыря в целую монашескую империю — по мере того как под его юрисдикцией оказывались сотни связанных с ним дочерних обителей. К концу XI века, в период правления аббата Гуго (1049–1109), от Клюни официально зависело около двух тысяч монастырей. Характерно, что сам порядок, при котором вся клюнийская конгрегация рассматривалась как единый централизованный монастырь, находящийся в непосредственном подчинении у материнской обители в Бургундии, тоже был новшеством. Во всяком случае, до той поры традиционные бенедиктинские аббатства были автономными, самодостаточными единицами, каждая из которых подчинялась только своему настоятелю, — как в восточной монашеской традиции. Кроме того, стоит повториться, что если бы не личные качества выдающихся клюнийских аббатов, то само аббатство никогда не добилось бы такой высокой репутации. Высказывалось даже предположение, что при более

[27] *Lawrence C.H.* Medieval Monasticism. London; New York, 1984. P. 76–90.

подробном рассмотрении именно аббаты сделали монастырь истинным образцом независимости церкви и монашества[28]. Свою заслуженную славу обитель Клюни приобрела не только благодаря уникальному уставу, юрисдикционному иммунитету и прямому подчинению папе.

Несомненно, система клюнийских монастырей по праву завоевала свой поразительный авторитет и влияние. Тем не менее великое аббатство было не единственным центром, из которого исходили импульсы к обновлению. Практически одновременно с Клюни подобные независимые монашеские движения начали возникать в долине Рейна, и в частности — в Лотарингии. Многие из этих общин находились рядом друг с другом, однако наибольшее значение приобрели именно отдельные центры реформирования монашества — Бронь в северной Лотарингии близ Намюра (ок. 910) и Горце — в южной, близ Меца (ок. 933)[29]. Их влияние быстро стало ощутимым в других монастырях как в Лотарингии, так и за ее пределами. Горце стал ядром целой федерации преобразованных монастырей Баварии, Швабии и Гессена. Распространение Горценского устава на юго-западе Германии в действительности сопоставимо с ролью Клюни во Франции. Однако, в отличие от клюнийских, монастыри Горце не лишались своего статуса общины или аббатства. Во всяком случае, они не переняли той высокой степени централизации, которая связывала между собой монастыри клюнийцев. У них не было феодального сюзерена в лице верховного аббата (как в Клюни). В целом историки согласны в том, что реформы Горце — самобытный феномен, не связанный с Клюни[30].

Влияние, которое оказало это монашеское возрождение на реформистскую идеологию григорианцев и на папство

[28] См.: *Blumenthal U.-R.* The Investiture Controversy. P. 65–66.

[29] *Hallinger K.* Gorze–Kluny: Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter. 2 vols. Rome, 1950–1951; а также обзор этого монументального труда: *Schieffer R.* Cluniazensische oder gorzische Reformbewegnung? // Cluny: Beiträge zu Gestalt und Wirkung der cluniazensischen Reform / *Richter H.*, ed. S. 60–90.

[30] *Hallinger K.* Gorze–Kluny. Bd. 2. S. 765 и след.

в целом, не всегда однозначно оценивается современными учеными[31]. С одной стороны, указывалось, что клюнийское движение изначально было нацелено на обновление бенедиктинского ордена, а не на целостное очищение средневековой церкви или на преобразование всего общества. Иными словами, оно не помышляло о разрешении всех проблем, стоящих перед феодализированной церковью того времени. Можно с уверенностью предположить, что по своим целям движение было в общем-то консервативным и чуждым намерения бросить вызов существующему порядку или ниспровергнуть его. Следовательно, мысль о том, что клюнийцы были авангардом последующей григорианской реформы, можно отбросить. По своей сути движение было «предгригорианским». С другой стороны, нет сомнения в том, что церкви с трудом удалось бы утвердить свой авторитет без духовной поддержки со стороны обновленного западного монашества и без его верности христианским идеалам. Традиции Клюни и Горце в действительности способствовали формированию той особой нравственной и духовной атмосферы, которая была необходима для освобождения Латинской церкви от того, что не соответствовало ее духу. Ценности и цели, вдохновлявшие поборников обновления, были в высшей мере близки к монашеским идеалам. Даже не являясь непосредственным инициатором общецерковного обновления, преобразованное монашество задало для него эталон. Совершенно очевидно, что и наиболее выдающиеся настоятели Клюни, и папы активно пропагандировали дорогие им идеалы, полностью осознавая, что их цели не противоречат и не противостоят друг другу. Их бескомпромиссная неприязнь по отношению к церковным порокам сделала их естественными союзниками. В конечном счете «Клюни стоял за независимость церкви не меньше, чем папа Григорий VII, и сами папы говорили об ордене как

[31] *Pacaut M.* Ordre et liberté dans l' Église: l'influence de Cluny au XI^{e} et XII^{e} siècles // The end of Strife / Loades D., ed. Edinburgh, 1984. P. 155–179.

о прообразе этой свободы. По этой причине глубокие расхождения в устремлениях между Клюни и григорианцами были немыслимы»[32].

Хотя новые явления в монашеской среде сами по себе не объясняют, почему в Риме папство столь внезапно выступило с инициативой преобразований, примечательно, что почти все их первые деятели были родом не из Рима, а чаще всего – из Бургундии и Лотарингии[33]. Эти ведущие деятели папской революции наверняка были знакомы с мощной монашеской реформой, развернувшейся к северу от Альп. На самом деле они глубоко симпатизировали и целям, и достижениям горценского и клюнийского движений. Типичен в этом отношении случай папы Льва IX, который, будучи родом из Эльзаса, до восшествия на кафедру (1049) был епископом Туля – одного из центров монашеского возрождения в Лотарингии. Еще не став папой, Лев уже прославился энергичной политикой, направленной против симонии и браков духовенства в своей епархии. Не менее выдающейся личностью был покровитель и родственник Льва IX германский император Генрих III. Намерения Генриха были сомнительными, но то, что по его распоряжению в Риме один за другим (начиная с 1046 года) на престоле сменились четыре папы из Германии, стало сигналом, по которому пришел в движение весь механизм церковной реформы. Следовательно, тот факт, что реформаторское движение XI века исходило от папства, бесспорен. Намерения реформаторов с самого начала были санкционированы папством и проводились в жизнь отнюдь не с пренебрежением к папскому авторитету или вопреки ему (в отличие от более

[32] *Cowdrey H.E.J.* The Cluniacs and the Gregorian Reform. P. 156; ср.: *Knowles D.* Christian Monasticism. New York; Toronto, 1969. P. 51: «Хотя в споре между империей и папством Клюни как сообщество не принимало ничьей стороны, но все же ему несомненно принадлежала величайшая доля духовного влияния в Европе XI века, и тем самым в том, что касается симонии и целибата духовенства, оно было на стороне реформаторов». См. также: *Hallinger K.* Gorze–Kluny. Bd. 1. S. 584.

[33] *Fliche A.* La Réforme grégorienne. Vol. 1. P. 129–159.

поздней лютеранской Реформации)[34]. Поначалу движение черпало силы и вдохновение не из Рима. Это была просто горстка людей из долины Рейна. Первые папы-преобразователи и их покровители пришли не из Рима и даже не из Италии. Ни один из них не был связан с этим городом и его аристократией.

Волевое решение, принятое императором в 1046 году, несомненно, было неотложной мерой, хотя и проведенной классическими методами теократической монархии. В этот год в результате борьбы между римскими аристократическими кланами на папский престол претендовали три соперника, каждый из которых стремился стать законным главой Церкви. В то же время одного из них подозревали в симонии. Правда, если учесть общую ненормальность истории папства в X веке, то ситуация, пожалуй, и не покажется такой уж необычной. И все же Генрих III был твердо настроен быстро покончить с беспорядками, о чем свидетельствует то, что он низложил всех троих претендентов и быстро поставил на их место одного за другим реформаторов-немцев[35]. Однако его первый протеже умер менее чем через год, а второй продержался на кафедре всего 23 дня. Версия, что оба были отравлены, — лишь умозрительное предположение, хотя местная аристократия на деле не питала особого расположения к новым папам, ориентировавшимся на Германию. Затем император назначил папой своего кузена, 46-летнего Льва IX (1049–1054), которому повезло больше. Трансформация папства в мощный инструмент проведения преобразований начинается именно с его понтификата (1049 год). Он, а не Григорий VII, именем которого ошибочно обозначается движение, и стал настоящим родоначальником так называемой григорианской рефор-

[34] Ср.: *Dawson C.* The making of Europe. Cleveland; New York, 1968. P. 235; *Daniel-Rops H.* The Church in the Dark Ages. London, 1959. P. 586.

[35] *Boshof E.* Das Reich in der Krise: Überlegungen Regierungsausgang Heinrichs III // Historische Zeitschrift 228 (1979). S. 265–287; *Schmidt P.G.* Heinrich III: Das Bild des Herrschers in der Literatur seiner Zeit // Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 39 (1983). S. 582–590.

мы. Как отмечает один из исследователей, «он был спокойнее и имел куда менее вздорный характер, чем Григорий VII, но почти все, что мы связываем с папством в период наивысшей его экспансии, можно приписать его инициативам»[36]. Решающие шаги, которые изменили как политику, так и характер самой папской власти, были сделаны задолго до того, как на престол в 1073 году взошел сам Григорий VII. Радикальное преобразование папства в монархию было в полном смысле делом рук этого харизматичного предшественника Григория VII. Даже тон будущих отношений между папством и Восточной церковью и Византией был большей частью задан при понтификате Льва IX.

С самого начала новый папа был полон решимости сделать институт папства орудием духовного и нравственного оздоровления как в самом Риме, так и по всей Европе. С этой целью папа Лев посетил центральную и южную Италию, а также Францию и в Германию, трижды пересекая Альпы. Около четырех с половиной лет из своего пятилетнего понтификата он провел вне Рима, в поездках. Многочисленные поместные соборы, проводившиеся во время этих долгих странствий папы, нередко рассматривали вопросы о денежных сделках по приобретению церковных должностей и о распущенности духовенства[37]. Основной задачей этих соборов было очищение церкви от чуждых ей элементов путем восстановления канонической дисциплины. Неизменно подчеркивалась необходимость восстановить действенность и обязательность канонических норм для всего духовенства. Помимо того что на соборах издавались постановления против симонии и разврата в среде духовенства, священнослужители, уличенные в симонии и в брачном

[36] *Southern R.W.* Western Society and the Church in the Middle Ages. London, 1970. P. 100.

[37] Ср.: *Mansi*. Vol. 19. Col. 741–742; *Blumenthal U.-R.* Ein neuer Text für das Reimser Konzil Leos IX. (1049)? // Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 32 (1976). S. 23–48; переводы см.: *Tierney B.* The Crisis of Church and State 1050–1300. P. 31–32.

сожительстве, допрашивались и в случае необходимости подпадали под прещение, извергались из сана и даже отлучались от церкви. Иными словами, инициаторы преобразований в числе прочего стремились покарать нарушителей. И хотя не все соборы приводили к намеченным целям, никто не сомневался в том, что папа Лев IX и его окружение настроены серьезно. Непосредственный эффект от такой бурной деятельности часто был поразительным. Современники просто поражались решимости папы[38]. Ведь до той поры папство еще никогда не осознавало себя как наднациональный орган власти, облеченный ответственностью за мир, простирающийся на север от Альп, за всю христианскую Европу. Как видно из истории взаимоотношений папства с Европой в посткаролингский период, до середины XI века Рим редко вмешивался в дела за пределами Италии. А в 1049 году Римская кафедра была провозглашена бесспорным центром латинского христианского мира, высшей, Богом данной властью над Церковью. Эти простые факты объясняют, почему стратегия папства так потрясала современников. Как бы то ни было, папа своими действиями заставил Европу считаться с собой. Римская церковь, несомненно, стояла на пороге новой эры.

Теперь папство оказалось на виду, однако это было не единственной новой чертой в политике Рима по отношению к европейским государствам. Льву IX принадлежит также заслуга реорганизации и расширения обязанностей коллегии кардиналов. Этот институт он сознательно делал все более интернациональным по составу. Если прежде римские епископы, священники и диаконы были, как правило, местными уроженцами, то все протеже Льва IX (как, например, Гумберт де Муайенмутье, назначенный кардиналом-епископом Сильвы Кандиды в 1050 году) были чужаками[39]. Пожалуй, здесь уместно

[38] См.: *John of Fecamp.* Epistola ad S. Leonem IX // PL, 143, col. 797b–c.

[39] *Klewitz H.-W.* Die Entstehung des Kardinalkollegiums // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kanonistische Abteilung 25 (1936). S. 115–221; *Hüls R.* Kardinäle, Klerus and Kirchen Roms, 1049–1130. Tübingen, 1977.

провести параллель с одновременной и сознательной интернационализацией самого института папства. Можно уверенно предположить, что инициаторы реформ были твердо намерены сделать фигуру папы и коллегию кардиналов независимыми от амбиций римской аристократии. Для «родословной» нескольких последующих поколений римских первосвященников, как и кардиналов, в равной мере характерно то, что лишь незначительная их часть имела римские корни. Несомненно, еще более значимым стало преобразование самой кардинальской должности. Как известно, до того обязанности кардиналов относились исключительно к богослужению. Их титулы не свидетельствовали о каком-либо влиятельном положении. При папском дворе они тоже не играли никакой роли. Однако папа Лев IX, назначая их своими сотрудниками, легатами и надзирателями, придал им статус непосредственных советников понтифика. Их новые расширенные обязанности, благодаря которым они стали восприниматься как главные проводники папского политического курса и управляющие ведомствами канцелярии, вскоре заслонили собой их прежние церемониальные функции[40]. Вслед за этим, в результате издания декрета 1059 года о новом порядке избрания папы, кардиналы-епископы получат и полномочия митрополитов, так как им будет отведена ведущая роль при избрании нового понтифика. Примечательно, что характерное для средневековых авторов убеждение, что коллегия кардиналов — это высший папский совет, подобный сенату в Древнем Риме, впервые было высказано одним из самых бескомпромиссных сторонников реформы, Петром Дамиани[41]. Он сам был назначен кардиналом-епископом Остии в 1057 году — это была высшая по рангу должность во всей коллегии. Итак, задолго до конца XI века непосредственный штат помощников папы — Священная Коллегия

[40] См. авторитетный обзор: *Robinson I.S.* The Papacy 1073–1198: Continuity and Innovation. Cambridge, 1990. P. 33–56; *Morris C.* The Papal Monarchy. P. 165–168.

[41] Contra philargyriam et munerum cupiditatem // PL, 145, col. 540b.

кардиналов — приобрел ту роль и значение, которые он сохраняет и до наших дней. В исторической перспективе перемены в сфере подбора персонала, произошедшие в период понтификата Льва IX, имели решающее значение для всей последующей истории папства.

Впрочем, эти перестановки при папском дворе имели еще одно немаловажное практическое следствие для процесса реформирования папства. Все кардиналы – сотрудники папы Льва IX относились с глубоким сочувствием к тому, что он стремился осуществить. Именно их энергия, самоотверженность и идеализм, несомненно, и позволили импульсу к обновлению распространиться затем по всей Европе. Стоит отметить, что до 1046 года никакого проекта преобразований еще не существовало. Нигде нет и подтверждений того, что усилия энтузиастов обновления каким-либо образом координировались. Иными словами, только с 1046 года, или, точнее, с 1049, с началом «просвещенного правления» Льва IX, программа преобразований начала вырисовываться. Именно этот образцовый папа вместе с кружком своих преданных сторонников, известных своей духовной цельностью и нравственной безупречностью, задали тон движению в целом. «Чего никак нельзя было предугадать, так это масштаба наступления, его внезапности, той четко разработанной идеологической системы, что была призвана поддерживать его, и той решающей роли, которую ему было суждено сыграть во всей истории Западной церкви. В течение двадцати пяти лет папы энергично вмешивались в дела других церквей; они встали во главе целого международного движения»[42]. Этот судьбоносный период в истории папства невозможно представить себе без первоначального фундаментального вклада Льва IX и его активных и преданных соратников.

В целом нельзя сказать, что при воплощении папством в жизнь новой программы все шло гладко. Широкий про-

[42] *Morris C.* The Papal Monarchy. P. 79 (см. также P. 86–89 о соратниках папы Льва).

тест, нередко сопровождавшийся мощным сопротивлением, продолжался десятилетиями. И все же к концу столетия уже не стало тех, кто взялся бы выступить в защиту симонии, женатого духовенства и злоупотреблений, связанных с обычаем «частной церкви». Во всяком случае, сторонники преобразований оказались настойчивее, чем их более многочисленные противники[43]. Особенно ярко это проявилось в той ловкости и напористости, с которой сторонники реформ добивались, чтобы абсолютным условием получения священного сана стал целибат. Этот пункт программы преобразований был продиктован в числе прочего стремлением пропагандировать ценности монашества — ведь многие из инициаторов реформ были монахами и собственным примером являли идеал целомудренной жизни. Некоторые из них — такие как строгий подвижник Петр Дамиани, кардинал-епископ Остии, — жаждали даже обозначить этот вопрос как проблему догматическую, а не дисциплинарную. Но возможно, сторонники реформ были бескомпромиссны еще и потому, что были убеждены в том, что введение обязательного безбрачия в среде духовенства может воспрепятствовать обмирщению духовенства — а эта более широкая цель была одним из положений их программы. Священство, подобное монашеству, рассматривалось ими как ключевое средство в борьбе с обмирщением священнослужителей. В случае успеха это могло бы сплотить священство, наделить его чувством солидарности и корпоративизма, необходимым, чтобы отгородить его от мирян. По словам одного из исследователей, в основных своих чертах преобразовательные усилия папства были «попытками людей, воспитанных в монашеской дисциплине, перестроить церковь и общество в соответствии с монашескими идеалами... заставить духовенство осознать себя как отдельное «сословие» с совершенно

[43] *Barstow A.L.* Married priests and the reforming Papacy. P. 105–156; *Morrison K.F.* Tradition and Authority in the Western Church 300–1140. Princeton, 1969. P. 293–295.

отличным от мирского образом жизни»[44]. Итак, за борьбой за безбрачие, помимо нравственных и канонических аспектов, стояло желание отгородить священнослужителя от мирянина, поставить его выше; потребность создать духовную элиту путем отделения священника от простого прихожанина было первостепенной необходимостью. Бесспорно, в результате реформ духовенство добилось некоторой независимости и даже чувства общности интересов, но только ценой четкого противопоставления себя остальному обществу[45].

Напротив, в Восточной церкви, как и в раннем христианстве, полное безбрачие духовенства никогда не становилось нормой. Безбрачие никогда не превращалось в обязательное условие поставления в сан. Более того, все кандидаты на сан иподиакона, диакона и священника имели право жениться или же оставаться холостыми до рукоположения, в зависимости от собственного желания. Что характерно, обет полного девства, или безбрачия, как абсолютное условие для поставления в тот или иной сан неоднократно осуждался как на поместных, так и на Вселенских соборах — начиная с Никейского (325). Осуждение, высказанное в 13-м правиле Шестого Вселенского собора (692), вполне недвусмысленно: «Аще же кто, поступая вопреки Апостольским правилам, дерзнет кого-либо из священных, то есть пресвитеров, или диаконов, или иподиаконов, лишати союза и общения с законною женою: да будет извержен. Подобно аще кто, пресвитер, или диакон, под видом благоговения, изгонит жену свою: да будет отлучен от священнослужения, а пребывая непре-

[44] *Robinson I.S.* Authority and Resistance in the Investiture Contest. Manchester, 1978. P. 2–3; ср.: *Morris C.* The Papal Monarchy. P. 99: «Папское движение реформирования знаменовало собой не столько отход от монашеского пути, сколько принятие его в качестве политики Римской Церкви».

[45] См. характерное краткое рассуждение о таком разграничении, написанное Гумбертом (*Humbert.* Adversus simoniacos // MGH, Libelli dc lite. Bd. 1. Col. 208); *Gaudemet J.* Le célibat ecclésiastique: le droit et la pratique du XI[e] au XIII[e] siècle // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kanonistische Abteilung 68 (1982). S. 1–31.

клонным, да будет извержен». Очевидно, что в Восточной церкви единобрачие среди духовенства допускалось всегда. Даже епископам до VI века дозволялось жениться — только в VI столетии каноническое право стало оговаривать, что принятие этого сана допустимо лишь для безбрачного или вдового духовенства. Сознательная подгонка образа жизни духовенства под монашеский идеал, навязанная энтузиастами преобразований в Западной церкви, была в корне чужда как раннехристианской практике, так и обычаям Византийской церкви[46].

После бурной деятельности Льва IX преобразования пошли полным ходом. Взяв дело в свои руки, горстка выходцев с берегов Рейна сумела сделать когда-то слабый и неприметный институт папства движущей силой в процессе обновления. Римская церковь твердо встала на путь преобразований: был реорганизован аппарат папской канцелярии и структура управления, штат пополнялся опытными сторонниками реформ, в дисциплинарной и богослужебной сфере были достигнуты единообразие и согласованность, позиции папы в рамках всего западного христианского мира становились все более прочными. Но это активное возрождение церкви как общности, а также сопровождавшее его усиление централизации и унификации не значило бы столь много, если бы одновременно не были предприняты шаги для подавления симонии и николаитства. Адекватно строгие меры по искоренению этих распространенных зол, несмотря на частое сопротивление, в итоге дали результат. Борьба велась путем созыва соборов, через направление папских посланий, через отлучение недостойных клириков, через поддержку со стороны тех мирян, что отказывались прислуживать недостойным священнослужителям, через действия папских легатов на местном уровне. Но несмотря на это, на практике продолжали существовать как претензии монархии на право назначать и вводить в должность

[46] См. библиографию в статьях «celibacy», «clergy» and «laity» // ODB. Vol. 1. P. 395–396, 471; Vol. 2. P. 1169 (A. Papadakis, A. Kazhdan).

епископов, так и схожие проблемы при избрании пап с вмешательством в этот процесс императора и римской аристократии. Любопытно, что само право светской власти влиять на назначения священнослужителей пока еще не оспаривалось.

Однако более широкое осмысление проблемы со стороны церкви все же имело место — это видно по сочинению Гумберта, кардинала-епископа Сильвы Кандиды, «Libri tres adversus simoniacos» («Три книги против виновных в симонии»)[47]. Разумеется, оно было известно современникам, так как в нем рассматривался основной вопрос, от которого зависела *libertas ecclesiae* [свобода церкви]. Правда, логичная точка зрения Гумберта, согласно которой симония является ересью, а рукоположение за плату — пустая формальность, не имеющая никакой законной силы, нашла весьма немногих сторонников. В итоге возобладало умеренное направление в богословии таинств, разработанное Петром Дамиани, который утверждал, что таинства имеют силу, даже если совершаются недостойным священником, и, следовательно, повторное рукоположение не требуется[48]. С другой стороны, теория Гумберта в той части, которая касалась светской инвеституры, была воспринята с энтузиазмом. Согласно этой теории, использование мирянином кольца и посоха в церемонии инвеститутуры было неприемлемым; инвеститура, по мнению Гумберта, и стала причиной и источником большинства проблем церкви — в том числе симонии. В частности, мирянин не имел права назначать, облекать полномочиями или вводить в должность, распоряжаясь знаками священного сана. Утверждение в должности подразумевало

[47] MGH, Libelli de lite. Bd. 1. Col. 100–253. Краткое изложение см.: *Fliche A.* La Réforme grégorienne. Vol. 1. P. 283–308; *Blumenthal U.-R.* The Investiture Controversy. P. 89–92.

[48] Liber gratissimus // MGH, Libelli de lite. Bd. 1. Col. 15–75 (особенно Col. 68); *Gilchrist J.* «Simoniaca haeresis» and the problem of orders from Leo IX to Gratian // Proceedings Second International Congress of Medieval Canon Law. Vatican City, 1965. P. 209–235; см. более ранний обзор проблемы: *Leclercq J.* Simoniaca haeresis // Studi Gregoriani 1 (1947). P. 523–530; L'Église au pouvoir des laïques, 466–475 (A. Dumas).

признание за кандидатом «пастырского попечения» и «епископской должности в целом» — то есть священной власти — и поэтому являлось функцией церкви, которая, в соответствии с канонически установленной процедурой, могла отправляться только и исключительно церковью. Таким образом, светский правитель, будучи мирянином, не мог управлять и руководить церковью как ему угодно; церковь ему не принадлежала. И поэтому всякое вторжение в ее дела должно было рассматриваться как незаконная узурпация прерогатив церкви[49]. Следовательно, любое вмешательство со стороны мирянина извращало каноническую процедуру. «Тем не менее священные каноны отвергают и вся христианская вера опровергает, чтобы такие вещи делались наоборот... Ибо светская власть сначала избирает и утверждает, затем, угодно ей или нет, следует одобрение со стороны клира и народа, и наконец, решение митрополита»[50]. Гумберт явно не признавал не только использования церковных символов в церемонии инвеституры монархом или, шире, светской властью, но и само право короля назначать на церковную должность, уходившее корнями в традиции теократического правления.

Вероятно, некоторые сторонники церковных преобразований не могли принять столь радикального пересмотра установившегося обычая. До той поры целью преобразований фактически было внутреннее обновление церкви, а не разрушение политического и культурного единства Европы, которое неизбежно последовало бы за воплощением на практике крайних взглядов Гумберта[51]. Несомненно, для инициаторов преобразований было затруднительно встать на его позиции. И все же постепенно они осознавали, что их усилия сосредоточены в слишком узкой сфере и необходимо расширение

[49] Adversus simoniacos // MGH, Libelli de lite. Bd. 1. Col. 108, 205–206.

[50] Ibid. Col. 205.

[51] *Blumenthal U.-R.* The Investiture Controversy. P. 91 (опираясь на древнее каноническое право, Гумберт «выдвигает требование радикальной перестройки отношений между церковью и монархией»).

поля деятельности. Становилось все очевиднее, что преобразования должны быть много шире. Объявление войны традициям раннего Средневековья со всеми их «прелестями» (в том числе королевской теократией, светской инвеститурой, вмешательством императора в избрание папы и помазанием на царство) теперь казалось неизбежным[52]. В целом к концу пятидесятых годов XI века движение за преобразования внутри церкви начало радикализироваться. Решающий шаг по устранению всех форм светского контроля и вмешательства в дела церкви был сделан в первую очередь бескомпромиссными сторонниками реформ кардиналом-епископом Гумбертом и архидиаконом Гильдебрандом. Неудивительно, что полемическая позиция Гумберта по этому вопросу стала — по меньшей мере отчасти — теоретическим обоснованием новой кампании. Очевидно, и папские выборы 1059 года, и борьба за инвеституру, разразившаяся пятнадцать лет спустя, в понтификат Григория Гильдебранда, были продиктованы одними и теми же соображениями.

Хотя контроль над выборами папы со стороны светской власти вообще представлялся инициаторам реформ одной из самых насущных проблем, обострился он лишь со смертью Генриха III. Показательно, что в 1046 году никто и не думал возражать против вмешательства императора в дела Рима, которое привело на папский престол четырех первых пап-преобразователей (хотя это и воспринималось как нарушение церковной процедуры)[53]. По-видимому, ни у кого не вызывали сомнения мотивы императора и его искреннее усердие в деле обновления церкви. И к тому же назначенные Генрихом III кандидаты оказались подходящими и надежными. С другой стороны, трудно было поверить в то, что наследники императора тоже будут руководствоваться таким же чувством ответственности. Рассчитывать, будто они по соб-

[52] The Church in the Age of Feudalism. P. X.
[53] MGH, Constitutiones. Bd. 1. Col. 539–541.

ственной воле откажутся от контроля над выборами папы, было по меньшей мере нереалистичным. Кроме того, Генрих сам отказался сделать это в 1046 году. Возможно, именно подобный ход рассуждений побудил сторонников преобразований издать после смерти Генриха III в 1059 году (в период понтификата Николая II) знаменитый декрет о порядке избрания папы. В результате впервые избрание нового папы передавалось главным образом в руки кардиналов, тогда как права императора и негативно настроенной по отношению к преобразованиям римской аристократии были сведены до минимума. Хотя в декрете и говорилось, что «апостольский престол, будучи выше всех церквей мира, не может иметь над собой митрополита», кардиналы-епископы фактически получали ту роль, которая по нормам канонического права отводилась митрополиту при избрании епископа. Фактически они действовали как квазимитрополиты города Рима. После того, как они предварительно избирали нового понтифика, должно было последовать формальное подтверждение или «одобрение» со стороны других кардиналов-священников, римского клира и народа. И хотя новый закон оговаривал традиционные прерогативы германского императора в процессе избрания папы, на практике эти прерогативы были отменены; о них упоминалось лишь вскользь, как если бы это было несущественной привилегией, а не неотъемлемым правом. Немаловажную роль сыграло тогда и то, что сын и наследник Генриха III, восьмилетний мальчик-король Генрих IV, вряд ли был в состоянии выразить протест. Очевидно, что целью издания декрета было предотвратить вмешательство как Германии, так и римской знати. В результате всего лишь одного смелого шага сторонников реформ светская власть лишилась одного из наиболее важных своих прав — теперь она уже была не в состоянии выбирать папу. Разумеется, декрет не был воспринят спокойно, да и сама опасность повторения ситуации с проведением параллельных выборов папы не миновала. И все же беспрецедентный закон 1059 года

об избрании на Римскую кафедру с намеренно размытой формулировкой, касающейся прав короны, остался в силе. Во всяком случае, по этому пункту борьба папства за полную автономию и независимость от светской власти была по большей части завершена. Вскоре отсылаемое к германскому двору уведомление об избрании папы станет лишь формальным извещением, а не просьбой об одобрении результатов.

Но хотя вопрос об избрании на папский престол был разрешен без особых дискуссий, живучесть практики светской инвеституры проявлялась на другом уровне. Хотя прежние соборы и высказывались против чуждой церкви церемонии, впервые гласно она была запрещена лишь в период понтификата Григория VII (1073–85) и его столкновения с Генрихом IV[54]. В декретах 1075 и 1078 годов открыто и напрямую заявлялось, что отныне Рим требует не просто изменения в церемониале. Строго говоря, отрицалось само право мирянина назначать епископа. «Мы постановляем, что ни один клирик не может получать инвеституру на епархию, аббатство или церковь из рук императора, короля или любого иного светского лица, будь то мужчина или женщина»[55]. Неудивительно, что запрету предшествовала долгая кампания борьбы с теми в Германии, кого подозревали в использовании симонии и кто действовал с заведомого одобрения германского императора. И хотя можно подвергнуть сомнению хронологию борьбы Григория VII с Генрихом IV (не говоря уже о приписываемых этому папе непримиримости и импульсивности), несомненно, что папа стремился

[54] По этой проблеме существует обширная библиография. См. весьма полезное введение: *Robinson I. S.* Pope Gregory VII: Bibliographical survey // JEH 36 (1985). P. 439–483; *Morghen R.* Gregorio VII. Torino, 1945; Idem. Il pontificato di Gregorio VII. Rome, 1959. Не утратили своего значения работы Телленбаха и Флиша (см. прим. 2 на стр. 29). См. также: *Morrison K. F.* Tradition and Authority in the Western Church. P. 265–360; The Church in the Age of Feudalism. P. 367–384 (F. Kempf). См. также введение к публикации переписки Генриха: *Mommsen T. E., Morrison K. F.* Imperial Lives and Letters of the Eleventh Century. New York, 1962. P. 3–51; *Vogel J.* Gregor VII und Heinrich IV nach Canossa: Zeugnisse ihres Selbstverständnisses. Berlin, 1983.

[55] См.: *Robinson I. S.* The Papacy 1073–1198. P. 409.

сделать преобразования в церкви необратимыми. Будучи опытным реформатором и представителем папской бюрократии (к которой он принадлежал начиная с понтификата Льва IX), Григорий знал или по крайней мере подозревал, что при не внушающем доверия юном императоре вероятность отката преобразований слишком велика. И поэтому он был настроен тем более решительно на то, чтобы воспрепятствовать этому подрыву даже «такой ценой, которая за несколько лет до этого была бы немыслима»[56]. Кроме того, к тому времени Григорий, возможно, осознал, что за вопросом об инвеституре стоит нечто большее — претензия светской власти на самоличное распоряжение церковными должностями. Как подчеркивал в свое время его предшественник и наставник Гумберт, знаки епископской власти не могут быть дарованы от лица мирянина. Мирянин оставался мирянином — и не более того.

Хотя решительное наступление папы на церковные злоупотребления в Германии могло и не быть неожиданностью для императора, к той непреклонной позиции, которую занял в этой борьбе Григорий VII, он был явно не готов. Чтобы понять положение императора, необходимо вспомнить, что Германское королевство в то время управлялось главным образом духовенством. Следовательно, отлучение, наложенное Григорием, рассматривалось императором как вызов его власти и, разумеется, его теократическому праву даровать епископства своим сторонникам и лояльным светским подданным. Ведь обычай помазания на царство и традиции теократии насчитывали уже века. Предшественники Генриха на германском троне занимались тем же самым еще со времен Карла Великого. Иными словами, от него потребовали секуляризации его так называемой системы имперской

[56] *Morris C.* The Papal Monarchy. P. 113; см. также: *Goetz W.* Zur Persönlichkeit Gregors VII // Römische Quartalschrift 73 (1978). S. 193–216 (исторический портрет папы Григория, частично основанный на его корреспонденции). О времени Григория см. недавнюю глубокую и основательную работу: *Schieffer R.* Die Entstehung des päpstlichen Investiturverbots für den deutschen König.

церкви (*Reichskirchensystem* — по выражению, принятому в германской историографии) и отмены многовековой взаимозависимости короны и священства, папы и императора[57]. И поэтому он отказался уступить и предпочел оспорить авторитет папы, объявив Григория VII, «лжемонаха Гильдебранда», узурпатором папской власти. В феврале 1076 года Григорий ответил ему тем же и с характерной для себя решительностью отлучил Генриха от церкви, одновременно лишив его и королевской власти. Кроме того, он освободил всех его германских вассалов от присяги на верность королю. Если принять во внимание, насколько сильно тогда германская знать была обеспокоена централизаторской политикой и силовой тактикой, проводившейся в Германии Генрихом IV, то становится ясно, что политическое размежевание оказалось неизбежным. Генрих фактически столкнулся с угрозой открытого бунта со стороны некоторых из его вассалов и нескольких епископов; духовные санкции, наложенные папой, обернулись благоприятными политическими обстоятельствами для тех, кто ожидал подходящего момента. И поэтому Генриху не оставалось ничего, кроме как искать мира и снятия отлучения; он направился туда, где находился папа — в его резиденцию в Апеннинах замок Каносса. Разумеется, Григорий ожидал, что его прежде непокорный противник быстро раскается. Он весьма скептически относился к мотивам короля, полностью осознавая тот факт, что молодой Генрих (в отличие от своего отца) никогда не был ведо́м благочестием или чувством ответственности за дела церкви. И все же, как священнослужитель, он был вынужден снять отлучение с Генриха, даже не будучи уверенным в его искренности (28 января 1077 года).

Разумеется, для папы Григория драматический эпизод встречи с Генрихом высоко в Апеннинах, в самом центре Италии был триумфом. Неожиданное самоуничижение императора с тех самых пор рассматривается как

[57] См. прим. 4 на с. 30. The Church in the Age of Feudalism. P. 205–216, 247 (F. Kempf).

символ верховенства папской власти или, шире, моральной победы церкви над государством. Ведь по сравнению с периодом понтификата Льва IX, когда папство все еще находилось под контролем благочестивого, но склонного к теократии Генриха III, это свидетельствовало о большом достижении. В Каноссе германскому монарху пришлось согласиться с беспрецедентными претензиями папского престола, суммированными Григорием VII[58]. Своим смирением ради заключения мира он на деле открыто признавал право папы судить светских правителей. И все же подобострастное повиновение императора было лишь преходящим. Кроме того, своим торжественным покаянием Генрих перехитрил мятежных вассалов. Теперь, после Каноссы, они уже не могли найти оправдания своему бунту. В конечном счете, если рассуждать в категориях практической политики, Каносса оказалась великим тактическим успехом императора. Ведь несмотря на повторное отлучение, Генриху удалось фактически консолидировать собственную власть, подавив политических оппонентов, тогда как Григорий был вынужден искать убежища в южной Италии. Фактически, когда папа умер в изгнании (25 мая 1085 года), у своих норманнских вассалов, спор все еще не был улажен. Борьба будет продолжаться еще примерно сорок лет – до тех пор, пока не будет подписан решающий Вормсский конкордат (22 сентября 1122 года)[59].

К знаменитому соглашению, подписанному в Вормсе, пришли сравнительно легко. Наследник Генриха IV

[58] *Kämpf H.* Canossa als Wende: Ausgewählte Aufsätze zur neueren Forschung. Darmstadt, 1969. Среди историков нет единодушия относительно того, что в Каноссе папа вернул Генриху статус и члена церкви, и короля; см., в частности: *Morrison K. E.* Canossa: a revision // Traditio 18 (1962). P. 121–148; *Beumann H.* Tribur, Rom und Canossa // Investiturstreit und Reichsverfassung / *Fleckenstein J.*, ed. Sigmaringen, 1973. S. 33–60.

[59] MGH, Constitutiones. Bd. 1. Col. 159–161; *Fuhrmann H.* Germany in the High Middle Ages c. 1050–1200. Cambridge, 1986. P. 81–102; о годах изгнания, проведенных Григорием у норманнов, в частности, см.: *Cowdrey H. E. J.* The Age of Abbot Desiderius: Montecassino, the Papacy, and the Normans in the Eleventh and Early Twelfth Centuries. Oxford, 1983. P. 136–176.

официально отказался от своего права наделять епископов знаками их власти. И хотя за императором признавалось право (в ходе отдельной церемонии) даровать феодальную собственность или имперские феоды избранному кандидату — так называемые регалии епархии, — сама церковная должность с кольцом и посохом принималась только от церкви. Точнее говоря, в официальном перемирии 1122 года была четко обозначена понятийная разница между светской юрисдикцией епископа, распространявшейся на его феодальные владения или доходы, полученные в держание от короля, и его священным саном, который могла даровать только церковь. Однако император соглашался с канонически правильным порядком выборов и посвящения в духовный сан[60]. Иными словами, все выборы должны были быть независимыми и происходить без симонии. С другой стороны, в обмен на эти обязательства папа был вынужден по условиям соглашения допустить, чтобы выборы епископов и аббатов происходили в присутствии императора или его полномочного представителя. Таким образом, очевидно, что конкордат 1122 года не был полностью революционным. Хотя изменение традиционных прав монарха можно назвать переломным моментом, в некотором смысле это не был полный перелом. Ведь фактически право контроля со стороны императора оставалось неоспоримым и даже защищалось соглашением, хотя император и лишился права распоряжаться знаками своей власти над епископами: несмотря на это, германские епископы все еще оставались феодально зависимыми подданными императора в силу того, что их должность была связана с держанием церковных владений. Если смотреть глубже, император фактически продолжал влиять на выборы и даже контролировать их, поскольку было необходимо его присутствие на канонической процедуре. Нередко эти независимые выборы

[60] *Classen P.* Das Wormser Konkordat in der deutschen Verfassungsgeschichte // Investiturstreit und Reichsverfassung / *Fleckenstein J.*, ed. S. 411–460 (S. 422).

или назначения епископов фактически были чистой формальностью. В конечном счете и в Англии, и во Франции именно из-за этих преимуществ, остающихся за короной, от практики королевской инвеституры отказались задолго до 1122 года. (И англичанам, и французам фактически удалось избежать того значительного политического ущерба, который понесла в борьбе с Римом [Германская] империя, так как они задолго до этого уже договорились с папой по большинству спорных вопросов.) Очевидно, что Западная церковь в Вормсе ограничила себя почти исключительно вопросом об инвеституре, поэтому конкордат 1122 года вовсе не был ее триумфом[61].

И все же отмена оскорбительного символизма процедуры светской инвеституры стала огромным успехом римской курии. Фактически это было демонстрацией вновь обретенной папством возможности порицать и осуждать любого из германских или негерманских государей в рамках западнохристианского мира. Теперь в Германии уже не могли проигнорировать политический вес, приобретенный Римом (как это случалось ранее при Саксонской династии)[62]. Кроме того, несмотря на право контроля, которое осталось за монархией, понимание того, что епископ — теперь уже не просто королевский ставленник, закрепилось основательно. Фактически упразднение церемонии инвеституры кольцом и посохом означало не только отрицание принципов системы частной церкви, но также и самой идеи теократии. Можно со всей уверенностью предположить, что понятийное разграничение, на котором сошлись в 1122 году обе стороны, подразумевало новое понимание монархии. Во всяком случае, теократическое правление было лишено своего квазицерковного статуса. Дуализм папства и империи, воспринимавшийся в раннее Средневековье как

[61] *Brooke Z.N.* Lay investiture and its relation to the conflict of empire and papacy // Proceedings of the British Academy 25 (1939). P. 217–247 (P. 244); *Robinson I.S.* The Papacy 1073–1198. P. 436–441.

[62] *Brooke C.N.L.* Europe in the Central Middle Ages 962–1154. London, 1975. P. 287.

божественно установленный порядок, был объявлен попросту устаревшим[63]. Эта десакрализация, или дехристианизация, светской власти при ближайшем рассмотрении явилась поистине революционной. Старое, знакомое со школы клише не становится в силу своей банальности менее истинным: теперь, в результате борьбы за инвеституру, государство впервые получило возможность собственного развития в светском направлении. Да и церковь после многовекового подчинения государству смогла вздохнуть свободнее.

Подводя итог, можно сказать, что общее направление движения за реформу церкви, как мы видели, было сфокусировано изначально на внутреннем обновлении. С самого начала его обезоруживающе простой целью было искоренение симонии и повышение морального уровня духовенства. Устранение этих общих зол продолжало оставаться в центре внимания до смерти Генриха III (1056). Однако вскоре инициаторы реформ начали расширять свою активность, устремив усилия на освобождение церкви от контроля светской власти. Утверждение превосходства клира над мирянами стало первейшей целью их пропаганды реформы. Наиболее воинственно настроенный фланг движения впервые проявил себя во вскоре изданном декрете о порядке выборов папы 1059 года; своего апогея эта волна достигла в эпоху бурного понтификата Григория VII. Но со временем пришли и неизбежные разочарования. Теперь достижение целей движения в целом могло показаться задачей почти непосильной. Возможно, убедить духовенство Западной церкви вернуться к канонической практике было ничуть не легче, чем дать европейской феодальной знати понять, что церковные институты были созданы не для того, чтобы обслуживать их мирские потребности. И все же искренний ревностный настрой сторонников реформ, впервые проявившийся в 1046 году, не был

[63] *Blumenthal U.-R.* The Investiture Controversy. P. 118; *Schieffer R.* Gregor VII: Ein Versuch über die historische Grosse // Historisches Jahrbuch 97 (1978). S. 105.

сломлен. И благодаря этому постепенно удалось отказаться от сомнительного компромисса, на который церковь пошла в эпоху раннего Средневековья. Примечательно, что к началу XII века канонические избрания епископов капитулами, отбор духовенства епископами и контроль за большинством местных приходов со стороны церковных должностных лиц стали общей практикой. Затем исчезли и «ересь симонии», и живучая склонность к половой распущенности, и самые очевидные проявления контроля со стороны светской власти. Отныне в Римской церкви стала преобладать непоколебимость. Многочисленные практические результаты и подтверждения этого во всех сферах церковной жизни были видны повсеместно. Созидание нового латинского христианства, за которое терпеливо боролись инициаторы григорианских реформ, оказалось успешным.

3. Папство на подъеме

Однако помимо требований независимости и духовного обновления папство приложило определенные усилия к тому, чтобы его претензии на вселенскую юрисдикцию были признаны в христианском мире повсеместно. Фактически инициаторы реформ решились на то, чтобы реорганизовать церковь на монашеский лад. С самого начала не вызывало возражений, что это должно осуществляться путем систематического утверждения повсюду исторического первенства римских пап и их авторитета. Энергичные действия, предпринятые Львом IX, практически наверняка были продиктованы такими соображениями. Если говорить кратко, инициаторы преобразований изначально видели в независимом сильном папстве, осуществляющем непосредственный юрисдикционный контроль над христианским миром, необходимую предпосылку возрождения церкви. Идея о том, что процесс преобразований должен опираться на восстановление авторитета папства, вскоре стала распространенным убеждением. Всякая уступка, касающаяся предполагаемого

институционального статуса папства в христианском мире, воспринималась как угроза движению в целом: церковное единство и возрождение могла гарантировать только централистская политика главенствующей кафедры. Совершенно очевидно, что политика папства по реформированию Церкви никогда не ограничивалась исключительно духовным или нравственным обновлением.

Несомненно, понтификат Григория VII — наиболее выгодный момент для анализа этой немаловажной черты реформаторской программы. Разумеется, верно, что идеология папы Григория многим обязана его предшественникам. Многое было разработано еще в те годы, когда он был чиновником при папской курии и архидиаконом. Повторим: его понимание светской инвеституры часто являлось точным отражением теорий кардинала Гумберта, тогда как один из самых спорных его текстов, «Dictatus papae» [«Диктат папы»], содержит убеждения и идеи, царившие в папской курии еще при Льве IX. В целом можно с уверенностью согласиться, что Григорий был скорее «человеком решительного действия», нежели тонким мыслителем. «Затаить дыхание» мир заставила не его глубокая ученость, а его деятельность[64]. Однако именно его понтификат стал для Римской церкви временем наивысшего в XI веке подъема — именно тогда тема первенства папы стала развиваться в теории и на практике совсем не так, как это было в начальный период реформ. Принципы и основания экклезиологии Римской церкви в период преобразований лучше всего видны именно на примере его понтификата[65]. Мистическое

[64] *Schieffer R.* Gregor VII: Ein Versuch über die historische Grosse. S. 104, 106 («Григорий VII, который не был канонистом, да и не обладал никакими честолюбивыми притязаниями в области каноники, тем не менее подготовил золотой век средневекового канонического права — не столько своей ученостью, сколько своими действиями, которые заставили мир затаить дыхание... Григорий VII, в сущности, несомненно был человеком не столько далеко простирающихся планов, сколько решительного действия»).

[65] *Meulenberg L.F.J.* Der Primat der römishen Kirche im Denken und Handeln Gregors VII. The Hague, 1965; см. критический обзор: JEH 19 (1968). P. 101–104

самоотождествление с апостолом Петром, нередко культивировавшееся папами раннего Средневековья, впервые приобрело свое крайнее и довольно странное истолкование при Григории Гильдебранде. Его понтификат прошел под знаком *Petrusmystik.*

«Dictatus papae», сборник из 27 коротких тезисов, касающихся первенства Римской кафедры, бесспорно является одним из самых емких манифестов по этому вопросу. Некоторые из содержащихся в нем понятий заведомо уходят корнями во времена до XI века. Например, пункт 19-й (см. ниже) фактически восходит к составленным в VI столетии «Симмаховым подлогам». И все же деспотичное по своему характеру описание полноты вселенской власти римского первосвященника не сопоставимо ни с чем. То, что оригинальный текст был включен в официальный свод корреспонденции папы Григория, немногое проясняет в вопросе о цели написания или происхождении текста. Этот вопрос остается покрытым мраком. С другой стороны, заслуживает внимания предположение, что весь перечень пунктов задумывался как указатель или своего рода индекс — то есть содержание или оглавление некоего утраченного сборника канонических постановлений по вопросу папского примата[66]. Фактически, за исключением пяти пунктов, касающихся взаимоотношений Рима со светской властью, этот список охватывает исключительно вопросы божественного происхождения первенствующих прав и прерогатив папы:

(W. Ullmann)). Очень хороший анализ экклесиологии Григория VII см.: *Congar Y.* Der Platz des Papsttums in der Kirchenfrommigkeit der Reformer des 11. Jahrhuhderts // Sentire Ecclisiam. Festschrift Hugo Rahner / *Daniélou J.*, ed. Freiburg, 1961. S. 196–217; *Ullmann W.* The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power. London, 1970. P. 262–309.

[66] *Hoffmann K.* Der «Dictatus papae» Gregors VII. als einer Kanonessammlung? // Studi Grigoriani 1 (1947). S. 531–537. Об опровержении «гипотезы указателя» см. прим. 88 на с. 85 (*Fuhrmann H.* «Quod catholicus non habeatur qui non concordat Romanae Ecclasiae»: Randnotizen zum Dictatus papae // Festschrift Helmut Beumann zum 65. Geburtstag / *Jaschke K.-U., Wenskus R.*, eds. Sigmaringen, 1977).

1. Да считается, что только Римская церковь Самим Господом основана.

2. Что только римский первосвященник имеет право именоваться вселенским.

3. Что только он может низлагать или назначать епископов.

4. Что его легат возглавляет всех епископов на соборе, и даже будучи ниже саном, может принимать решение об их низложении.

7. Что только папе позволено принимать новые законы в соответствии с нуждами времени, собирать новые конгрегации, согласно канонам создавать аббатство и, наоборот, дробить богатую епархию и объединять между собой бедные [епархии].

8. Что только он один может возлагать императорские регалии.

9. Что только у папы да целуют ноги все князья.

11. Что его титул — единственный во всем мире.

12. Что он может низлагать императоров.

16. Что без его указания ни один собор не может именоваться вселенским.

17. Что никакая глава, а также никакая книга канонов без его разрешения не могут считаться легитимными.

19. Что он никем не может быть судим.

21. Что важнейшие дела любой церкви должны быть ему представлены [к рассмотрению].

22. Что Римская церковь никогда не заблуждалась и, по свидетельству Писания, не будет заблуждаться вовеки.

23. Что римский первосвященник, который будет поставлен в каноническом порядке, заслугами святого Петра несомненно соделается святым...

26. Что католиком не считается тот, кто не в согласии с Римской церковью[67].

Если учесть весьма скромный статус папства до 1046 года, то волевой и неприкрытый характер этих притязаний бросается в глаза. Несмотря на свою краткость, документ

[67] MGH, Epistolae selectae. Bd. 2. Col. 201–208 (= Das Regester Gregors VII / *Caspar E.*, ed.); англ. пер. см.: *Ehler S.Z., Morrall J.B.* Church and State Through the Centuries. Westminster (MD), 1954. P. 43–44.

фактически является исчерпывающим изложением понимания сторонниками преобразований XI века нового церковного устройства под верховенством папы. В каждой строке папа предстает как абсолютный монарх, как высший авторитет над епископами, соборами, духовенством и всеми светскими государями. В то же время всюду авторитет папы признается неоспоримо наивысшим, особенно в сфере управления церковью и церковного законодательства, как это видно из утверждения о праве Рима пересматривать прошения, санкционировать утверждение канонов, созывать вселенские соборы и выносить приговоры, по которым уже не могло быть апелляции.

При этом, с целью объяснить неподотчетность и превосходство папы, «Dictatus papae» неявно, но настойчиво апеллирует к тому, что апостольское происхождение кафедры имеет древние подтверждения. Этот аргумент уходит корнями в знаменитые евангельские стихи, касающиеся апостола Петра (Мф. 16:18–19, Лк. 22:32, Ин. 21:15–17), и главным образом — в особое «римское» истолкование, которое предпочли дать им папы-преобразователи[68]. В частности, обетование Христа и возложенная им на апостола Петра миссия (о чем повествуют указанные стихи) воспринимались как относящиеся только к Римской кафедре. Тем самым явно подразумевалось, что столь широкие полномочия были дарованы Христом исключительно Римской церкви. И единственным наследником обетований, данных Петру Спасителем, стал только римский первосвященник. Очевидно, за высказанными в документе претензиями на то, что кафедра святого Петра учреждена Богом и является «единственной, основанной Богом», несомненно, стоит такое папистское прочтение. В отличие от всех остальных кафедр и патриархатов она просто не может заблуждаться и является непогрешимой. Примечательно, что за преемниками святого Петра признавалось даже личное обладание обетованной апостолу благодатью личной святости. Все, кто был канонически

[68] *Robinson I.S.* Periculosus homo: Pope Gregory VII and Episcopal authority // Viator 9 (1978). P. 118–119.

правильно избран на папский престол, в силу своего Петрова и апостолического авторитета считались «освященными». Аргумент апостоличности стал для папреформаторов основанием и того, чтобы отождествлять себя с апостолом Петром. Григорий VII заявлял даже, что наместник апостола Петра буквально является воплощением апостола. Он ясно выразился в одном из своих писем: «его викарий... который сейчас живет во плоти» («eius vicarious... qui nunc in carne vivit»)[69].

Подобные аргументы стали высшей точкой претензий папства. Желая утвердить принцип послушания папе в качестве догмата или объявляя соборные постановления недействительными просто в силу того, что они противоречат папским декретам, деятели реформ использовали все свое красноречие[70]. Возможно, их последователи, жившие в XII веке, осознавали, что повторяются, и пытались искать новые формулы и титулы. Именно тогда впервые термин «викарий Христа» (обычно применявшийся лишь по отношению к императору) занял центральное положение как своего рода замена идеи о том, что папа лично наследует святость апостола Петра и мистически тождествен ему[71]. К концу века Иннокентий III был даже готов отказаться от старой формулы «викарий святого Петра» взамен на более всеобъемлющую — «викарий Христа». Как подчеркивал этот папа, «мы являемся наследником князя апостолов, но мы — не его викарий и не викарий кого-то другого из апостолов, но викарий Самого Иисуса Христа»[72]. В связи с этой терминологической эволюцией интересно отметить, что само понятие «церковь» (ecclesia) в тот же самый период пре-

[69] MGH, Epistolae selectae. Bd. 2. Col. 576.

[70] По этой проблеме прежде всего см. *Y. Congar* // Sentire Ecclesiam: das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frommigkeit. Freiburg, 1961. P. 196 и след.; *Ryan J.J.* Saint Peter Damiani and his Canonical Sources: A Preliminary Study in the Antecedents of the Gregorian Reform. Toronto, 1956. P. 137 и след., 167 и след.

[71] См.: *Southern R.W.* Western Society and the Church. P. 104–105.

[72] PL, 214, col. 292a; *Maccarrone M.* Vicarius and Christi: Storia del titolo papale. Rome, 1952.

терпело специфическую трансформацию. С этих пор «церковь» стало отождествляться почти исключительно с духовенством или священноначалием; фактически вполне привычным стало говорить о церковной иерархии или о церковной власти как о церкви, исключая мирян. Иными словами, значение библейского термина *ecclesia*, всегда охватывавшего всю совокупность верующих, было утрачено или забыто. «Подобная терминология знаменовала радикальный переворот в том, как люди понимали церковь. В сознании стала преобладать идея церкви как юридической единицы. О "теле Церкви" говорилось теперь как о корпорации. Воспринимаемая в категориях юридической организации, церковь рассматривалась как принципиально иерархическая, правящая структура»[73]. Понятно, что сепаратизм духовенства, подразумеваемый подобным определением церкви, был связан не только с усилением папизма, но и с ростом клерикализма. К XII веку повсюду на Западе, в отличие от более доступного единобрачия в среде духовенства, принятого в Восточной церкви, устойчивым явлением стал целибат.

Превращение папства в централизованную монархию неизбежно вело к трансформации епископата по всем направлениям. Крайняя степень централизации Латинской церкви под властью папы и в самом деле оставляла очень мало места для независимости иерархии. Вмешательство пап в дела епархий (заметное уже при Льве IX) к концу века стало восприниматься как норма. Неудивительно, что одним из основных подтекстов «Dictatus» является необходимость повиновения епископов Риму. Добрая половина из его пунктов касается собственно отношений между папой и епископом; они всегда описываются в категориях зависимости. Во всяком случае, во всем тексте издревле установленное апостольское

[73] *Marcus R.A.* Papacy and hierarchy // Marcus R.A. From Augustine to Gregory the Great. London, 1983. P. 36 (№ 17); *Congar Y.* The historical development of authority in the Church. Points for Christian reflection // Problems of Authority / *Todd J.-M.*, ed. Baltimore; London, 1964. P. 140.

служение епископа представлено как викарное по отношению к служению папы[74]. Прямой и даже неограниченный надзор Рима над всеми епархиями рассматривается как норма. Все традиционные права первенства, принадлежавшие епископам и митрополитам, аннулируются с тем, чтобы расчистить путь папству (*papatus*) — новому рангу или чину, стоящему выше епископского (*episcopatus*). И в итоге наследник святого Петра на папском престоле получает не только функции и права епископа в рамках каждой епархии, но и полномочия поместного собора. Право перемещать, восстанавливать в служении и низлагать епископов представлено как прерогатива папы (тогда как прежде оно, разумеется, принадлежало поместному собору). Все папские легаты неизбежно тоже облекаются подобными правами. Будучи полномочными агентами папы, они обладают правом вмешательства, идентичным праву самого папы; они имеют преимущество над всякой местной церковной властью. И хотя сами они могут быть ниже по чину, за ними признается власть в случае необходимости низлагать и даже отлучать епископов.

Как и следовало ожидать, тема верховной власти папы над епископами вскоре была еще более детально разработана западными канонистами. К XII веку право Рима вмешиваться и осуществлять надзор на местном епархиальном уровне уже привычно описывалось как выражение полноты власти (*plenitudo potestatis*) папы[75]. Только за викарием святого Петра признавалась полнота юрисдикции, тогда как власть епископа была существенно ограничена определенными рамками. Как утверждал святой Бернар, *полнота власти (plenitudo potestatis* – фраза, впервые актуализированная папой Львом I в V веке) — это исклю-

[74] *Robinson I.S.* Periculosus homo: Pope Gregory VII and Episcopal authority. P. 103 и след.; *Meulenberg L.F.J.* Der primat der römishen Kirche im Denken und Handeln Gregors VII. S. 53–79.

[75] *Pennington K.* Pope and Bishop: The Papal Monarchy in the Twelfth and Thirteenth Centuries. Philadelphia, 1984. P. 43–74; *Benson R.L.* Plenitudo potestatis: Evolution of a formula from Gregory IV to Gratian // Studia Gratiana 14 (1967). P. 196–217.

чительно папская привилегия. «Следовательно, тот, кто сопротивляется его власти, противится божественному установлению... [Апостольский престол] может низводить одних [епископов] и превозносить других, руководствуясь собственным суждением... Он может созывать самых высокопоставленных клириков с самого края земли и повелевать им явиться не раз и не два, а так часто, как будет угодно. Кроме того, он быстро воздаст за любой акт неповиновения, если кто-либо попытается противиться»[76]. Если учесть, как сильно акцентировали первенство Римской кафедры инициаторы преобразований XI века, не будет неожиданностью обнаружить, что канонисты открыто призывались к поддержке этого тезиса. Как каноническое право станет инструментом установления абсолютной власти папы, мы еще увидим. Здесь отметим лишь, что к концу XI века благодаря инициативе сторонников папских реформ образованное духовное лицо уже имело в своем распоряжении множество канонических справочников. И то, что многие из них начинались с главы под названием «О первенстве Римской церкви» (*«De primatu romanae ecclesiae»*), уже не было чем-либо непривычным или необыкновенным. Тезис стал почти что нормой общепринятой практики.

Поскольку права папской монархии считались всеобъемлющими, предполагалось, что они распространяются и на Восточную Православную церковь. Фактически новая идеология папства ставила своей целью перейти от законного первенства папы в рамках древней системы пентархии по достоинству и авторитету к «фактическому праву юрисдикции, вселенской по масштабу и абсолютной по природе»[77]. Разумеется, в этом было стремление возвысить Рим над всеми остальными патриархатами, сделать папский престол чем-то большим, чем просто один апостольский престол среди прочих. Часто подчеркивалось намерение свести власть в христианском

[76] Epistola 131 // Sancti Bernardi Opera, 8 vols. / *Leclercq J.* et al. Rome, 1957–1955. Vol. 7. Col. 327; см. также: *Robinson I.S.* The Papacy 1073–1198. P. 183.

[77] *Meyendorff J.* The Orthodox Church. London, 1962. P. 45.

мире к единому центру: чтобы в правовом отношении центр церковной жизни не был рассредоточен между множеством отдельных кафедр, соборов и совещательных органов, а находился бы только в Риме — таковы были *caput et cardo* [суть и смысл] папских постановлений и высказываний. Стоит добавить, что подобное видение юридического положения папы в церкви отличает и автора знаменитого подлога, известного как «Константинов дар». «И мы повелеваем и постановляем, чтобы он [римский первосвященник] управлял четырьмя главнейшими кафедрами — Антиохийской, Александрийской, Константинопольской и Иерусалимской, как и всеми церквами Божьими по всему миру. И понтифик, который будет руководить Святейшей Римской церковью, будет высшим и главой для всех священников по всему миру, и все дела будут решаться по его суждению»[78]. В ходе переговоров с Константинополем Рим в числе прочего апеллировал и к этому поддельному документу как доказательству «авторитета», на который он претендовал.

В кратком обзоре того, как поборники папских реформ представляли себе верховенство Рима, необходимо отдельно остановиться на понимании ими отношений папства со светской властью. И вновь понтификат Григория VII имеет к этому самое прямое отношение. В «Dictatus» содержится немало высказываний на эту тему. Наиболее известное утверждение, несомненно, касается права папы низлагать императоров. Как мы видели, этот принцип (о том, что монаршего достоинства можно и лишить) фактически был применен на практике в 1076 году, во время Великого поста, когда Григорий не только освободил германскую аристократию от клятвы верности королю, но и лишил Генриха IV возможно-

[78] MGH, Fontes iuris germanici antique. Bd. 10. Col. 82–83 (*Fuhrmann H.*, ed.); пер.: *Bettenson H.* Documents of the Christian Church. London, 1963. P. 138; развернутую критическую библиографию см.: *Fuhrmann H.* Konstantinische Schenkung und abendländisches Kaisertum: Ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des Constitutum Constantini // Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 22 (1966). S. 63–178 (о патриархатах главным образом S. 109–110).

сти править и затем отлучил и низложил его. В письме Герману Мецскому Григорий VII оправдывал свои действия тем доводом, что духовная власть по сути своей выше светской, так как исполняет в обществе более высокое служение. В подтверждение этого тезиса папа напоминал, что еще в начале Средневековья о том же говорили Амвросий Медиоланский и папа Геласий. Но, возможно, он опирался и на «Adversus simoniacos», где кардинал Гумберт выступал против сакральной природы монархии, утверждая, что «совсем как душа превыше тела и повелевает им, так и священническое достоинство превосходит царское»[79]. Как бы то ни было, в своей попытке превратить главенство Рима в настоящую церковную монархию деятели реформ XI века (в том числе Григорий VII) фактически претендовали на то, чтобы светская власть подпадала под их юрисдикцию. Высвобождение церкви и духовенства из феодальной системы, из подчинения светскому государю, которое подразумевалось в лозунге *libertas ecclesiae*, все более и более стало означать доминирование духовенства над мирянами. Со временем эта реакция церкви на опеку со стороны империи выльется в «империализацию церкви», если воспользоваться термином, ставшим известным благодаря Эрнсту Канторовичу[80]. По мнению одного из современных исследователей, к XII веку язык, которым в западных канонических сборниках описывалась власть папы, «стал фактически неотличим от языка, на котором говорили об императорской власти»[81]. Несомненно, папские притязания на императорскую порфиру часто вдохновлялись именно положениями «Константинова дара». В связи с этим стоит повторить, что титул «викарий Христа», прежде применявшийся к императорам, при Иннокентии III стал папской монополией.

[79] MGH, Libelli de lite. Bd. 1. Col. 225.

[80] *Kantorowicz E.H.* Laudes regiae. A study in Liturgical acclamations and Medieval Ruler Worship. Berkley, 1958. P. 138; специально см.: *Ullmann W.* The Growth of Papal Government. P. 262 и след.

[81] *Pennington K.* Pope and Bishops: The Papal Monarchy in the Twelfth and Thirteenth Centurie. P. 3.

При внимательном рассмотрении становится очевидным, что теория и логика папы Григория не были лишены изъянов и двусмысленности. Разумеется, и его действия, и его аргументы не имели в истории прецедентов. Даже современники, судя по источникам, изумлялись тому, насколько радикально он истолковывал исторические факты. Ни папа Геласий, ни свт. Амвросий Медиоланский, разумеется, никогда не высказывали тех претензий, которые высказывал от их лица папа Григорий. Например, ни из их сочинений, ни из их действий никак не вытекало то, что папа обладает правом низлагать королей и императоров или освобождать их подданных от присяги на верность — хотя они действительно считали священническое служение более высоким[82]. И конечно же, ни один папа никогда не низлагал императора. Даже Феодосий никогда не был низложен свт. Амвросием. По иронии судьбы, известен как раз обратный исторический прецедент (низложение папы в 1046 году Генрихом III). Тем не менее, Григорий и его соратники явно оставались непреклонными перед любыми контраргументами, пусть даже и безупречными. Видимо, в утверждениях и действиях древних церковных иерархов им было проще усматривать пример практического применения апостолической власти папства вязать и разрешать — так называемой *potestas ligandi et solvendi*, — вверенной святым Петром своим преемникам[83]. По мнению сторонников преобразований, распространение этой власти на светскую сферу было столь же законным.

Концепция главенства папы в Церкви *in toto orbe* (по всему миру) наиболее ярко проявилась теоретически и практически в 1100 году. «Dictatus papae» был включен в «Реестр» писем папы Григория, возможно, всего лишь

[82] Важная оценка этого факта дана в работе: *Schieffer R.* Von Mailand nach Canossa: Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Herrscherbusse von Theodosius der Grosse bis Heinrich IV // Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 28 (1972). S. 333–370.

[83] *Benson R.L.* The Gelasian doctrine: Uses and transformations // La notion d'autorité au Moyen Age, Islam, Bysance, Occident / Makdisi G., ed. Paris, 1982. P. 13–44 (особенно P. 27–28).

спустя два десятилетия после смерти папы Льва IX. Если рассуждать в категориях «экклезиологических доктрин в целом и понимания власти в частности»[84], то новое правовое понимание папского примата как верховной власти, пожалуй, стало самым решающим моментом в истории Католической церкви. К сожалению, тот факт, что оно превратилось при этом и в угрозу для церковного единства и сохранения христианской традиции, не был в должной мере оценен деятелями григорианской реформы. Можно абсолютно уверенно утверждать, что древняя практика соборности, подразумевающая понимание церкви как общины (koinonia), управляемой собором епископов или синодом, уже не имела для них значения. Во всяком случае, для крайних приверженцев папистской идеологии исторически церковь всегда управлялась священным суждением римского первосвященника, а не епископами или соборами[85]. В этом смысле свидетельство Писания казалось им бесспорным: как наследник прав апостола Петра папа обладал прямой властью создавать и изменять христианское предание и институты церкви. Как преемник Петра он мог действовать свободно, без необходимости получать одобрение или согласие со стороны его собратьев-епископов и церковных соборов.

Примечательно, но мысль о том, что эти претензии были в лучшем случае преувеличены, даже не приходила реформаторам в голову. Большинство из них фактически были согласны с тем, что утверждение первенства Римской кафедры было просто реставрацией прошлого.

[84] *Congar Y.* The historical development of authority in the Church. P. 136.

[85] *Morrison K.F.* The Gregorian Reform // Christian Spirituality I: Origins to the Twelfth Century / *McGinn B.*; *Meyendorff J.*, eds. New York, 1985. P. 180. Предположение о том, что древняя концепция коллегиальности и равенства пяти патриархатов со стороны Восточной церкви фактически была завуалированной защитой цезарепапизма — то есть представления о том, что только император воплощает в себе церковное единство, — в лучшем случае странно. См.: *Spiteris J.* La critica bizantina del primato Romano nel secolo XII. Roma, 1979 и его же статью в: The Religious Role of the Papacy: Ideals and Realities, 1150–1300 / *Ryan C.*, ed. Toronto, 1989. Обзор этого сборника: Speculum 66 (1989). P. 475–477 (A. Murray).

Полнота власти в церкви, достигнутая со столь головокружительной быстротой, по их мнению, не являлась серьезным переломом в истории христианской Церкви. Как объясняет один из современных апологетов папства, «такой и станет цель григорианской реформы, которая окажется вместе с тем и не революцией, а как бы реставрацией древних обычаев. Церковь будет спасена традицией»[86]. И хотя этой интерпретации исследователя нельзя отказать в искренности, строго говоря, она неубедительна. Если рассуждать в категориях экклезиологии, столь стремительная трансформация Западной церкви в XI веке была поистине революционным изменением. По сути, сам термин «реформа» является «серьезным преуменьшением, отражающим отчасти желание самой папистской партии, а также позднейших католических историков умалить значение той паузы, которая разделяет прежнюю ситуацию и то, что произошло после преобразований»[87]. Видеть в поборниках преобразований строгих традиционалистов было бы явным упрощением. Исторически подобная точка зрения не обоснована. Можно признать, например, что радикальное папистское истолкование евангельского стиха (Мф. 16:18) имело древние корни. Но с другой стороны, оно отнюдь не было повсеместно принятым. Сам блаженный Августин предпочитал толковать этот фрагмент не в папистском духе. «Камень» в его прочтении означал не Петра, а Христа. По предположению одного из наиболее осведомленных исследователей данного периода, «Dictatus» был составлен как раз потому, что Рим не сумел найти оправдания своим де йствиям в традиционных текстах. «В "Dictatus papae" можно видеть простое доказательство того, что общепризнанными средствами канонического права обосновать требования Григория VII было невозможно: канонисты не могли следовать за

[86] *Fliche A.* La Réforme grégorienne. Vol. 1. P. 36.

[87] *Berman H.J.* Law and Revolution: The Foundation of the Western Legal Tradition. Cambridge (MA), 1983. P. 87, 99–107; *Robinson I.S.* Pope Gregory VII: Bibliographical survey. P. 444–446.

папой и его "руководящими принципами" путем компиляции папских прав»[88].

Стоит повторить, что все, ответственные за это глубокое нарушение преемственности, были в свое время германскими епископами. Агрессивная самонадеянность, придававшая им уверенность, как мы видели, уходила корнями в северное движение монастырского обновления. Они были наследниками каролингского богословия и всей каролингской цивилизации. Будучи священнослужителями «из-за гор», они нередко просто не знали о том, что папство издревле ориентировалось на Средиземноморье. Это невежество автоматически влекло за собой и незнакомство с восточным христианским миром. Вслед за покойным Франтишеком Дворником можно сказать, что именно эта весьма досадная неосведомленность объясняет их стремление «распространить право прямого вмешательства папы на все — даже на Восток, где церкви располагали немалой долей самостоятельности в ведении своих внутренних дел в соответствии с собственными обычаями. Желая узаконить требование безбрачия духовенства, которое они воплотили на практике на Западе, они забыли о практике Восточной церкви, где священники были женатыми. Кроме того, они забыли о том, что на Востоке не было храмов, принадлежащих мирянам, так что в данном отношении не было и необходимости в преобразованиях. Проповедуя повиновение Риму и навязывая следование римским богослужебным обычаям, они никоим образом не считались с тем фактом, что на Востоке и обычаи, и обряды

[88] *Fuhrmann H.* «Quod catholicus non habeatur qui non concordat Romanae ecclesiae» Randnotizen zum Dictatus papae // Festschrift für Helmut Beumann zum 65. Geburtztag / *Jäschke K.-U.; Wenskus R.*, eds. Sigmaringen, 1977. S. 286 (S. 263–287); *Morrison K.F.* Tradition and Authority in the Western Church 300–1140. Princeton, 1969. P. 346 (этот автор помимо прочего убежден, будто реформаторы пренебрежительно относились к древности, лишь иногда апеллируя к традиционным категориям из политических соображений). См. также: *Robinson I.S.* The Papacy 1073–1198. P. 116–117; *Morris C.* The Papal Monarchy. P. 31, 108, 112.

были другими»[89]. Характерно, что их предшественники в VIII веке, несмотря на неодобрение со стороны как Рима, так и Константинополя, вели себя по отношению к Восточной церкви точно так же. Естественно, что и сторонники папы Григория VII в основном не были знакомы с раннехристианской экклезиологией или с греческим святоотеческим преданием. Если говорить в терминах геополитики, то они, рассуждая о церкви, имели в виду именно римоцентрическое латинское, западное христианство. Как четко сказано в «Dictatus papae» (пункт 26), всякий, кто не согласен с Римской церковью, не может считаться католиком — «quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romanae ecclesiae». То есть послушание Риму оказывалось основным критерием ортодоксальности.

Строго говоря, подробный обзор раскола 1054 года лежит за пределами хронологических рамок нашего очерка. И все же было бы неоправданной ошибкой не упомянуть о нем в контексте разговора о предпринятых папами преобразованиях. Верность оценки раскола в широком смысле зависит от того, насколько точно мы представляем себе папские преобразования. Разумеется, отнюдь не случайно это «беспрецедентное движение, началом которого, без всякого преувеличения, можно считать окончательное формирование латинского христианства, оказалось [также и] моментом окончательного разделения между Восточной и Западной церквами»[90]. И в самом деле, как уже было сказано, идеология реформи-

[89] *Dvornik F.* Byzantium and the Roman Primacy. New York, 1966. P. 129; *Meyendorff J.* Les causes directes du schisme // Le Messager Orthodoxe 7 (1959). P. 5 («В Риме созидалась новая христианская Европа, вырабатывалась новая концепция мира — концепция, которая в немалой степени игнорировала тогдашний Восток, традицию греческих святых отцов и древнее понимание церкви. Интересы Римской кафедры были полностью сосредоточены на Западе»); *Meyendorff J.* The Orthodox Church. P. 45. См. также: *Tellenbach G.* Die Bedeutung des Reformpapsttums für die Einigung des Abendlandes // Studi Gregoriani 2 (1947). S. 125–149.

[90] *Bloch M.* Feudal Society. Chicago, 1970. P. 107. См. также: The Church in the Age of Feudalism. P. X (F. Kempf).

рования церкви мыслилась как всеохватная, и в силу этого восточное христианство редко выпадало из планов папства. То напряжение, которое было вызвано этими претензиями в самой Византии, будет описано ниже в соответствующем контексте. А здесь достаточно отметить, что Константинополь спокойно и твердо отказывался признавать за Римом право на создание папской монархии, так как это выходило за рамки компетенции Рима (по трезвому замечанию одного из византийских богословов). Православный мир отнюдь не остался безучастным, узнав о притязаниях папства. По сути, реформы только усилили уже существовавшее соперничество Востока и Запада и в итоге привели к длительному расколу. Что касается событий именно 1054 года, то напрасно возлагать всю вину за них на кардинала Гумберта, как слишком часто делается. Конечно, он был выдающимся деятелем, и, как одна из самых амбициозных фигур среди реформаторов, едва ли брезговал такими приемами, как выкручивание рук. Кроме того, послания папы, которые он привез с собой в византийскую столицу, частично были им самим и написаны. И все же выводить все происшедшее из его радикализма или агрессивности было бы ошибкой — именно потому, что его действия нельзя рассматривать изолированно от общей ситуации. На условии полного повиновения, которое было поставлено перед Православной церковью, мог настаивать и сам папа. Кроме того, невозможно представить, чтобы его действия или его сочинения не были бы одобрены кем-либо из сторонников преобразований. (Фактически от них отказались только в 1965 году.) Иными словами, понимание исторического места Римской кафедры и экклезиология, которая стояла за его действиями, были не собственно «гумбертовскими», но шире — «григорианскими»[91]. И если его непримиримость и враждебность были следствием его темперамента, то этого никак нельзя сказать об идеологии вселенского

[91] См.: *Southern R.W.* Western Society and the Church. P. 70–73.

авторитета римского первосвященника и экспансионистской экклезиологии, которые он исповедовал.

Хотя о так называемом расколе 1054 года и о «Dictatus papae» в деталях по отдельности известно очень многое, взаимосвязь между ними все же очевидна не для всех. Однако похоже, что многие из пунктов позиций «Dictatus» писались с подспудной мыслью о Восточной церкви. Высказывалось даже мнение о том, что «Dictatus papae» был эскизом предварительных условий заключения унии, которые Рим хотел навязать Константинополю после 1054 года. Спустя всего двадцать лет, когда составлялся этот текст, отправка посольства в Константинополь по-прежнему оставалось актуальным вопросом для его автора. Потому и было высказано предположение, что акцент на титуле «вселенский» — это отсылка к византийской формуле «вселенский патриарх», использовавшейся Константинопольской кафедрой с VI века. То, что сторонники папских преобразований недолюбливали этот православный обычай, хорошо известно. Гумберт даже видел в нем узурпацию папского титула, что вызывало у него возмущение; не удивительно, что он же (кстати, ошибочно) думал, будто этот обычай изобретен в XI веке патриархом Михаилом Керуларием. Кроме того, высказывалось и предположение о том, что претензии Рима на право созывать вселенские соборы и утверждать их решения (функция, традиционно принадлежавшая византийскому императору) первоначально адресовались именно Византии. Далее, новая формулировка взаимоотношений церкви и государства в тексте (то есть право папы низвергать императора и возлагать императорские регалии) могла иметь своей мишенью как германского, так и византийского монархов[92]. Правда, связь посольства Гум-

[92] См.: *Gauss J.* Die Dictatus – Thesen Gregors VII. als Unionsforderungen // Zeitschrift der Savigny-Stiftung fur Rechtsgeschichte, kanonistische Abteilung 29 (194). S. 1–115; Idem. Ost und West in der Kirchen — und Papstgeschichte des 11. Jahrhunderts. Zürich, 1967. S. 41–68; *Köbner R.* Der Dictatus Papae // Kritische Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Robert Holtz-

берта с более поздним «Dictatus papae» не всегда очевидна и убедительна. По-видимому, основным контекстом этого документа были все же именно западные реалии. Но предположение о наличии подобной связи и о том, что этот текст мог быть списком условий для заключения унии, весьма интересно.

4. Еще одна реформа: новые формы монашеской жизни

XII столетие стало временем закрепления результатов преобразований, начатых в XI веке и имевших далеко идущие последствия. К началу понтификата папы Иннокентия III (1198–1216) степень организованности и централизации церкви достигла такой высоты и развитости, что поразила бы самих инициаторов преобразований. Квалифицированность бюрократии, очевидная зрелость и эффективность вернувшегося к жизни папства быстро оказались предметом зависти светских монархов Европы. Повторим, все это было результатом закрепления предшествующих успехов папства. Впрочем, если к исходу XI века одни из преобразований уже закончились, то другие только начинались: в XII веке обозначились беспрецедентная дифференциация в среде монашества и стремительное становление новых форм монашеской жизни. Полнота картины духовной жизни этого столетия немыслима без цистерцианцев, картезианцев и регулярных каноников, не говоря уже о рыцарских орденах и массовом стремлении к отшельническому образу жизни. В самом прямом смысле это был век новых монастырей и их влиятельных настоятелей. Цистерцианец Бернар Клервоский пользовался поистине беспрецедентными в рамках церкви престижем и влиянием. К середине XII века в чисто количественном выражении этот

mann zum sechzigsten Geburtztag. Berlin, 1933. S. 64–92; *Michel A.* Die folgenschweren Ideen des Kardinals Humbert und ihre Einfluss auf Gregor VII // Studi Gregoriani 1 (1947). S. 65–92 (особенно S. 74–55). О византийском титуле «вселенский патриарх» см. соответствующую статью с библиографией: ODB. Vol. 1. P. 675–676 (A. Papadakis).

новый орден почти затмил и отчасти вытеснил «устаревших» бенедиктинцев. Появление в XII веке столь большого числа новых орденов, несомненно, было подлинной революцией. Не будет преувеличением сказать, что новые формы монашества фактически трансформировали, если не перекроили всю духовную жизнь Запада.

В целом история папства после понтификата Григория VII была бы совершенно иной, если бы не религиозное возрождение XII столетия. Бесспорно влияние этого обновления как на растущую власть папства, так и на институты церкви. Выдвинутая Римом программа преобразований часто встречала поддержку почти исключительно в среде новых орденов. Их надежность и преданность Римской кафедре (не говоря уже обо всем многообразии навыков этих монахов, о финансовой поддержке с их стороны, помощи в борьбе с ересями, поддержке ими новой папской идеологии и об их участии в крестовых походах), разумеется, были для папства решающими факторами[93]. Конечно же, ордена были еще и «кузницей кадров» для разного рода секретарей, советников и служащих при папской курии. Из девятнадцати пап, занимавших престол в XII веке, более половины фактически представляли эти новые монашеские ордена — они прежде были их монахами или канониками. Сходная ситуация наблюдалась в папской курии и в коллегии кардиналов, которые часто пополнялись тоже за счет новых орденов. Тесная, даже особая связь между обновленным папством и его представителями в среде новых орденов часто подчеркивается исследователями. Конечно, точное хронологическое совпадение возвышения папства и возникновения новых форм монашества может показаться случайным и даже поверхностным, но все же это было не просто совпадение. Их духовное родство и сотрудничество с самого начала прослеживаются по источникам.

Возобладание новой, аскетической парадигмы повлекло за собой не только появление новых общин или впе-

[93] *Robinson I.S.* The Papacy 1073–1198. P. 211, 213, 243.

чатляющий рост числа решивших избрать монашеский путь. Новые ордена получили и четкие, исчерпывающе полные уставы, которые детально описывали механизм надзора за всеми дочерними обителями со стороны основного аббатства. Новая форма общежития значительно отличалась от прежней бенедиктинской модели. Это буквально бросалось в глаза. Прежде всего, бенедиктинский устав традиционно трактовал любой монастырь как самоуправляющуюся общину под руководством своего собственного аббата; бенедиктинцы никогда не представляли себе монашество в качестве «ордена» или «империи». Насельники этих независимых единиц по существу были мирянами, обрабатывающими монастырские угодья. В этом качестве бенедиктинская модель не столь уж сильно отличалась от изначальных строгости и автономии, характерных для восточного монашества. Византийских монахов фактически можно считать «близкими родственниками» западных «черных братьев» — бенедиктинцев[94]. И все же симптоматично, что для латинского монашества аскетизм как таковой казался недостаточным и неполноценным. «Принимая принцип бегства от мира, западное монашество вместе с тем вновь и вновь продолжало оказывать ощутимое влияние на светскую сферу, поднимая свой голос так, что это становилось ощутимо для всей церкви»[95]. Поразительная гармония между деятельной и созерцательной жизнью, достигнутая позднее нищенствующими орденами, была отнюдь не единственным выражением этой характерной для Запада тенденции. Первым значительным отходом от бенедиктинского образца (в IX веке принятого в качестве нормы в Западной Европе), конечно же, было создание монастыря Клюни в Бургундии. Его разветвленная интернациональная структура была описана выше. И все же новые ордена пошли гораздо дальше, чем империя Клюни и традиционное монашество. И по своей структуре, и по духовным принципам новый аскетизм стал более сложным.

[94] *Knowles D.* Christian Monasticism. New York, 1969. P. 127.

[95] C. Erdmann, цит. по: *Blumenthal U.-R.* The Investiture Controversy. P. 68.

Можно спорить, насколько изменение в религиозной атмосфере XII века было ответом на «разложение» бенедиктинского монашества. Верно, что историки часто отмечают состояние общего упадка в бенедиктинской среде в то время и даже предполагают наличие ситуации общего «кризиса» общежительного монашества[96]. Как утверждается, эта широкая неудовлетворенность, вызванная повсеместным «декадансом» самодовольного бенедиктинского монашества, и стала причиной возникновения новых орденов. Бросавшееся в глаза материальное процветание бенедиктинцев, владевших корпоративной собственностью и широко вовлеченных в мирскую жизнь, что сказывалось и в манере одеваться, и в пристрастии к верховой езде, и в привычке жить на широкую ногу, к началу XII столетия явно достигло пика. Во всяком случае, декларированное в теории стремление к бедности и первоначальной чистоте в общежительном монашестве на практике находилось в полном упадке. Современное представление о том, что к началу XII века бенедиктинство в известной мере исчерпало себя, подтверждается яростной полемикой, развернутой Бернаром Клервоским (это — наиболее известный пример, если говорить о новом монашестве XII века). И все же нельзя трактовать «кризис» в целом как исключительно упадок — это было бы явным преувеличением. Дошедшие до наших дней источники не подтверждают подобной интерпретации[97]. Множество внешних признаков говорят скорее об обратном. Иными словами, бенедиктинцы в начале XII века оставались динамичной общностью, и описывать их историю только в категориях упадка было бы ошибочным. Показательно, что они почти явно

[96] *Cantor N.F.* The crisis of western monasticism, 1050–1130// American Historical Rewiew 66 (1960). P. 47–67; *Constable G.* Religious Life and Thought (11th–12th Centuries). London, 1979. О возникновении новых орденов прежде всего см.: *Bligny B.* L'Église et les Ordres Religieux dans le Royaume de Bourgogne aux XI^{e} et XII^{e} siècle. Paris, 1960; *Brooke C.N.L.* The Monastic World 1000–1300. London, 1974.

[97] *Engen J.V.* The "crisis of cenobitism" reconsidered: Benedictine monasticism in the years 1050–1150 // Speculum 61 (1968). P. 269–304.

считали свою вовлеченность в жизнь церкви и светского общества не изменой обетам, а скорее служением — как церкви, так и обществу. Тем не менее бесспорно, что новые ордена искали более насыщенной духовной жизни; по-видимому, традиции Горце и Клюни не могли утолить этой жажды. В результате монахам пришлось обратиться к иным источникам. Однако эта неудовлетворенность не должна пониматься просто как симптом морального банкротства или вырождения привычного, традиционного монашества. «Новое видение духовного совершенства не обязательно подразумевает упадок прежнего идеала; и то и другое, и даже нечто еще могут расцветать в одно и то же время»[98].

На фоне этой неудовлетворенности новое возрождение обернулось в итоге численным ростом монашества и развитием прежних форм и структур созерцательной жизни. Монашеские ордена, возникшие в XII веке, стремились в первую очередь обрести первоначальную чистоту и простоту апостольской жизни через возвращение к исходному образцу всего монашества — идеалу ранней церкви (*ecclesia primitiva*). Это обращение к прошлому для XII века неизбежно означало возрождение отшельнического идеала отцов-пустынников, тоже некогда строивших свою строгую и подвижническую жизнь на примере *vita apostolica*[99]. Нет нужды говорить, что постоянные упоминания в монастырских сочинениях и документах того времени, что в Сито, Гранд-Шартрез или Премонтре основываются новые «пустыни», вряд ли были просто литературными приемами (не говоря уже о некоторых более ранних отшельнических поселениях в Валлумброзе, Камальдоли или Фонте-Авеллана). Показательно, что строгий отказ цистерцианцев от всего, что шло вразрез с бенедиктинским уставом, — дерзкое намерение неукоснительно,

[98] *Engen J.V.* The "crisis of cenobitism" reconsidered. P. 274.

[99] *McDonnell E.W.* The *Vita apostolica*: Diversity or dissent // Church History 24 (1955). P. 15–31; *Constable G.* Renewal and reform in religious life: Concepts and realities // Renaissance and Renewal in the Twelfth Century / Benson R.L.; Constable G., eds. Cambridge (MA), 1982. P. 37–67 (особенно P. 53–56).

даже буквально следовать правилу в его исходной чистоте, без нововведений и добавлений, — также было выражением того же самого желания вернуться к истокам и к исходным уставам.

Вне всякого сомнения, «новый монастырь» в Сито, или Цистерциуме (Cistercium), — община-учредитель целой федерации монастырей, впоследствии получившей название ордена цистерцианцев, — стал наиболее значительным и одновременно самым влиятельным среди вновь возникших монашеских общин. Начиналось все в 1098 году в лесах Бургундии, к югу от Дижона, на удивление скромно: небольшая группа монахов (некоторые из них откололись от бенедиктинцев, уйдя из аббатства, расположенного в Молезме), едва устояла перед лицом первых трудностей. И все же к 1115 году группе удалось основать четыре дочерних обители; их рвение к переустройству монашеской жизни на Западе постепенно стало воплощаться на практике. Примечательно, что стремительное разрастание ордена по размаху превзошло все аналогичные процессы во всей истории монашества. Столетие спустя община насчитывала 530 аббатств по всей Европе![100] Конечно, это стремительное расширение и известность были бы невозможны без вклада самого выдающегося представителя ордена, Бернара Клервоского (1090–1153). Довольно быстро этот красноречивый аббат стал одним из самых убедительных пропагандистов ордена; благодаря его мощному моральному авторитету Сито–Клерво вскоре стал весомым духовным центром Европы. Более того, благодаря своей личной святости Бернар, безо всякой поддержки со стороны, стал эталоном духовности для своего века. Заслуживает внимания его бескомпромиссная позиция в борьбе против усиления позиций схоластики среди его современников. Он выступал с критикой Абеляра, который счел возможным найти обоснование практически каждой

[100] *Donkin R.A.* The growth and distribution of the Cistercian order in medieval Europe // Studia Monastica 9 (1967). P. 275–286; *Lekai L.J.* The Cistercians: Ideals and Reality. Kent (OH), 1977.

вещи («даже тех вещей, что стоят превыше разумения», — если воспользоваться словами самого Бернара), что, пожалуй, снискало ему известность в не меньшей степени, чем неприятие им жеманного благочестия клюнийцев и их небрежного отношения к бенедиктинскому уставу[101].

По иронии судьбы цистерцианцы, претендуя на то, чтобы следовать бенедиктинскому уставу во всей его изначальной строгости, на деле его серьезно нарушали. Возможно, самым большим отступлением от изначального правила был их собственный устав, известный под названием «Charta charitatis». В отличие от идеала бенедиктинской общины, орден цистерцианцев фактически был федерацией монастырей, тесно связанных между собой через ежегодно созывавшийся в Сито капитул всех аббатов. И хотя каждой общине ордена дозволялось самостоятельно решать собственные дела, власть в последней инстанции признавалась за ежегодным капитулом, а не за отдельным аббатством или настоятелем. Таким образом, самостоятельность монастырей была намеренно ограничена уставом в пользу ежегодного торжественного собрания в Сито; только оно было облечено полнотой исполнительной, законодательной и судебной власти[102]. Даже настоятель Сито (в отличие от практически монархического правления аббата Клюни) всегда рассматривался лишь как первый среди равных. Показательно, что этот баланс между централизованным контролем и местной автономией, достигнутый цистерцианцами, современники восприняли с наибольшим восторгом и вслед за тем стали подражать ему в других монашеских орденах. И все же подобная организация не была родственной

[101] *Knowles D.* Cistercians and Cluniacs: The controversy between St Bernard and Peter the Venerable // Knowles D. The Historians and Character and other Essays. Cambridge, 1964; *Leclercq J.* S. Bernard et l'esprit cistercien. Paris, 1975. О роли Бернара Клервоского в разрастании ордена см.: *Bredero A.H.* Bernhard von Clairvaux. Im Widerstreit der Historie. Wiesbaden, 1966. S. 47–53.

[102] *Lawrence C.H.* Medieval Monasticism. London, 1985. P. 156–160; *Knowles D.* Christian Monasticism. P. 71–82.

истинному бенедиктинскому монашеству. Более того, это изменение было не единственным, введенным Сито. Орден стал по-новому использовать своих *conversi* — мирских братьев-крестьян. Для высокоорганизованных ферм и поместий ордена бесплатная рабочая сила была вопросом первостепенной важности. И хотя мирские братья тоже приносили обеты послушания и безбрачия, фактически они использовались для решения проблемы нехватки рабочей силы на пашнях цистерцианского ордена. Обработка земельных угодий ордена, не говоря уже о принесших ему известность колонизации и миссионерской деятельности, была бы невозможна без неграмотного крестьянства — этих мирских братьев низшего класса.

Как уже было отмечено, расцвет монашества в XII веке способствовал также и распространению отшельничества и возрождению пустынножительства. Впрочем, это редко приводило к количественному росту монашества. Так, например, в отличие от цистерцианского ордена, полуотшельническая община в Гранд-Шартрез под Гренобле́м, основанная в 1084 году Бруно Кельнским, оставалась небольшой и изолированной. Даже в движении картезианцев, которое постепенно ширилось и к началу XIII века владело уже множеством домов, количественный рост монахов был незначительным, так как каждая из общин сама по себе оставалась крайне малочисленной. Примечательно, что для этого ордена, наиболее известного среди отшельнических общин, было характерно совместное участие в богослужении, хотя у каждого из монахов была отдельная келья, и каждый вел отшельнический образ жизни. Вообще, правило для затворников всегда было очень строгим: каждый отшельник трудился и молился, спал и вкушал пищу только в своей келье. Поэтому устав ордена с такими смягченными условиями общежития был в состоянии удовлетворить тех, кто чувствовал в себе призвание к отшельничеству. Его великим достижением стала выработка более мягкого варианта пустынножительства[103]. Но если в Западной

[103] *Lawrence C.H.* Medieval Monasticism. P. 66.

церкви отшельничество никогда не получало широкого распространения, то этого никак нельзя сказать о такой форме общежительного подвижничества, как движение регулярных каноников. Регулярные каноники – католические священники, живущие в соответствии с особым уставом, или правилом (regula), – фактически стали столь же распространенным феноменом, как и цистерцианцы. Стоит отметить, что их влияние на церковь в целом было почти таким же значительным, как и влияние цистерцианцев.

Успех движения каноников был, несомненно, связан с упомянутым стремлением вернуться к «апостольской жизни». И все же его истоки имеют совершенно очевидное отношение и к папским преобразованиям. Их инициаторы пытались уподобить светское духовенство монашеству, требуя следования обету безбрачия от всех духовных лиц. Движение каноников можно рассматривать как попытку сочетать жизнь по монашескому уставу («регулярную») с пастырским служением в миру. Фактически поборникам преобразований удалось постепенно склонить многих священнослужителей к общежительству, когда они, подобно монахам, стали пользоваться общими спальней и трапезной на своих приходах. То есть таких священников также побуждали к тому, чтобы взять за образец общину апостолов и жить *communiter* (общиной), как и было принято в ранней церкви[104]. Фактически многие группы приняли так называемое правило блаженного Августина; подчиняясь ему дисциплинарно, они стали отличаться от тех клириков, которые жили по отдельности (т. н. секулярных каноников). С другой стороны, верно и то, что в среде каноников-августинцев всегда существовало значительное многообразие, связанное с тем, что само правило было недостаточно четким.

[104] *Dereine C.* Vie commune, regle de S. Augustin et Chanoines réguliers au XI^e si cle // Revue d'histoire ecclésiastique 41 (1946). P. 356–406; *Brooke C.N.L.* Monk and canon: Some patterns in the religious life of the twelfth century // Studies in Church History 22 (1985). P. 109–130; *Denzler G.* Die Kanonikerbewegung und die gregorianische Reform im 11. Jahrhundert // Studi Gregoriani 9 (1972). S. 223–237.

Повторим, что влияние регулярных каноников на общество XII века было велико[105]. Их вклад в духовную жизнь стремительно растущего и изменяющегося общества XII столетия был решающим. В социальном плане орден даже затмил свершения XIII века, и в частности, переход от традиционного монашества к нищенствующим орденам в лице францисканцев и доминиканцев. «Нищенствующие братья» фактически расстались с самозамкнутостью и принципом уединения в рамках монастыря ради энергичного служения мирянам, отправившись с деятельной проповедью Евангелия в растущие города. Не удивительно, что основатель доминиканского ордена поначалу сам принадлежал к испанским регулярным каноникам.

Возможно, самым необычным явлением в среде возрожденного монашества XII века стало учреждение рыцарских орденов. По представлениям тех времен, международные рыцарские ордена тамплиеров (1139) и госпитальеров (1113), конечно же, были нетрадиционными. Орден рыцарей, который одновременно является и самоуправляющейся общиной подвижников, полностью связанных обетами нестяжания, целомудрия и послушания, – по определению противоречивое явление. И в профессиональном плане, и в плане личного призвания рыцарство и монашество – занятия полярно противоположные. Но, само собой разумеется, что феномен солдата-монаха нужно оценивать исходя из стандартов XII века. Регулярное ополчение, состоящее из вооруженных монахов, было не только продуктом этики крестовых походов, но и выражением экспансивности и агрессивности латинского христианства, стремившегося благословить профессию воина как христианский идеал. О том, как папство инициировало крестовые походы, будет сказано в одной из следующих глав. Здесь в этой связи отметим лишь, что сакрализация статуса рыцаря предше-

[105] *Bolton B.* The Medieval Reformation. London, 1983. P. 51–54; *Southern R.W.* Western Society and the Church. P. 241.

ствовала успешному взятию Иерусалима в 1099 году воинством I Крестового похода. Трансформация профессионального воителя в христианского воина, сражающегося во славу церкви, оказалась решающей как для крестовых походов, так и для учреждения рыцарских орденов[106]. Резко изменившаяся этика военного дела на Западе и стала тем фактором, который сделал возможным возникновение рыцарских орденов в XII веке.

Новые общины воинов-монахов первоначально были главным образом благотворительными организациями, возникшими для помощи паломникам и тем, кто понес увечья в крестовом походе на Иерусалим. Однако постепенно, по мере того, как в новом латинском мире на Ближнем Востоке обострялась проблема военных кадров, эти общины стали приобретать все более воинствующий характер. Вскоре они стали и материально, и в качестве солдат помогать делу защиты королевства. И хотя они быстро получили особый устав, предписывающий и монашескую, и общежительную жизнь, основной их целью была защита Иерусалима от нападения мусульман. Как подчеркивал в своем пропагандистском сочинении «Похвала новому рыцарству» Бернар Клервоский, «рыцарь Христов не должен бояться того, что согрешает, убивая врага, так как он — служитель Бога в деле наказания нечестивых. Убивая язычника, христианин прославляется, ибо прославляется Христос»[107]. Характерно, что популярность нового европейского отношения к военному делу и к военной профессии, воплотившаяся как в крестовых походах, так и в феномене рыцарских орденов, не ограничивалась Ближним Востоком. Несомненно, появление в конце XII века рыцарских орденов на Пиренейском полуострове (и не только там) было обусловлено влиянием сообществ тамплиеров и госпитальеров Святой Земли.

[106] *Morris C.* Equestris ordo: Chivalry as the vocation in the twelfth century // Studies in Church History 15 (1978). P. 87–96; *Robinson I.S.* The Papacy 1073–1198. P. 322–66.

[107] De laude novae militiae // Sancti Bernardi Opera. Vol. 3. Col. 217.

Исторические корни нищенствующих орденов лежат в XIII столетии, классическом веке расцвета схоластического богословия. И все же имеет смысл упомянуть о них в этом разделе, относящемся к XII столетию. Прежде всего, нищенствующие ордена как лидеры так называемого движения апостольской бедности явили пример радикального расхождения с монашеской традицией. К тому же, чтобы выжить, они нуждались в поддержке и помощи папства. Ведь фактически жизненный путь обоих харизматичных основателей этих орденов, Доминика и Франциска, невозможно представить без поощрения со стороны папы; не удивительно, что их последователи стáли непоколебимыми сторонниками папства[108]. Несомненно, главный ключ к пониманию этого необычно тесного сотрудничества между «нищими братьями» и папами — в том, что и те и другие были обеспокоены новыми социальными проблемами, возникшими в результате бурной урбанизации XII столетия. То, что братья понимали свою миссию как миссионерскую и пастырскую, и прежде всего городскую по природе, имело для папства особую привлекательность; слишком многие из горожан-мирян оказывались все более антицерковно настроенными и даже впадали в ереси. Короче, папство вскоре начало использовать «нищих братьев» для решения проблем, порожденных ускорением роста и мобильности населения Европы; тонкое понимание братьями специфики городского общества и ересей оказалось полезным для папства[109]. Разумеется, не случайно последователи Доминика (в 1216 году признанные в качестве ордена) поначалу сосредоточили свою энергию на обращении в лоно церкви адептов альбигойской ереси на юге Франции. Со временем доминиканцы фактически превратятся в папскую инквизицию, «сторожевых псов» Латинской церкви (*Domini canes*). Показательно, что орден понимал свою миссию как всемирную. Довольно быстро его влия-

[108] *Elm K.* Franziskus und Dominicus // Saeculum 23 (1972). S. 127–147.

[109] *Le Goff J.* Ordres mendiants et urbanization // Annales 25 (1970). P. 924–946; *Brooke R.B.* The Coming of the Friars. London, 1975.

ние стало распространяться за пределы Европы, на Палестину, Центральную Азию и даже Китай.

Ученики святого Франциска в целом прошли тот же путь. В первую очередь важно, что и они не ограничивали свою миссию рамками христианской Европы (как видно из истории с египетским султаном, которого тщетно пытался обратить в христианство Франциск). В отличие от более традиционных форм монашества, одной из самых ярких отличительных черт этого ордена стал его многонациональный состав, не говоря уже о допустимости свободы передвижения монахов. Поэтому нет ничего необычного в том, что в XIII и XIV веках представители этого ордена играли ключевую роль в переговорах о присоединении Византийской церкви к Риму. Часто именно их папство предпочитало использовать в качестве своих эмиссаров и представителей. Хорошо известно и то, что основатель ордена, святой Франциск Ассизский (сын богатого торговца тканями), до своего обращения сам был типичным продуктом урбанистической революции. Оба нищенствующих ордена пополнялись главным образом за счет городского населения, а не из числа сельских жителей. К счастью, искренность и простота Франциска, не говоря уже о его личном обаянии и праведности, произвели должное впечатление на папу Иннокентия III (восхищение и благоговение папы перед нестяжательской идеологией францисканского движения сыграло решающую роль при учреждении ордена). В итоге папа не замедлил с признанием горстки последователей Франциска орденом, увидев в них средство для решения насущных городских проблем, с которыми столкнулась в то время Латинская церковь[110].

В связи с апостольским служением обоих орденов в массе европейских горожан стоит отметить и то, что и францисканцы, и доминиканцы обратились также к науке, влившись в схоластическую среду европейских университетов. Почти с самого начала и те и другие были

[110] *Powell J.M.* The papacy and the early Franciscans // Franciscan Studies 36 (1976). P. 248–262; *Morris C.* The Papal Monarchy. P. 450.

уверены, что высокий уровень богословской образованности необходим для проповеднической миссии в городах. (Стоит упомянуть, что официально доминиканцы именуются Орденом проповедников.) Полученное монахами образование было поставлено на службу миссии орденов. Заслуживает внимания тот факт, что к концу XIII века наиболее оригинальными и творчески продуктивными схоластами (это и Фома Аквинский, и Бонавентура) были члены новых нищенствующих орденов; задолго до начала XIV столетия они стали ведущими представителями схоластики. Понятно, что успех орденов был одновременно и победой всей Западной церкви. И хотя Рим поначалу относился к новым монашеским орденам с опаской и даже предпринял законодательные шаги против их разрастания на Латеранском соборе 1215 года, последующая опека нищенствующих орденов папством была здравой и дальновидной политикой. Разумеется, то же самое следует сказать и о защите и поощрении Римом других монашеских орденов в предшествующем XII веке. Ведь новое монашество стало не чем иным, как «ударными войсками» папства. Трудно представить, как могло бы возобладать новое понимание места папы как верховного понтифика (*summus pontifex*) Западной церкви без таких проводников папской идеологии и принципов преобразования церкви. Лояльность и надежность этих орденов оказались для папства поистине неоценимыми.

Глава II

ПЕРВЫЕ КРЕСТОВЫЕ ПОХОДЫ: ПОСЛЕДСТВИЯ ДЛЯ ЦЕРКВИ

Клермонский собор 1095 года официально положил начало наступлению латинского христианства на средневековый ислам, обычно именуемому крестовыми походами. Судя по взятию Иерусалима в 1099 году, это казалось весьма успешным предприятием — но лишь на первых порах. Новые военные экспедиции, которые периодически отправлялись на Восток, подобного успеха уже не имели, хотя их организатором также выступал римский папа. Заморские территории — новый колониальный форпост Запада в Леванте — бесславно завершили свое существование после контрнаступления мусульман и потери Акры в 1291 году. (Захваченный ими еще раньше Иерусалим оставался под властью мусульман вплоть до вторжения в Палестину войск генерала Алленби в 1917 году.) Крестовые походы определяли отношения между Востоком и Западом в течение двух столетий. Они составляли неизменный фон событий на протяжении большей части того исторического периода, который рассматривается в этой книге. Как ни странно, историки церкви не всегда уделяли этому обстоятельству должное внимание. Они обычно предпочитают говорить о крестовых походах как

о второстепенном дополнении к истории церкви. Кроме того, движение крестоносцев почти всегда характеризуется как проявление европейского империализма и экспансионизма. Вновь и вновь основное внимание отводится социальным, демографическим и экспансионистским аспектам, тогда как ситуация в Церкви отодвигается на второй план. Лишь изредка ученые отмечают, что этот широкий «средневековый феномен»[1] положил начало агрессивной экспансии западного христианства на Восток и стал в некотором смысле продолжением или следствием григорианских реформ.

В пользу такого подхода, возобладавшего в современной науке, конечно, можно привести множество аргументов. На примере IV Крестового похода, не говоря о других кампаниях, видно, что ситуация нередко выходила из-под контроля папы; во всяком случае, утверждения, что действия крестоносцев всегда находились под строгим папским надзором, противоречат историческим фактам. Кроме того, социально-экономический характер экспедиций также представляет значимость, и обращаться к этим вопросам историку необходимо и вполне естественно. Оценка Иерусалимского королевства франков как первого примера западного колониализма — адекватная и справедливая. Европейская экспансия в Палестину действительно служит прообразом всех позднейших колониальных движений. Однако нельзя не замечать энергичной поддержки и покровительства крестоносцам со стороны Рима. Священная война, постоянно поддерживаемая финансовыми вливаниями с благословения понтифика, останется непременным атрибутом папства вплоть до конца Средних веков. К этому факту не следует относиться как ко второстепенному, словно бы он не имеет особого значения в церковной истории. Кроме того, очевидна причинно-следственная взаимосвязь между крестовыми походами и разделением христиан, что

[1] *Knowles D., Obolensky D.* The Middle Ages. Vol. 2: The Christian Centuries. New York, 1968. P. 214.

подтверждает неслучайный характер воздействия крестовых походов на историю христианства. Немало документов свидетельствует, что всего лишь некоторое время спустя после инициирования папой Урбаном II движения крестоносцев современники уже стали считать церковный раскол окончательным и непоправимым. В конечном счете рост христианского милитаризма и его крайних проявлений коренным образом изменит ход истории церкви.

1. Попытки церковного примирения до 1095 года

Как уже отмечалось, взаимные обвинения и анафемы, произнесенные в 1054 году, в действительности не заслуживают того внимания, которое с некоторых пор им стали уделять многие ученые. Во всяком случае, не события 1054 года были источником или причиной раскола. Более того, невозможно свести неуклонное обособление двух церквей к единственному происшествию или ограничить его точной датой. В противном случае современники событий, происходивших в XI веке, рассматривали бы анафемы 1054 года в ином ключе, вместо того чтобы игнорировать их. Есть основания полагать, что они не считали последствия происшедшего окончательными и непоправимыми. Прежде всего, никто не думал, что это событие положило конец церковным или дипломатическим переговорам, и ни одна из сторон не допускала мысли, что противоположная сторона впала в ересь. Поэтому не прекращались попытки примирения и миротворческие миссии, не прерывалось и *communio in sacris* [евхаристическое общение] с западными паломниками, шедшими в Иерусалим через Константинополь. Более того, известно, что расположенные в столице латинские храмы (закрытые в 1054 году при патриархе Михаиле Керуларии), вскоре были снова открыты, а между византийскими монастырями и обителями Клюни и Монтекассино поддерживались дружественные связи. Наряду с этим после 1050-х годов многие богословы и церковные деятели

(некоторые, как, например, Петр Антиохийский, вполне заслуженно славились своей ученостью) демонстрировали большую терпимость и сдержанность в своих сочинениях и личных контактах с латинянами, даже если не одобряли *Filioque*. Характерно, что вместе с тем они отказывались придавать доктринальную значимость расхождениям в обычаях и обрядах или видеть в них подтверждение того, что «формальный раскол» уже состоялся. Для них литургическое и каноническое единообразие или согласованность были несущественны. Как говорил Петр Антиохийский, неважно, бреют ли латинские епископы бороды, носят ли епископские кольца; в конечном счете, это детали крайне незначительные и не принципиальные[2].

Хотя в 1054 году ни Восток, ни Запад не считали церковный раскол совершившимся фактом, в Византии все же помнили о бестактности папских легатов. В византийской столице, вероятно, некоторое время сохранялись удивление и ощущение горечи. Кроме того, за время пребывания в Константинополе папским послам не удалось восстановить союз с Византией против норманнов. Это обстоятельство только усиливало общее чувство раздражения. У византийского двора были основания для беспокойства. И в итоге, с провалом антинорманнского военно-политического соглашения в 1054 году, папство оказалось в руках норманнов. Несомненно, союз, заключенный в 1059 году между Римом и предводителем норманнов Робертом Гвискаром, отчасти был обусловлен сознанием того, что военная помощь Гвискара может пригодиться, если возникнет оппозиция декрету об избрании папы, который был издан в том же году. В качестве новых вассалов римского папы норманны дейст-

[2] *Every G.* The Byzantine Patriarchate 451–1204. London, 1962. P. 157 («Если бы все разделяли такую точку зрения, канонические упреки в адрес латинян или даже вопрос об опресноках не стали бы главными препятствиями на пути переговоров»). См. также: *Runciman S.* The Eastern Schism. Oxford, 1963. P. 63–77 [*Рансимен С.* Восточная схизма. Византийская теократия. М., 1998. С. 55–64]; *Leib B.* Rome, Kiev et Byzance à la fin du XI^{e} siècle: Rapports religieux des Latins et des Greco-Russes sous le pontificat d'Urbain II (1088–1099). Paris, 1924. P. 41–50.

вительно пообещали прийти на помощь коллегии кардиналов в случае любых споров относительно избрания и посвящения понтифика[3]. Очевидно, что Рим нуждался в полезном и сильном союзнике, особенно в последующей борьбе с германским императором. Однако папа одобрил это решение, безусловно, и по другим практическим соображениям. Прежде всего, ключевое значение имела клятва вассальной верности, принесенная Гвискаром, поскольку он дал согласие держать завоеванные им византийские территории (в том числе и будущие захваты имперских земель) на правах феода, полученного от Римской церкви или папы[4]. В тексте соглашения 1059 года новоявленный феодал Гвискар называет себя «милостью Божией и св. Петра князь Апулии и Калабрии, их же помощью будущий герцог Сицилийский». Разумеется, норманны почти без промедления продолжили завоевание мусульманской Сицилии и оставшейся части византийской Италии. Подчинение храмов, находившихся на этих территориях, власти нового сюзерена в лице папы было вопросом времени. Однако соглашение немало содействовало и самой норманнской экспансии. Одобрение папы и его благословение, позволявшее норманнам (в качестве феодально зависимых вассалов Римской церкви) оставаться в Италии, несомненно, играло существенную роль. Завоеватели стремились укрепить свое положение на Италийском полуострове, и слово папы, подтверждавшее и узаконивавшее их статус, в итоге оказалось решающим.

Понятно, что византийские власти расценили коренное изменение политического курса папства к 1059 году как сознательную провокацию. По сравнению с этим абсурдные обвинения, которые содержались в римских

[3] *Deér J.* Das Papsttum und die süditalienischen Normannenstaaten. Göttingen, 1969. S. 15; *Blumenthal U.-R.* The Investiture Controversy: Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century. Philadelphia, 1988. P. 79–84; *Chalandon F.* Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile. Paris, 1907. Vol. 1. P. 115 и след.

[4] *Deér J.* Das Papsttum und die süditalienischen Normannenstaaten. S. 18.

анафемах 1054 года, должно быть, казались безобидными. Византийские власти в скором времени убедились в своей правоте. По крайней мере, к 1071 году норманны при поддержке папы завершили завоевание южной Италии. Вскоре после того, как пала столица византийских правителей город Бари, началась блокада Диррахия. План заключался в том, чтобы проникнуть вглубь балканских территорий империи, и Диррахий должен был стать выходом к Константинополю. Как видим, мероприятия норманнов не только сходны с замыслами I Крестового похода, но и предвосхищают его. Возраставшая норманнская угроза, безусловно, тревожила патриархат, поскольку стремительные действия завоевателей все сильнее подрывали византийский обряд в Калабрии и Апулии, где численность православного населения по-прежнему была велика. Примеряя на себя роль феодалов, норманны пообещали установить на своих землях господство латинской веры. Проводимая ими латинизация часто оборачивалась изъятием богатств православных монастырей и храмов в пользу латинских и, конечно, повсеместным назначением латинских епископов. Таким образом, григорианское папство уже во времена Керулария начало проводить свои реформы в данной области, навязывая православному населению западный церковный обряд[5]. Немаловажен тот факт, что кардинал Гумберт был назначен архиепископом Сицилийским в 1050 году — до того, как остров был завоеван норманнами. Именно эта угроза церковному господству Византии в регионе, по-видимому, и заставила Керулария незадолго до 1054 года принять ответные меры в отношении латинских храмов в Константинополе, не говоря уже о враждебном отношении к самому кардиналу Гумберту. Напомним, что

[5] *Herde P.* Das Papsttum und die griechische Kirche in Süditalien von 11. bis zum 13. Jahrhundert // Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 26 (1970). S. 1–46; *Ménager L.-R.* La «byzantinisation» religieuse de l'Italie méridionale et la politique monastique des Normands d'Italie // Revue d'histoire ecclésiastique 53 (1958). P. 747–774; 54 (1959). P. 1–40; *Cavallo G.* I Bizantini in Italia. Milano, 1982.

южная Италия находилась под церковной юрисдикцией Византии с VIII века, и Константинопольский патриархат не желал отказываться от своих прав на эту территорию.

Может быть, начавшееся в 1059 году сотрудничество папы с норманнами не вызывало бы такой неприязни у византийцев, если бы не параллельно существовавшая угроза восточным границам империи. Драматический упадок империи начался еще до восшествия на престол Алексия I Комнина (1081–1118). К этому времени Византия почти утратила чувство уверенности и защищенности, которое испытывала на заре столетия[6]. В частности, к моменту прихода Комнинов бóльшая часть Малой Азии была завоевана сельджуками. После битвы при Манцикерте (1071) турки-сельджуки с успехом заняли Центрально-Анатолийское плоскогорье (не говоря о том, что им удалось продвинуться вглубь Армении и Грузии), отвоевать которое империя так и не смогла даже при грамотном и решительном руководстве новой династии. Именно тогда в самом сердце православной Византии начался долгий и болезненный процесс тюркизации и исламизации. Значительному ослаблению обороноспособности империи и ее положения на международной арене, безусловно, способствовала внутренняя социально-политическая нестабильность, которая установилась в государстве после смерти Василия II.

На протяжении длительного периода классического Средневековья, когда православный Восток оказался в ситуации нестабильности и незащищенности, христианский Запад, как ни странно, переживал эпоху внутренней консолидации. Во многих частях Европы, как уже говорилось ранее, признаки восстановления и укрепления

[6] *Lemerle P.* Cinq études sur le XI[e] siècle byzantin. Paris, 1977. P. 251; работы по XI столетию в: ТМ. 6 (1976). Также см. обстоятельную и важную монографию: *Kazhdan A.P., Epstein A.W.* Change in Byzantine Culture in the eleventh and twelfth centuries; ср. рецензию A.E. Laiou: Speculum 91 (1986). P. 649. Краткий обзор событий XI века см.: *Bryer A.* The First Encounter with the West // Byzantium: An Introduction / *Whitting P.*, ed. New York, 1971. P. 83–110.

порядка проявились задолго до 1050-х годов. Последовавшие затем долгие годы стабильности, скорее всего, объясняются отсутствием внешней угрозы. В целом военное превосходство и активное развитие Запада с конца X века явились непосредственными результатами внешнеполитического спокойствия. С большой долей уверенности можно предполагать, что благодаря завидному отсутствию иноземных вторжений процесс социального и экономического развития западноевропейского общества был более устойчивым вплоть до наших дней. «Есть основания полагать, — пишет один из выдающихся медиевистов XX века, — что чувство удивительной защищенности, помимо европейцев известное разве что японскому народу, стало одним из основополагающих факторов развития европейской цивилизации в самом глубоком и прямом смысле слова»[7]. Поразительный контраст с христианским Востоком, где постоянно возникали нестроения. В течение всего исторического периода, который охватывает данное исследование, агрессия извне неоднократно и нередко коренным образом изменяла географию православного мира, о чем убедительно свидетельствует судьба таких духовных центров, как Киев и Константинополь (не говоря уже о судьбах азиатского христианства в эту же эпоху). По сравнению с Западом историческое развитие Востока было совершенно иным. Арабские, монгольские, сельджукские и османские захватчики редко довольствовались временным вторжением на христианский Восток; к тому же прекрасно известно, что эти внешние агрессоры нередко предпочитали создавать здесь долговременные поселения. К сожалению, даже крестовые походы оказались бедствием. Долгосрочные стратегические последствия крестовых походов в большей степени связаны с Византийским государством, нежели с турками или арабами; во всяком случае, они вряд ли представляли собой серьезную военную угрозу исламу и непосредственно исламским территориям. Конечно, ситуация

[7] *Bloch M.* Feudal Society. Chicago, 1970. P. 65.

разобщенности, которая сложилась на Востоке (в противовес консолидации на Западе), существенно нарушила естественный ход развития Восточной церкви[8]. Ущерб, нанесенный постоянными вторжениями, в конечном счете стал главной причиной многовековой изоляции православного мира от Европы.

Учитывая безысходное положение, вызванное нашествием сельджуков в восточную Анатолию, нетрудно понять, почему к концу столетия константинопольские власти стремились прийти к некоторому соглашению с Западом. По крайней мере, после поражения при Манцикерте государство находилось на грани краха. Финансовая помощь и нейтралитет Запада приобретали решающее значение. Примечательно, что все дипломатические и церковные переговоры Византии с латинским христианством после битвы при Манцикерте вплоть до окончательного падения империи в XV веке будут обусловлены острой необходимостью в поддержке[9]. В условиях военной и идеологической угрозы со стороны надвигающихся турок такая политика была неизбежной. В этот же период и по той же причине византийские императоры решили использовать в качестве приманки вопрос о религиозном объединении — чтобы получить от папы необходимую военную помощь и поддержку. Истоки всех важнейших положений будущих переговоров с Западом и папством восходят к концу XI века.

Вполне логично, что первые переговоры с Западом, в которых принимали участие Михаил VII Дука (1071–1078) и папа Григорий VII, состоялись вскоре после Манцикерта. Первым делом император намеревался обуздать авантюристов-норманнов[10]. Чтобы остановить продвижение турок на Восток, явно требовалось заключить

[8] *Meyendorff J.* The Orthodox Church. London, 1962. P. 103.

[9] *Nicol D.M.* Byzantium and the Papacy in the Eleventh Century // JEH 13 (1962). P. 1–20; *Gauss J.* Ost und West in der Kirchen — und Papstgeschichte des 11. Jahrhunderts. Zürich, 1967.

[10] *Tuilier A.* Michel VII et le pape Grégoire VII: Byzance et la réforme grégorienne // XV[e] Congrès international des Études Byzantines. Athens, 1980. P. 350–364.

определенное соглашение с Робертом Гвискаром. Именно потому Гвискара уговорили дать согласие на брак его дочери Елены с сыном и наследником императора Константином. По условиям брачного союза император должен был признать византийские завоевания Гвискара. Убедить папу поддержать это соглашение не составило труда. Вероятно, перспектива церковного сближения и установления нового папства на Востоке была весьма заманчивой. Кроме того, Григорий в то же время планировал отправить на Восток крестовый поход (надеясь лично его возглавить) и понимал, что участие или сотрудничество византийцев будет необходимо[11]. Тем не менее ни один из проектов и планов не осуществился. Дворцовый переворот 1078 года, лишивший Михаила императорского престола, и расторжение договора с норманнами его преемником Никифором III Вотаниатом похоронили все инициативы. В довершение всего такой поворот событий вызвал негодование Гвискара, не говоря о разочаровании, которое испытал папа. Последний, отлучив нового византийского императора от церкви, продолжал содействовать норманнам в подготовке военной кампании, нацеленной на захват Диррахия. Более того, когда несколькими годами позже на престол вступил Алексий Комнин, папа тотчас отлучил и его. Эти тактические шаги Григория, несомненно, стали причиной того, что в следующем столетии византийские авторы не лучшим образом отзывались о понтифике. Особенно резкие слова Анны Комнины в адрес Григория связаны с его поддержкой норманнов[12].

Конечно, мы не знаем, могли бы надежды папы Григория на улучшение церковных отношений с Константи-

[11] *Cowdrey H.E. J.* Pope Gregory VII's «Crusading» Plans of 1074 // Outremer: Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem Presented to Joshua Prawer / *Kedar B.Z., Mayer H.E., Smail R.C.*, eds. Jerusalem, 1982. P. 27–40; *Hoffman G.* Papst Gregor VII und der christliche Osten // Studi Gregoriani 1 (1947). P. 169–181 (особенно P. 169–173).

[12] *Anna Comnena.* Alexiad (I, 12) / *Leib B.*, ed. et trad. Paris, 1937. Vol. 1. P. 47 и след. [*Анна Комнина.* Алексиада. М., 1965; СПб., 1996. С. 78 и след.].

нополем принести больший результат, нежели прежние действия кардинала Гумберта. Да и вероятность быстрого успеха была очень незначительна. Однако почетное место, которое византийцы были готовы даровать Римской церкви, к тому времени уже не соответствовало папским претензиям на первенство. Категорические заявления Григория в «Dictatus papae» не оставляют сомнений на этот счет[13]. Следует учитывать и неуступчивость самого понтифика. Тем не менее, возможность для примирения оставалась. И, как убедительно показывает деятельность собора 1089 года, состоявшегося при патриархе Николае III (1084–1111), обе стороны готовы были ее использовать. Конечно, к этому моменту ни Гвискара, ни Григория уже не было в живых, а новый папа Урбан II оказался более сговорчив и дружелюбен. Фактически он стремился восстановить отношения с Константинополем, что подтверждает тактичная отмена осуждений, произнесенных папой Григорием. Однако вместе с тем римский понтифик стремился к тому, чтобы его имя значилось в богослужебных диптихах. Папу огорчало, что его не поминают за Евхаристией в Константинополе, и он требовал от Алексия объяснений. В ответ на папскую жалобу в 1089 году собрался собор[14]. Важно отметить, что после исследования патриарших архивов, как свидетельствуют соборные деяния, никто не мог представить соответствующего документа, объясняющего причину изъятия имени папы из диптихов. Это было странно, поскольку такой шаг не мог быть осуществлен без официальной санкции, соответственно, должен существовать документ. «Ибо противоречит законам и канонам исключать имя папы из списка святейших патриархов

[13] Ср.: *Dvornik F.* Byzantium and the Roman Primacy. New York, 1966. P. 137.

[14] Тексты см.: *Holtzmann W.* Die Unionsverhandlungen zwischen Alexios I und Papst Urban II im Jahr 1089 // BZ 28 (1928). S. 38–67; Regestes, 953; *Dolger F.* Regesten. № 1146, 1156. Ср.: *Leib B.* Les patriarches de Byzance et la politique religieuse d'Alexis Comnène (1081–1118) // Recherches de science religieuse 40 (1951–1952). P. 214–218; *Gauss J.* Ost und West... P. 71–100. См. также: *Taft R.F.* Diptychs // ODB. Vol. 1. P. 637–638.

в диптихах прежде канонического осуждения»[15]. Как и следовало ожидать, учитывая отсутствие документальных свидетельств, собор безотлагательно вынес решение, что имя понтифика было удалено ошибочно. С другой стороны, собору было хорошо известно о напряженных отношениях между Римом и Константинополем. Но следовало принять во внимание еще один факт: Урбан не уведомил Вселенский патриархат о своем избрании на римский престол, что было вопиющим нарушением. Во всяком случае, он не отправил Константинопольской церкви обычного уведомительного послания, где содержалось бы официальное сообщение об избрании папы и исповедание его веры. В результате собор постановил обратиться к понтифику за этим традиционным посланием. Если оно будет соответствовать православной вере, Урбан сразу же будет допущен к евхаристическому общению. На практике же имя папы должны были временно внести в диптихи до тех пор, пока не соберется собор (на котором должен будет присутствовать сам папа или его легаты), чтобы устранить разногласия между двумя церквами.

Деяния собора 1089 года, несомненно, представляют значительный интерес как в историческом, так и в экклезиологическом плане. Прежде всего, согласно единодушному мнению участников собора, восстановление канонических отношений является возможным и не представляет серьезных трудностей. Предполагалось, во всяком случае, что полное общение будет восстановлено при условии соблюдения процедуры, обозначенной в соборных решениях. Не менее важно, как в этих документах отразилось восприятие событий 1054 года. Очевидно, что они подтверждают высказанную нами оценку. События 1054 года не считались причиной раскола. На это ясно указывает тот факт, что собор 1089 года не смог найти ни одного соборного решения, касающегося формального разрыва отношений между двумя церквами. Иными

[15] *Holtzmann W.* Die Unionsverhandlungen... S. 61.

словами, спустя всего 35 лет после 1054 года церковные власти воспринимали визит кардинала Гумберта в Константинополь скорее как временный инцидент, а не повод для серьезного разрыва. На положение церковных дел он оказал незначительное влияние. В этой связи также показательно заключение, что имя папы было вычеркнуто из диптихов в нарушение канонов. По существу оно означает, что анафемы, произнесенные Византийской Церковью в 1054 году в адрес трех папских легатов, не распространялись автоматически на Римскую церковь и ее предстоятеля. Однако если эти выводы проясняют ситуацию и вызывают большой интерес, то молчание Римской кафедры в ответ на запрос собора выглядит иначе. Папское послание собору не сохранилось — скорее всего, оно вообще не было составлено. Вероятно, к этому времени папа отказался от практики уведомительных посланий с изложением исповедания веры. Подобная практика, вероятно, символизировала готовность римского понтифика прислушиваться к мнению (и возможной критике) своих восточных собратьев-епископов. Новому папству было бы трудно согласиться с таким правилом. Конечно, можно предположить, что папа не хотел рисковать переговорами с Алексием Комнином и поэтому предпочел не отвечать на запрос патриархата; действительно, в послании пришлось бы упомянуть спорное *Filioque*[16]. В любом случае, папство не выполнило своей части обязательств. В результате имя Урбана так и не было внесено в богослужебные диптихи, а предполагаемый собор не состоялся.

Тем не менее между императором Алексием и папой Урбаном сохранялись отношения разрядки и сотрудничества. Кроме того, империя по-прежнему нуждалась в военной помощи, и понтифик это учитывал и был готов оказать содействие. В силу этих обстоятельств I Крестовый поход, который папа вскоре отправил из Клермона, не стал

[16] *Runciman S.* The Eastern Schism. P. 62 [*Рансимен С.* Восточная схизма. С. 54].

для византийских правителей полной неожиданностью. С другой стороны, если говорить о реальной помощи, которую получила империя, то она была совсем не такой, на что рассчитывал Алексий. И хотя к 1090 году император укрепил и восстановил балканскую границу Византии, разбив норманнов с помощью венецианского флота, положение на Востоке оставалось критическим. Несмотря на то что турки в это время были разобщены и обстановка складывалась благоприятно для империи, последствия утраты большей части Анатолии (главного источника налогообложения, военной силы и продовольствия) приносили огромное бедствие стране. Одновременно турки захватили Иерусалим, что угрожало прервать интенсивный поток паломников из Европы. Во всяком случае, пути к Святому Граду стали небезопасными, о чем в скором времени узнали на Западе из рассказов вернувшихся паломников. Вопрос о возвращении Иерусалима в Византии никогда не ставился. (В результате город с VII века находился в руках мусульман.) Главной задачей было восстановить крепкую византийскую власть в Анатолии. Прежде всего требовалось отвоевать важнейшие части государства, а не освобождать Палестину. Алексий, видимо, считал, что осуществить такой поход в Малую Азию вполне под силу небольшому отряду недорогих иностранных наемников. Поэтому он многократно обращался на Запад с просьбой предоставить ему небольшое число рыцарей (а не самостоятельную и трудноуправляемую армию). Когда на пути из Иерусалима домой в Константинополе остановился граф Роберт Фландрский, император обратился к нему с такой же просьбой[17]. Аналогичная ситуация сложилась в марте 1095 года, когда полномочные представители византийского императора обратились с ходатайством к папскому собору в Пьяченце — за несколько месяцев до объявления папой I Крестового похода[18]. В этом отно-

[17] *Anna Comnena.* Alexiad (VII, 6). Vol. 2. P. 105 [*Анна Комнина.* Алексиада. С. 214].

[18] Ср.: *Munro D. C.* Did the Emperor Alexius I Ask for Aid at the Council of Piacenza? // American Historical Review 27 (1922). P. 731–733; *Lilie R.-J.* Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten. München, 1981. S. 54 и след.

шении, подчеркнем еще раз, слабо организованная и недисциплинированная крестоносная армия, которая в конечном счете подошла к воротам византийской столицы два года спустя, не соответствовала ожиданиям и просьбам императора.

2. Усиление христианского милитаризма

Общепризнано, что проповедь, произнесенная Урбаном 27 ноября 1095 года в Клермоне и призвавшая к I Крестовому походу, по существу, была событием беспрецедентным. Отчасти ее новизна заключалась в эмоциональном отклике народа на призыв папы подняться на богоугодную войну (этот факт явно насторожил западных хронистов). Военный класс Европы воспринял папскую инициативу с таким воодушевлением, что вскоре пошел гораздо дальше скромных намерений самого понтифика. Так или иначе, с исторической точки зрения 1095 год стал решающей точкой отсчета, придавшей столь значительную долговременность движению крестоносцев, которое стало предметом особой заботы папства. Действительно, позднейшая пропаганда крестовых походов стремилась по возможности возродить дух и идеологию этой первой кампании[19]. Во всяком случае, проповедники крестовых походов впоследствии часто пытались воскресить чувство эйфории, вызванной всеобщим подъемом 1095 года; при этом очень важно было повторять и развивать идеи, которые впервые провозгласил папа Урбан[20]. Однако несомненно, это событие само по себе было плодом исторического развития латинского христианства. Без учета предшествующих обстоятельств невозможно до конца понять и объяснить процесс формирования крестоносной идеи и причины ее отступления от христианской традиции. Историки давно осознали, какое

[19] *Cole P.J.* The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095–1270. Cambridge (Mass), 1991.

[20] См.: *Blake E.O.* The Formation of the «Crusade Idea» // JEH 21 (1970). P. 11–31 (особенно P. 28–29); *Constable G.* The Second Crusade as Seen by Contemporaries // Traditio 9 (1953). P. 213–279.

практическое влияние оказал ряд предшествующих событий на замысел Урбана и его последующее развитие.

Опасения и колебания, которые испытывала древняя Церковь в отношении борьбы с оружием в руках, прекрасно отражены в источниках, однако известны, пожалуй, не столь широко. Представление о том, будто война может иметь нравственное оправдание или достойна похвалы, большинство древних церковных деятелей считало богословским противоречием. Они не всегда были последовательны в своих суждениях о военной службе или участии в войне, однако были едины во мнении, что следует избегать и того и другого. Связь армии с языческим культом и, конечно, само по себе кровопролитие, вероятно, были главными причинами такого негативного отношения. Кроме того, христианство — это религия любви и мира и не может одобрять или поощрять агрессию. С нравственной точки зрения убийство невозможно допустить или оправдать. Иначе говоря, одобренное впоследствии Западной церковью понятие богоугодной войны, преследующей религиозные цели, в доникейском христианстве встретило бы непонимание. Такое понятие сочли бы невозможным и вообще недопустимым. Когда в IV веке церковь начала сближаться с государством, сомнения относительно правомочности военных конфликтов стали принимать иной характер. Военная функция государства и профессия солдата в скором времени стали признаваться необходимыми. Но война по-прежнему считалась по природе своей злом и грехом. По замечанию блаженного Августина, война одновременно является предосудительным и незаконным средством разрешения межгосударственных споров. Однако по крайней мере в одном случае агрессия допустима: когда одна сторона намеренно причиняет вред другой. В такой «справедливой войне» (*bellum justum*) невинной жертве в качестве самообороны разрешалось отомстить за причиненное зло. Важно отметить, что, исходя из личного опыта борьбы с сектантами-донатистами, блаженный Августин также был готов признать, что война с еретиками есть

повеление Божье[21]. В этих обстоятельствах церковь может даже обращаться за помощью к государству. Цель физического давления заключается в том, чтобы искоренить заблуждение или заставить сектантов отречься от своей ереси. Таким образом, в период ранних святых отцов негативное отношение к применению силы постепенно менялось. Однако использовать ее дозволялось в строгих рамках, только в ряде конкретных обстоятельств. Следует добавить, что применение силы против неверующих всегда считалось недопустимым. Принуждение к крещению расценивалось как непростительный дерзкий поступок.

Теоретическое обоснование справедливой или даже священной войны, которое впервые дал блаженный Августин, оказало длительное влияние на военную этику западного христианства. Война по-прежнему считалась злом, однако идеи Августина в конечном счете способствовали росту и развитию христианского милитаризма. Позднейшие поборники папских преобразований обнаружили в этих идеях несколько полезных позиций — постольку, поскольку считали свое противостояние феодальной власти борьбой с еретиками, схизматиками или даже безбожниками[22]. Конечно, к тому времени сложились и другие взгляды. Вера в то, что церковь вправе оправдывать насилие в отношении еретиков, уже распространялась и на язычников, о чем свидетельствуют одобрительные слова папы Григория I в адрес подобных мер, предпринятых с целью христианизации в VI веке. Принцип насильственного обращения позднее вдохновил Карла Великого на проведение кампаний против язычников-

[21] *Russell F.H.* The Just War in the Middle Ages. Cambridge; New York, 1975. P. 16–26; *Erdmann C.* Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens. Stuttgart, 1935; ссылки на это основополагающее исследование приводятся по английскому пер.: *Erdmann C.* The Origin of the Idea of Crusade / *Baldwin M.W., Goffart W.*, trans. Princeton (NJ), 1977. P. 9–10; см. также: *Brown P.* St. Augustine's Attitude to Religious Coercion // Journal of Roman Studies 54 (1964). P. 107–116.

[22] *Riley-Smith L. and J.* The Crusades: Idea and Reality, 1095–1274. London, 1981. P. 4–5.

саксов. Затем в IX веке несколько понтификов руководили обороной Рима; в этих случаях они, по-видимому, также обещали прощение грехов тем, кто погиб, сражаясь с мусульманами. Обетование спасения будущим воинам-мученикам, вероятно, давали папы Лев IV и Иоанн VIII. Следует отметить, что участие духовенства в военных действиях против мусульман и норманнов не вызывало удивления, хотя и противоречило каноническим правилам[23].

Интересно проследить, каким образом церковь на протяжении XI столетия пыталась использовать военный потенциал европейской феодальной аристократии. Церковные постановления были нацелены на то, чтобы коренным образом изменить характер военных действий. К концу X века жестокость и насилие, свойственные новому феодальному классу, стали по-настоящему беспокоить церковь Европы. С ослаблением центральной власти в большинстве регионов стали слишком часто возникать беспорядочные вспышки феодальных междоусобиц. Беззащитное духовенство оказалось во власти смуты и беззакония. Неспособность государства защитить церковь хотя бы отчасти объясняет причину общей милитаризации большинства епископских дворов того времени. Некоторые из первых пап-преобразователей, еще до избрания на папский престол, будучи германскими епископами, командовали собственными вооруженными отрядами. Духовенство, конечно, пыталось разрешить проблему насилия другими способами, что подтверждает провозглашение «Божьего мира». Однако это локальное движение за мир, возникшее по инициативе церкви в конце X века, не принесло ощутимых результатов, даже после введения «Божьего перемирия» — запрета на военные действия в определенные дни и

[23] *Erdmann C.* The Origin of the Idea of Crusade. P. 11 («Тем самым Августин и Григорий придали священной войне двойное рациональное обоснование: внутренняя война с еретиками — ради сохранения чистоты Церкви и внешняя миссионерская война — с целью распространения веры»). См. также: *Russell F.H.* The Just War in the Middle Ages. P. 28; *O'Callaghan J.F.* A History of Medieval Spain. Ithaca, 1975. P. 197.

периоды[24]. Однако церковь не теряла надежды. Следующей удачной находкой оказалось провозглашение войны ради защиты бедного и безоружного духовенства или, еще лучше, ради защиты церкви и христианской веры. Если разрушительную энергию западных крестоносцев было невозможно укротить, то по крайней мере следовало направить ее на более полезные цели, такие как война с неверными. Подобное переосмысление военной силы оказалось решающим. Провозгласив рыцарство призванием и богоугодным делом, церковь сразу же решила многие проблемы, вызванные ростом насилия на Западе. Становление христианского рыцарства, для которого участие в войне с благословения и от лица церкви отныне было религиозным долгом, явилось важнейшей предпосылкой для возникшего позднее движения крестоносцев.

С учетом подобной идейной эволюции не стоит удивляться тому, что современные историки характеризуют военные операции против ислама, проводившиеся на протяжении XI века и в Сицилии, и в Испании, как начальный этап крестовых походов. Возможно, что среди участников экспедиции папы Урбана 1095 года, когда рыцарству придали своего рода сакральный статус, были ветераны этих первых кампаний. Нужно подчеркнуть, что попытка привлечь и так или иначе интегрировать класс светских военных в жизнь церкви находила поддержку со стороны обновленного папства. Вполне естественно, что григориане «как раз отстаивали идею священной войны и стремились осуществить ее»[25]. Глубокое

[24] *Cowdrey H.E.J.* The Peace and Truce of God in the Eleventh Century // Past and Present 46 (1970). P. 42–67.

[25] *Erdmann C.* The Origin of the Idea of Crusade. P. 143. По мнению Каудри, в эпоху Григория VII и Урбана II произошел переворот в тысячелетней истории христианской традиции, когда григорианское папство безоговорочно признало войну достойным занятием, а профессию воина — христианским призванием, если только его действия направлены на искоренение всего чуждого христианству как внутри, так и за пределами христианского общества (*Cowdrey H.E.J.* The Genesis of the Crusades: The Springs of the Holy War // The Holy War / *Murphy T.P.*, ed. Columbus (OH), 1976. P. 27).

осознание необходимости восстановления церкви и христианского сообщества, присущее инициаторам папских преобразований, похоже, помогло убедить в этом и широкие круги духовенства. В том же ключе, несомненно, следует рассматривать привлечение норманнов для защиты папских интересов, не говоря уже о «крестоносных» замыслах Григория VII повести на Восток армию против турок. Свидетельствует об этом и намерение Григория собрать *militia Sancti Petri* [ополчение св. Петра] на войну с врагами Римской церкви, равно как и вся папская политика феодальных пожалований. Понятно, почему некоторые современные исследователи называют Григория VII самым воинственным папой из всех, кто когда-либо вступал на *cathedra Petri*[26].

Почти все необходимые шаги для успешной проповеди I Крестового похода были сделаны до 1095 года. К этому моменту почва уже была подготовлена. Радикальное изменение военной этики на Западе, борьба против ислама на территории латинского христианства наряду с формированием класса христианских рыцарей — все это, несомненно, повлияло на организацию крестового похода. Но само движение возникло не ранее 1095 года, когда прозвучал беспрецедентный призыв папы Урбана. Его предложение объединить идеологическую войну и религиозное паломничество стало беспримерным вкладом в идею крестовых походов и оказало на нее решающее влияние. Следует отметить, что в источниках детально отражена традиция совершения паломничеств к определенным святыням из личных духовных побуждений. Хорошо известными, можно сказать знаменитыми, центрами народного паломничества были Иерусалим, Рим, Компостелла или Монте Гаргано (в Апулии)[27]. Широкому распространению этой традиции, безусловно, способствовало то, что паломничество часто связывалось

[26] *Erdmann C.* The Origin of the Idea of Crusade. P. 177.

[27] Ср.: *Mayer H.E.* The Crusades / *Gillingham J.*, trans. London, 1972. P. 15: «Никто бы и не подумал отправиться на завоевание Святой Земли, если бы из века в век люди не совершали бы туда паломничеств».

с отпущением тех духовных наказаний, которые налагались в таинстве покаяния (вместо епитимии иногда предписывалось совершить паломничество). Даже опасности, связанные с такими покаянными путешествиями (которые неизбежно охватывали большие расстояния), редко останавливали людей. В этой связи стоит добавить, что паломники, отправляясь к святыне, не могли брать с собой оружие. Вооруженная борьба и религиозное странствие (которое воспринималось как дело покаяния или приобретения заслуг) несовместимы. Именно на этом противопоставлении папа Урбан сделал в 1095 году основной акцент. В своей знаменитой проповеди ему действительно удалось по большей части сгладить противоречие между войной и паломничеством. Папа заявил, что крестоносец — тот же паломник, только с одним, но существенным отличием: ему разрешено носить оружие. Иначе говоря, поход, объявленный римским понтификом, рассматривался прежде всего как *вооруженное паломничество* с целью освобождения главной христианской святыни. Вероятно, этой задачей было обусловлено отпущение грехов, о котором упомянул папа в своей проповеди: духовные награды, которые церковь ранее обещала простым паломникам, распространялись и на рыцарей-крестоносцев. И хотя точный смысл папского обещания остается спорным, вероятно, его понимали просто как отмену или снятие тех наказаний за грехи, которые уже были наложены церковью на исповеди.

Как и следовало ожидать, провозглашенная Урбаном стремительная милитаризация покаянного паломничества быстро пришлась по вкусу европейскому рыцарству. Оно сочло ее благим начинанием (о чем свидетельствует успех папской проповеди). По замечанию хрониста Гвибера Ножанского, военная аристократия Европы внезапно открыла новый путь к спасению; по крайней мере, профессиональному рыцарю уже не требовалось уходить в монастырь, как в прежние времена, или становиться безоружным пилигримом, чтобы обрести благодать Божию. Отныне солдат, оставаясь в миру, мог обрести

вечную жизнь посредством священной войны — «не меняя своего поведения, одеяния и привычного образа жизни»[28]. Мы уже высказали предположение, что обещанное папой отпущение грехов сыграло главную роль в решении феодальной Европы отправиться в крестовый поход. Духовная награда была слишком заманчивой. Если посмотреть в целом, обещание отпущения грехов — ключевой принцип всей программы, огромный духовный стимул к участию в крестовом походе. Однако следует добавить, что не менее важной была и народная реакция. Ибо последующие проповедники подводили своих слушателей — потенциальных добровольцев, готовых отправиться в поход, — к мысли, что это отпущение полностью освобождает от наказания за грехи, которое они могли бы понести еще в земной жизни или же в загробном мире[29]. Иначе говоря, крестоносная пропаганда преобразила обещание, данное Урбаном (которое ограничивалось лишь отменой уже наложенного наказания), превратив его в выгодную духовную сделку.

Однако много большее значение, чем такая трансформация идеи в народном понимании, имела перемена цели самого похода, которую вскоре произвели окрыленные крестоносцы. Эта цель не имела почти ничего общего с теми задачами, которые определил папа. С самого начала, как мы видели, Урбан стремился сделать все возможное, чтобы решить турецкую проблему, с которой столкнулась Византия. Несомненно, он рассчитывал, что, предоставив военную помощь Алексию Комнину, тем самым улучшит и отношения с Константинопольской церковью и, возможно, устранит существовавшие дефакто межцерковные противоречия. Это и объясняет,

[28] Historia quae dicitus Gesta Dei per Francos // Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux. 5 vols. Paris, 1841–1895. Vol. 4. P. 124.

[29] *Mayer H.E.* The Crusades. P. 25–37. Автор показывает, что идея полного отпущения грехов, которую провозглашала крестоносная пропаганда, выдвинута не папой Урбаном, а проповедниками крестовых походов. См. также: *Robinson I.S.* The Papacy 1073–1198: Continuity and Innovation. Cambridge; New York, 1990. P. 341–349.

почему папа оказал радушный прием византийскому посольству в Пьяченце в 1095 году. Константинопольские посланцы наверняка были своего рода имперскими вербовщиками. Скорее всего, именно тогда, после этого посольства папа одобрил идею крестового похода в помощь восточному христианству. Конечно, папский план осуществился только восемь месяцев спустя на соборе в Клермоне, где был положен в основу I Крестового похода. Проповедь папы (сохранившаяся в четырех вариантах) и его послания, составленные после Клермонского собора, подтверждают эту точку зрения. Согласно одному из вариантов проповеди, папа провозгласил целью войны освобождение «церквей Божиих в восточных областях» — *ecclesias Dei in Orientis partibus*. По крайней мере, вначале не Иерусалим был целью или объектом экспедиции — разве что в далекой перспективе. «Если Иерусалим и принимался во внимание, то лишь косвенно, и не обязательно в качестве военной цели»[30]. Тем не менее весьма показательно, что вскоре обозначенная Урбаном задача была оставлена или, можно даже сказать, была до неузнаваемости изменена. Спустя несколько месяцев после Клермона феодальная Европа провозгласила своей главнейшей целью завоевание Иерусалима и освобождение Гроба Господня. Народное влияние в данном вопросе, по-видимому, было столь значительным, что самому папе пришлось отказаться от прежнего замысла[31].

[30] *Cowdrey H.E.J.* Pope Urban II's Preaching of the First Crusade // History 45 (1970). P. 178. Реконструкцию папской проповеди см.: *Munro D.C.* The Speech of Pope Urban II at Clermont, 1095 // American Historical Review 11 (1906). P. 231–242; *Runciman S.* A History of the Crusades. New York, 1951–1954. Vol. 1. P. 106–108.

[31] *Erdmann C.* The Origin of the Idea of Crusade. P. 306–354, 355–371. (App.: Byzantium and Jerusalem: The Motive and the Objective of the First Crusade). Однако недавно эта влиятельная концепция подверглась критике: *Cowdrey H.E.J.* Pope Urban II's Preaching of the First Crusade. P. 177–188; *Riley-Smith L. and J.* The Crusades: Idea and Reality. P. 6–7. Эти ученые утверждают, что план Урбана не претерпел кардинальных изменений и что целью похода с самого начала был Иерусалим; в исполнении этой задачи папа как раз и видел свою помощь Восточной церкви. Тем не менее профессор Каудри резюмирует, что «такую теорию, как у Эрдмана, едва ли вообще возможно опровергнуть» (P. 188).

Конечно, есть и несколько наивная реконструкция мотивов I Крестового похода, в которой мысль об Иерусалиме как конечной цели предприятия приписывается императору Алексию. Вопреки веским свидетельствам западных источников, утверждается, будто именно Алексий Комнин впервые выдвинул идею освобождения от мусульман Гроба Господня. Затем план императора, в котором конечной целью был обозначен Иерусалим, был представлен на рассмотрение папе. Однако это было лишь прикрытием; в действительности император планировал осуществить контрнаступление в Малой Азии[32]. Таким образом, Иерусалим сознательно использовался в качестве предлога для того, чтобы заручиться столь необходимыми Византии расположением и помощью Запада. Несмотря на изобретательность и даже привлекательность этой теории, она все же вызывает сомнения. Дело в том, что она целиком базируется на неподтвержденных данных византийского автора конца XIII века Феодора Скутариота. В конечном счете, трудно представить себе императора подлинным инициатором или даже творцом сугубо латинского движения. Алексий не мог не видеть крайне опасных и разрушительных последствий подобного начинания для империи — как с военной, так и с политической точки зрения. Ярким подтверждением тому служит известное весьма осторожное отношение императора к крестовому походу, не считая в целом тактичного обращения с его руководителями. Напомним, что император просил у Запада лишь вспомогательные иностранные войска; большая добровольческая армия стала бы для власти настоящей катастрофой[33].

[32] *Charanis P.* Byzantium, the West, and the Origin of the First Crusade // Byz. 19 (1949). P. 17–36; Idem. Aims of the Medieval Crusades and How They Were Viewed by Byzantium // Church History 21 (1952). P. 123–134. См. также: *Shepard J.* Aspects of Byzantine Attitudes and Policy Towards the West in the Tenth and Eleventh Centuries // BF 13 (1988). S. 67–118 (особенно S. 111–118).

[33] Критику позиции Хараниса в частности см.: *Ostrogorsky G.* History of the Byzantine State. Oxford, 1968. P. 362; *Lemerle P.* Byzance et la croisade // Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Roma 4–11 Settembre 1955. Firenze, 1955. Vol. 3. P. 595–620 (особенно P. 600–601).

В этой связи следует повторить, что современная историография неизменно подчеркивает: по существу крестовый поход был выражением *западного* экономического развития и экспансии. Как отмечают исследователи, к концу XI века Европа столкнулась с острой необходимостью расширения своих экономических и демографических границ. Даже папа Урбан говорил об этом в своей проповеди. Его недвусмысленные намеки на трудности, вызванные стремительным перенаселением и экономическими изменениями, современные исследователи справедливо считают показательными, хотя они и касаются больше Франции Капетингов, нежели Европы в целом[34]. Кроме того, важно напомнить, что сильнее всего от крестовых походов пострадала Византия, а не исламский мир. Географически это движение было ограничено побережьем Сирии (не затрагивая окружавшего его обширного региона ислама). Стратегическая цель по существу была узкой. Тем самым крестоносцы представляли собой лишь незначительную локальную помеху для арабов; было бы неверно утверждать, будто они несли серьезную военную угрозу арабскому миру, даже если учесть завоевание христианами Сицилии и Иберийского полуострова[35]. Как убедительно показывают события 1204 года, главной жертвой стало Византийское государство, а не исламский мир. Поэтому настаивать на том, будто в 1095 году в намерения Алексия входило нечто большее, чем просто заручиться помощью Запада, было бы неверной интерпретацией источников.

[34] См. вариант, который приводит Роберт Монах: «Земля, которую вы населяете, охваченная со всех сторон морями и окруженная горными вершинами, слишком мала для вашего многочисленного народа; да и богатством она не изобилует, и пищи приносит едва ли достаточно для возделывающих ее. Вот почему вы убиваете один другого, ведете войны и часто умираете от нанесенных друг другу ран» (Historia Hierosolymitana // Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux. Vol. 3. P. 720; англ. пер.: *Brundage J.A.* The Crusades: A Documentary Survey. Milwaukee, 1962. P. 19).

[35] *Johns J.* Christianity and Islam // The Oxford Illustrated History of Christianity / *McManners J.*, ed. Oxford; New York, 1990. P. 172, 174; ср.: *Daniel N.* The Arabs and Medieval Europe. London, 1979. P. 120–121.

Прежде чем окончательно снять с Алексия ответственность за крестовые походы, необходимо сделать несколько замечаний об идеологии крестоносного движения, поскольку она оказала воздействие и на византийскую мысль. Характерно, что крестовые походы были главным образом продуктом западного религиозного сознания и чувства, «взрывом религиозных эмоций», и отчасти в этом повинно папство[36]. Это движение не было напрямую связано ни с византийским обществом и культурой, ни с православным народным благочестием, духовностью и менталитетом. Возникшая на Западе преданность священной войне оставалась в прямом смысле слова чуждым явлением для византийского христианства[37]. Византии не было знакомо понятие идеологической войны. Даже в знаменитой поэме «Дигенис Акрит», воспевающей героизм византийской военной аристократии, такая тема фактически отсутствует. По общему признанию, элемент священной войны различим в столкновении империи с сасанидской Персией при Ираклии и, конечно, в давней борьбе против арабов, начало которой приходится на VII век. Оба конфликта имели не только санкцию, но и поддержку со стороны Византийской церкви. Но между отчаянной обороной Византии от внешних врагов и западным крестоносным движением есть большая разница. Борьба, которую вели византийцы, действительно мало похожа на восхваление и торжество священной войны. Напротив, под угрозой находилось будущее государства. Кроме того, военные походы византийцев всегда контролировал император, и только он отвечал за безопасность государства и сохранность веры. Ни церковь, ни патриарх никогда не давали официального разрешения на военные действия (тогда как кресто-

[36] *Lemerle P.* Byzance et la croisade. P. 615.

[37] О дальнейшем развитии событий см.: *Ahrweiler H.* L'idéologie politique de l'Empire byzantin. Paris, 1975. P. 78–80; *Nicol D.M.* The Crusades and the Unity of Christendom // The Meeting of Two Worlds: Cultural Exchange Between East and West During the Period of the Crusades / *Goss V.P.*, ed. Kalamazoo (MI), 1986. P. 170–172; *McGeer E.* Peace and War // ODB. Vol. 3. P. 1611; подробное исследование: *Lemerle P.* Byzance et la croisade. P. 365–620.

носцы всегда отправлялись в поход с официального согласия папы)[38].

Безусловно, важно отметить и то, что война на христианском Востоке никогда не превращалось в некое сакральное предприятие или институт, как это было на Западе. Отношение двух церквей к проблеме войны заметно различалось. Православное представление о профессии воина не всегда соответствовало латинскому восприятию. На протяжении Средних веков церковь Византии соблюдала или, по крайней мере, разделяла святоотеческое предписание о том, что солдат, повинный в пролитии крови на поле боя, не может приступать к принятию Святых Даров в течение трех лет. Этот норматив имел принципиальное значение, когда церковь рассматривала вопрос о почитании воинов как святых. В частности, византийские иерархи, в отличие от некоторых упомянутых выше пап IX века, отказались причислить павших в бою воинов к лику мучеников. Когда император Никифор Фока обратился к церкви с просьбой объявить солдат из его полка, погибших в битве с арабами, христианскими мучениками, официальный ответ был резко отрицательным. Этот случай действительно служит неоспоримым подтверждением того, что понятие священной войны было неизвестно восточному христианству[39]. Вместе с тем отказ исполнить просьбу императора подразумевал, что церковь отвергает популярное впоследствии латинское «сотериологическое» восприятие освобождения от наказания и *remissio peccatorum* [отпущения грехов], обещанные рыцарям-крестоносцам.

Как и следовало ожидать, консервативный подход византийского христианства к войне касался не только вооруженных бойцов. Ни один священнослужитель

[38] Ср.: *Ostrogorsky G.* History of the Byzantine State. P. 361–362 («Война с неверными — явление неновое, однако для византийцев она была следствием острой политической необходимости, и в освобождении Святой Земли, которая, во всяком случае, была когда-то византийской территорией, они видели долг своего государства, а не обязанность христиан вообще».

[39] Regestes, № 790.

не должен был принимать участие в действиях, связанных с кровопролитием. Характерно, что священники, выступавшие с оружием в руках против арабов (что нередко заканчивалось пролитием крови), извергались из сана, либо отлучались от церкви своими епископами. Этот же канонический запрет распространялся и на монахов; насельникам монастырей было запрещено сражаться или носить оружие. В поздневизантийский период, если монах становился организатором крестьянских ополчений против турок, его обычно вызывали на церковный суд и требовали дать ответ за свои действия[40]. Нужно прямо сказать, что церковь Византии отказывалась поддерживать кровопролитие, особенно если его совершало духовенство. На Западе все нередко обстояло иначе, о чем ясно свидетельствует само наличие священнослужителей в рядах вооруженных крестоносцев. Анна Комнина была поражена этим явлением, и ее возмущение, несомненно, было характерным и неподдельным. Аргументация западных канонистов по данному вопросу для нее, как и для большинства византийских канонистов, была совершенно чуждой[41].

3. Церковный колониализм

Принятое в 1095 году папой Урбаном решение оказать военную помощь Востоку в целом было разумным. Такая поддержка послужила бы делу церковного мира, не говоря уже о практической пользе для Алексия Комнина и его правительства в борьбе с сельджуками в Малой Азии. Вполне вероятно, сначала папа хотел поступить именно таким образом. К сожалению, задуманный им план так и не осуществился. Вскоре понтифик обнаружил, что развязанные им силы не удается сдерживать и контролиро-

[40] Ср.: *George Pachymeres.* De Michaele et Andronico Palaeologis libri tredecem / *Bekker I.*, ed. Bonn, 1835. Bd. 2. S. 596.

[41] *Anna Comnena.* Alexiad. X, 8. Vol. 2. P. 218 [*Анна Комнина.* Алексиада. С. 282]. Ср. точку зрения западных канонистов: *Russell F.H.* The Just War in the Middle Ages. P. 86 и след.

вать. Фактически папа в скором времени утратил инициативу и руководство собственным проектом. Мы уже отмечали, что в результате давления со стороны народа непосредственной целью кампании — и всех последующих крестовых походов — стал Иерусалим, что прямо противоречило предложению самого папы. Более того, его благочестивые планы относительно церковного единства, как мы увидим, были сознательно изменены или, точнее, разрушены военными предводителями крестоносцев вскоре после их прибытия на Восток. А византийское мировоззрение снова неизбежно усложнило проблему. Мы уже отмечали, что понятие священной войны не было знакомо империи ни в идеологическом, ни в психологическом плане. Непонимание было настолько глубоким, что «на религиозной почве создать единый фронт греков и латинян против мусульман было невозможно»[42]. Иными словами, крестовые походы в конечном счете принесли с собой не религиозный мир и сотрудничество, на которые вначале рассчитывал Урбан II, а раскол и противоборство.

На первых порах открытого столкновения в целом удалось избежать, но с большим трудом и ненадолго. Поначалу византийские власти достаточно осмотрительно избегали любой серьезной конфронтации с передовыми отрядами крестоносцев, продвигавшимися на юг через Балканы в направлении Константинополя. Однако взаимное недоверие и неприязнь с самого начала испортили обстановку. Армия крестоносцев все больше казалась византийцам беспорядочной толпой агрессоров и захватчиков. Грабеж и мародерство в балканских деревнях стали слишком частыми, несмотря на предупреждения со стороны имперского военного эскорта, не говоря уже о настроениях беспомощного крестьянства. Кроме того, отношения с самими руководителями похода оказались не менее сложными. Прибытие именитых лидеров движения в византийскую столицу в 1097 году стало

[42] *Lemerle P.* Byzance et la croisade. P. 616.

серьезным испытанием для государственной дипломатии Алексия Комнина. Император действительно хорошо подготовился к выполнению требуемой задачи и сумел добиться от крестоносцев принесения обета верности. Даже норманнского графа Боэмунда, сына Роберта Гвискара, удалось убедить произнести аналогичную клятву. Однако наибольшее значение имеют обещания, которые византийский император получил от своих гостей: существенной уступкой стало торжественное обещание возвратить империи все завоеванные города и земли (если только они принадлежали Византии до вторжения сельджуков). Условия соглашения распространялись даже на древний город Антиохию и его патриархат.

Если Алексий Комнин продемонстрировал на этих переговорах искусство дипломата, то епископ Адемар Пийский сыграл, пожалуй, еще более важную роль[43]. Выступая в качестве личного представителя Урбана в крестовом походе, Адемар напомнил соотечественникам о том, что целью их предприятия является также объединение церквей; все, что не соответствовало этому, папский легат счел бы сознательным отступлением от принесенных обетов.

Однако клятвы и обещания западных военачальников отнюдь не гарантировали мирного будущего. Во-первых, не все крестоносцы были довольны политикой примирения и сотрудничества, которую открыто поддерживали Рим и папский посланник. Учитывая их независимую феодальную позицию и соответствующий менталитет, соглашение можно было считать остающимся в силе только до тех пор, пока во главе крестового похода стоял епископ Пийский. Враждебные политические чувства к Византии, которые испытывали некоторые участники кампании, невозможно было скрыть. Дело в том, что Боэмунд уже искал способы отречься от верности императору и даже возродить планы своего отца по завоева-

[43] Адемар не смог бы придерживаться избранного курса, не получив прежде одобрения папы. См.: *Hamilton B.* The Latin Church in the Crusader States. London, 1980. P. 7.

нию империи. Как однажды с тревогой заметила Анна Комнина, сын Гвискара на самом деле был в этом походе мнимым паломником (в отличие от более искренних и набожных солдат латинской армии). Для византийского императора было совершенно очевидно, что Боэмунд искал лишь удобного случая, чтобы раскрыть свои истинные намерения. В итоге худшие опасения Анны Комнины и ее отца Алексия оправдались очень скоро — спустя несколько месяцев после взятия Антиохии крестоносцами (3 июня 1098 года).

Антиохия находилась под влиянием византийцев со времен императора Никифора Фоки (969), за исключением четырнадцатилетнего периода, когда городом правили мусульмане (1084–1098). Таким образом, когда сирийская столица была освобождена, город оказался в основном православным. До прихода крестоносцев оплотом православия была северная Сирия. Точнее говоря, население этого региона, особенно городские жители (в противовес сельским, которые нередко были яковитами), по большей части исповедовало православие. Не менее важно то, что здесь по-прежнему проживал законный православный патриарх Антиохийский Иоанн IV Оксит[44]. Учитывая религиозные и политические обязательства, которые связывали крестоносцев с Византией, было решено, что Антиохия отойдет к империи и канонические права православного епископа Антиохии получат официальное признание. Иначе говоря, установление политического и церковного господства Византии считалось само собою разумеющимся. Назначение отдельного епископа для латинян никогда не рассматривалось, единственным законным каноническим иерархом города признавался патриарх Иоанн IV. Кстати, такая

[44] Ср.: *Gautier P.* Jean V l'Oxite patriarche d'Antioche. Notice biographique // REB 22 (1964). P. 128–157; *Grumel V.* Les patriarches grecs d'Antioche du nom de Jean (XI^e et XII^e siècles) // EO 32 (1933). P. 295–296; *Kazhdan A.* John IV (V) Oxeites // ODB. Vol. 2. P. 1049. По вопросу о религиозности населения см.: *Prawer J.* The Latin Kingdom of Jerusalem: European Colonization in the Middle Ages. London, 1972. P. 52.

процедура уже проводилась в Малой Азии, в городах, завоеванных крестоносцами еще до похода в Сирию; поскольку эти города ранее входили в состав империи и Константинопольского патриархата, вопрос об учреждении там латинских епархий и феодальных владений даже не обсуждался. Это разумное и поистине справедливое решение потенциально опасной канонической проблемы позволяет понять, почему ни у кого не возникло удивления, когда после взятия столицы Сирии Адемар немедленно подтвердил статус Иоанна. Все ожидали, что папский легат честно признает положение православного епископа, проживающего в Антиохии. Точно так же Адемар подтвердил права патриарха Иерусалимского Симеона II, который в то время проживал изгнанником на близлежащем острове Кипр. Симеон наряду со своим антиохийским собратом был убежден, что после взятия Иерусалима латиняне официально признают его канонический статус. Примечательно, что он всячески старался помочь крестоносцам, и они, видимо, оценили это. Вряд ли Симеон был бы столь услужливым, если бы сомневался, что останется законным патриархом.

Однако с самого начала все пошло не слишком хорошо. Боэмунд был полон решимости превратить Антиохию, захватом которой он фактически руководил, в норманнское княжество[45]. Норманнам способствовало то обстоятельство, что Алексий Комнин, находясь в Малой Азии, не смог быстро завладеть городом или помочь его захвату. Не теряя времени, Боэмунд почти сразу же объявил себя независимым правителем Антиохии. Он игнорировал все последующие протесты императора и отрицал все намеки на то, что своими действиями нарушает клятву, принесенную в Константинополе. Если говорить в целом, то обещания, которые дали императору предводители латинян меньше года назад, утратили свое значение; вместо исполнения торжественно принятых клятв и договорных обязательств на первое место вскоре вы-

[45] Подробный рассказ об этом см.: *Runciman S.* A History of the Crusades. Vol. 1. P. 236–262.

шли алчность и оппортунизм. Это касалось не только Боэмунда. Возможно, он следовал по пути, проложенному ранее столь же ненасытным участником кампании Балдуином Бульонским. Графство Эдесса, которое основал для себя этот военачальник посреди долины Евфрата, за несколько месяцев до взятия Антиохии все же заключило договор с императором Алексием. Предполагалось, что данная область наряду с Анатолией и Антиохией будет возвращена Византийскому государству.

Однако если в сознании ряда крестоносцев необходимость непреложного соблюдения клятв и обязательств постепенно утрачивала значимость, идея укрепления единства и процветания христианства в целом также отходила на второй план. Во всяком случае, антивизантийские настроения Запада уже начинали переплетаться с неприязнью к православию. Без постоянной поддержки Адемара Пийского, как мы отмечали, исполнение церковных задач крестового похода, поставленных папой Урбаном, было обречено на провал. Именно это произошло спустя месяцы после внезапной кончины Адемара (1 августа 1098 года). Смерть папского легата дала крестоносцам прекрасную возможность (для некоторых она была долгожданной) отвергнуть либо пренебречь провизантийской политикой, которую навязал им папа. По крайней мере, после 1098 года латинян уже никто не подталкивал и не принуждал следовать принципу сотрудничества и компромисса с Восточной церковью и империей, который ранее отстаивал Адемар. В итоге были нарушены гармоничные отношения с Византией, которые до тех пор поддерживали латиняне. Новой альтернативой крестовым походам, несмотря на крайне спорный канонический характер, стал церковный колониализм. Это значит, что наиболее предпочтительным выбором стало изгнание православных епископов со своих кафедр и утверждение вместо них латинской иерархии во всех областях (даже там, где население было в основном православным). По существу, ту же стратегию повел в своем новом княжестве Боэмунд после смерти Адемара.

Помимо создания на территории древней православной Антиохийской кафедры латинского патриархата, норманнский князь, скорее всего, намеренно использовал возможность подчеркнуть уставные различия между Востоком и Западом, надеясь, вероятно, тем самым оправдать свои сомнительные действия. Вместе с тем важно отметить, что в скором времени латинские епископы стали назначаться на территории патриархата и за пределами самого города[46]. Возможно, эти назначения объяснялись тем, что в спорном регионе нет православного населения. Как видим, прецеденты латинизации Сирии, а затем и Палестины были созданы еще до того, как в 1099 году было основано Иерусалимское королевство.

Боэмунд обладал совершенно иным представлением о церкви, нежели Адемар. Но и у него, конечно, были свои сторонники. Другие военачальники стремились перенять его строго латинский взгляд. Ярче всего их точка зрения проявилась в одном из их первых пространных посланий папе Урбану. И хотя целью письма было известить папу о смерти его легата, крестоносцам не терпелось подробно изложить понтифику план латинизации северной Сирии.

> Разве может быть что-то более необходимое во всем мире, чем чтобы ты — отец и владыка христианской веры — вошел в древний и великий град, где христиане обрели имя свое, и сам завершил войну, которая твоя есть? Ибо мы разбили турок и язычников, но не знаем, как поразить еретиков — греков, армян и сирийских яковитов. Поэтому непрестанно молим тебя, дорогой отец, чтобы ты, наш заступник и наставник, прибыл в этот город, твой город, и чтобы ты —

[46] Ср.: *Hamilton B.* The Latin Church in the Crusader States. P. 10–11. Не исключено, что одного из этих епископов назначил сам патриарх Иоанн. В таком случае это свидетельствовало бы о вступлении латинян в евхаристическое общение с православными Антиохии. Более того, служило бы доказательством того, что крестоносцы признали каноническую власть патриарха Иоанна. См. также: *Fedalto G.* La Chiesa latina in Oriente. Verona, 1981. Vol. 1. P. 29 и след.

> викарий св. Петра — воссел на престоле, и тогда обретешь нас верными сынами, справедливыми во всем, и своей властью и нашей силой сможешь искоренить и уничтожить любые ереси[47].

Одна из весьма ярких особенностей этого примечательного послания состоит в отсутствии упоминаний о законно правившем патриархе Антиохийском Иоанне IV. В документе о нем не сказано ни слова. (Иначе явно не понадобилось бы необычной просьбы к понтифику лично прибыть в Антиохию, чтобы занять епископский престол.) Этот факт сам по себе наводит на размышления, не говоря уже об экклезиологии данного послания; умолчание относительно фигуры патриарха не идет ни в какое сравнение с тем, что сказано или подразумевается от лица подписавших этот текст о церкви и ее предназначении. Все восточные христиане признаются еретиками и раскольниками; православные, яковиты и армяне, прямо упомянутые крестоносцами, не считаются членами кафолической церкви. Напротив, истинное христианство для крестоносцев тождественно исключительно христианству латинскому, западному. С другой стороны, непосредственная обязанность и даже долг состоят в том, чтобы искоренить и уничтожить — *eradices et destruas* — эти группы местного населения. Только в этом случае «собственную войну» Урбана можно считать завершенной. Разумеется, папа Урбан никогда не разделял ни одну из сторон этого образа церкви и священной войны[48]. Сильные религиозные предубеждения, выраженные в послании, отражали исключительно позицию его отправителей. Тем не менее, каким бы серьезным ни было проявленное разделение, существенной роли оно не играло. Определяющим фактором политики крестоносцев, напомним, были настроения, отраженные в послании.

[47] Epistulae et chartae ad historiam primi belli sacri spectantes: Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088–1100 / Hrsg. von *Hagenmeyer H.* Innsbruck, 1901. S. 164. Цит. по: *Hamilton B.* The Latin Church in the Crusader States. P. 9.

[48] Ср.: Epistulae et chartae ad historiam primi belli sacri spectantes. S. 159, 369.

Намерение отказаться от курса Адемара, вероятно, возникло у крестоносцев уже после того, как они отправили понтифику свое послание (11 сентября 1098 года), однако окончательно порвать с этой политикой они решили только в сентябре следующего года, когда прибыл новый папский легат. Посланец Рима Даймберт был благосклонен к крестоносцам. Уроженец города Пизы (которая в то время воевала с империей), папский легат придерживался антивизантийских взглядов и политики. По крайней мере, он без колебаний принял радикальный антиправославный курс Боэмунда. Вскоре по прибытии в сирийскую столицу он утвердил Бернарда Валенского латинским патриархом Антиохии, не говоря о проведении им официальной инвеституры Боэмунда, словно бы Антиохия была папским владением. Даймберта едва ли смущало, что эта древняя кафедра по-прежнему формально находилась в полном общении с Римом (и, повторим, на ее патриаршем престоле находился законный иерарх), не говоря уже о легитимных претензиях Византии на этот город. В таких условиях, конечно, Иоанн IV не мог долго находиться на своем месте и в 1100 году был вынужден удалиться в Константинополь, где окончательно сложил с себя полномочия. Его положение к тому времени сделалось невыносимым. Патриарха, безусловно, изгнали с кафедры — его отречение не было добровольным. Формально отставка последовала не до, а после возведения на престол его латинского соперника Бернарда Валенского.

Как и следовало ожидать, противостоять потоку латинизации после этих событий оказалось по меньшей мере нелегко. В скором времени политика утверждения латинской церковной иерархии стала осуществляться по всей Сирии. Во всяком случае, все канонические православные епископы постепенно были вытеснены или замещены латинскими. В результате пришлое население вскоре стало считать себя единственным наследником Православной церкви в регионе. Эти взгляды отражены в созданных в этот период западных переводах списков православных епископов и патриархов; кроме того,

показателен тот факт, что все православные монастыри и рядовые клирики были вынуждены признать каноническое верховенство латинян — как единственных представителей изгнанной православной иерархии. С другой стороны, на практике допускалось различие богослужебных обрядов. Ни от кого не требовали отказаться от собственных обычаев. По такому образцу строились отношения в Антиохии на протяжении XII века. За исключением двух коротких периодов реставрации православия (в 1165 и 1206 годах), вплоть до конца существования Франкского государства в Сирии преобладала параллельная латинская иерархия.

Порядок, установившийся в Иерусалимском патриархате сразу же после взятия крестоносцами Святого Града (15 июля 1099 года), в целом следовал латинскому образцу. Трудно сказать, действительно ли крестоносцам тогда уже было известно о смерти законного патриарха Иерусалимского Симеона. Возможно, весть о его кончине на Кипре за несколько дней до завоевания Святого Града не дошла до крестоносцев. В любом случае, факт признания его титула Адемаром вообще не принимался в расчет. Патриаршая кафедра считалась вакантной. Затем было принято решение (судя по всему, без участия и согласия православного духовенства, составлявшего ядро христианского меньшинства в городе) избрать латинского прелата Арнульфа Шокесского патриархом Иерусалимским. Однако Арнульф недолго пробыл на этом посту: вскоре его сместил или, возможно, низложил за неправомерное поведение Даймберт Пизанский. Немногим позднее амбициозный легат сам был избран на освободившийся пост. К православным архиереям здесь относились так же, как и к епископам в Сирии. Ни о каком равенстве не могло быть и речи[49]. В результате все монастыри и приходское духовенство должны были подчиняться латинским епископам. Более того, со временем Даймберт посвятил

[49] См. о ярких личностях Арнульфа и Даймберта: *Richard J.* The Latin Kingdom of Jerusalem. Amsterdam, 1979. P. 99–101.

нескольких латинских иерархов и назначил их в такие города, как Эдесса и Тарс, которые находились в канонической юрисдикции Антиохии. (Иоанн IV еще пребывал в Антиохии, когда произошли эти территориальные урезания его патриархата.) Кроме того, Даймберт, возможно, не желал оставлять ключи от храма Гроба Господня в руках православных, а тот факт, что они были хранителями этого храма задолго до 1099 года, не имел значения. Таким образом, все православное духовенство и другие восточные христиане, которые также служили в этом храме, были из него вытеснены. Судя по всему, главная святыня должна была быть открыта только для франкского духовенства латинского обряда[50]. Неудивительно, что и другие святыни города постигла та же участь, не говоря об обширных владениях православного патриархата, все недвижимое имущество которого захватили латиняне.

Помимо этого, латинские завоеватели юридически закрепили то тяжелое церковное положение, в которое они поставили население Сирии и Палестины. Вскоре местные христиане и мусульмане стали рассматриваться в правовых кодексах Франкского государства как низший элемент общества. Крестоносцы не собирались создавать социально единого Иерусалимского королевства. Напротив, с самого начала заморские территории должны были оставаться колониальными обществами, построенными по жесткой системе «апартеида». Принципы нетерпимости, затрагивавшие не только мусульман и евреев, но и большинство восточных христиан, в том числе православных, были прописаны в латинских правовых сводах. Показательно отсутствие сведений о действующих мечетях на землях крестоносцев, и конечно, евреям и мусульманам обычно запрещалось входить в Святой Град. Несмотря на доводы современных апологетов крестовых походов, факт остается фактом — коренное население Сирии и Палестины было отвергнуто христианскими переселенцами с Запада. Политика латинян не

[50] О последующем изменении такого порядка см.: *Hamilton B.* The Latin Church in the Crusader States. P. 170.

предполагала экуменического сближения. «*Natio Christiana* [христианская нация] никогда не рассматривалась иначе как в латинской перспективе. Очевидно, что она никогда и не была создана... Возможно, крестовые походы начинались как движение колонизации, но пришли к колониализму»[51]. На фоне социально-религиозной системы исламского мира, терпимой ко всем немусульманам как к своим «защищаемым» поданным (зиммиям) и гарантировавшей свободу вероисповедания, свободу личности и даже право собственности, резко выделяется позиция крестоносцев, которые не помышляли ни о чем ином, кроме своего излюбленного пути социальной поляризации и насильственной сегрегации всех нефранков[52].

Продолжительная борьба между Римской церковью и кафедрами Антиохии и Иерусалима, которая последовала за событиями, описанными выше, не затронула Александрию — еще одну великую кафедру из пентархии патриархатов. Поскольку крестоносцы не захватывали Египет, некогда могущественной церкви святых Афанасия и Кирилла удалось избежать случаев изгнания и вытеснения собственных епископов латинскими иерархами во время франкской оккупации. Кроме того, в силу враждебности мусульманского Египта к латинскому правлению контакты между франками Палестины и Александрийским патриархатом неизбежно сводились к минимуму. Однако отношения с папством на протяжении XII и XIII веков были явно теплыми. Имеется даже ряд свидетельств тому, что в XII веке патриархат поддерживал *communio in sacris* [евхаристическое общение] с латинскими пленниками и купцами. Также существуют данные о пребывании делегата от Александрийской церкви на Латеранском соборе 1215 года. На протяжении большей

[51] *Prawer J.* The Roots of Medieval Colonialism // The Meeting of Two Worlds. P. 29, 36; Idem. The Latin Kingdom of Jerusalem. Более положительную оценку «духовных свершений» папства на Востоке см.: *Hamilton B.* The Latin Church in the Crusader States. P. 369; *Richard J.* The Latin Kingdom of Jerusalem. P. 99–110.

[52] *Johns J.* Christianity and Islam. P. 185. Ср.: *Mayer H.E.* Latins, Muslims and Greeks in the Kingdom of Jerusalem // History 63 (1978). 175–192.

части этого периода Александрия, видимо, не испытывала враждебного отношения к Риму в отличие от других восточных патриархатов. Но даже при таких условиях отношения между двумя церквами, вероятно, ухудшились к началу XIII столетия: в 1310 году Рим назначил латинского патриарха еще и в Александрию. К тому времени дружба между кафедрами прекратилась. Во всяком случае, папа не желал более признавать законную преемственность Александрийских патриархов. В целом документальные свидетельства об истории патриархата на протяжении эпохи крестовых походов (по сравнению с другими восточными кафедрами) в лучшем случае неясны и сомнительны[53].

Такова вкратце религиозная политика, разработанная и осуществлявшаяся в новом латинском Иерусалимском королевстве к 1100 году. Хотя в Сирии и Палестине эта политика изначально проводилась последовательно и стремительно, прошло еще столетие, прежде чем она охватила и христианскую Византию. В результате IV Крестового похода (1204) для Константинопольской церкви настал черед пережить то, что выпало на долю других православных патриархатов после взятия Иерусалима крестоносцами в 1099 году. Следует учитывать, что в XIII веке латинизация была гораздо более значительной и интенсивной, кроме того, как мы увидим, латиняне требовали от византийцев большего литургического и богословского соответствия Западу. Тем не менее сущность политики оставалась неизменной. Повторим, что стратегия первых крестовых походов не соответствовала той, которую изначально предполагала и избирала Римская церковь. Одной из главных задач папы Урбана, для решения

[53] Краткий обзор см.: *Runciman S.* The Eastern Schism. P. 99–100, 139–140 [*Рансимен С.* Восточная схизма. С. 83–84, 116–117]. Единого научного подхода к истории восточных патриархатов в эпоху Крестовых походов не существует. Несмотря на огромную ценность книги Б. Гамильтона «The Latin Church in the Crusader States», этот автор неизбежно уделяет основное внимание латинскому церковному присутствию на Востоке. Не рассматривается в его работе и Александрия.

которой он мобилизовал феодальную Европу в 1095 году, было освобождение восточных церквей. Он явно не ставил перед собой цели заместить епископов на этих кафедрах западными иерархами или постепенно латинизировать эти церкви. Однако фактически именно это совершили «избавители» восточного христианства — крестоносцы. Урбан не успел исправить положение. Он скончался 29 июля 1099 года, так и не успев узнать о взятии Иерусалима.

4. Нарастание вражды между Востоком и Западом

Новый римский понтифик, пришедший на смену Урбану в 1099 году, Пасхалий II, в целом не был связан восточной политикой своего предшественника и ее целями на заморских территориях. Подход Пасхалия не учитывал значительного улучшения отношений с Константинополем, достигнутого Урбаном. Сознательно лживая пропаганда Боэмунда против Византии вскоре убедила папу, что византийцы — схизматики и доверять им не следует. В результате был избран более жесткий и агрессивный дипломатический курс. Экспорт папской революции в Византию стал главной целью большинства преемников Урбана. Характерно, что в скором времени Римская церковь начала рассматривать поставление собственных патриархов на Востоке как прочную основу своей экклезиологии и дипломатии. «Если бы латинянам было под силу сохранить свою власть в Антиохии и сделать ее традиционной, они могли бы изменить концепцию патриархата на Востоке. Александрию и Константинополь постепенно можно было уподобить Антиохии и Иерусалиму не в смысле богослужения и обряда, но в плане подчинения папе»[54]. Как справедливо отмечалось, если стираются границы между конкретными патриархатами, то и сама идея восточного патриаршества может быть предана забвению. В поисках подтверждения идеи римского

[54] *Every G.* The Byzantine Patriarchate. P. 166.

универсализма Пасхалий среди прочего обратился к «Константинову дару». Этот текст VIII века (наряду с «Петровыми» текстами Евангелия) якобы давал Риму власть над всеми патриархатами. Папа открыто ссылается на подложный «дар» в послании 1112 года к императору Алексию I, требуя подчинения Константинопольской церкви Риму, «поскольку это было установлено благочестивым государем Константином и подтверждено согласием святых соборов»[55].

И тем не менее, отказ от политики Урбана еще не стал историческим рубежом. Пасхалий просто озвучил позицию, которой все это время придерживались сторонники папских преобразований. Однако результаты нового подхода оказались несомненно отрицательными. Богословский диалог в XII столетии стал значительно менее плодотворным и более полемичным. Ни одна из сторон не проявляла открытости. Когда знаменитый канонист Феодор Вальсамон в конце XII века советовал Александрийскому патриарху воздержаться от дарования причастия всем латинским пленникам (если прежде те не отрекутся от своих «учений и обычаев»), подобное мнение еще не стало всеобщим[56]. Однако точку зрения Вальсамона в то время разделяли уже многие священнослужители, и удивления или недоумения она не вызывала. Конечно, позиция папства не могла не спровоцировать раздражения со стороны империи. События в Сирии, как мы отмечали ранее, привели в серьезное замешательство византийского императора и его правительство. Неудивительно, что в XII столетии дипломатические отношения Комнинов с государствами крестоносцев почти полностью сосредоточились вокруг проблемы возвращения Антиохии и восстановления ее патриархата. Константинополь не мог смириться с утратой сирийской столицы и смещением законного православного патриарха. После изгнания Иоанна IV в 1100 году в сто-

[55] PL, 163, col. 389a. Цит. по: *Every G.* The Byzantine Patriarchate. P. 165.

[56] PG, 138, col. 968b (послание патриарху Александрийскому Марку). Ср. ниже, с. 476.

лице Византии продолжали избирать кандидатов на эту кафедру. (Вышеупомянутый Феодор Вальсамон сам незадолго до 1189 года был поставлен на Антиохийский престол под именем Феодора IV.) Только этих патриархов Византия считала каноническими предстоятелями Антиохийской церкви, хотя им и приходилось постоянно жить в изгнании. За исключением двух упомянутых периодов реставрации православия, все нареченные на Антиохийскую кафедру неизменно пребывали в Константинополе (обычно в монастыре Одегон) или – в течение некоторого времени в XIII столетии, – при дворе в Никее[57].

Отношение Византийской церкви к церковному строю, установленному латинянами в Иерусалиме, соответствовало ее непреклонной позиции по поводу Антиохии. Власть латинских завоевателей начиная с Арнульфа Шокесского никогда официально не признавалась. Правда, клятвы крестоносцев, принесенные в 1097 году, не распространялись на Иерусалим, поскольку в обозримом прошлом Палестина в состав империи не входила. Но даже в этом случае, как и в случае с Антиохией, империя не могла смириться с внезапным повсеместным появлением латинских патриархов. В результате в Константинополе незамедлительно последовала череда назначений православных патриархов[58]. Несмотря на порой расплывчатые свидетельства источников, имена патриархов часто появлялись в документах того времени и деяниях собора в Константинополе, где они проживали в изгнании. Православный иерарх возвратился в Иерусалим только после 1187 года, когда Саладин отвоевал

[57] Удобный список имен и дат правления см.: *Hamilton B.* The Latin Church in the Crusader States. P. 374. Об их пребывании в Константинополе см.: *Gautier P.* Jean V l'Oxite patriarche d'Antioche. P. 155; *Papadakis A.* Antioch Patriarchate // ODB. Vol. 1. P. 116–117; *Papadopoulos Ch.* The Church of Antioch during Seljuk and Frankish rule in Syria // Theologia 16 (1938). P. 97–117; 193–207 (на греч. яз.).

[58] Ср.: *Every G.* Syrian Christians in Jerusalem, 1183–1283 // Eastern Churches Quarterly 7 (1947). P. 46–54; полный список имен, начиная Симеоном (1099) и заканчивая Фаддеем (ок. 1296), см.: *Hamilton B.* The Latin Church in the Crusader States. P. 374.

этот город, и латинскому патриарху пришлось бежать в Акру. Конечно, это не решало вопроса об апостольском преемстве: и латинские, и православные епископы продолжали считать себя истинными иерархами. Во время недолгой оккупации Иерусалима франками в XIII столетии (1229–1244) православный патриарх был вынужден покинуть свою резиденцию, но, вероятно, оставался в Палестине. Во всяком случае, в 1244 году он вернулся на кафедру.

Вполне обосновано мнение, что западный церковный колониализм на территории Леванта лежал невыносимым бременем на всем византийском христианстве. Попытки Рима включить Антиохию и Иерусалим в сферу постгригорианского папства противоречили всем экклезиологическим принципам, известным византийцам еще с античности. Представление о Церкви как централизованном органе, который контролируется верховной папской властью, было неприемлемо, даже если соборным решением Риму и было даровано первое место. Византийцы были убеждены, что все христианские церкви связывает между собой не власть вселенского архиерея, как утверждали апологеты Рима, а общая вера, братские отношения и взаимное уважение. При таком понимании церковного устройства и единства православные не могли принять реформ, проведенных с одобрения папы в государствах крестоносцев. Как только произошла латинизация Иерусалимской церкви, западные христиане решили, что только эта церковь есть подлинная *orientalis ecclesia*, словно бы восточных православных патриархатов никогда не существовало. «В глазах западных христиан латинская иерархия в Сирии и Палестине стала отождествляться с Восточной церковью»[59]. С этой точки зрения окончательное оформление раскола в XIII веке не кажется столь уж неожиданным. Ряд представителей духовенства к тому времени считал раскол христиан свер-

[59] *Cowdrey H.E.J.* The Gregorian Papacy, Byzantium, and the First Crusade // BF 13 (1988). P. 168 (145–169).

шившимся фактом. Для некоторых церковных кафедр он наступил уже в 1100 году с утверждением параллельной латинской иерархии. После этого Рим, например, отказывался признавать, что «существует такое лицо, как греческий патриарх Антиохийский»[60].

Нараставшая межцерковная напряженность, вызванная западным колониализмом на Востоке, конечно, имела и политическую сторону. Напомним, что роль норманнов оказалась решающей. Преодолеть последствия успешной дискредитации Боэмундом императора Алексия (и восточного христианства в целом) не удалось ни дипломатическими усилиями Комнинов, ни доброй волей многих латинян. Характерно, что к 1104 году норманнский князь смог настроить большинство западного общества против Византийской империи, возложив на нее ответственность за все бедствия и неудачи, которые претерпела армия крестоносцев на подступах к Константинополю. Затем этих «беспринципных» византийцев обвинили во всех ошибках и провалах латинян. Вера в измену и предательство византийцев укоренилась очень рано. Эти обвинения, повторяемые в западных источниках с бесконечным усердием, неизбежно нарастали по мере того, как непобедимость крестоносной армии ослабевала[61]. Оборонительная война, связанная с унизительными поражениями и напряжением сил, которую франки были вынуждены вести после 1099 года, вскоре превратилась в удобный повод для нападок на Византию. «Кровожадные антигреческие выпады»[62] таких

[60] *Hamilton B.* The Latin Church in the Crusader States. P. 322.

[61] *Schmandt R.H.* Public Opinion, the Schism, and the Fourth Crusade // Diakonia 3 (1968). P. 284–299. Хотя после 1099 года Запад утратил свое военное превосходство, современная наука полагает, что внутри западного общества не возникло оппозиции идее крестовых походов. Она по-прежнему вызывала энтузиазм и лишь изредка подвергалась нападкам или критике. Более того, на Западе было очень мало тех, кто считал крестовые походы препятствием или неподходящим способом христианизации мусульман. См.: *Siberry E.* Criticism of Crusading, 1095–1274. Oxford, 1985.

[62] *Runciman S.* Byzantium and the Crusades // The Meeting of Two Worlds. P. 20. О роли цистерцианцев во II Крестовом походе см.: *Willems E.* Citeaux et la seconde croisade // Revue d'histoire ecclésiastique 49 (1954). P. 116–151.

деятелей, как Бернар Клервоский (который выступил с инициативой II Крестового похода после потери Эдессы в 1144 году), имеют, вероятно, лишь одно объяснение: они стали непосредственным результатом почти полувекового периода недоверия и ложных слухов. К этому времени сознанию большинства западных христиан византийцы казались такой же угрозой, как и мусульмане.

Обиды, конечно, были взаимными. Доброжелательность византийцев быстро сменилась всеобщей неприязнью и подозрительностью уже к первым крестоносцам. В частности, франков сразу же обвинили в неискоренимой алчности; византийцы вспомнили не столько их набожность, сколько ненасытность, неукротимость и недисциплинированность. Этот образ, скорее всего, подтверждался не раз в ходе II и III Крестовых походов (1146–1148 и 1189–1192 годы). Но даже грубое и оскорбительное поведение латинян, безусловно, не могло сравниться в глазах византийцев с их агрессивными планами. По крайней мере, судя по источникам, более искушенные византийские правители вскоре пришли к выводу, что западные походы в Иерусалим представляют потенциальную угрозу для империи; не исключалась вероятность полномасштабного крестового похода против Византии. В частности, Анна Комнина утверждала, что некоторые из руководителей латинской экспедиции не собирались поклоняться Гробу Господню. «Они надеялись, что конечной целью похода станет захват самой столицы, и считали это естественным завершением экспедиции»[63]. Коварные латиняне, такие как Боэмунд и его единомышленники, подчеркивала Анна Комнина, в отличие от основного ядра западной армии, были движимы отнюдь не благочестием или набожностью. В ее словах, несомненно, отразились опасения, которые испытыва-

[63] *Anna Comnena.* Alexiad (X, 5). Vol. 2. P. 209 [*Анна Комнина.* Алексиада. С. 275–276]. О росте враждебности и народного негодования см.: *Runciman S.* The Eastern Schism. P. 124–144 [*Рансимен С.* Восточная схизма. С. 104–111].

ли в то время византийские придворные круги. Эти же страхи, очевидно, определяли лавирование имперской дипломатии на протяжении XII века.

Хотя тревожные предчувствия византийцев иногда считают упрощенным пониманием мотивов крестовых походов или преувеличением отдельных авторов, факт остается фактом — они не были сфабрикованы. Свидетельства источников — подлинные и убедительные. Например, кампания 1105 года была вовсе не мнимым крестовым походом, хотя и закончилась неудачей. Совершенно ясно, что она была направлена против византийцев, а не мусульман, причем с одобрения и благословения папы. Более того, в течение XII века с каждым днем росло число тех, кто желал повернуть крестовый поход в сторону Константинополя. Среди них следует назвать таких видных деятелей, как Петр Досточтимый, Людовик VII, Бернар Клервоский и его двоюродный брат Годфруа Лангрский, Фридрих Барбаросса и Рожер Сицилийский. Предложения атаковать византийскую столицу высказывались фактически в каждую крестоносную кампанию вплоть до 1204 года[64]. (В этом отношении следует уточнить роль папы Иннокентия III как подлинного инициатора крестового похода против Византии.) Вместе с тем необходимо подчеркнуть, что опасения византийцев постоянно были связаны с ростом итальянской торговли. Империя прекрасно осознавала, что ее земли сулили иностранцам большую прибыль. Появление итальянских купцов в византийских водах было важнейшим экономическим событием эпохи. Они использовали все возможности своего нового положения. К 1200 году Византия окончательно утратила контроль над Черным морем и его проливами. А потому итальянцы скоро начали хвалиться тем, что могут уморить голодом византийскую столицу, используя торговую блокаду и контроль над

[64] См. обсуждение данного вопроса: *Daly W.M.* Christian Fraternity, the Crusades, and the Security of Constantinople, 1097–1204: The Precarious Survival of an Ideal // Medieval Studies 22 (1960). P. 43–91.

морскими путями[65]. В целом самоуверенность и высокомерие западных купцов (не говоря о том, что они были освобождены от уплаты налогов, а численность их возрастала) еще больше тревожили византийцев в XII столетии. В результате известный стихийный бунт, который разразился в Константинополе в 1182 году, был направлен против дельцов с Запада. Народный антилатинский характер мятежа, который вылился в возмущение толпы против западных торговцев, угрожал будущему не только церкви, но и государства — и конечно, единству христиан[66].

Очевидно, что неприязнь византийцев к латинянам далеко не всегда объяснялась богословскими факторами. То же самое можно сказать о недоверии и антипатии со стороны латинян. Характерно, что дипломатические контакты и связи Византии, например, с мусульманами, на Западе неизменно рассматривались как признаки измены и предательства. Столь же вероломным они считали неизменно враждебное отношение Византии к франкским антиохийским князьям. Эти и другие независимые политические шаги Византии в XII столетии, несомненно, вызывали у латинян раздражение и гнев. Тем не менее, рассматривая предпосылки небогословского характера, не стоит забывать, что формированию позиции латинян с самого начала способствовал и религиозный фанатизм. Это подтверждает и краткий анализ послания 1098 года, отправленного крестоносцами папе. Как уже говорилось, во взглядах латинян изначально присутствовали религиозные предубеждения[67]. Разумеется, со вре-

[65] *Nicol D.M.* Byzantium and Venice. Cambridge, 1988. P. 188; *Lilie R.-J.* Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten. S. 235.

[66] «Зарождающаяся экономическая зависимость от итальянских приморских городов, вызванная потребностями внешней политики, не могла не сформировать во многих слоях общества чувства враждебности ко всему западному; именно здесь следует искать причину особой непреклонности византийцев в вопросах богословия и церковного единства», — H.-G. Beck (Handbook of Church History / *Jedin H., Dolan J.*, eds. Vol. 4: From the High Middle Ages to the Eve of the Reformation / London; New York, 1970. P. 135).

[67] *Schmandt R.H.* Public Opinion, the Schism, and the Fourth Crusade. P. 290.

менем этот фанатизм становился более явным — о чем свидетельствует рассказ Одо Дейльского о II Крестовом походе. Этот автор середины столетия (как и ранее писавшие к Урбану крестоносцы) считал византийцев еретиками. Однако его враждебность была гораздо сильнее. Основанием для его вердикта, очевидно, послужила православная практика совершения Евхаристии, а также неприятие византийцами *Filioque* и латинского обряда крещения. С исторической точки зрения его обзор конфликта, вызванного этими различиями, становится еще убедительней, когда он добавляет, что «именно по этим причинам греки навлекли на себя ненависть наших людей, ибо заблуждение их стало известно даже среди мирян. Поэтому было сочтено, что они не являются христианами, и франки посчитали, что в убийстве греков нет ничего особенного, и с тех пор стало труднее удерживать их от мародерства и грабежа»[68]. Весьма печально, что автор этих строк сам был священником и капелланом (при Людовике VII), а впоследствии стал аббатом Сен-Дени. Однако большее сожаление вызывает тот факт, что подобные высказывания к концу века стали восприниматься как слово истины. Они стали настолько популярны, что когда, наконец, в 1204 году произошло предательское нападение на Константинополь, люди восприняли его почти без сожалений. Все, кто верил в то, будто византийцы давно стали еретиками, пытались дать свое толкование этому роковому нападению. В сознании участников IV Крестового похода церковный раскол, видимо, был состоявшимся фактом.

Пожалуй, сказанного о крестовых походах XII века достаточно, чтобы составить мнение об этом движении в целом. Конечно, литература по данному вопросу настолько обширна и многообразна, что здесь невозможно

[68] *Odo de Deuil.* De profectione Ludovici VII in orientem / *Berry V.G.*, ed. & trans. New York, 1948. P. 57. Ср.: *Runciman S.* The Eastern Schism. P. 128 [*Рансимен С.* Восточная схизма. С. 102]. II Крестовый поход подробно рассмотрен V.G. Berry в: A History of the Crusades / *Setton K.M.*, ed. Madison, 1969–1989. Vol. 1. P. 463–512 (с библиографией).

ее перечислить и обобщить[69]. Однако несколько кратких итоговых замечаний вполне уместны. Во-первых, романтический миф о священной войне, который защищало старое поколение историков, уходит в прошлое. На смену ему приходит более объективный и критический подход. Особенно это касается проблемы влияния крестовых походов на остальную Европу. На сегодняшний день общепризнано, что крестоносное движение не способствовало ни взаимному обогащению культур, ни экономическому обмену — по крайней мере, существенно на них не повлияло. Положительные сдвиги в этих направлениях происходили в основном независимо от крестовых походов. Демографическое развитие, динамика и рост внутренних социально-культурных отношений сыграли более важную роль в преодолении изоляции Европы, чем одновременная с ними экспансия в заморскую Палестину. Таким образом, крестоносное движение в качестве международного военно-колониального предприятия следует расценивать по большей части как беспрецедентную неудачу, которая имела лишь несколько положительных результатов. По недавнему замечанию одного глубокого исследователя, война редко служит благоприятным или даже просто приемлемым средством проникновения. «Военные затраты на проведение крестовых походов вскоре должны были превысить экономические и интеллектуальные приобретения, так что большей отдачи можно было бы добиться мирным путем»[70].

Как видно из предыдущих разделов этой главы, религиозные плоды завоевания заморских территорий оказались столь же дорогими и сомнительными. Высказывается предположение, что свойственный постгригори-

[69] *Mayer H.E.* Bibliographie zur Geschichte der Kreuzzüge. Hannover, 1965; Idem. Literaturbericht über die Geschichte der Kreuzzüge // Historische Zeitschrift 3 (1969); *Brundage J.A.* Recent Crusade Historiography: Some Observations and Suggestions // Catholic Historical Review 49 (1964). P. 493–507.

[70] *Cantor N.F.* Perspectives on the European Past: Conversations with Historians. New York, 1971. P. 215 (R.S. Lopez); *Lopez R.S.* The birth of Europe. New York, 1967. P. 249–255. Современную оценку результатов Крестовых походов см.: *Mayer H.E.* The Crusades. P. 275–286.

анской эпохе антисемитизм стал прямым следствием Крестовых походов. По крайней мере, в истории раннего Средневековья немного случаев, сопоставимых с печально знаменитыми преследованиями евреев в Европе после 1095 года. В новейших исследованиях справедливо отмечается, что насилие «вызвали в первую очередь идеи и идеалы», присущие духу Крестовых походов[71]. Конечно, есть основания полагать, что первый шаг к этому был сделан ранней весной 1098 года нападением участников I Крестового похода на еврейские поселения по берегам Рейна. Вскоре большинство евреев стали в Европе легкой мишенью: по логике крестоносцев, евреи, в отличие от мусульман, были более заметны и доступны. Но установка на насилие, скрывавшаяся за крестовыми походами, тоже привела к обратным последствиям. В частности, долгожданного крушения исламского мира или его христианизации, на чем не раз настаивала крестоносная пропаганда, так и не произошло[72]. (Франкская колония на Востоке, как отмечалось, не представляла военной угрозы для ислама.) Напротив, вследствие религиозного фанатизма латинян заметно возросла сила и враждебность мусульман. В итоге военные действия на западных территориях после 1099 года во многом носили оборонительный характер. И хотя прибывало все больше новых поселенцев и солдат, не считая нескольких удачных экспедиций, границы Франкского государства далеко не всегда были надежно защищены. Утверждение, будто экспансия латинян за море замедлила продвижение турок, имеет мало оснований.

С точки зрения церковного историка, наиболее губительное воздействие крестовые походы оказали на единство церкви. В конечном счете они принесли с собой раскол. Это не покажется преувеличением, если вспомнить, что до 1095 года христиане и Востока и Запада еще

[71] *Chazan R.* European Jewry and the First Crusade. Berkeley; Los Angeles, 1987. P. 64.

[72] Ср.: *Daniel N.* The Arabs and Medieval Europe; *Kedar B.Z.* Crusade and Mission: European Approaches Toward the Muslims. Princeton, 1984.

верили в единую неразделенную Церковь; потом такой веры почти не осталось. Во всяком случае, духовенство XI века не осознавало, что события 1054 года знаменовали некий качественный разрыв между двумя церквами, издавна соперничавшими друг с другом. Собор 1089 года, как отмечалось, не ссылается на этот инцидент, чтобы объяснить изъятие имени папы из диптихов. Не вспоминает о нем и папа в своей официальной жалобе. Вместо этого он прямо пишет о необходимости мира и согласия и не желает уделять все внимание догматическим разногласиям или каноническим проблемам[73]. Аналогичными соображениями была продиктована политика сотрудничества, которой следовал папский представитель во время I Крестового похода. Кроме того, литургические и уставные различия не считались непреодолимым препятствием к церковному единству. Умеренно настроенное духовенство каждой из сторон убеждало своих более радикальных собратьев не искажать и не перетолковывать веру противоположной стороны. Каноническое и богослужебное единообразие не считалось обязательной задачей, во всяком случае — не первостепенной. Одним словом, в 1095 году разрыв в христианстве еще не совершился.

Однако по мере того как XII столетие клонилось к закату, непрерывное соперничество и даже столкновения сменились растущей враждебностью и непониманием. Ответственность за ухудшение отношений между Востоком и Западом следует возлагать на крестовые походы, даже если в числе других факторов напряженности были военная агрессия норманнов и экономический империализм венецианцев. Повторяя суждение одного из исследователей, к концу столетия священная война стала всего лишь «затяжным проявлением нетерпимости во имя Господне, что есть хула на Духа Святого»[74]. Прежнее представление Анны Комнины о крестоносцах как мародерст-

[73] *Beck H.-G.* Geschichte der orthodoxen Kirche in byzantinischen Reich. Göttingen, 1980. S. 149.

[74] *Runciman S.* A History of the Crusades. Vol. 3. P. 480.

вующих разбойниках и безграмотных варварах стало всеобщим мнением. Однако для восточных христиан это было не единственным признаком надвигающейся катастрофы. Экспансионистская экклезиология Запада и линия из примерно тридцати кафедр, возглавляемых латинскими епископами, которая в форме дуги простиралась с юга Малой Азии до Иерусалима, оттолкнула и Восточную церковь, и империю. Хрупкий баланс христианского единства стал все больше склоняться в сторону раскола. Этому способствовал также папский централизм. Именно в это время (как мы увидим в следующей главе) Византия во всей полноте осознала универсальный юридический примат Рима, созданный григорианами и их последователями. Таким образом, к концу XII века представление о том, что Запад и Восток составляют единую братскую христианскую общину, стремительно разрушалось[75]. Братское церковное соперничество между Римом и Константинополем стало больше напоминать борьбу между двумя несовместимыми церквами. Экклезиологическая дихотомия пришла на место законного первенства в кафолической церкви. Практическое и юридическое оформление раскола стало лишь вопросом времени.

[75] Ср. замечания: *Florovsky G.* The Eastern Orthodox Church and the Ecumenical Movement // Theology Today 7 (1950). P. 68–79.

Глава III

ТРАДИЦИОННЫЕ ВОСТОЧНЫЕ ЦЕРКВИ

Двухсотлетняя история крестовых походов сказалась не только на восточнохристианском мире. Пришлое латинское население утвердилось в самой колыбели христианства. На протяжении столетий в этом регионе существовало множество автохтонных церквей. Некогда большую часть исламской территории действительно занимали христиане. Арабы и турки были не только язычниками и безбожниками (об этом заявляли сами латиняне), но и захватчиками земель, которые искони и на законных основаниях принадлежали христианам. Европейское завоевание Иерусалима фактически было возвращением утраченной христианской собственности. На заре I Крестового похода разобщенное нехалкидонское население Сирии и Палестины состояло прежде всего из армян, сирийских яковитов, ливанских маронитов и нескольких разрозненных групп несториан. Многочисленная христианская община коптов в Египте и обширная несторианская церковь Персии и Центральной Азии находились за пределами Франкского королевства. Вероятно, излишне говорить, что пребывание под арабским политическим владычеством, которое распространялось на эту огромную терри-

торию, существенно ослабило уверенность и решимость вышеназванных конфессий. Историческая трагедия этих народов еще более очевидна в свете страшной участи, которая постигла их после 600-х годов.

С самого начала характерной чертой исламского общества являлась исключительная способность к религиозной аккомодации. В отношении христиан и евреев ислам проявлял определенную веротерпимость, признавая их «защищенными» подданными, или *зиммиями*. Однако, несмотря на протекцию властей, немусульмане считались гражданами второго сорта и на протяжении истории часто страдали от неравенства перед законом, фанатизма толпы, различных видов психологического давления, унижений и оскорблений. Кроме того, известны отдельные случаи неофициальных гонений и, конечно, насильственного обращения в ислам. По сути, согласие между христианами и мусульманами никогда не было прочным. Несмотря на формальное покровительство, религиозные различия и характерное недоверие по-прежнему выходили на первый план — и так оставалось всегда[1]. По крайней мере, точка зрения, что две общины «веками находились в полном согласии, независимо от вероисповедания» представляется не совсем верной[2]. Следует быть осторожнее с выражениями типа «мирное сосуществование» и «братский дух»[3], которыми историки порой готовы описывать исламо-христианские социальные отношения, — хотя положение христиан восточного обряда заметно ухудшилось лишь после крестовых походов, когда мусульмане стали «более воинственными, менее толерантными и сосредоточились на собственных интересах»[4]. Статус терпимого меньшинства изначально и поддерживал, и ограничивал христиан в рамках «менталитета гетто».

[1] Необходимое критическое переосмысление см.: *Fiey J.M.* Chrétiens syriaques sous les Mongols (Il-Khanat de Perse, XIIIe–XIVe s.). Louvain, 1975. P. 102. (CSCO, Subsidia vol. 44).

[2] *Atiya A.S.* The Crusade in the Later Middle Ages. New York, 1970. P. 275 (note 2).

[3] Idem. A History of Eastern Christianity. London, 1968. P. 194.

[4] *Hitti P.K.* The Impact of the Crusades on Moslem Lands // History of the Crusades / *Setton K.M.*, ed. Madison, 1969–1989. Vol. 5. P. 33–58 (P. 49).

1. Демографический аспект проблемы

До начала XI века обращение в ислам в целом шло медленно, постепенно и могло продолжаться столетиями даже в тех областях, где переход на сторону противника и исламизация хорошо известны по источникам. Вопрос о том, какой стадии достиг этот неравномерный процесс обращения в ислам в большинстве регионов Ближнего Востока, действительно спорный, и точного ответа, наверное, не даст никто. С другой стороны, можно предположить, что примерно через два века после арабского нашествия цикл исламизации не достиг и половинной отметки, как, например, в Египте. Иерусалим к концу X века, вероятно, также оставался по преимуществу христианским городом. Равным образом некоторые области Сирии и Палестины были плотно населены христианами, которые даже в начале XI века составляли большинство. Есть основания полагать, что на территории сиро-палестинского региона все христианские общины вместе взятые составляли большинство населения; во всяком случае, современный, преимущественно суннитский характер регион стал приобретать лишь после ухода крестоносцев в XIII столетии[5]. Когда крестоносцы прибыли сюда, христианский элемент преобладал среди населения ряда городов (например, Антиохии и Эдессы); вероятно, такая же ситуация была и в сельской местности[6]. На юге Сирии и Палестины процент христиан, безус-

[5] См., в частности: *Hitti P.K.* The Impact of the Crusades on Eastern Christianity // Medieval and Middle Eastern Studies: In Honor of A.S. Atiya / *Hanna S.A.*, ed. Leiden, 1972. P. 211–217. Что касается историографии, см. небольшую, но важную работу, где также рассмотрены все основные «национальные» церкви: *Müller C.D.G.* Geschichte der Orientalischen Nationalkirchen. Göttingen, 1981; см. также: *Moffett S.H.* A History of Christianity in Asia. New York, 1992. Vol. 1: Beginning to 1500. P. 388 и след.

[6] *Dagron G.* Minorités ethniques et réligieuses dans l'Orient byzantin à la fin du X^e^ et au XI^e^ siècles // TM 6 (1976) P. 177–216; *Prawer J.* Social Classes in the Crusader States: The Minorities // History of the Crusades. Vol. 5. P. 59–115; Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries / *Gervers M.*, *Bikhazi R.J.*, eds. Toronto, 1990.

ловно, был не столь велик. Большинство составляли мусульмане — шииты и сунниты. Однако даже здесь численность нескольких христианских общин была значительной. Это касается также православных жителей самого Иерусалима, имевших явное численное превосходство. Подтверждение тому мы находим в различных источниках, включая литературные памятники того времени, часть которых еще сохранилась в библиотеке Иерусалимского патриархата. В этой коллекции манускриптов, куда вошли рукописные собрания нескольких монастырей (в том числе обители Св. Саввы и ряда грузинских монастырей), имеются труды XII и XIII веков[7]. Конечно, установить точное число христиан на юге региона не представляется возможным, в частности потому, что латинские источники нередко путают местных арабоговорящих христиан, так называемых сирийцев (которые были православными с сирийским языком богослужения), с яковитскими монофизитами.

К сказанному следует добавить, что византийская экспансия на Восток в X столетии, при Македонской династии неизбежно привела к тому, что после многовекового разделения возобновились контакты Православной церкви со многими неправославными общинами. В конечном счете продвижение византийцев на территорию Месопотамии, Сирии и Армении повлекло за собой насильственное переселение и бегство с этих земель некоторых групп еретиков. Такие этнические чистки оказались весьма неразумными, поскольку в итоге опустели пограничные области. Любопытно, что вначале Византия избрала политику религиозной терпимости в отношении покоренных территорий, однако в итоге возобладала более жесткая стратегия. Как и следовало ожидать,

[7] См.: *Clark K.W.* Checklist of Manuscripts in the Library of the Greek and Armenian Patriarchates in Jerusalem. Washington, 1953; более полный список монастырей, которые смогли пережить исламское завоевание VII века, см.: *Meinardus O.* Wall Paintings in the Monastic Churches of Judaea // Oriens Christianus 50 (1966). P. 46–55; см. также взвешенный обзор: *Prawer J.* The Latin Kingdom of Jerusalem: European Colonialism in the Middle Ages. London, 1972. P. 224–225.

результаты были неутешительными. Недоверие и чувство вражды со стороны Православной церкви — таков главный смысл произведений крупнейших монофизитских авторов того времени. Достаточно хорошо известна долговременная полемика с халкидонским вероучением, которую вели знаменитый яковитский патриарх и историк Михаил Сириец († 1199) и сирийский ученый-энциклопедист XIII века Бар Гебреус († 1286). Ясно, что с появлением франкских поселенцев местные нехалкидонские общины более всего беспокоились о свободе вероисповедания и прекращении гонений. Освобождение Иерусалима и его святынь — то, к чему стремились латинские завоеватели, — для них не имело особого значения. Гораздо важнее была религиозная свобода.

В период латинского владычества этим местным общинам удалось получить религиозную автономию — вероятно, так и должно было произойти. Учитывая шаткое положение Франкского королевства, латинское духовенство стремилось не вступать с ними в какие-либо богословские диспуты, так как это могло ослабить позицию государства. Как отмечал яковит Михаил Сириец, франки вообще не поднимали вопросов о вере и таким образом смогли избежать проблем. Кроме того, армяне, несториане, мароните и яковиты считались еретиками и поэтому не могли войти в церковную орбиту западного христианства. Латинских епископов просто не могли заставить принять их в число своей паствы. В результате к ним сложилось совершенно иное отношение, чем к православным халкидонитам, которым, как уже отмечалось, было отказано в церковной автономии. Во всяком случае, во внутренние дела и административное управление этих народов никто не вмешивался[8]. Епископов Армянской церкви назначал армянский католикос, а предстоятелей Яковитской церкви избирал яковитский патриарх Антиохийский. У маронитов также

[8] См. обзор: *Hamilton B.* The Latin Church in the Crusader States: The Secular Church. London, 1980. P. 188–211, 332–360.

были свои епископы и патриарх. Неудивительно, что эти церкви были благодарны латинянам за такое великодушие, особенно потому, что прежние византийские правители гораздо менее толерантно относились к их верованиям как внутри империи, так и за ее пределами.

Однако терпимость или снисходительность франков не стоит преувеличивать. Напомним, в королевстве сложилась типичная «колониальная ситуация». Латиняне особо не поддерживали местных христиан, носивших типично мусульманские одежды и бороды, да и к тому же нередко говоривших на арабском. Крестоносцы им все время не доверяли, в основном по той причине, что подозревали в симпатиях к мусульманам. В результате коренное христианское население франкских земель сохранило обособленность от крестоносцев. Ни друзьями, ни врагами они не стали. (Кроме того, вскоре подозрения латинян коснулись и поселившихся здесь франков; как следует из сурового обвинительного заключения архиепископа Акры Иакова Витрийского, их не раз обвиняли в том, что они переняли местный образ жизни и способствовали падению латинского королевства[9]). Не приходится и говорить, что после возвращения крестоносцев в Европу мусульмане стали с таким же недоверием относиться к местным христианам. С окончанием латинского присутствия в сиро-палестинском регионе восточные церкви превратились в настоящую мишень для исламского фанатизма и гонений на христиан. Многие историки сходятся во мнении, что после крестовых походов положение всех общин в исламском обществе значительно ухудшилось. Выдвигались даже предположения, что после падения Акры (1291) общины христиан-нехалкидонитов часто оказывались на грани исчезновения, в результате как обращения в ислам, так и физического истребления. Мусульмане, безусловно, с раздражением

[9] Ср. специально: *Dajani-Shakeel H.* Natives and Franks in Palestine: Perceptions and Interactions // Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands. P. 180–181; *Prawer J.* The Latin Kingdom of Jerusalem... P. 218.

вспоминали о том, с каким восторгом некоторые местные христианские общины встречали раньше латинян. В итоге получилось так, что «дело, начатое с целью защиты христианства, почти стерло его восточное крыло с лица земли»[10]. Если в XI веке к этому обособленному крылу христианства принадлежало большинство населения целого ряда территорий, то по окончании крестовых походов оно сократилось до крайне незначительного и социально периферийного меньшинства.

2. Яковиты, армяне, мароните и несториане

Хотя некоторые общины стали приходить в упадок после крестовых походов, в Сиро-Яковитской церкви этот процесс, вероятно, начался еще раньше, когда внутренний духовный и политический потенциал был исчерпан и, конечно, сказалась изолированность от главной ветви христианства. Во всяком случае, задолго до XI века община перешла на арабский язык, хотя богослужение совершалось исключительно на сирийском. (Необходимо отметить, что в период раннего Средневековья именно благодаря сирийским переводам греческой литературы арабы познакомились с греческой наукой и философией.) В пределах Франкского государства значительная часть яковитов сконцентрировалась на севере, особенно в области, расположенной между Антиохией и Эдессой, которая до XI столетия служила им плацдармом. Но их локализация не ограничивалась только этой территорией: они проживали как в деревнях, так и в большинстве городов крестоносцев. У них даже была своя община на захваченном латинянами Кипре, которая в XIII столетии, по-видимому, оказалась достаточно многочисленной, чтобы иметь право на собственного епископа. Кроме того, несмотря на столь широкое распространение, большинство яковитов все же проживало в мусульманских регионах, к востоку от завоеванных

[10] *Hitti P.K.* The Impact of the Crusades on Moslem Lands. Vol. 5. P. 49–50.

крестоносцами земель. Обычно группой управлял епископ — заместитель яковитского патриарха или викарий, который назывался *маффриан* (наиболее известным из них, пожалуй, стал историк Бар Гебреус). И хотя патриаршая епархия с кафедрой в Антиохии была довольно обширной (в XII столетии в патриархии насчитывалось около 35 викарных епископов), сами патриархи предпочитали иметь свою резиденцию в одном из яковитских монастырей, в том числе в обители Бар Саума (рядом с Мелитиной) в графстве Эдесса[11]. Некоторые из них весь период своего правления фактически провели на мусульманской территории. В отличие от большинства христиан Запада, возможность обладать территорией Палестины едва ли казалась привлекательной местным христианам. Следует обратить внимание на тот факт, что ни одна из нехалкидонских общин, за исключением армян, не располагала патриаршей кафедрой в Иерусалиме, что, по общему мнению, отчасти было обусловлено их отвержением Халкидонского собора 451 года. На этом фоне резко выделяется стремление латинян защитить Иерусалим и овладеть городом и его святынями. Однако нехалкидониты безусловно любили и чтили этот город. Все они совершали паломничества к древним святыням Иерусалима, в том числе и христиане из далекой Эфиопии.

Как уже отмечалось, франки позволили нехалкидонитам сохранить собственных епископов. Они не пытались сменить яковитскую иерархию или изгнать ее со своей территории. Вероятно, единственным ограничением было то, что латиняне должны были утверждать результаты всех выборов, в том числе патриарших. Это правило ратификации, включая грамоты назначения,

[11] *Hamilton B.* The Latin Church in the Crusader States... P. 190; *Ziade I.* Syrienne, Église // DTC 14–2. Paris, 1941. Col. 3017–3088; *Honigman E.* Le couvent de Barsauma et le Patriarcat jacobite d'Antioche et de Syrie. Louvain, 1954. (CSCO, Subsidia vol. 7); *Spuler E.* Die west-syrische (monophysitische) Kirche unter dem Islam // Speculum 9 (1958). S. 322–344; ср. также: *Fiey J.M.* Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad (749–1258). Louvain, 1980. (CSCO, Subsidia vol. 59).

которые использовались западным духовенством, они позаимствовали из прежней мусульманской практики. Другая причина, по которой франки проявляли такую заботу в отношении Яковитской церкви, конечно, состояла в том, что предстоятель церкви занимал влиятельное политическое положение. Невозможно игнорировать тот факт, что часть его паствы проживала под властью мусульман. Разумеется, яковиты в целом были благодарны франкам за внимание и приветствовали подобное отношение как средство для самосохранения и самозащиты. Их явно устраивало положение политических подданных Франкского государства, обладающих при этом полной церковной автономией. Однако, вновь заметим, латинская политика толерантности не предполагала интеграции, но была лишь проявлением снисходительности. Все многообразие местных христианских исповеданий усилиями франков было превращено в низшую туземную касту. Иначе говоря, яковиты и все те, кто «были *зиммиями*, то есть немусульманскими подданными мусульманского государства, стали *зиммиями* для крестоносцев»[12]. Позиция латинян довольно точно характеризуется термином «колониальный прагматизм» — это самый простой способ разрешить крайне затруднительную или неприятную ситуацию. По иронии судьбы благорасположение яковитов к латинянам, а затем к монголам в итоге сыграло роковую роль в истории Сирийской церкви[13]. Впоследствии местные мусульмане, как правило, считали яковитов коллаборационистами. Полагают, что в конечном счете крестовые походы нанесли яковитам несравнимо больший ущерб, чем любой другой нехалкидонской общине в Леванте.

В эпоху крестовых походов случались отдельные обращения в католицизм, в том числе переход патриарха Игнатия II (1222–1252), однако воссоединение со всей Сиро-Яковитской церковью так и не осуществилось[14]. Сугубо

[12] *Prawer J.* The Latin Kingdom of Jerusalem. P. 232, 238.

[13] Прежде всего см.: *Fiey J.M.* Chrétiens syriaques sous les Mongols. P. 101–102.

[14] *Richard J.* La Papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge (XIII^{e}–XV^{e} siècles). Rome, 1977.

личное решение Игнатия подчиниться Риму, принятое в 1236 году, став широко известным, вызвало отрицательную реакцию. Его не поддержали ни яковитское духовенство, ни миряне. Богословские переговоры с Византийской церковью в XII столетии, при патриаршестве Михаила Сирийца, как и ожидалось, не принесли результатов[15]. Император Мануил I Комнин, безусловно, стремился к объединению, главным образом потому, что в глазах франков и мусульман это могло подкрепить его притязания на северную Сирию (и, разумеется, на Антиохию). Уния, таким образом, приобрела политическое звучание. Однако встречи с богословами и Яковитской, и Армянской церквей в семидесятых годах XII столетия в итоге оказались безрезультатными. Стороны никак не могли понять друг друга. Даже многолетняя обеспокоенность яковитского патриарха Михаила не смогла изменить общую ситуацию. В этой связи необходимо добавить, что яковитская община не славилась учеными-богословами или образованностью духовенства. Вопрос, понимал ли рядовой член общины причины, по которым его церковь официально пребывала в разделении с Византийской и Римской церквами, остается спорным. По крайней мере, в источниках имеются свидетельства, что латиняне считали яковитов и несториан людьми благочестивыми, однако малообразованными и невежественными[16].

Армянская община в целом отличалась от большинства монофизитских объединений, хотя, по крайней мере официально, разделяла их негативное отношение к халкидонской христологии. В отличие, например, от яковитов, армяне составляли политическое, этническое и религиозное единство, подобно православным грузинам[17].

[15] *Dölger F.* Regesten. № 1487; Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166–1199) / *Chabot J.-B.*, ed. et trad. Paris, 1899–1910 [переизд.: Bruxelles, 1963]. Vol. 3. P. 335 и след. О патриаршестве Михаила Сирийца см.: *Hamilton B.* The Latin Church in the Crusader States... P. 195–199, 358.

[16] *Riley-Smith J.* The Crusades: A Short History. New Haven, 1982. P. 52. Иную точку зрения см.: *Moffett S.H.* A History of Christianity in Asia. Vol. 1. P. 507.

[17] Характеристику раннего периода см.: *Meyendorff J.* Imperial Unity and Christian Divisions. P. 105–109, 238–289, 335–345 [*Мейендорф И.* Единство

Целостность языка, литературы и национальная монофизитская вера во многом сформировали их этническое самосознание и способствовали выживанию в эпоху Средневековья. На протяжении столетий армяне были известны на территории Византии, однако лишь во времена Македонской династии произошла масштабная инфильтрация этого нехалкидонского и негреческого этнического элемента в пределы империи. По некоторым подсчетам, даже по окончании этого периода 10–15 процентов византийской аристократии было армянского происхождения[18]. С большой долей уверенности можно говорить об армянском происхождении по крайней мере двух патриархов XII столетия – Михаила II (1143–1146) и Феодосия I (1179–1183). Расширение границ империи в X–XI веках дало мощный толчок широкомасштабной иммиграции армян на территорию Византии. К сороковым годам XI века большая часть Армении была завоевана и включена в состав империи. Последняя независимая область Ани пала в 1045 году. В итоге средневековая Армения прекратила свое существование, поскольку большинство ее земель превратилось в имперские провинции или фемы (Тарон, Иверия, Месопотамия и Васпуракан)[19]. С другой стороны, дезинтеграция усиливалась междоусобным соперничеством и сепаратистской политикой внутри самой армянской феодальной аристократии на протяжении всех Средних веков.

Последствия этих событий были по сути двоякими. Прежде всего, серьезной ошибкой оказалась аннексия

Империи и разделения христиан // Мейендорф И. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2003. С. 88–90, 189–211, 248–253]; *Sarkissian K.* The Council of Chalcedon and the Armenian Church. London, 1965; *Ormanian M.* The Church of Armenia. London, 1912; *Müller C.D.G.* Geschichte der Orientalischen Nationalkirchen. S. 354–360.

[18] *Kazhdan A.* The Armenians in the Byzantine Ruling Class Predominantly in the Ninth through the Twelfth Centuries // Medieval Armenian Culture / *Samuelian J., Stone M.E.*, eds. Chico (Calif.), 1984. P. 439–451; *Idem.* Armenians // ODB. Vol. 1. P. 182 [см. также: *Каждан А.П.* Армяне в составе господствующего класса Византийской империи в XI –XII вв. Ереван, 1975].

[19] *Bartikyan R.* La conquête de l'Arménie par l'empire byzantin // Revue des études arméniennes 8 (1971). P. 327–340.

армянских земель. Византия не смогла защитить завоеванные территории и в результате после битвы при Манцикерте Армению захватили сельджуки. Непрерывное наступление турок вскоре сменилось оккупацией и колонизацией. Нетрудно предположить, что армян переполняло чувство глубокой обиды и ненависти по отношению к византийским захватчикам. И конечно, еще более усилились религиозные противоречия. Отношение самих византийцев было ничуть не лучше. По крайней мере, неприязнь, испытываемая армянами, способствовала умножению глубоко укоренившихся в византийском обществе антиармянских взглядов[20]. Можно предположить, что явная этническая враждебность со стороны империи усилилась после 1095 года еще и по причине неожиданно решительной поддержки, которую армяне оказали крестоносцам. Однако вторжение византийцев в кавказскую Армению и последующее поражение при Манцикерте имели обратную сторону. Армяне в большом количестве стали переселяться не только на север, в Грузию, но и, как отмечалось выше, вглубь византийской Анатолии, в частности в Каппадокию и Киликию. Исчезновение Армении как политической силы в XI столетии привело к серьезным социальным и демографическим изменениям в армянском народе.

Самое удивительное, что появление в Малой Азии обширных армянских поселений (среди большого числа переселенцев было немало представителей армянской родовой знати) привело к формированию нового государства – Киликийского царства[21]. К началу XII столетия центр политической жизни армян переместился на юго-восток Малой Азии, в государство, часто именуемое

[20] *Vryonis S.* Byzantine Images of the Armenians // The Armenian Image in History and Literature / *Hovannisian R.G.*, ed. Los Angeles, 1981. P. 65–81; *Kazhdan A.* The Armenians in the Byzantine Ruling Class Predominantly in the Ninth through the Twelfth Centuries P. 450 [см. также: *Каждан А.П.* Армяне в составе господствующего класса Византийской империи в XI –XII вв.].

[21] *Der Nersessian S.* The Kingdom of Cilician Armenia // A History of the Crusades. Vol. 2. P. 630–659; *Lang D.M.* Armenia, Cradle of Civilization. London, 1970. P. 200–211.

Малой Арменией (по контрасту с Великой Арменией – их исторической родиной в Закавказье). Хотя к 1100 году большую часть населения действительно составляли армяне (национальное меньшинство превратилось в региональное большинство), возможно, что государство в изгнании было создано искусственно. Можно предположить, что созданием нового царства армяне стремились восстановить утраченную политическую независимость. С другой стороны, Малая Армения с укрепленной столицей – городом Сис просуществовала до 1375 года, пока ее окончательно не захватили египетские мамлюки. Кроме того, она стала религиозным центром. Начиная с 1149 года резиденцией католикоса – предстоятеля Армянской церкви – был город Хромкла на Евфрате. В 1292 году кафедра переместилась в Сис – политический центр государства – и оставалась там до 1441 года, пока католикос не возвратился в Эчмиадзин. Но хотя географическое расположение католикосата менялось, большинство священноначалия Армянской церкви, не говоря уже о настоятелях монастырей и братии, по-прежнему находилось в покоренной Армении под властью мусульман.

Особого внимания заслуживают переговоры об объединении, которые проходили между Византийской и Армянской церквами в патриаршество Луки Хрисоверга (1157–1169/70) и его преемника Михаила III (1170–1178). И хотя результаты были неутешительными, именно эти переговоры, как ни парадоксально, оказались ближе всего к успеху. Повторим, что главной действующей силой, способствовавшей осуществлению этого хрупкого замысла, который распространялся и на яковитов, был Мануил Комнин. Император, безусловно, сделал удачный выбор, назначив своим представителем Феориана – богослова и дипломата, который был искусен в переговорах и, что самое главное, умел проводить различие между богословской терминологией и ключевыми вопросами, разделяющими православных и армян с их скрытым монофизитством[22]. Непростой диалог между Феорианом и католикосом Нер-

[22] Theoriani Disputationes cum Armeniorum Catholico // PG, 133, col. 120–298; *Dölger F.* Regesten. № 1478, 1489.

сесом IV (1166–1173) начался вскоре после 1169 года в кафедральном городе Хромкле. К 1172 году был составлен план из девяти пунктов, который предстояло рассмотреть армянскому церковному собору. В соответствии с этим планом Армянская церковь должна была не только признать Халкидонский собор 451 года в качестве Четвертого Вселенского, но и принять совершение Евхаристии с использованием квасного хлеба и вина, разбавленного водой. С полной уверенностью можно сказать, что Нерсес был готов принять все девять пунктов, но ему помешала смерть. Его преемником стал племянник Григорий IV (1173–1193), который ничуть не меньше стремился к единству между церквами[23]. Во всяком случае, и Григорий, и Нерсес были убеждены в том, что Халкидонский собор не являлся несторианским, в отличие от монофизитов, которые вновь и вновь с готовностью заявляли об этом. Нерсес подчеркивал, что догматическое определение собора ни в чем не противоречит православной вере. «Ἐγὼ οὐδέν ἐναντίον τῇ ὀρθοδοζῳ πίστει εὑρίσκω ἐν τούτῳ τῷ ὅρῳ καί θαυμάζω πῶς οἱ πρό ἡμῶν ἀναιδῶς εἰς συκοφαντίαν ἐχώρησαν κατ ᾽αὐτοῦ»[24]. Армяне-халкидониты, которых было много в западных областях исторической Армении, веками отстаивали эту позицию.

К сожалению, когда в 1179 году в Хромкле был созван собор, на котором присутствовало 35 армянских епископов, в том числе 10 архиереев из Великой Армении, было уже слишком поздно. Несмотря на пламенную речь выдающегося армянского иерарха – архиепископа Тарсийского Нерсеса Ламбронского, делегаты от Великой Армении выступили против соглашения. Оставались, очевидно, неразрешенные проблемы, и было принято решение вернуться к обсуждению вопросов в Константинополе

[23] *Arpee L.* A History of Armenian Christianity. New York, 1946. P. 140–148; *Tekeyan P.* Controverses christologique Arméno-Clilicie dans la seconde moitié du XII[e] siècle (1165–1198) // OCA 124 (1939). P. 21–58; *Ter-Mikelian A.* Die Armeninische Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinishen (von IV. bis zum XIII. Jahrhundert). Leipzig, 1892. S. 82–105.

[24] «Я же в этом определении ничего противного православной вере не нахожу и дивлюсь, сколь бесстыдно прибег он к клевете на него пред нами» (Disputatio I // PG, 133, col. 204b).

с византийскими императором и патриархом. К несчастью, император и патриарх, эти верные сторонники объединения, вскоре скончались, не успев получить соборные послания. Переговоры были обречены. Последовавшее за смертью императора Мануила резкое ослабление военной мощи Византии и обстановка внутриполитической нестабильности, которая сложилась в Константинополе и во всей империи, также не благоприятствовали успеху мирных инициатив. Тем не менее через несколько лет император Алексий III Ангел (1195–1203) решил предпринять новую попытку. На соборе в Тарсе (1196), как и в 1179 году, с инициативой вновь выступил Нерсес Ламбронский, заявив, что Православная и Армянская церкви исповедуют одну и ту же веру, а все различие между ними — лишь в словесных формулировках. Однако и этот собор постигла неудача, не только потому, что две стороны не смогли преодолеть разногласия в плане юрисдикции, но и по причине IV Крестового похода (1204) и тревожной политической ситуации, которая ему предшествовала.

Срыв этих сложных переговоров можно считать крупной неудачей: еще никогда представители Армянской церкви не проявляли столько решимости вступить на путь объединения. Они были готовы согласиться с тем, что их традиционная приверженность антихалкидонской традиции отчасти являлась предлогом соперничества с Константинополем. Они признавали, что разделение между церквами было обусловлено политическими причинами и культурно-языковыми различиями. На основании сохранившихся документов можно утверждать, что обе партии осознавали, что препятствия объединению христиан связаны с их этнической принадлежностью, национальным самосознанием и языковыми различиями[25]. Эти вопросы в целом представляли значимость в рамках культурного наследия народа, однако участники переговоров понимали, что подобные вопросы имеют

[25] См. специально: DS. Vol. 11. P. 123–128; 134–150 (B.L. Zekian).

второстепенное значение по сравнению с фундаментальной потребностью в церковном единстве, которое всегда есть единство в лоне кафолической Церкви Христовой. Как и следовало ожидать, провал переговоров наряду с нестабильностью политического положения самого Киликийского царства заставил армян обратить взоры на Запад.

Отношения между Киликийской Арменией и Западом, особенно после возникновения государств крестоносцев, в целом были искренними и дружественными. Конечно, иногда появлялись некоторые признаки враждебности, однако все же преобладал дружественный настрой. Кроме того, у них были общие военные враги — византийцы и мусульмане. Еще одним фактором, способствовавшим установлению благоприятной политической атмосферы, оказалось армянское дворянство. Из всего коренного христианского населения Сирии только с представителями киликийской аристократии была готова заключать браки франкская знать[26]. В конечном счете под влиянием этой благоприятной обстановки при дворе Киликийского царства были введены латинские феодальные законы, одежда и даже институт рыцарства. Однако вслед за культурными изменениями вскоре неизбежно последовали переговоры о более тесном церковном единстве с Западной церковью. Несомненно, эти переговоры были обусловлены политическими мотивами, что, в свою очередь, объясняет причину их крайней непопулярности в пределах Великой Армении и за ее границами[27]. Другая причина народного протеста, возможно, заключается в том, что Рим постоянно требовал реформировать армянский церковный обряд по латинскому образцу. Главными пунктами формальных соглашений, которые заключали стороны (помимо обязательного вероучительного принципа — халкидонского учения о «двух природах» и первенства Рима), нередко были принятие западной календарной и литургической традиций. Но в любом случае, поскольку

[26] *Hamilton B.* The Latin Church in the Crusader States... P. 201.

[27] *Arpee L.* A History of Armenian Christianity. P. 149–164.

уния между Киликией и Римом неизменно диктовалась сугубо практическими соображениями, католикосу не позволяли такие переговоры контролировать. После того как резиденция предстоятеля Армянской церкви переместилась в Сис, оппозиция королевской политике унии с Римом со стороны многочисленной армянской диаспоры и вовсе утихла. Во всяком случае, давление властей было настолько сильным, что противостоять ему могло лишь духовенство Великой Армении.

Для Армянской церкви (равно как и для Византийской) XIII столетие стало временем активной латинизации, о чем свидетельствует обширная миссионерская экспансия западных монашеских орденов на Восток. Киликийская Армения формально признала унию с Римом на соборе в Тарсе в 1198 году, однако впоследствии с этой же целью был созван еще ряд соборов (в 1307 году в Сисе и затем в 1316 году в Адане). Напомним, что переговоры с Римом были крайне непопулярными среди армян, и они не считали себя обязанными вступать в тесное общение с латинянами или полностью им подчиниться. Например, в 1261 году в Акре представитель Армянской церкви ответил растерянному папскому легату: «Откуда Римская церковь получила право выносить суждения относительно других апостольских кафедр, при этом признавая себя неподвластной их суждениям? Мы сами имеем власть по примеру апостолов привлечь тебя к суду, и ты не в праве оспорить наши полномочия»[28]. Более того, в последние десятилетия существования киликийской монархии упорное сопротивление унии даже приводило к вспышкам насилия, в том числе к убийству последних шести пролатинских католикосов. Эта напряженная междоусобная борьба в итоге неизбежно способствовала угасанию царства. Справедливость данного суждения подтверждается тем, что Рим впоследствии отказался от дипломатических мер при решении вопроса об унии с армянами. По край-

[28] Recueil des historiens des croisades. Documents Arméniens. Paris, 1869–1906. Vol. 1. P. 697; англ. пер.: *Hamilton B.* The Latin Church in the Crusader States... P. 343.

ней мере, уже за несколько десятилетий до падения Киликийского государства, в 1375 году папская политика пошла по пути открытого прозелитизма[29]. В 1356 году на территории Великой Армении возникла официальная конгрегация под названием Братство униторов. Молчаливое согласие Рима на развитие этой новой альтернативы христианскому единству означало, что предшествующая политика не имела успеха. С другой стороны, прозелитизм также не принес результатов. В следующем столетии на Флорентийском соборе (1439) небольшая армянская делегация подписала унию, но ратифицировать ее синод Армянской церкви решительно отказался.

К этому времени армянской государственности уже не существовало ни в Закавказье, ни в юго-восточной Анатолии. К концу Средневековья название «Армения» стало не более чем географическим обозначением. Как уже отмечалось, XI столетие ознаменовало начало политической дезинтеграции Армении. Однако византийские завоевания и последовавшие затем набеги сельджуков, грузинская оккупация и вторжение османов (не говоря о том, что в XIII веке Армения некоторое время находилась в составе Монгольской империи) по-разному отразились на судьбе государства. Непрерывный поток переселенцев, хлынувший на территорию Армянского нагорья, коренным образом изменил демографическую ситуацию в регионе. Военное вторжение, истребление населения, опустошение земель и массовый уход армян в диаспоры — все это существенно нарушило баланс между христианским армянским населением и мусульманами в пределах данной области. В конечном счете в результате наплыва турок-сельджуков, османов и тюркских кочевников в этом изначально христианском регионе образовалось смешанное население. И вновь, как и в прошлые времена, лишь церковь могла обеспечить хотя бы видимое единство армянского народа. В 1441 году резиденция католикоса

[29] *Atamian A.P.* Cilician-Roman Church Union // Dictionary of the Middle Ages / *Strayer J.R.*, ed. New York, 1983. Vol. 3. P. 394–395.

была возвращена на исконное место — в Эчмиадзин. Киликийская диаспора духовенства не сразу смирилась с перемещением кафедры, однако именно этот древний духовный центр обеспечил сплоченность армян, что стало решающим фактором сохранения нации.

Как ни странно, единственной общиной восточного обряда, с которой Риму удалось заключить долгосрочную унию в эпоху позднего Средневековья, стала малоприметная группа населения Ливана, известная как мароните. Однако подчинение этой монофелитской группы Риму также не предполагало ее интеграции в круги правящей аристократии Франкского государства. В целом же латинянам не удалось проложить мост к остальным обособленным церквам христианского Востока. Как в ранней истории ливанских маронитов, так и в специфике их вероисповедания (не говоря уже об их взаимоотношениях с франками и особенностях их расселения), остается много неясностей[30]. По крайней мере, весьма спорно утверждение, будто истоки этой общины восходят к монашеской обители некоего подвижника V века по имени Марон и его учеников. Скорее всего как самостоятельная единица община маронитов сложилась на протяжении VII столетия в результате персидских и арабских вторжений в северную Сирию. В этот же период они восприняли монофелитскую доктрину, которая отделила маронитов от остального православного мира, исповедовавшего халкидонское вероучение (монофелитство было осуждено в 680 году на Шестом Вселенском соборе). Они селились в неприступных горах Ливана и в деревнях, построенных вокруг монастырей, — в этом заключалось их большое преимущество, которое обеспечило безопасность и помогло пережить мусульманское влады-

[30] *Moosa M.* The Maronites in History. Syracuse (NY), 1986; *Salibi K.S.* The Maronites of the Lebanon under Frankish and Mamluk Rule, 1099–1516 // Arabica 4 (1957). P. 288–303; *El-Hayek E.* Struggle for Survival: The Maronites of the Middle Ages // Conversion and Continuity. P. 407–422; *Frazee C.* The Maronite Middle Ages // Eastern Churches Review 10 (1978). P. 88–100. См. также близкое по духу исследование: *Gribomont J.* Documents sur les origines de l'Église maronite // Parole de l'Orient 5 (1974). P. 95–132.

чество. Таким образом, в эпоху крестовых походов мароните составляли основное ядро местных христиан в латинском графстве Триполи. Франкский историк Вильгельм Тирский в XII столетии сообщает, что их численность достигала сорока тысяч[31]. Так или иначе, ко времени прибытия крестоносцев мароните в течение пяти столетий фактически пребывали в изоляции, управляемые главным образом собственной церковной иерархией, возглавляемой патриархом. Они не вступали в общение ни с одной из христианских церквей.

Будь обвинения маронитов в монофелитстве ложными (на чем всегда настаивали маронитские апологеты), уния с Римом, заключенная при латинском антиохийском патриархе в 1181 году, имела бы вполне рядовое значение. Одна из христианских общин попросту признала первенство римского папы; этот шаг не означал отказа от собственного вероучения. Однако в латинских источниках говорится, что подписанное соглашение свидетельствовало не только о полном религиозном единстве с Римом, но и об отречении от еретических заблуждений. Вильгельм Тирский и Иаков Витрийский едины во мнении, что мароните действительно были еретиками[32]. К сожалению, нам не известны подробности переговоров, предшествовавших заключению унии, а также причины, положившие начало этому процессу. Вполне возможно, что свою роль здесь сыграла исламская угроза (вероятно, по той же причине примеру маронитов вскоре последовали армяне).

В результате ливанские мароните стали первой «униатской» общиной в истории. Безусловно, им удалось сохранить свою самобытность, некоторые обычаи и традиции, собственную иерархию во главе с патриархом. Тем не менее, согласно указаниям, которые в 1215 году

[31] *Willelmus Tyrensis*. Historia rerum in partibus transmarinis gestarum // Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux. Paris, 1844–1895. Vol. 1. P. 1076.

[32] Ibid. Vol. 1. P. 1076–1077; *Crawford R.W.* William of Tyre and the Maronites // Speculum 30 (1955). P. 222–229; *Salibi K.S.* The Maronite Church in the Biddle Ages and its Union with Rome // Oriens Christianus 42 (1958). P. 92–104.

получил патриарх Иеремия, прибыв на Четвертый Латеранский собор, община должна была напрямую подчиниться власти нового централизованного папства. Эти инструкции ознаменовали начало папской политики насильственной латинизации маронитов. Было четко предписано использовать опресноки за Евхаристией, принять учение о двояком исхождении Святого Духа и даже латинское богослужебное облачение. Как и следовало ожидать, маронитская литургия, совершавшаяся на сирийском языке по антиохийскому чину, вскоре под влиянием этих и других нововведений претерпела изменения и в итоге была латинизирована. (Кстати, папские указания 1215 года — яркое опровержение предания о том, будто маронитская община Ливана пребывала в общении с Римской церковью с момента своего предполагаемого возникновения в V веке.) Тем не менее, как и в случае с армянами, сближение Рима с маронитами не принесло мгновенного успеха[33]. Значительная часть общины, проживавшая в горах, отказалась принять унию. Это народное антиуниатское противостояние вылилось в насилие и раскол, который увенчался в 1282 году избранием оппозиционного патриарха. Несмотря на это, Риму все же удалось добиться полного подчинения маронитов и сохранить унию даже в тяжелые времена после падения Акры, когда несколько карательных походов мамлюков едва не уничтожили общину. На Флорентийском соборе (1439) маронитского патриарха, по-видимому, представлял приор бейрутских францисканцев.

В эпоху позднего Средневековья многим отделившимся христианским общинам Востока была уготована участь почти полного исчезновения, однако еще более тяжелые испытания пришлись на долю несторианской церкви. Если в начале XI века несториан можно было встретить повсюду к востоку от халифата — в Персии,

[33] *Salibi K.S.* The Maronite Church in the Middle Ages and its Union with Rome. P. 95–98; *Catoire A.* L'Église maronite et le Saint-Si ge, 1213–1911 // EO 15 (1912). 15. P. 28–38. Относительно папских инструкций 1215 года см. специально: *Moosa M.* The Maronites in History. P. 222–224.

Индии, Центральной Азии и Китае, — то к концу XV столетия от этих обширных поселений не осталось и следа. Как известно, именно отказ признать решения Третьего Вселенского собора в Эфесе (431) заставил несториан переселиться за пределы Римской империи, в Персию. Этот шаг должен был спасти их, освободив от преследований и вмешательства как со стороны Рима, так и со стороны Персии. В дальнейшем несторианам также предстояло пережить исламское вторжение, когда появилась необходимость перенести кафедру собственного католикоса из Селевкии-Ктесифона на Тигре в Багдад (ок. 775). Золотым веком несторианской церкви обычно считается эпоха Аббасидского халифата (750–1055). Свою миссионерскую деятельность им, конечно, пришлось развивать в восточном направлении, поскольку западная граница была для несториан по большей части закрыта. Сироязычные несторианские купцы, которые в то время освоили все крупные торговые пути, безусловно, играли важную роль в этой миссионерской экспансии. Благодаря своему энтузиазму и необычайной энергии к 630 году они добрались уже до Китая. Различные источники, в том числе археологические, свидетельствуют о существовании несторианских общин в Китае и Туркестане вплоть до XIV века. В результате несториане стали самой многочисленной христианской общиной к востоку от Междуречья со множеством епархий в Центральной Азии и на Дальнем Востоке. На протяжении Средних веков они преобладали в Месопотамии и Персии. В этом нет ничего удивительного, ведь центром их миссионерской проповеди был Восток, а на территории государств крестоносцев несториан почти не было. Фактически все митрополичьи округа несторианской церкви, число которых приблизительно равнялось 25, включавшие в XII столетии 250 епархий, находились за пределами франкских владений[34].

[34] *Atiya A.S.* A History of Eastern Christianity. P. 266 (данные по Китаю и Туркестану см. P. 260–261 и 263).

Как уже отмечалось, в дальнейшем несториан ожидала весьма печальная участь. К концу XIII века, после крушения Аббасидского халифата и возвышения Монгольской империи, признаки распада общины стали очевидны. (К этому времени прекратили свое существование знаменитые несторианские переводческие и медицинские школы.) Эти важнейшие политические и военные катаклизмы напрямую затрагивали судьбу несториан — все описанные события неизбежно разворачивались на их землях. Хотя монгольские ханы-язычники еще не приняли ислам, вскоре это должно было совершиться. К 1300 году надежда на обращение монголов в христианство была окончательно утрачена. С другой стороны, тот факт, что несториане в прошлом нередко поддерживали монгольских захватчиков и сотрудничали с ними, вряд ли способствовал налаживанию отношений с местным мусульманским населением. Наоборот, когда обращенные в ислам монголы проявили жестокость по отношению к христианам, их примеру с радостью последовали арабы-мусульмане и курды. Тысячи несториан были убиты и попали в рабство. Положение еще более ухудшилось в XIV веке, особенно во времена завоевательных походов жестокого Тимурленга (Тамерлана, 1336–1405). Его разрушительные тюрко-монгольские отряды практически стерли несторианскую церковь как национальную и международную структуру в Центральной и Западной Азии[35]. Плоды многовековой миссионерской деятельности несториан в этом обширном регионе были уничтожены всего за несколько десятилетий. К 1400 году от древних центров общины и крепостей, школ и монастырей не осталось и следа. Как ни странно, процессы, происходившие на Ближнем Востоке и в Центральной Азии, примерно в то же самое время повторились в Китае в правление династии Мин (1369–1644). Гонения на иностранные религиозные общины, которые в XIV веке начали китайские правители, естественно, коснулись и не-

[35] Ibid. P. 267–276; *Müller C.D.G.* Geschichte der Orientalischen Nationalkirchen. S. 309–310.

сторианских поселений. В результате к концу этого столетия христианство в Китае полностью исчезло. Кстати, преследования коснулись и знаменитой латинской миссии, возглавляемой францисканцем Иоанном де Монтекорвино, которая в 1300 году добралась до Китая.

Как видно из всего сказанного, история местных нехалкидонских церквей христианского Востока в эпоху Высокого Средневековья нередко была глубоко трагична. Это было время смертельного страха, массовых кровопролитий и военных вторжений. В более широком церковно-историческом контексте картина эпохи становится еще более мрачной. За прошедшие столетия религиозная доминанта громадного региона навсегда склонилась в сторону ислама. Азиатское христианство пришло в упадок, не говоря о печальной участи, постигшей коптов, яковитов и армян[36]. Процесс угасания христианства, конечно, был сложным, но некоторые из его причин достаточно просты. Во всяком случае, среди ключевых факторов упадка следует назвать длительные гонения, географическую изоляцию и сокращение численности христиан. Кроме того, центральноазиатские захватчики, многие из которых были язычниками, принимали ислам, а не христианство. Обстоятельство, которое вынуждало их к этому или по крайней мере способствовало такому выбору, заключалось в том, что, пробираясь на запад, в Персию, Месопотамию и на Ближний Восток, азиатские захватчики в первую очередь сталкивались с мусульманской политической силой. Ислам, как правило, был государственной религией. С этой точки зрения надежды христиан на обращение монголов, которые нередко возникали по ходу дел, скорее всего были напрасными, хотя некоторые монгольские лидеры и благоволили христианам. Наконец, следует подчеркнуть воинственный характер ислама. Тот факт, что христианство постепенно теряло свои позиции в Азии и на Среднем Востоке и в целом становилось значительно слабее, поскольку часть христианского

[36] См. обзор: *Latourette K.S.* A History of the Expansion of Christianity. London, 1939. Vol. 2. P. 338–342.

населения переходила в ислам, отчасти обусловлен неукротимой воинственностью мусульман. Конечно, официально ислам не устраивал открытых гонений, однако, как заметил Б. Льюис по поводу османов, решивших судьбу Византии, «турки-мусульмане с самого начала были настроены на защиту и продвижение исламской веры и власти, и никогда не утрачивали своей воинственности»[37]. Подобный настрой, безусловно, не мог не оказать влияния — точнее, даже подавляющего воздействия — на местные христианские церкви.

3. Египет, Эфиопия, Нубия

К XII веку Коптская церковь Египта, как и многие христианские общины Ближнего Востока, утратила свой древний язык и перешла на арабский. Если к концу X века большая часть египетских христиан говорила на коптском, то к XII столетию его знали лишь самые образованные представители духовенства. К тому времени коптский стал мертвым языком. Вскоре даже богослужебные книги пришлось переводить на арабский, а вслед за этим наступил период великого расцвета арабской христианской литературы. К этому моменту языком подавляющей части светских и религиозных текстов египетских христиан стал исключительно арабский. Есть основания полагать, что, оказавшись в эпоху раннего Средневековья в положении *зиммиев*, что, в свою очередь, привело к установлению сотрудничества и открытости в отношениях между христианами и мусульманами, египетские христиане начали постепенно забывать коптский язык[38]. Но еще более значимым фактором стало массовое заселение в VIII–IX веках сельской местности арабскими (йемен-

[37] *Lewis B.* Government, Society and Economic Life under the Abbasids and the Fatimids // The Cambridge Medieval History / *Hussey J.M.*, ed. Cambridge, 1966. Vol. 4. Pt. 1. P. 659. О жестокости турок, которую стремятся смягчить тюркологи, см.: *Vries-Van der Velden E., de.* L'Elite byzantine devant l'avance turque à l'époque de la guerre civile de 1341 a 1354. Amsterdam, 1989.

[38] *Hrbek I.* Egypt, Nubia and the Eastern Deserts // The Cambridge History of Africa / *Oliver R.*, ed. Cambridge, 1977. Vol. 3. P. 23.

скими) племенами. Так или иначе, Египет окончательно вступил на новый путь, ориентированный на Восток и исламский мир, утратив свой прежний статус процветающего центра эллинизма и христианства. Процесс арабизации, проходивший довольно медленно, достиг финальной стадии.

Но если национальный язык коптов не пережил эпохи Средневековья, сама община продолжала существовать — в отличие от братской Сиро-Яковитской церкви, с которой копты составляли единое монофизитское сообщество. Частые и неожиданные гонения, которые обрушивались на коптскую общину на протяжении ее долгой истории, не лишили ее жизненных сил. Несмотря на материальное, общественное давление и социальные преимущества, которые получали те, кто обратился в ислам, христианство в Египте сохраняется и в Средние века, и в наши дни. По замечанию многих исследователей, удивительно не «замедление или подавление процесса развития религиозной мысли [коптов], а тот факт, что в этом море насилия Коптская церковь смогла выстоять и сохранить себя до сегодняшних дней»[39]. Несомненно, что большинство нехалкидонских общин, войдя в состав исламской империи, становились ограниченными и замкнутыми, и прежде всего это отражалось на их взглядах и подходах к церковным вопросам. Возникновение местных «национальных» или региональных церквей в закрытом исламском пространстве было неизбежно. Возможность евангельской проповеди была ограничена или вообще исключена. Однако в случае с другой коптской кафедрой — Александрийской — положение было несколько иным. По крайней мере, она не была полностью оторвана от остального христианского мира. Примечательно, что на протяжении Средневековья коптский патриарх сохранял свои полномочия верховного главы церквей

[39] *Atiya A.S.* The Crusade in the Latter Middle Ages. P. 273; *Anawati G.C.* The Christian Community in Egypt in the Middle Ages // Conversion and Continuity. P. 237–251; *Jugie M.* Monophysite (Église Copte) // DTC. Vol. 10–2. Paris, 1929. Col. 2251–2306.

Нубии и Эфиопии. В результате влияние Коптской церкви за пределами Египта было значительным. Коптское влияние особенно сильно проявилось в литературе, искусстве и архитектуре христианской Нубии[40], однако роль церкви не исчерпывалась культурной жизнью. Духовная власть патриарха распространялась и на другие области. Когда в середине XIV века мамлюки взяли патриарха под стражу, предположительно за неуплату податей, император Эфиопии приказал немедленно отправить все мусульманские караваны из страны обратно в Египет. В Каире вскоре ощутили урон для египетской торговли и быстро освободили патриарха[41].

Таким образом, можно заключить, что в отличие от арабизации процесс исламизации в Египте не был тотальным. На протяжении правления Фатимидов (969–1171), когда патриаршая кафедра уже была перенесена из Александрии в Каир, ставший центром коптского христианства, копты по-прежнему составляли значительную часть населения. В ряде сельских районов их крепкие общины нередко составляли большинство. Мы почти не находим свидетельств значительного усиления давления ислама в фатимидский период. Общая исламизация Египта произошла намного позже. Не менее важен тот факт, что отношения с Фатимидским халифатом в основном были мирными. До начала I Крестового похода многие копты служили приказчиками, сборщиками податей и даже секретарями и казначеями при Фатимидах. Конечно, их не освобождали от тяжелых налогов, им запрещали строить и восстанавливать церкви, открыто отмечать некоторые праздники. Кроме того, государственная служба нередко приносила коптам одни неприятности, поскольку пробуждала крайне негативные настроения в низах исламского общества — в любой процветающей коптской общине они готовы были усмотреть оскорбление и угрозу их мусуль-

[40] *Adams W.Y.* Nubia, Corridor to Africa. Princeton, 1977. P. 477.

[41] *Hrbek I.* Egypt, Nubia and the Eastern Deserts. P. 82–83.

манской вере[42]. Возмущение коптскими сборщиками налогов порой становилось настолько сильным, что властям приходилось жертвовать ими в угоду мусульманской толпе: народу либо давали возможность проявить свою ненависть к христианам, или смещали всех коптов с административных должностей. Тем не менее необходимо помнить, что в правление Фатимидов отмечено очень мало вспышек насилия по отношению к немусульманам. И когда вновь устанавливалась атмосфера терпимости, гонимые копты быстро возвращали себе прежние позиции и благополучие. До конца правления Фатимидов Коптская церковь в Египте занимала стабильное, даже прочное положение[43].

Географическая близость Египта к латинскому Иерусалимскому королевству имела для Коптской церкви скорее отрицательные последствия. В обстановке, сложившейся в результате западной экспансии, египетские христиане были вынуждены постоянно защищать себя. В эпоху крестовых походов доверие к коптам резко упало. Мусульмане нередко подозревали их в связях с латинянами Иерусалимского королевства или коллаборационизме только потому, что копты были единоверцами латинян. Очевидно, что крестовые походы нанесли урон Коптской церкви. Часто поражение, нанесенное латинянами египетской армии, вызывало неистовство толпы и сопровождалось погромами коптских общин в Египте. В результате этих вспышек насилия было разрушено множество храмов и монастырей, стерты с лица земли даже несколько богатых коптских деревень[44]. Неудивительно, что новые ограничения в правах и подати, возлагавшиеся на христиан с XII века, со временем стали настолько тяжелыми, что многие копты были вынуждены продавать все свое имущество, чтобы заплатить налоги. Другие переходили в ислам, чтобы сохранить жизнь или

[42] *Lev Y.* State and Society in Fatimid Egypt. Leiden, 1991. P. 187.
[43] Ibid. P. 194, 198.
[44] *Atiya A.S.* A History of Eastern Christianity. P. 91–95.

избежать разорения. Однако и этот путь не решал всех проблем, поскольку мусульманин коптского происхождения казался всем ненастоящим мусульманином, по крайней мере, не истинно верующим. Это отразилось в том, что копты были негласно вытеснены со всех государственных и административных должностей, на которых они могли повлиять на жизнь «законных» мусульман[45].

Вопиющая дискриминация и открытое притеснение коптов проявились особенно сильно после 1250 года, когда к власти пришли мамлюки — получившие свободу государственные рабы (1250–1517). Во времена их правления остатки былого процветания и влияния коптов были уничтожены. В египетском обществе они оказались в положении маргиналов. Огромное количество христиан было вынуждено принимать ислам; массовая исламизация стала в этот период обычным явлением. В результате численность христианской общины в Египте к началу XV века существенно сократилась. Впервые христиане оказались в ничтожном меньшинстве. Однако копты были не единственными, кого преследовали и угнетали мамлюкские султаны в рамках своей политики возмездия. Многие другие национальные христианские общины, включая несториан, армян и маронитов (не говоря о неортодоксальных мусульманских общинах) в равной мере испытали на себе ярость мамлюков[46]. В 1260 году именно Каирский мамлюкский султанат разгромил монгольскую армию Хулагу близ Назарета, а в 1291 году выбил последних крестоносцев из Акры. Эти события в конечном счете означали катастрофу для христиан как в Египте, так и в Палестине и Сирии. Они во многом способствовали закату христианства на Ближнем Востоке, который наступил к концу XV столетия.

[45] *Petry C.F.* The civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages. Princeton, 1981. P. 272–274.

[46] *Northrup L.S.* Muslim-Christian Relations During the Reign of the Mamluk Sultan al-Mansur Qalawun (A.D. 1278–1290) // Conversion and Continuity. P. 253–262 (и статьи D.P. Little и N. Levtzion — Ibid. P. 263–314).

Судьба африканского христианства за южной границей Египта, в соседней Нубии, была еще трагичней. Наряду с церковью Эфиопии (Абиссинии), располагавшейся южнее, средневековая Нубия испытала египетское христианское культурное и религиозное влияние начиная с VI века, с миссионерской деятельности и христианизации южного Асуана — области, говорившей на нубийском языке. Два княжества на севере страны — Нобадия и Макурия (которые объединились в начале V века) и Алва на юге вскоре также решили присоединиться к монофизитскому лагерю. В результате арабских завоеваний и вторжения в Египет Нубия фактически оказалась отрезанной от Византии и всего христианского мира. Примечательно, что эта страна, на территории которой сегодня располагается Восточный Судан, долгое время противостояла набегам мусульман и в целом сохранила политическую независимость от арабского Египта[47]. Археологические раскопки (систематическое изучение христианских древностей Нубии началось очень поздно, в XX веке) свидетельствуют, что этот район оставался христианским вплоть до конца Средних веков. Более четверти открытых археологических памятников относятся к средневековому христианскому периоду. Это храмы, города, деревни и конечно монастыри[48]. Неудивительно, что в живописи Нубии заметно сильное коптское влияние (иллюстрацией тому служат великолепные фрески собора в Фарасе, открытые в 1960-х). Большинство надписей сделано на коптском и, возможно, создавались фрески египетскими художниками, специально приглашенными для этой цели.

[47] *Müller C.D.G.* Geschichte der Orientalischen Nationalkirchen. S. 330–338; *Adams W.Y.* Nubia, Corridor to Africa. P. 459; см. также: *Frend W.H.C.* Nubia as an Outpost of Byzantine Cultural Influence // BS 29 (1968). P. 319–326; *Shinnie P.L.* Christian Nubia // The Cambridge History of Africa. Vol. 2. P. 556–564.

[48] См. особенно работу с обширной библиографией: *Vantini J.* The Excavations at Faras: A Contribution to the History of Christian Nubia. Bologna, 1970; также см. более раннее значительное исследование: *Monneret de Villard U.* Storia della Nubia cristiana. Roma, 1938 (= OCA, 118).

Это несомненное косвенное подтверждение того, что коптский патриарх *de facto* занимал ведущее положение в нубийском христианстве. Все нубийские епископы назначались непосредственно патриархом в Каире и подчинялись только ему. В отличие от Эфиопии, Коптская церковь никогда не назначала в Нубию митрополита. Во всяком случае, не сохранилось ни письменных, ни археологических свидетельств, подтверждающих, что в Нубии существовал иерарх с такими же полномочиями, какими располагал абуна, то есть митрополит Эфиопии. Даже на епископской погребальной стеле, найденной в Судане, об этом не сказано ни слова. Иначе говоря, Нубийская церковь не была организована на автокефальной или национальной основе, как это было в других регионах. Нубия скорее считалась неким продолжением египетского христианства и всегда находилась под непосредственной властью коптского патриарха. Конечно, это не означало, что все ее епископы были коптами. Некоторые из них, безусловно, происходили из Нубии, как и большинство низшего клира[49]. Но именно в силу контроля со стороны Каира Нубийская церковь не смогла развить в народе чувство этнической солидарности, которое порой было решающим фактором выживания автокефальных национальных церквей. И когда позднее нубийское христианство столкнулось сразу и с политическими, и с социальными переменами, оно не сумело противопоставить им свое организационное единство[50]. Другим важным фактором, способствовавшим медленному умиранию и в конечном счете исчезновению христианства на юге Асуана к началу XVI века, было отсутствие у Нубии возможности поддерживать постоянные связи с христианским миром за пределами своего государства.

Хотя церковь Нубии во многом зависела от Каира, коптский не стал основным богослужебным языком. Примечательно, что, вероятно, до XII века нубийская литургия

[49] Ibid. P. 158–168; *Adams W.Y.* Nubia, Corridor to Africa. P. 471–473.

[50] *Vantini G.* The Excavations at Faras. P. 278.

(несколько измененный вариант литургии св. Марка) служилась на греческом. Однако с IX века наряду с греческим, по-видимому, использовался и старонубийский язык. Многоязычность – еще один признак слабости Нубии. По крайней мере, у населения отсутствовала какая-либо языковая самоидентификация. Как ни странно, нубийцы не смогли использовать язык в качестве объединяющего фактора, который дал бы ощущение некой консолидации. Та же картина и в политической жизни: в Нубии отсутствовало этническое единство. Три нубийских княжества фактически никогда не были единым государством. Об этом говорит тот факт, что население не обозначало топонимом «Нубия» саму страну. У каждого княжества было свое традиционное название, и общее наименования «Нубия» по отношению к ним не применялось. До наших дней не сохранилось письменных свидетельств об организации и устройстве нубийских монастырей, однако есть все основания полагать, что и здесь практика была иной, нежели в каирской матери-Церкви. Если в египетской церкви монастыри играли очень важную роль, то в Судане, судя по археологическим данным, было наоборот. Профессиональным археологам удалось идентифицировать всего несколько нубийских монастырей. И ни один из них не может сравниться по красоте, убранству или размерам с египетскими. Кроме того, почти все они располагались вблизи населенных пунктов, что было не характерно для Египта[51].

Обстоятельства крушения христианства в Судане, как и в случае со многими другими африканскими церквами, остаются неясными и часто загадочными. Исторические свидетельства о переходе от христианства к исламу почти полностью отсутствуют. Тем не менее мы располагаем некоторыми фактами. Во-первых, вытеснение христианства не следует объяснять исключительно влиянием Египта и его стремлением активно распространять ислам на близлежащие области. На самом деле проникновение

[51] *Adams W.Y.* Nubia, Corridor to Africa. P. 478–487.

воинственного ислама началось уже после того, как Нубия стала приходить в упадок. Кроме того, на протяжении фатимидского периода в процессе контактов между христианской Нубией и мусульманским Египтом, как ни странно, не возникало серьезных проблем. Даже во время короткого правления следующей династии Айюбидов отношения в целом оставались мирными. И только после того, как в середине XIII века мамлюки захватили власть, Египет стал усиленно вмешиваться в дела Нубии. Однако и в этом случае причины вмешательства не имели исключительно религиозного характера, а нередко были экономическими или политическими.

На самом деле стабильность и успешное развитие Нубии еще задолго до XIII века стали подрывать другие силы — внутренние и внешние. Обстоятельства, которые можно назвать главным фактором исламизации Нубии, зарождались в конце X века, когда египетские арабы стали приобретать земли на севере государства и в конечном счете стали независимыми от центральной власти. Предотвратить эту длительную миграцию на юг, в Судан было невозможно. Она угрожала будущему страны. Возникновение поселений арабских бедуинов по сторонам Нубийской пустыни впоследствии усугубило проблему медленной колонизации. Одновременно с этим пришлое население проникало в нубийское общество посредством смешанных браков. Процесс этот продолжался столетиями. Интересно, что при заключении брака, как правило, избиралась вера иноземцев. «Смешанные браки между мусульманином-мужчиной и женщиной-христианкой повсюду были очень эффективным способом прогрессирующего и быстрого распространения ислама»[52]. Однако политическая раздробленность страны и развитие феодальных отношений также оказали воздействие на церковь. Затяжная внутренняя дезинтеграция нубийской монархии по сути означала, что церковь постепенно лишалась главной поддержки со стороны государства. В свя-

[52] *Vantini G.* The Excavations at Faras. P. 277.

зи с этим необходимо напомнить, что христианскому населению Нубии было незнакомо чувство национального самосознания. В конечном счете, слабая организация свидетельствовала об отсутствии этнической сплоченности и устойчивости. Поэтому, когда покровительство временной власти исчезло, церковь оказалась в совершенно беспомощном положении, без эффективного управления, опоры и поддержки.

Для полноты этой картины замешательства и оторванности от внешнего мира добавим, что в 1323 году правитель Макурии, крупнейшего из трех нубийских царств, принял ислам. Правда, население не сразу последовало примеру своего правителя, но со временем жители царства также обратились в мусульманство[53]. Примечательно, что княжество Алва на юге оставалось христианским приблизительно до начала XVI века. Иначе говоря, только в XVI столетии Нубия полностью перешла под контроль мусульман, и древнее царство вошло в состав арабского и исламского мира. Достаточно сказать, что полная трансформация христианской Нубии нанесла серьезный удар африканскому христианству в целом[54]. Вряд ли это событие прошло незаметно для коптов в Каире. Однако неизвестно, предпринимал ли патриархат какие-либо действия, чтобы помочь своей епархии. Конечно, понятно, что в это время патриархат сам находился под гнетом мамлюков и, вероятно, просто был не в состоянии оказать моральную или материальную поддержку своим соседям. Однако факты неумолимо свидетельствуют и о другом. Еще в 1235 году египетская Коптская церковь отказалась направлять епископов в Судан из-за осложнившейся политической ситуации. Впоследствии это решение было пересмотрено, но, тем не менее, оно весьма показательно. По всей видимости, связь между Нубийской церковью и Каиром прервалась в следующем столетии, в 1372 году. К такому выводу мы приходим на

[53] Ibid. P. 275–276.

[54] *Hrbek I.* Egypt, Nubia and the Eastern Deserts. P. 96.

основании археологических данных. Когда скончался епископ Ибрима и Фараса Тимофей, вместе с ним были погребены и его ставленые грамоты. Когда не так давно гробница была раскопана, были найдены и эти документы, написанные на коптском языке, в которых говорилось, что епископ действительно был рукоположен в Каире в 1372 году. Это последнее известное нам свидетельство о контактах между двумя церквами. Если после этого общение с Каиром на самом деле прекратилось, то со временем было прервано апостольское преемство, а вскоре исчезли духовенство и богослужение.

Неудивительно, что Эфиопское царство — еще один оплот христианства в мусульманской северо-восточной Африке — в эпоху Средневековья едва не постигла участь Нубии. Эфиопия тоже столетиями находилась в изоляции, окруженная воинственными мусульманскими соседями. По этой причине целые века ее истории нам совершенно неизвестны. Кроме того, пребывание в физической и духовной изоляции имело свои негативные последствия. Например, с возвышением ислама прервались почти все контакты Эфиопии с греческим и иудейским миром, существовавшие до начала VII века. Однако этот форпост христианства, как и Александрийская мать-Церковь, от которой Эфиопия восприняла свою веру в середине IV века, существует до сих пор и остается крупнейшей и единственной автокефальной христианской общиной в Африке.

Распространение Евангелия в Эфиопии, или, точнее, в царстве Аксум — так называлось государство до прихода ислама, – как известно, началось с посвящения св. Афанасием Александрийским в 390 году первого местного епископа Фрументия. С этого времени церковь Аксума стала зависимой от Александрии. Такое положение сохранялось и после 451 года, когда Египетская церковь приняла монофизитское исповедание. Хотя христианство средневековой Эфиопии имело множество специфических черт, присущих самой этой стране и ее народу, главные характеристики, такие как сильная монаше-

ская традиция, каноническая дисциплина, церковный строй и богослужение, были и остаются преимущественно коптскими. Более того, до недавнего времени митрополитом Эфиопии всегда был египтянин, который избирался и посвящался коптским монофизитским патриархом Александрийским. Эта церковная зависимость продолжалась шестнадцать столетий и завершилась только 14 января 1951 года, когда эфиопам впервые было позволено самим избрать своего митрополита (само соглашение о даровании автокефалии Эфиопской церкви было подписано раньше, 13 июля 1948 года)[55]. С другой стороны, степень канонической зависимости не следует преувеличивать. Хотя средневековая Эфиопия считалась епархией Коптской церкви, сам митрополит, поставленный на эфиопскую кафедру, в большинстве случаев не обладал ни властью, ни авторитетом. Почти весь период своего правления он оставался в прямом смысле слова иностранцем. Отсутствие влияния объясняется тем, что митрополит, как правило, не знал ни местного языка, ни обычаев, ни менталитета народа[56]. Кроме того, каирский епископ редко отличался выдающимися способностями в управлении церковью, своей ученостью или духовной силой. Таким образом, египетский *абуна* (как его традиционно называли) не мог влиять ни на духовную жизнь, ни на организацию эфиопского христианства. Реальная власть и главенствующее положение в церкви принадлежали главным образом императору и его советникам, среди которых были в основном монахи. В результате зависимость от Александрийской кафедры не дала Эфиопии особых преимуществ. Страна нередко оставалась без должного христианского руководства и духовного окормления. Эти функции обычно брали на себя многочисленные эфиопские монастыри.

[55] *Taklahaymanot A.* The Egyptian Metropolitan of the Ethiopian Church // OCP 54 (1988). P. 175–222. Однако официальное поставление (19 января 1951 года) происходило в Каире. И лишь спустя несколько лет, 29 июня 1959 года, митрополит Эфиопии получил статус патриарха.

[56] Ibid. P. 184–185. См. также: *Arbir M.* Ethiopia and the Red Sea. London, 1980. P. 59–60.

Распространение ислама привело к тому, что целые столетия истории эфиопского христианства оказались для нас покрыты мраком неизвестности (нередко единственным источником информации о времени с 600 по 1100 годы являются связи Эфиопии с Египтом), поэтому восстановить подробную картину не представляется возможным. Тем не менее нам известно, что в результате исламского давления и экспансии расположенный на севере духовный центр страны и священный город нации Аксум утратил свое значение, и правители переместились на юг, в более труднодоступный горный район в глубине страны, христианизировав его[57]. Период изоляции, ослабления и упадка культуры сопровождался постепенным распространением на восточных и южных рубежах страны многочисленных независимых мусульманских султанатов. Наступление ислама, постепенно окружавшего страну, не говоря уже об угрожающем росте влияния язычества и иудаизма, ставило под вопрос само выживание христианства. К концу X века ситуация оказалась критической. И, тем не менее, спорадическая миссионерская деятельность, которая сопровождала политическое освоение внутренних районов, свидетельствовала об обратном: христианство, унаследованное от древнего Аксума, осталось официальной религией народа. Действительно, к концу Средних веков Эфиопия вместе с египетской матерью-Церковью оставалась единственным христианским центром на африканском континенте. Как заметил не так давно один исследователь, «отождествление христианства с политической и культурной жизнью страны было в Эфиопии настолько сильным, что никакой численный рост ислама не мог повлиять на этот феномен»[58].

С возвышением новой царской династии Загуэ удалось до некоторой степени выйти из вековой полити-

[57] *Tamrat T.* Ethiopia, the Red Sea and the Horn // Cambridge History of Africa. Vol. 3. P. 98 и след.

[58] *Ullendorff E.* The Ethiopians: An Introduction to Country and People. Oxford, 1973. P. 108.

ческой и церковной изоляции[59]. По крайней мере, в этот период были восстановлены и укреплены связи с Египтом. Одновременно, несмотря на очевидную опасность, возобновились паломничества в Святую Землю (которые, безусловно, совершались в прежние времена). По всей вероятности, именно Саладин после захвата Иерусалима в 1187 году впервые предоставил эфиопским паломникам постоянное место для проживания и молитвы в Святом Граде. Династия Загуэ строила новые храмы и монастыри, а также поддерживала миссионерскую деятельность среди языческих племен, проживавших на территории Эфиопии. Величественные архитектурные сооружения в Рохе (прежде всего храмы, вытесанные из цельной скалы), вероятно, были построены самым могущественным представителем династии Лалибэлой (1190–1225). Длительный период правления следующей эфиопской династии — Соломонидов (1270–1527), начало которому положил основатель династии Екунно Амлак (1270–1283), оставил еще более значительный след в истории Эфиопской церкви. Именно при Соломонидах Эфиопия впервые за много столетий значительно расширила свои границы. Ей даже удалось установить протекторат над египетскими братьями-монофизитами[60]. Члены династии утверждали, будто являются прямыми потомками легендарного Менелика I — сына царя Соломона и царицы Савской. Считалось, что семья Менелика когда-то правила Эфиопией. Таким образом, правители представляли себя «возобновителями» древнего «Соломонова» царского дома. Высказывались предположения, что отождествление с древним Израилем, «комплекс избранного народа» возник в Эфиопии не случайно, учитывая многовековую вражду этого государства с языческими и мусульманскими соседями. Как оказалось, «соломоново» предание появилось еще до XIII века. Эта легенда (наряду

[59] Характеристику династии см.: The Cambridge History of Africa. Vol. 3. P. 112–122.

[60] Ibid. Vol. 3. P. 123–134; *Tamrat T.* Church and the State in Ethiopia 1270–1527. Oxford, 1971; *Ullendorff E.* The Ethiopians. P. 62–68.

с изоляцией Эфиопии от мирового христианства) отчасти повлияла на принятие средневековой Эфиопской церковью обряда обрезания, ветхозаветных пищевых запретов, закона о субботе и даже полигамии. Открытые протесты Александрийской кафедры против этих нововведений не принимались во внимание. В условиях почти полного смешения церкви и государства при новых правителях легенда о царе Соломоне и царице Савской, безусловно, находила значительную поддержку и обоснование.

Конечно, победы могущественной монархии Соломонидов над врагами-мусульманами (в течение последних столетий Средневековья борьба с исламом была особенно напряженной) содействовали консолидации церкви в эфиопском обществе. К тому же они способствовали весьма плодотворному развитию литературы и распространению монашества. Время правления династии Соломонидов стало расцветом эфиопской литературы. До нас дошло множество созданных в этот период переводов на священный богослужебный язык геэз. Известно также немало оригинальных произведений. Разумеется, этот литературный свод в основном, если не сказать целиком и полностью, состоял из религиозных и богослужебных текстов[61]. Кроме того, военные успехи царства, вероятно, повлияли на тот факт, что в сознании Запада эфиопский правитель стал отождествляться с легендарным мудрым и сказочно богатым царем-пресвитером Иоанном. Хотя этот миф впервые появился в Азии в конце XII века, впоследствии он окончательно закрепился за Эфиопией (Абиссинией). Возможно, причину следует искать и в том, что ответное наступление ислама на крестоносное движение в Палестине повергло Запад в тяжелое уныние. Пресвитер Иоанн должен был спасти латинских крестоносцев.

[61] The Cambridge History of Africa. Vol. 3. P. 131–151 (здесь также уделяется много внимания описанию рукописных собраний); *Haile G.* Religious Controversies and the Growth of Ethiopic Literature in the Fourteenth and Fifteenth Centuries // Oriens Christianus 65 (1981). P. 102–136.

В Эфиопии, так же как и в Египетской церкви, было весьма широко развито монашество, ограниченные попытки проповеди христианства среди мусульманских и языческих народов в основном предпринимали монастыри. Действительно, государство, и особенно правители-Соломониды, считали деятельность монастырских общин эффективным способом расширения границ страны[62]. Монастыри пользовались безграничной свободой и щедро наделялись обширными земельными владениями, которые приносили значительный доход. С другой стороны, монастыри, как независимые, полуавтономные образования, сосредоточенные в провинциях, нередко создавали трудности для церкви и государства. В правление Соломонидов монашеские общины, разделившиеся к тому времени на две противоборствующие группы, вызвали серьезный раскол в церкви. В конечном счете оба лагеря смогли найти компромисс, однако их длительное противостояние ослабило страну, что негативно отразилось на судьбе эфиопского христианства и царской власти.

Старшая и более сильная из двух монашеских групп, названная по имени основателя Такла-Хайманот (1215–1313), поддерживала правящую династию и, соответственно, пользовалась влиянием при дворе. Группа придерживалась той же вероучительной позиции, что и митрополит царства и коптский патриарх в Александрии, которые давно стремились очистить Эфиопию от дохристианских и иудейских обычаев. Ее центр располагался на юге, в монастыре Дебра Либанос, игумен которого был советником и исповедником царя. Он также считался главным монахом в стране, кем-то вроде верховного архимандрита эфиопского монашества. Такое положение предоставляла должность эчегге, которую обычно занимали игумены Дебра Либанос. Носитель этой центральной должности в Эфиопской церкви, конечно,

[62] О попытках христианизации см.: *Tamrat T.* Church and the State in Ethiopia... P. 157–205.

имел гораздо больше властных полномочий, чем абуна. Вторую группу, обосновавшуюся на севере (в Эритрее) основал игумен Евстафий (абба Евостатевос, 1273–1352). В отличие от своих соперников на юге, они далеко не всегда разделяли взгляды правящих кругов государства и церкви. Община подвергала резкой критике действия церкви и государства и даже открыто осуждала работорговлю. К тому же она с недоверием относилась к Коптской церкви. В противоположность своим оппонентам из Дебра Либанос, члены общины Евстафия настаивали на строгом соблюдении субботы и неоднократно с фанатизмом отвергали все прещения, накладываемые на них эфиопским митрополитом и каирским патриархом. Вскоре на общину начались гонения. Основатель общины скончался в ссылке в Армении — после безуспешных попыток апелляции лично к коптскому патриарху. Но даже тогда евстафиане не отступили, и все закончилось церковным расколом, который, как ни прискорбно, продолжался до 1450 года, когда на соборе в Дебра Метмаке северной группе было разрешено соблюдать субботу. Однако навязывать свои обычаи другим она не могла[63].

За несколько лет до собора 1450 г. и реабилитации евстафианской монашеской партии состоялся знаменитый объединительный Флорентийский собор. Известно, что представители эфиопских монастырей Иерусалима присутствовали на соборе в 1441 году[64]. Однако исследователи склоняются к мнению, что делегаты прибыли во Флоренцию, не получив официальных санкций ни от Эфиопской церкви, ни от императора. На самом деле они и не имели официального статуса, хотя в то же время эфиопские правители осознавали необходимость установления связей с христианским миром. Изоляция царства усилилась после окончательной исламизации находящейся к северу христианской Нубии. В результате

[63] О деятельности собора см.: Ibid. P. 220–231.

[64] *Hofmann G.* Kopten und Ethioper auf dem Konzil von Florenz // OCP 8 (1942). P. 5–29; *Gill J.* The Council of Florence. Cambridge, 1959. P. 321–327; *Tamrat T.* Church and the State in Ethiopia... P. 265.

связи Эфиопии с Египтом и остальным миром были полностью и навсегда разорваны. Но властям так и не удалось найти выход из трудного положения. Если бы они смогли предвидеть длительное наступление прибрежных мусульман на юге в следующем столетии и их последовательные разрушительные антихристианские кампании, поведение правителей Эфиопии не было бы столь самонадеянным. В результате исламского террора на южных границах Эфиопии, начало которому положил Ахмад Гранн в 1520-х годах, к XVII веку каждый третий эфиоп стал мусульманином. Даже действия недавнего марксистско-ленинского режима нанесли Эфиопии, пожалуй, меньший ущерб.

4. Грузинская православная церковь

Южное Закавказье, историческая территория Армении и Грузии, долгое время служило одним из наиболее важных форпостов христианства в Восточном Средиземноморье. Данный регион, бесспорно, занимал ведущее географическое положение, что подтверждает его бурная средневековая история. Христианское Закавказье располагалось буквально на «стыке империй» и поэтому имело огромное стратегическое значение, не говоря уже о ключевых торговых преимуществах района, являвшегося главным выходом в Азию[65]. История региона в эпоху Средневековья определялась почти исключительно названными обстоятельствами, и особенно непрерывным политическим давлением со стороны двух соперничающих империй, с которыми он граничил. Действительно, традиционная роль Закавказья как природной буферной зоны между двумя государствами — Римской империей и сасанидским Ираном, каждое из которых стремилось к тому или иному контролю над этим регионом, — не изменилась и не нарушилась со времен поздней античности

[65] *Toumanoff C.* Studies in Christian Caucasian History. Washington (DC), 1963; Idem. Armenia and Georgia // Cambridge Medieval History. Vol. 4. Pt. 1. P. 593–637.

и вплоть до арабских завоеваний. К VIII веку на место Рима и Персии пришли Византия и Арабский халифат. Конечно, любые перемены в положении или отношениях с могущественными соседями всегда означали для Закавказья вторжение, захват или хуже того — разорение. События, происходившие в Константинополе и Багдаде в XI веке, как мы видели, привели к разделению армянских земель и другим существенным переменам. Поскольку на юге Закавказье было открыто к Месопотамии, Малой Азии и Сирии, к концу столетия оно фактически превратилось в торный путь, по которому тюркские кочевники впервые вошли в восточно-средиземноморский бассейн.

Миссионерская деятельность в Грузии и последующая христианизация страны на протяжении IV века, вне всякого сомнения, были событиями чрезвычайной важности. Со стороны грузинского народа принятие христианства было целенаправленным и, безусловно, сознательным отказом от персидского зороастризма. Впоследствии этот шаг будет означать и отказ от ислама. Конечно, эти две соперничающие и враждебно настроенные религии не могли окончательно смириться с установлением христианства в Закавказье. В культурном отношении христианизация также имела серьезные последствия, и потому ее значение исключительно велико[66]. Правда, связи Грузии с Ираном и исламским миром не были полностью разорваны. Иран, конечно, оказывал более сильное влияние на Восточную Грузию (древнюю Иверию), в отличие от Западной Грузии, больше ориентированной на Черноморье и Византийскую империю. Однако в целом грузинская культура была связана в первую очередь со средиземноморским миром, в частности с право-

[66] См. великолепный обзор: *Thomson R.W.* The Origins of Caucasian Civilization: The Christian Component // Transcaucasia: Nationalism and Social Change / *Suny R.G.*, ed. Ann Arbor, 1983. P. 25–43. *Müller C.D.G.* Geschichte der Orientalischen Nationalkirchen. S. 391 и след.; *Meyendorff J.* Imperial Unity and Christian Divisions. P. 102–109 [*Мейендорф И.* Единство Империи и разделения христиан. С. 87–90].

славным христианством. И главной ее характеристикой было уклонение от арабского мира и исламской цивилизации. Грузия также поддерживала тесные связи с Византией, которые нередко формально скреплялись династическими браками. Кроме того, как уже отмечалось, правящая элита Византии не была этнически однородной, и многие аристократы грузинского происхождения занимали высокие посты в византийской армии. Наиболее известным из них, пожалуй, был имперский дука Григорий Пакуриан, позднее, при Алексии I, ставший великим доместиком Запада, однако были и другие. Только после раздела империи латинянами в 1204 году и последующих монгольских набегов на христианский Кавказ прямые контакты Византии с православной Грузией по понятным причинам сократились.

Несколько слов следует сказать о культурном и церковном единении с православным христианством, которое возобладало в Грузии. Как и другие восточные церкви, Грузинская церковь превратилась в ключевой национальный символ. Поскольку ее история стала неразрывно связана с грузинской политической жизнью, она тоже приобрела характер «национальной» церкви. Это помогло сохранить и поддержать политическую самобытность и самосознание Грузии. Неудивительно, что грузинская христианская культура и цивилизация приобрели вскоре свой особый, неповторимый характер. Это особенно примечательно ввиду того, что население Грузии веками оставалось по преимуществу сельским. И хотя городская цивилизация тоже была неразвитой (длительное время монархия даже не имела столицы), Грузия смогла создать собственную уникальную литературу и архитектуру[67]. Вместе с тем «национализация» грузинского христианства принципиально отличалась от аналогичных процессов в других восточных церквах. В противоположность Армении (а также коптскому Египту и яковитской Сирии) Грузия отказалась отойти от Вселенской кафолической

[67] *Suny R.G.* The Making of the Georgian Nation. Stanford, 1988. P. 38–39.

церкви. В отличие от своих южных соседей армян, Грузия с начала VII века не разрывала общения с Православной церковью[68]. Кроме того, грузины и армяне отличались тем, что пребывали в различных исторических условиях, говорили на разных языках, имели особый национальный характер и находились во взаимном соперничестве. Тем не менее церковное разделение было решающим — здесь пути двух церквей разошлись окончательно. Как мы увидим в дальнейшем, православная Византия оказала на Грузию значительное влияние, которое усилилось после того, как Грузия в начале VII века приняла решение сохранить верность Халкидону. Болезненная напряженность, характерная для армяно-византийской дипломатии, была несвойственна грузино-византийским отношениям.

Вероятно, самые драматические события в долгой истории грузинского народа происходили в XI столетии. В это время на фоне неожиданного разделения и распада Армении Грузия сохраняла политическое единство. В течение XI века, как отмечалось, армянские княжества одно за другим присоединялись к Византийской империи. Внешнее и внутреннее политическое давление приводили к полному ослаблению страны. Ответственность за внутренние конфликты и ослабление государства во многом лежит на армянской феодальной аристократии, большинство представителей которой покинули родину и обосновались в Византии. После вторжения сельджуков Великая Армения как политическая сила прекратила свое существование. Даже соседние кавказские государства Албания и Азербайджан спустя некоторое время были полностью исламизированы. Примечательно, что Грузия по различным причинам избежала подобных перемен и, конечно, исламизации. Только ей было суждено сохранить свою независимость, и вскоре Грузия стала сильным, стабильным государством. По сравнению с ли-

[68] *Meyendorff J.* Imperial Unity and Christian Divisions. P. 105 [*Мейендорф И.* Единство Империи и разделения христиан. С. 88].

шенной выхода к морю Арменией Грузия обладала явным преимуществом, находясь на окраине кавказского плато. По крайней мере, она не оказалась (как Армения) в центре ирано-византийских военных операций. Это преимущество позволило избежать разрушительных последствий большинства военных вторжений[69]. Однако Грузии прежде всего посчастливилось иметь талантливых и опытных правителей. Успешное создание единой автономной национальной монархии было ее исключительным достижением. Эта монархия просуществовала более двух столетий, пока ураган монгольского нашествия не превратил все в руины.

Как ни странно, династия, которой Грузия обязана своим политическим единством, была грузинской ветвью армянского феодального клана — вездесущих Багратидов (ранее они же основали правящие династии в Армении и в Кавказской Албании). Баграту III (975–1014) удалось впервые объединить Восточную и Западную Грузию. Два государства, которые уже долгое время говорили на одном языке и имели одинаковую социальную структуру, в 1008 году были объединены политически и церковно в одно царство. Именно с этого времени мы можем говорить о Грузии как таковой[70]. Это событие, несомненно, положило начало последующему расцвету государства и его широкой экспансии по всему Закавказью. К XII веку грузинские Багратиды действительно превратили свое царство в динамичную панкавказскую империю, простиравшуюся от берегов Черного моря до Каспийского. В конце XII века, при царице Тамаре в состав могущественной Грузии вошло фактически все Закавказье. Даже исламское прикаспийское государство Ширван и управляемая Комнинами Трапезундская империя стали вассалами Грузии. На протяжении своего «золотого века» страна переживала колоссальный подъем торговли и производства. Процветание государства обеспечивали

[69] *Thomson R.W.* The Origins of Caucasian Civilization... P. 37.
[70] *Suny R.G.* The Making of Georgian Nation. P. 32.

также такие центры, как Карс, Двин, Ани и Тифлис. Когда в 1123 году Давид II захватил стратегически важный город Ани, он уже был одним из богатейших торговых центров Ближнего Востока.

Объединение Восточной и Западной Грузии, состоявшееся в 1008 году, не могло не повлиять и на положение церкви в двух этих областях страны. Хотя оба региона исповедовали православие, они не подчинялись одному и тому же католикосу и не входили в единую церковную юрисдикцию. Западная область, где располагались две отдельные митрополии, Фазис и Севастополис, начиная с VI века находилась под юрисдикцией Византийской церкви. Богослужение здесь, вероятно, совершалось по столичному византийскому обряду, но на грузинском языке. Церковь Восточной Грузии была автономной и управлялась отдельным католикосом, кафедра которого располагалась в столичном городе Мцхета. Несмотря на свою независимость, восточно-грузинская церковь продолжала признавать духовный авторитет патриарха Антиохийского, который в V веке поставил первого Мцхетского католикоса[71]. Вместе с этой неопределенной зависимостью утверждалась и антиохийская богослужебная практика. Кроме указанных связей с древними патриархатами Константинополя и Антиохии, Грузинская церковь также обнаруживала особенную приверженность Иерусалиму. Грузинское монашество и общины появляются в Святом Граде уже в V веке (первую грузинскую религиозную общину основал там князь Петр Ивер [†488]). Эта привязанность к Святой Земле, несомненно объясняет, по крайней мере отчасти, грузинскую традицию паломничеств в Иерусалим[72]. Таким образом, территориальное

[71] *Meyendorff J.* Imperial Unity and Christian Divisions. P. 107 [*Мейендорф И.* Единство Империи и разделения христиан. С. 89]; *Tarchnishvili M.* Die Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Autokephalie Georgiens // Le Muséon 73 (1960). P. 107–126; *Erickson J.H.* Autocephaly in Orthodox Canonical Literature to the Thirteenth Century // SVTQ 15 (1971). P. 28–41 (P. 35). Вошло в: *Erickson J.H.* The Challenge of Our Past. Crestwood (NY), 1991. P. 91–113.

[72] Краткий обзор см.: *Esbroeck M., van.* Eglise georgienne des origines au moyen age // Bedi Kartlisa 40 (1952). P. 186–199.

и политическое объединение 1008 года вскоре было восполнено церковным: восточные и западные кафедры Грузии были объединены под властью Мцхетского католикоса. Чуть позже вслед за унификацией богослужения во всем царстве последовало принятие литургических чинов св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великого, по которым тогда служили во всем византийском мире. Даже древняя иерусалимская литургия св. Иакова (еще одно свидетельство привязанности к Иерусалиму) также была заменена византийским чином. Хотя объединение Грузии предполагало отказ от политической гегемонии Византии, на культурном и религиозном влиянии византийского православия это не отразилось. Действительно, после 1008 года византийское влияние в течение следующих двух столетий только усилилось. Принятие константинопольского обряда и многочисленные переводы греческих текстов на грузинский язык — яркие примеры, подтверждающие это. Отмечают даже, что в грузинской литературе количество переводов в этот период превысило число оригинальных текстов.

В новых условиях единства церковь и государство стали ближе друг к другу. Церковные иерархи несомненно были ревностными защитниками национального единства и в этом смысле помогали грузинским правителям. Однако католикос сохранил контроль над церковными делами и администрацией и даже формально считался духовным царем народа[73]. Кроме того, католикос и все главные епископы и игумены приравнивались к светским князьям и наряду с феодалами заседали в государственном совете, или *дарбази*. Из сохранившихся источников также известно, что пост великого канцлера всегда занимал архиепископ Чхондиди (в Западной Грузии). Безусловно, участие церкви в грузинской феодальной структуре не всегда шло на пользу монархии. Союз светской и церковной знати, как правило, выступал в качестве центробежной силы по отношению к национальной власти

[73] *Tamarati M.* L'Église géorgienne des origines jusqu'a nos jours. Rome, 1910. P. 367.

царя[74]. Деятельность дарбази отчасти была попыткой полунезависимой грузинской аристократии ограничить царскую политику централизации. Конечно, твердые и решительные монархи могли сместить неудобного иерарха и даже, если приложить некоторые усилия, повлиять на ход церковных выборов.

Наиболее значительными представителями правящей кавказской династии Багратидов несомненно были царь Давид II (1089–1125) и царица Тамара (1184–1212). Оба этих правителя в итоге были причислены к лику святых Грузинской православной церкви. Распространив власть Грузии далеко за пределы ее исторических границ, они в результате установили грузинскую гегемонию не только над собственным народом, но и над мусульманами и армянами. Современники заслуженно нарекли Давида II Восстановителем или Строителем (*Агмашенебели*). За политику преобразований и территориального расширения вкупе с впечатляющими военными успехами его даже отождествляли с мифическим пресвитером Иоанном. Правление Давида считается подлинно «героическим» периодом в истории средневековой Грузии[75]. Особенно важными были победы царя над мусульманами, поскольку они проложили путь к созданию многонациональной закавказской империи, которой будут управлять его потомки. В 1122 году Давид завладел Тифлисом, который в течение нескольких веков был исламским городом, и перенес туда столицу государства. Но его величайшим триумфом, без сомнения, стала решающая славная победа над сельджуками в битве при Дидгори (12 августа 1121 года)[76]. Грузины по сей день празднуют эту победу.

Помимо укрепленной монархии и расширенного государства Давид II также завещал своим потомкам обновленную церковь. Он уделял много внимания улучшению

[74] *Lordkipanidze M.* Georgia in the XI–XII Centuries. Tbilisi, 1987. P. 83–85.

[75] Ibid. P. 80–117; *Manvelichvili A.* Histoire de Georgie. Paris, 1951. P. 163–180; *Suny R.G.* The Making of the Georgian Nation. P. 34–37.

[76] *Golden P.B.* The Turkic Peoples and Caucasia // Transcaucasia: Nationalism and Social Change. P. 59; *Salia K.* History of the Georgian Nation. Paris, 1983. P. 166–168.

состояния монашества, светскому и религиозному образованию и восстановлению церкви в целом. Кроме того, он заботился о христианском единстве и многократно пытался убедить разделенные армянские общины вернуться в лоно Православной церкви, отказавшись от своих заблуждений и приняв халкидонскую христологию[77]. Кульминацией энергичных усилий царя по укреплению церковной дисциплины, искоренению злоупотреблений и реорганизации церкви стал собор в Руиси-Урбниси (1103). Царь сам созвал собор, ставший одним из самых известных в грузинской истории, и председательствовал на нем. Собор открыто и решительно указал на злоупотребления и пороки, царившие в церкви, в том числе среди духовенства[78], и, что более важно, принял радикальные, порой даже суровые меры для их искоренения. В целом эти меры оказали благотворное влияние на церковь, укрепили ее позиции и нередко имели далеко идущие последствия. Каноны, принятые собором, иллюстрируют не только состояние Грузинской церкви в начале XII века, но и решимость Давида, с которой он относился к задаче церковного возрождения. Поэтому неудивительно, что современники назвали его Восстановителем.

Чтобы понять сущность дисциплинарных проблем, с которыми столкнулась Грузинская церковь в 1103 году, достаточно коротко рассмотреть правила собора Руиси-Урбниси. Например, к теме симонии возвращались семь раз. В постановлении сказано, что священники не должны пренебрегать церковной дисциплиной ради денег; также и епископам (под угрозой отлучения от церкви) запрещается принимать какое-либо вознаграждение от кандидатов в священный сан ни до, ни во время рукоположения, ни после него. Среди главных вопросов на соборе также обсуждалась проблема нарушения церковного законодательства. Подтверждалась необходимость соблюдения канонического возраста для рукоположения,

[77] *Tamarati M.* L'Église géorgienne... P. 286–287.

[78] Ibid. P. 274–277; *Lordkipanidze M.* Georgia in the XI–XII Centuries; *Salia K.* History of the Georgian Nation. P. 157–159.

и он был четко прописан: 35 лет — для епископа, 30 — для священника и 25 — для диакона. Кроме того, повторялся запрет на возведение кандидата последовательно в несколько церковных санов в течение одного дня. В связи с этим примечательно, что собор низложил коррумпированных и недостойных архиереев, заменив их людьми, известными своим благочестием и верностью церкви (что, безусловно, имело и политическое значение для монархии). Собор также рассмотрел и осудил нестроения, существовавшие в монашеской среде. Например, практика назначения в один монастырь нескольких игуменов не просто была подвергнута критике, но и строго запрещена; исключение было сделано только для очень больших монастырей. Наконец, отмечены в постановлениях 1103 года и нарушения церковных правил мирянами. Венчание и крещение не разрешалось проводить за пределами храма, где отсутствовал алтарь. Вообще любое таинство должно было совершаться в соответствии с установленными нормами. Православные христиане не могли вступать в брак с еретиками или неверными. Более того, говорилось, что церковь благословляет браки лишь в том случае, если женщина достигла соответствующего возраста (12 лет и старше). Особое внимание привлекает канон, согласно которому армян и других монофизитов, раскаявшихся в своей ереси, следует принимать в православие через крещение[79].

Вместе с тем Давид стремился к переустройству и развитию интеллектуальной жизни в своем царстве. Известно, что за время его правления было основано множество школ, в которых изучались основы грамматики, начатки веры и математики. Центрами образования также нередко становились монастыри, которым жаловались земельные угодья и даровались льготы. Примечательно, что множество иноков было отправлено на Афон с конкретной целью — научиться переводить церковную литературу. Заинтересованность царя в развитии интеллек-

[79] *Tamrati M.* L'Église géorgienne... P. 275–276.

туальной жизни в обеих частях Грузии, несомненно, ярче всего отразилась в деятельности монастыря Гелати (в Западной Грузии, к юго-западу от тогдашней столицы царства Кутаиси), при котором была создана академия. Здесь жил и преподавал современник Давида философ-неоплатоник Иоанн Петрици[80]. Ученик Михаила Пселла и Иоанна Итала, Петрици по праву считался самым значительным переводчиком греческих философских сочинений на грузинский язык. Вполне возможно, что знаменитые фрески монастыря с пространными надписями на греческом созданы византийскими мастерами[81].

Сильная христианская монархия, начало которой положили Багратиды, объединив две грузинские области к середине XII века, несомненно, пользовалась широким признанием и уважением. Дело Давида II было достойно продолжено его правнучкой царицей Тамарой (1184–1212). В период ее правления «золотой век» грузинской истории и культуры достиг своей вершины. К началу XIII века многонациональная по природе Грузия была одной из сильнейших держав на Ближнем Востоке. В результате многочисленных военных кампаний, которые предпринимала Тамара, отправляя свои войска к берегам Черного моря, в Пафлагонию и далее на восток в земли Ирана, Грузия значительно расширила свои границы. К 1212 году весь Кавказ, южное побережье Черного моря, большая часть Армении и Иранского Азербайджана вошли в состав Грузинского царства. Можно предположить, что царица Тамара, как и многие ее предшественники, понимала важность территориального расширения Грузии. Особое стратегическое и военное значение Кавказа ей также было известно. В такой ситуации крайне необходимо сохранять единство страны. Вероятно, поэтому царица поддерживала дружественные

[80] *Tarchnishvili M.* Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur. Vatican City, 1955. S. 211–225 (Studi e Testi, 185); *Thomson R.W.* John Petrici // ODB. Vol. 2. P. 1067.

[81] *Taylor A.* Gelati // ODB. Vol. 2. P. 827. О Пселле и Итале см. следующую главу.

отношения с Саладином, который в итоге возвратил Грузии всю принадлежавшую ей собственность в Иерусалиме. Отношения Тамары с латинянами государств крестоносцев (которые никогда не искали поддержки грузин), напротив, были не слишком дружелюбными или благожелательными. Православные грузины никогда не принимали непосредственного участия в крестовых походах. Возможно, эта одна из причин, по которым мусульмане хорошо к ним относились.

Неудивительно, что грузинский правящий дом Багратидов был связан брачным союзом с византийской династией Комнинов. Это объясняет, почему царица Тамара оказала помощь основателю Трапезундской империи Алексию I Комнину и его брату Давиду[82]. Их отец Мануил, вероятно, был женат на сестре Тамары. Кроме того, братья приходились внуками императору Андронику I Комнину (1183–1185). Тамара умело использовала сложную политическую обстановку византийского двора, вызванную династическими переменами в конце XII века и IV Крестовым походом. В апреле 1204 года грузинские войска осуществили бросок и заняли Трапезунд. Первым трапезундским императором был поставлен родственник царицы Алексий Комнин. Империя Великих Комнинов — такое название получило трапезундское государство-правопреемник — просуществовала почти три столетия. Разумеется, с самого начала государство было вассалом Грузии.

И Давид II, и Тамара особое внимание уделяли монашеству[83]. В этом нет ничего странного, поскольку монастыри, игравшие роль миссионерских форпостов, способствовали развитию Грузинской церкви. Кроме того, монастыри в Грузии долгое время были главными куль-

[82] *Vasiliev A.A.* The Foundation of the Empire of Trebizond (1204–1222) // Speculum 11 (1936). P. 3–37; *Toumanoff C.* On the Relationship between the Founder of the Empire of Trebizond and the Georgian Queen Thamar // Speculum 15 (1940) P. 299–312.

[83] *Tarchnishvili M.* Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur. S. 69–78; *Tamrati M.* L'Église géorgienne... P. 296–347; а также более общий обзор: *Lang D.M.* The Georgians. New York, 1966. P. 152–178.

турными центрами. Расцвет литературы в XI–XII веков невозможно представить без участия монашества. В качестве примера мы уже называли монастырь Гелати и его академию (созданную Давидом II и существовавшую под его патронажем), которые служили источником распространения философии неоплатонизма в грузинских землях. Значительную часть средневековой грузинской литературы, которая включала в себя переводы с греческого, армянского, сирийского и арабского и в основном была церковной по содержанию, можно без преувеличения назвать порождением монашеской среды. В конечном счете, однако, решающий вклад в процесс возрождения XI–XII веков внесли грузинские монастыри, находившиеся за пределами самой Грузии. Именно благодаря этим монашеским диаспорам в Грузии широко распространялась византийская православная культура и литература. Они были разбросаны по всему Ближнему Востоку – в Палестине, на Синае, в Антиохии (монастыри Черной горы), на Балканах и, конечно, на Афонском полуострове[84].

В этой связи очень интересно выявить различие между грузинскими и армянскими общинами за пределами Кавказа. Во-первых, грузины в отличие от братьев-армян были православными и могли создавать диаспоры в любом месте. Они могли жить и трудиться в тех же монастырях, что и византийцы, поскольку не разрывали общения с халкидонской Православной церковью. Такие многонациональные монашеские общины были распространены по всему византийскому миру и в Палестине. Близкий контакт с Византией оказал решающее влияние на развитие грузинской науки и литературы[85]. Хотя армяне тоже часто посещали византийские центры образованности, им редко удавалось установить такие же тесные

[84] *Salia K.* Les moines et les monastêres géorgiens à l'étranger // Bedi Kartlisa 34–35 (1960). P. 30–59; Он же. History of the Georgian Nation. P. 77–91; *Djobadze W.Z.* Materials for the Study of Georgian Monasteries in the Western Environs of Antioch on the Orontes. Louvain, 1976. (CSCO, Subsidia vol. 48).

[85] См.: *Thomson R.W.* The Origins of Caucasian Civilization... P. 35.

связи, как православным грузинам. Другое важное отличие грузинской диаспоры от армянской заключается в том, что первая была по существу диаспорой одиночек. Мы уже отмечали, что последствия военных действий для Грузии и Армении были совершенно разными; набеги и разорения в основном не затронули грузинских земель[86]. Таким образом, если в Армении бегство жителей нередко приобретало характер массового исхода, то в Грузии ничего подобного не было. Грузины покидали свою страну, как правило, в одиночку и скорее по личным соображениям. Обычно ими двигала любовь к паломничеству или желание претерпеть изгнание ради Христа, что было особенно характерно для монахов.

Одним из самых любимых местопребываний грузин, несомненно, была Палестина. Мы уже говорили об особом почитании Святой Земли Грузинской церковью, а также о том, что иерусалимский чин литургии св. Иакова по-прежнему сохранялся в Грузии в XI столетии. И не случайно первый грузинский монастырь, основанный Петром Ивером, был построен в Иерусалиме, а не в Грузии[87]. Яркой иллюстрацией многовекового грузинского присутствия в Святой Земле служит для нас сегодня собрание рукописей Иерусалимского патриархата, значительная часть которых — грузинского происхождения. Некоторые рукописи, очевидно, попали сюда из монастыря Святого Креста, основанного около 1040 года монахом Прохором. В эпоху позднего Средневековья монастырь сохранял свое независимое положение, пока материальные трудности и сокращение числа грузинских иноков не заставили насельников в 1685 году продать собственность обители грекам[88]. Большая грузинская община была и на горе Синай, свидетельство тому — 85 грузинских рукописей, сохранившихся в монастырской библиотеке. Считается, что эти рукописи представляют огромную значимость для истории грузинского

[86] Ibid. P. 37.

[87] *Janin R.* Les Géorgiens à Jerusalem // EO 16 (1913). P. 32–38; 211–219.

[88] Ibid. P. 213–218; *Salia K.* Les moines et les monastères géorgiens... P. 52–56.

языка и литературы[89]. Кроме того, они нередко необходимы при изучении святоотеческих сочинений и библейских текстов.

Самыми известными грузинскими монастырями в границах Византийской империи были Петрицхонский монастырь, расположенный к югу от Филиппополиса во Фракии, и Иверский монастырь на северном побережье Афонского полуострова. Петрицхонский монастырь основал лично византийский полководец Григорий Пакуриан. Его семья, вероятно, принадлежала к разнородной «армяно-иверийской халкидонской аристократии»[90] восточной Анатолии. И хотя монастырь, расположенный близ современного Бачково, по-прежнему существует, его насельниками с конца XIV века стали болгары. Однако вначале состав братии был исключительно грузинским. В знаменитом типиконе, или уставе, составленном Пакурианом в 1083 году на грузинском и греческом языках, четко оговаривается строго грузинский характер братии[91]. Первыми насельниками монастыря были ветераны, служившие под началом Пакуриана. Примечательно, что один из самых известных за пределами своей страны грузинских ученых, Иоанн Петрици, провел в монастыре Пакуриана около 30 лет, прежде чем отправился в Грузию и в начале XII столетия поселился в монастырском комплексе Гелати. Как и следовало ожидать, богатый и благочестивый основатель позаботился о том, чтобы отстранить членов своей семьи от вмешательства в дела монастыря. Он также известен своей щедростью в отношении Иверского монастыря на Афоне.

[89] *Garitte G.* Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinai. Louvain, 1956.

[90] *Garsoian N.G.* Pakourianos // ODB. Vol. 3. P. 1553.

[91] *Gautier P.* Le typikon du Sébaste Grégoire Pakourianos // REB 42 (1984). P. 5–145; Typicon Gregorii Pacuriani / *Tarchnishvili M.*, ed. Louvain, 1954. (CSCO. Vol. 143–144; Scriptores iberici. Vol. 3–4) [Типик Григория Пакуриана / Введ., пер., коммент. *Арутюновой-Фиданян В.А.* Ереван, 1978; изд. грузинской версии с русским пер.: *Шанидзе А.Г.* Грузинский монастырь в Болгарии и его типик. Грузинская редакция типика. Тбилиси, 1971]; *Salia K.* Les moines et les monastères géorgiens... P. 56–58.

Начало организованному монашеству на Афонском полуострове положила Великая Лавра, в 963 году основанная св. Афанасием. Вскоре на Афоне появились первые грузины – Евфимий Иверский и его отец Иоанн Афонский. Они оба поселились в киновийном монастыре св. Афанасия. Спустя короткий промежуток времени на Афон прибыл Иоанн Торник [*торникэ* – воевода (*груз.*)], верно служивший императору Василию II в качестве полководца и посла. Он также был грузинского происхождения и в 979–980 годах основал Иверон, или, по первоначальному названию, «монастырь иверийцев»[92]. Иоанн Афонский сразу же был избран первым игуменом монастыря; он руководил обителью до 1005 года, когда его сменил сын Евфимий. Иверский монастырь – третий по старшинству на Афоне после Великой Лавры и Ватопеда. Одно время его обширные владения превышали земли Великой Лавры. Однако значение монастыря определяется не размерами земельной собственности. Этот знаменитый грузинский монастырь был одним из главных центров грузинской культуры и учености в рамках собственно византийского мира и играл важную роль в культурном взаимодействии между Грузией и Византией. Основатели монастыря с самого начала создали при нем скрипторий, где переписывались греческие и грузинские тексты. (Иверский монастырь располагает сегодня действительно большим рукописным собранием.) Не менее важно и то, что в этом центре книгописания переводились на грузинский язык греческие богословские, агиографические и богослужебные тексты. Возможно, плодовитый игумен Евфимий был автором греческой версии «Повести о Варлааме и Иоасафе». Он, вероятно, сделал перевод с грузинской версии, которая в свою очередь основывалась на арабском источнике.

[92] *Gautier P.* Le typikon du Sébaste... P. 43–49; *Lefort J., Papachryssanthou D.* Les premiers Géorgiens à l'Athos dans les documents byzantins // Bedi Kartlisa 43 (1983). P. 27–33; Actes d'Iviron. Vol. 1: Des origines au milieu du XI siècle / *Lefort J. e.a.*, eds. Paris, 1985; *Tamarati M.* L'Église géorgienne... P. 318–326. О горе Афон см. также ниже, гл. VII.

Скорее всего, греческий текст Евфимия послужил основой для всех последующих переводов романа. Конечно, в целом деятельность Евфимия и его многочисленных преемников в Иверском монастыре имела гораздо большее значение, чем перевод «Варлаама и Иоасафа», к тому же авторство Евфимия оспаривается.

В отличие от других грузинских монастырей, насельниками Иверона были не только грузины. Большинство иноков были греками, что вскоре явилось причиной конфликта и соперничества. С другой стороны, «иверийцы» [Ἴβηρες], как византийцы обычно называли грузин, занимали ведущее положение в монастыре, хотя богослужение в рамках одной обители совершалось обеими группами по отдельности. К XIV столетию греки смогли воспользоваться своим численным превосходством, и монастырь окончательно перешел под их водительство. Однако даже в этой ситуации грузинские цари продолжали поддерживать единственную грузинскую общину на Святой Горе. Последний грузинский насельник монастыря скончался в 1955 году.

Трагическая цепь событий, последовавших за смертью царицы Тамары, хорошо известна. К концу XIII века великая панкавказская монархия Багратидов пришла в упадок, завершился и «золотой век» грузинской культуры. К этому времени монголы несколько раз разоряли и разрушали Грузию. Захватчики появились у границ страны зимой 1220–21 года и в течение следующего десятилетия «как саранча, покрыли собою все»[93]. Закавказье целиком оказалось под их контролем. На протяжении двух последующих столетий грузинские земли испытали то, что ранее пережили Армения, Албания и Азербайджан при сельджуках[94]. Правда, Грузия не подвергалась тюркизации или исламизации, как Албания и особенно Азербайджан. Более того, в отличие от Армении грузинская государственность не исчезла и продолжала существовать.

[93] *Golden P.B.* The Turkic Peoples and Caucasia. P. 63.

[94] Ibid. P. 62–67; *Salia K.* History of the Georgian Nation. P. 203 и след.; *Manvelichvili A.* Histoire de Géorgie. P. 217–240.

Но, с другой стороны, к концу Средневековья Грузию постигли собственные внутренние и нередко необратимые изменения.

Строго говоря, не прошло и столетия после правления царицы Тамары, как Грузия оказалась в вассальной зависимости от монголов. Помимо выплаты дани, грузины должны были служить в монгольской армии. Багратиды оставались у власти, но границы страны сократились, и Грузия была ослаблена и раздроблена. Неудивительно, что в период монгольской гегемонии вновь появились полунезависимые феодальные правители. Центральная монархия была просто не в силах предотвратить усиление местной аристократии. В правление Георгия V (1314–1346) монархии удалось немного собраться с силами, однако этот период был настолько кратким, что о какомлибо восстановлении говорить не приходится. Кроме того, затем последовали тотальная резня и разрушение страны в ходе нашествия Тамерлана в 1386 году. В XV столетии вторжение монголов сменилось набегами османов. И хотя грузинской монархии с трудом удалось отстоять свою независимость, «все христианское Закавказье теперь находилось под мощным турецким культурным и языковым влиянием»[95]. В условиях постоянной военной угрозы и бесконечных набегов грузинской монархии пришлось пойти на крайние меры. Ко второй половине XV века страна была разделена на три царства между членами династии Багратидов. Это коллегиальное правление вскоре привело к региональному сепаратизму и появлению пяти независимых княжеств. Однако страна существовала и в новое время, пока в 1801 году не вошла в состав Российской империи.

Древняя Грузинская церковь, возглавляемая католикосом Мцхетским, также пострадала от варварских вторжений. Но в конечном счете церковь даже в условиях изоляции и оккупации оставалась средоточием национального единства и хранительницей грузинской христи-

[95] *Golden P.B.* The Turkic Peoples and Caucasia. P. 66–67; о нашествии Тамерлана см.: *Moffett S.H.* A History of Christianity in Asia. Vol. 1. P. 480–488.

анской цивилизации. Как и в случае с Византией, особенно после IV Крестового похода, в Грузию вскоре после первых монгольских вторжений с целью прозелитизма стали прибывать латинские миссионеры. В 1329 году в грузинской столице Тбилиси была учреждена латинская епархия. Папство обещало различные блага за обращение в католицизм, но ничем не могло помочь в борьбе с монголами. Поэтому неудивительно, что грузинские делегаты не подписали Флорентийскую унию 1439 года. Грузия предпочла сохранить неколебимую верность халкидонскому православию. После падения Константинополя в 1453 году лишь Православная церковь Грузии и Русская церковь остались вне зоны исламской оккупации.

Глава IV

ВИЗАНТИЙСКАЯ ЦЕРКОВЬ В XII СТОЛЕТИИ

Хотя расхожий образ христианской Византии, неподвластной течению времени, во многом сохраняется и поныне, современная историография однозначно свидетельствует о том, что представление о подобной неизменности не соответствует исторической реальности. В частности, стереотипное представление о Византии как замкнутом обществе, никак не связанном с остальным средневековым миром и с его эволюцией, кажется теперь несостоятельным. Как мы уже видели, в XI столетии Ближний Восток претерпел радикальную трансформацию. Именно тогда Византия утратила свое доминирующее положение в мире и ослабла, пусть при этом она и не потеряла своей устойчивости и способности к адаптации. Хотя на горизонте уже сгущалась тьма, Византия смогла приспособиться к новой международной ситуации и тем самым сделать «свои первые шаги к современности»[1]. В этом смысле она мало отличалась от мира латинского христианства и эволюционировала подобно

[1] *Patlagean E.* Byzantium in the tenth and eleventh centuries// A History of Private Life. Vol. I: From Pagan Rome to Byzantium / *Veyne P.*, ed. Cambridge (MA), 1987. P. 553.

ему. Разумеется, после XI столетия ни Восток, ни Запад уже не могли считаться ни церковными округами, ни самостоятельными центрами. В любом случае эпоху Комнинов характеризовало постоянное взаимодействие между двумя мирами, чего не было до начала крестовых походов и революционных преобразований в папстве. Вне зависимости от своих внешних контактов Византия испытала в этот период внутренний культурный и интеллектуальный подъем, сколь необычный, столь и значимый. Совершенно очевидно, что эта эпоха представляла собой нечто большее, нежели — как принято считать — период углубления раскола. Судя по всему, церковь вполне ощущала общий интеллектуальный подъем и сознавала его значение для богословия; он не раз находил отражение в богословских спорах того времени. Встреча с Западом также не была бесплодной. Поскольку столицу Византии посетили множество латинских гостей (достаточно назвать Петра Гроссоланского, Льва Тосканского, Гуго Этерианyса и Ансельма Гавельбергского), открытое публичное обсуждение римского первенства, использования в латинской евхаристии опресноков и правомерности *Filioque* стало характерной приметой этого периода. Порою западные аргументы оказывали заметное влияние на ход богословских споров, свидетельством чему может служить Константинопольский собор 1166 года. В свою очередь, богословие или, точнее, мифология живших на территории империи еретиков-богомилов смогла стимулировать на юге Европы движение катаров с его явными дуализмом и спиритуализмом.

1. Противоречивые течения: первенство Рима

Главный фактор длительного, то ускорявшегося, то замедлявшегося процесса разделения двух Церквей в Средние века, безусловно, был экклезиологическим. Вне всяких сомнений, причиной разделения стало прежде всего вызывающее толкование папским престолом своего первенства. Если латинская иерархия по понятным причинам

хотела видеть реформированное папство «главным кукловодом»[2] всей христианской Европы, то восточное христианство, руководствовавшееся здравыми историческими и экклезиологическими соображениями, этого явно не желало. Концептуально новая структура, которую папству удалось утвердить к концу XI столетия, нанесла христианскому единству не поддающийся оценке ущерб. Впрочем, не следует игнорировать и те литургические и дисциплинарные детали, которые обнаружились ранее, во время визита кардинала Гумберта в Константинополь в 1054 году. Вопросы богослужебного устава доминировали в византийской антилатинской пропаганде и много позже пятидесятых годов XI века. Однако существующие свидетельства (как греческие, так и латинские) определенно говорят о том, что зерно проблемы заключалось совсем в другом[3]. Даже Керуларий в своих письмах ко Льву IX намекает, что поднятые им же самим литургические вопросы на деле не являются препятствием для единства и братского согласия. Византийские епископы в большинстве своем соглашались с ним, хотя в итоге и отказались принять его заведомо крайнюю позицию. При этом архиепископ Болгарии Феофилакт Охридский вполне определенно заявлял, что причиной раскола являлись вовсе не существовавшие внутри христианства литургические и дисциплинарные расхождения. Поношение законных обычаев Западной церкви, — замечает он, обращаясь к одному из своих более консервативных корреспондентов, — возможно лишь при игнорировании истории церкви. «Ибо не всякий обычай способен расколоть церковь, но лишь приводящий к разнству учения»[4].

[2] *Hollister C.W.* Medieval Europe: A Short History. New York, 1982. P. 239.

[3] Ср.: *Ullmann W.* A Short History of the Papacy in the Middle Ages. London, 1972. P. 133. См. выше: Гл. II. С. 105–107.

[4] Théophylacte d'Archrida: Discours, traités, poésies / *Gautier P.*, ed. Thessalonica, 1980. P. 279 (ὡς οὐ πᾶν ἔθος ἀποσχίζειν ἐκκλησίας ἰσχύει, ἀλλὰ τὸ πρὸς διαφορὰν ἄγον δόγματος). Ср. почти идентичный подход аббата Монте-Кассино XII века Бруно де Сеньи: Tractatus de sacrificio azymo // PL, 165, col. 1085 («Nos vero veraciter tenemus, imo firmiter credimus, quia quamvis

Хотя растущее влияние папства впервые было наглядно продемонстрировано византийскому миру еще кардиналом Гумбертом, революционные экклезиологические последствия роста этого влияния были, похоже, осознаны не сразу. К примеру, собор 1089 года не только не занимался рассмотрением данного вопроса, но даже сделал особый акцент на том, что общение с папой не только возможно, но и желательно; не звучало открытых возражений и по поводу восстановления имени папы в диптихах. Разумеется, в послании, которое долгое время приписывалось председательствовавшему на соборе патриарху Николаю III, выражена совершенно иная точка зрения[5]. Автор этого текста, видимо, был убежден в том, что римский понтифик более не обладал первенством, поскольку оно могло основываться только на единстве веры папы и других патриархов, но не на «насилии и тирании» (несомненно характерных для Рима того времени). В любом случае это анонимное послание (на нем нет ни подписи, ни даты), по всей видимости, было написано в начале XIII столетия, а не перед собором 1089 года (как считалось прежде). Грубый тон этого документа ничуть не соответствует другому известному и на сей раз подлинному посланию Николая, адресованному папе Урбану II, или характерным для того периода относительно дружественным контактам двух церквей[6]. Не вдаваясь в подробности, отметим и то, что рассматриваемый текст

sint diversi mores ecclesiarum, tamen una est fides quam indissolubiliter unitur capiti suo, id est Christo: et ipse unus, idemque permanet in suo corpore». («Мы действительно за истину держим, и мало того, крепко веруем, что сколь ни различны были бы обычаи Церкви, все же единая есть вера, нераздельно связанная со своим главой, и это есть Христос: и Он есть единый, неизменно пребывающий в теле Своем [в Церкви]»). См. также ниже, с. 354–357 о Феофилакте.

[5] Regestes, № 956. *Grumel V.* Jerusalem entre Rome et Byzance. Une lettre inconnue du patriarche de Constantinople Nicolas III à son collégue de Jerusalem // EO 38 (1939). P. 104–117; *Jugie M.* Le Schisme byzantin. Paris, 1941. P. 242 (note 2); *Dvornik F.* Byzantium and the Roman Papacy. New York, 1966. P. 139–140.

[6] *Holtzmann W.* Die Unionsverhandlungen zwischen Alexios I und Papst Urban II im Jahre 1089 // BZ 28 (1928). S. 62–64.

кажется слишком совершенным для того, чтобы быть написанным в 1085–1089 годах. Он куда больше соответствует духу времени после IV Крестового похода или, точнее, годам патриаршего служения Германа II (1223–1240)[7].

Однако с началом I Крестового похода Византия все сильнее осознавала аргументацию и самодовольную непримиримость папских реформаторов. По существу, такое осознание возникло как раз в XII веке. Во всяком случае, именно в это время новая римская теория универсальной папской власти становится одной из главных тем византийской богословской литературы[8]. В результате к концу столетия увидело свет православное обвинительное заключение по поводу римской версии первосвятительства, все аспекты которого (канонический, исторический и экзегетический) были тщательно проработаны. Предположение, будто неправославность притязаний Рима открылась византийским богословам только после 1204 года и застала их врасплох, лишено оснований. На самом деле следующим поколениям византийских полемистов оставалось только развивать выработанные прежде положения. Немаловажным представляется и то обстоятельство, что разнообразные тексты, в которых выражено византийское понимание первосвятительства, обычно носят характер посланий, диалогов и дискуссий. Посвященные преимущественно первосвятительству как таковому, они не касаются сугубо локальной проблемы морального и канонического разложения, о которой преобразователи Западной Церкви сами начали писать уже в сороковых годах XI века. Они нисколько не принижают характерного для реформаторских кругов чувства глубокой ответственности и тревоги за *libertas ecclesiae*. Византийцы несомненно одобрили бы радикальное неприятие ими

[7] См.: *Darrouzés J.* Les documents byzantins du XII^e siècle sur la primauté romaine // REB 23 (1965). P. 51.

[8] Там же. P. 42–88; *Nicol D.M.* The papal scandal // Studies in Church History 13 (1976). P. 141–145; *Spiteris J.* La Critica Bizantina del Primato Romano nel secolo XII. Rome, 1979.

злоупотреблений, поскольку в XII столетии им самим пришлось бороться с эксплуатацией монастырской собственности мирскими властями[9]. Тем самым главной проблемой являлась не сама западная церковная реформа, но то, как она повлияла на все устроение Вселенской Церкви и управление ею.

Прежде чем приступить к анализу византийского понимания первенства Рима, представим краткий обзор истории вопроса, как он виделся до 1100 года. Прежде всего, Восток был готов открыто признать римское главенство или старшинство в пентархии патриархов. Эта готовность подтверждается многочисленными документами[10]. Предполагалось, что управление церковью будет осуществляться совместно всеми пятью патриархами. Ни одна епископская или патриаршая кафедра — включая первенствующий престол христианского мира — не обладала вселенской юрисдикцией как своей исключительной прерогативой. Однако право первенства, которое никогда в принципе не отрицалось, не смешивалось с вероучительной непогрешимостью или абсолютным главенством надо всеми церквами и их епископатом *in toto orbe*. Христианский Восток никогда не допускал возможности непосредственного вмешательства любого престола во внутренние дела другой церкви[11]. Разумеется, монархическое правление никогда не являлось составной частью православной экклезиологии, канонического права или традиции. (Можно смело предположить, что до XI столетия сказанное относилось и к Западу; особые папские прерогативы, содержащиеся в «Dictatus papae», были, как мы уже видели, отражением политики

[9] *Thomas J.P.* A Byzantine ecclesiastical reform movement // Medievalia et Humanistica 12 (1984). P. 1–16 (с обширной библиографией). См. ниже: Гл. VII. С. 407.

[10] См.: *Jugie M.* Le Schisme byzantin. P. 57–100. *Knowles D., Obolensky D.* The Middle Ages. Vol. II: The Christian Centuries. P. 100–102; *Dvornik F.* Byzantium and the Roman Papacy. P. 27–123.

[11] Об одном из первых отрицаний Востоком подобных притязаний (конец 340 или 341 год) см.: *Frend W.H.* The Rise of Christianity. Philadelphia, 1984. P. 529.

преобразований, а не католической традиции в ее исторических формах.) Именно по этой причине при патриархе Фотии с возмущением встречены были папские претензии на юрисдикцию над Византийской церковью. Права, которые требовал для себя папа Николай I, действительно были сочтены неканоничными и потому неприемлемыми. Западные попытки подорвать равновесие между соборностью и законным первенством неизменно решительно отвергались как экклезиологически необоснованные. В качестве решительного аргумента в пользу того, что устроение церкви предусматривает наличие такого равновесия, представители византийской стороны указывали на известное 34-е апостольское правило.

> Епископам каждого народа подобает знати первого в них, и признавати его яко главу, и ничего превышающего их власть не творити без его разсуждения: творити же каждому только то, что касается до его епархии, и до мест к ней принадлежащих. Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех. Ибо тако будет единомыслие, и прославится Бог о Господе во Святом Духе, Отец, и Сын и Святой Дух.

Здесь достаточно отметить, что ссылки на идею «Петрова главенства», встречающиеся в византийских текстах, написанных до XI века, должны пониматься подобным же образом. Верные церкви воспринимали эту идею «риторически», не осознавая по-настоящему ее следствий; она часто воспроизводилась, особенно в тех случаях, когда силы, выступавшие против могущественного императора или еретического учения, пытались заручиться моральным авторитетом римского епископа[12].

В любом случае, византийские богословы XII столетия оставались верными этому изначальному экклезиологическому представлению. Их полемика по всем основ-

[12] *Meyendorff J.* Ideological crises in Byzantium, 1071 to 1261 // Meyendorff J. The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. Crestwood (NY), 1982. P. 82 [*Мейендорф И.* Византийское наследие в Православной Церкви. Киев, 2007. С. 111].

ным вопросам полностью соответствует традиционному представлению о церковной власти, которое издревле исповедовалось восточным христианством. Скорее всего, для них смысл проблемы церковного управления был чем-то большим, нежели просто сводкой соответствующих высказываний, относящихся к первому тысячелетию. «Состояния взаимного неведения»[13], отчасти объяснявшего то, почему это положение не встречало противодействия и не определялось более точно вплоть до XII столетия, уже не существовало. Помимо прочего, к 1100 году изменилось и самоощущение папства, вооружившегося новыми канонами, и это потребовало более детального опровержения. Разумеется, западная экклезиология, неуклонно двигавшаяся в сторону папской монархии, стала методично обосновывать свои притязания новым формальным истолкованием новозаветных текстов о так называемом Петровом первенстве.

Конечно, далеко не все византийские документы, которыми мы располагаем, обладают равной ценностью. Некоторые из приводимых в них аргументов или вообще не относятся к существу вопроса или слишком натянуты; другие же рассматривают богословскую проблему примата лишь косвенно и потому неадекватно. Прежде всего это касается спора 1112 года между архиепископом Милана Петром Гроссоланским и несколькими византийскими богословами, среди которых были Евстратий Никейский, ритор из мирян Никита Сеид и Иоанн Фурн, протос [настоятель монастыря] горы Ганос[14]. Несмотря на многочисленность участников обсуждения, вопрос о папском примате поднимался Никитой лишь мельком, основное же внимание было сконцентрировано на *Filioque*

[13] *Jugie M.* Le Schisme byzantin. P. 188.

[14] О литературном вкладе византийской стороны см.: *Beck H.-G.* Geschichte der orthodoxen Kirche in byzantinischen Reich. Göttingen, 1980. S. 616–19: *Grumel V.* Autour de voyage de Pierre Grossolanus, archevêque de Milan, à Constantinople en 1112 // EO 32 (1933). P. 22–33; *Darrouz s J.* Les documents byzantins du XII^{e} siècle sur la primaute romaine. P. 51–59; *Gahbauer R.* Gegen den Primat des Papstes. Studien zu Nikitas Seides: Edition, Einfuhrung, Kommentar. Munich, 1975.

и на опресноках (ἄζυμες) [15]. Куда более плодотворными в этом смысле были состоявшиеся в 1136 году публичные прения между послом германского императора Лотаря III в Константинополе епископом Ансельмом Гавельбергским и Никитой Никомидийским. Самостоятельной греческой версии этого диспута, видимо, никогда не существовало, однако сохранилось появившееся вскоре после 1149 года его детальное описание, составленное самим Ансельмом по поручению папы Евгения III[16]. Хотя бóльшая часть этого латинского текста посвящена изложению позиции Ансельма, аргументы обоих участников представлены беспристрастно, объективно и без искажений, в них отчетливо чувствуется разность подходов сторон. Вдумчивая защита православных позиций Никитой является одним из самых ярких образчиков византийского церковного красноречия. Не менее поразительной представляется и достойная всяческих похвал взаимная учтивость обоих епископов, пусть каждый из них и отстаивал собственные позиции. Очевидно, что двери для диалога между обеими сторонами были открыты настежь[17]. Вообще говоря, значимость их открытого богословского диалога состояла в том, что разделявшая церкви экклезиологическая дихотомия впервые была раскрыта полностью. Состоялось две встречи, но только на второй, проходившей в соборе Святой Софии, речь шла о папском первенстве, тогда как первая посвящена была *Filioque*[18]. Вопрос о первенстве был затронут при обсуждении опресноков, едва ли не в качестве от-

[15] *Darrouzès J.* Les documents byzantins... P. 55–57.

[16] Anselmi Havelbergensis Dialogi // PL, 188, col. 1139–1248.

[17] Ibid., col. 1163c («Néchitês archiepiscopus Nicomédia dixit: Placet quod dicis, et humilitas tua nobis placet; nam in colloquendo et humiliter conferendo citius elucescit veritas quam si superbe et ad vincendum avidi contendamus» — «Никита, архиепископ Никомидийский сказал: "Хорошо ты говоришь, и смирение твое нам нравится; ибо в беседе и смиренном рассуждении воссияла связующая истина, к коей жадно стремимся"»).

[18] Анализ обоих диалогов (Книги II и III) см.: *Russell N.* Anselm of Havelberg and the union of the Churches // Sobornost 1 № 2 (1979). P. 19–41; Sobornost 2 № 1 (1980). P. 29–41. Ср. французский пер. книги II: *Harung P.* Dialogue entre Anselme de Havelberg et Néchêtes de Nicomédie sur la procession du Saint Esprit

ступления от главной темы, вызванного заявлением Ансельма о том, что в силу своего исключительного положения папство вправе судить и о византийской евхаристической практике.

Вообще говоря, позиция Ансельма основывалась на григорианской идеологии и практике. Ансельма, настаивавшего на принятии Востоком римского литургического чина, действительно можно назвать более ревностным католиком, чем сам папа[19]. Как и следовало ожидать, он оправдывал римский монархизм новозаветным обетованием Господа Петру. К этому времени стихи Мф. 16:18–19, несомненно, стали основополагающими для богословской и канонической литературы римского папизма. В любом случае, Ансельм ссылался на них как на уникальный и решающий аргумент, на котором и строилось учение о божественном происхождении первосвятительства; по его мнению, оно основывалось не на церковном праве или решениях соборов, но на восходящем к Петру преемстве. Таким образом, спастись можно только на «лодке Петра», в той единственной церкви, которой божественным повелением и было доверено сохранение веры. Об этом и призваны свидетельствовать неоспоримые канонические документы Рима. В противоположность этому Восток не раз становился источником разного рода богословских искажений и даже ересей, против которых приходилось бороться стремившейся к сохранению единства церкви. Исходя из такого толкования роли римского престола, германский посланник утверждал, что византийская концепция поместных первосвятителей, основанная на соборных решениях, противоречит божественному установлению. Ансельм признавал правомочность всего трех главных кафедр — Римской, Антиохийской и Александрийской, основанных

// Istina 17 (1972). P. 375–425; критический анализ: *Darrouzès J.* Les documents byzantins... P. 59–65. Ср.: *Evans G.R.* Anselm of Canterbury and Anselm of Havelberg: The controversy with the Greeks // Analecta Praemonstratensia 5 (1977). P. 158–75.

[19] *Darrouz s J.* Les documents byzantins.... P. 65.

«князем апостолов» и его учеником Марком. Это положение было подтверждено и на Никейском соборе 325 года, который также признал Рим первенствующим престолом — матерью всех Церквей. Соответственно, в силу богоданности римской гегемонии, она является и окончательной. Непослушание ей недопустимо и даже немыслимо[20]. Тем самым приверженность Ансельма григорианским идеям несомненна.

Ответ Никиты своему противнику был вежливым, если не сказать – почтительным. Восток, поспешил заметить он, не имел ничего против первенства папы как такового; притязания Рима на первенство среди патриархатов или на Вселенском соборе никогда не ставились церковью под сомнение. Соборные решения по этому вопросу, основанные не на апостольском установлении, но на политическом значении Рима как столицы империи, также не подвергались сомнению. И все же ведущий патриарх христианского мира являлся только епископом этого первого престола, и не более того. На деле он не может именовать себя вселенским епископом — «князем священства», «первосвященником» или кем-то в том же роде[21]. Такие претензии и стали главной причиной конфликта между церквами.

> Дражайший брат, Римская церковь... из гордыни стала притязать на монархию, которой не подразумевает ее служение и которая разделила епископов и церкви Востока и Запада после разделения империи... Можем ли мы признать ее декреты, принятые не только без совета с нами, но и без нашего ведома? Коль скоро римский понтифик, сидя на горделивом троне своей славы, желает грозить нам и, так сказать, бросать нам указы с высоты, коль скоро он хочет судить нас и

[20] См. специально: PL, 188, col. 1214a–c.

[21] PL, 188, col. 1218a. Примечательно, что догригорианский канонист Бурхард Вормский согласен с этим (Decretum // PL, 140, col. 549–550): хотя римский епископ обладает первенством, он не вправе называть себя *princeps sacerdotium* или *summus sacerdos* [первым среди священников или первосвященником]!

> даже править нами и нашими церквами, причем не путем совета с нами, а как ему заблагорассудится, – можно ли тогда вообще говорить о братстве или хотя бы о родстве? Мы были бы рабами, а не сынами, а Римская церковь была бы не набожной матерью своих сынов, а властной и жестокосердной госпожой своих рабов... Истина Христова позволила нам родиться не в рабстве, но в свободе — в лоне матери-Церкви... Прошу простить меня за то, что говорю подобное о Римской церкви, ибо я, как и ты, преклоняюсь пред нею. Однако я не могу вместе с тобою идти за нею куда угодно и не считаю, что таковое вообще необходимо[22].

Это замечательно глубокое описание поведения папства затрагивает саму суть рассматриваемой нами проблемы. Здесь неожиданно точно раскрывается характерная позиция Запада[23]. Термин *plenitudo potestatis*, используемый при описании полноты папской власти (согласно Бернару Клервоскому она состоит в безраздельном праве папы вмешиваться в дела всех церквей), уже стал общим местом для западных канонистов, к числу которых относился и Грациан, опубликовавший свой «Decretum» около 1140 года.

В приведенном выше отрывке Никита помимо прочего тревожится о возможных последствиях введения вселенского архиерейства Рима, за которое ратует епископ Ансельм. Позиция, занятая Западом, действительно вела к уничтожению плюралистической системы управления церковью. Папские притязания на духовное и вероучительное главенство грозили обернуться обращением всей церкви в одну огромную централизованную епархию. Согласно римской схеме отношение отдельных престолов, или патриархатов, к Риму попросту уподоблялось отношениям дочери к матери или ученика к учителю.

[22] PL, 188, col. 1219b–1220b.

[23] *Pennington K.* Pope and Bishops: The Papal Monarchy in the Twelfth and Thirteenth Centurie. Philadelphia, 1984. P. 3. См. также прим. 55.

Никите подобные новшества представлялись следствием радикального переосмысления исторически утвердившейся системы церковного управления. Ни одна из кафедр, вне зависимости от своего духовного старшинства, никогда не выводилась из церковной структуры и не становилась над церковью и системой ее управления. Иными словами, отношение Рима к Константинополю никогда не понималось Византийской церковью в категориях власти, юрисдикции или повиновения (чего нельзя сказать об Ансельме). В данном вопросе Никите было с кого брать пример. Девятью столетиями ранее св. Киприан выдвинул против папы подобное же обвинение, вежливо проинформировав тогдашнего римского предстоятеля о том, что диктаторство не к лицу епископу: папа не имеет права требовать послушания от верных Вселенской Церкви. «Мы никого не судим и не собираемся лишать церковного общения тех, кто думает иначе. Ни один из нас не желал бы видеть себя в качестве епископа над епископами или добиваться согласия своих собратьев деспотичными угрозами. Любой епископ в полноте своей свободы и власти сохраняет право думать за себя; он точно так же не отвечает за чужие взгляды, как не вправе и судить других»[24].

Отстаивая сущностное равенство всех церквей, Никита не мог не настаивать на том, что законодательная функция, осуществляемая исторически и традиционно церковными соборами, не может присваиваться римским епископом. Если бы подобное было возможно, изучение Писания, знания мудрых греков и богословские взгляды древних учителей также стали бы избыточными. «Власть римского понтифика обращает все это в ничто... Пусть же один он будет епископом, главою и наставником, пусть же в одиночку, как единственный добрый пастырь, отвечает пред Богом за все, преданное ему». Ровно через трис-

[24] Цит. по: *Duchesne L.* Early History of the Church. New York, 1909. Vol. 1. P. 309. Ср.: The Letters of St Cyprian of Carthage / *Clarke G.W.*, trans. New York, 1989. Vol. 4. Col. 69f; A Century of Church History / *Borden H.W.*, ed. Carbondale (IL), 1988. P. 50.

та лет Виссарион Никейский выразил – пусть и не столь иронично – ту же самую мысль на Флорентийском соборе. «Мы не находимся в неведении относительно прав и привилегий Римской церкви, однако нам известны и пределы этих привилегий... Несмотря на все величие Римской церкви, она не может сравниться со Вселенским собором или Вселенской Церковью»[25]. Никита настаивает на том, что взаимные консультации между церквами, или, иначе говоря, епископская коллегиальность и соборность изначально составляли сущность церковного управления. Именно здесь и следовало искать верховную власть церкви. Христианская Церковь действительно являла собой разом и множественность и единство, будучи семьей реально равных церквей-сестер, единство которых основывалось не только на видимой юридической власти, но также на соборности и совместном свидетельстве веры и церковной жизни. В конце Никита обращает внимание на то, что все христиане исповедуют веру во Единую, Святую, Соборную (Кафолическую) и Апостольскую Церковь. В Символе веры ничего не сказано о Риме или его примате как об абсолютной внешней силе, не зависимой ни от церкви, ни от ее властей. Таким образом, Никите церковное единство представляется подлинно внутренним по сути и основанным на общей вере; оно не может рассматриваться как нечто внешнее[26].

Согласно Никите экклезиология общности и братства православия, которая предохраняла православных от слепого следования за Римом и рабского подчинения,

[25] Цит. по: *Gill J.* Personalities of the Council of Florence and Other Essays. Oxford, 1964. P. 267.

[26] PL, 188, col. 1220a. Ср.: *Congar Y.* L'Ecclésiologie du haut Moyen-Âge. Paris, 1968. P. 388 («Отрицание сугубо формальной власти, носящей чисто юридический характер, имело под собой веские основания: речь шла о разрушении отношений братства и свободного сотрудничества; со стороны Рима это означало переход от семейного материнства к политическому доминированию. Никита говорил об этом в 1136 году, за семь веков до славянофилов»). См. также сводку: *Erickson J.H.* Collegiality and primacy in Orthodox ecclesiology // Kanon 4 (1979). P. 100–112.

основывалась на Писании, а не просто на истории или предании. Совершенно очевидно, что власть вязать и разрешать, о которой говорится в Новом Завете, была дарована во времена Христова служения всем Его ученикам, а не только Петру. Точно так же уже после воскресения Христова на Пятидесятницу Святой Дух сошел на всех Его апостолов. Таким образом, ни одна из церквей не вправе ограничивать полноту божественной благодати, полагая, что она одна обладает ею. Поскольку все были тогда одинаковы, кафолическая полнота равно присутствовала во всех[27]. Предъявляемые же латинянами тексты Писания, в которых речь идет о Петре, не могли служить аргументами в пользу римской экклезиологии превосходства. Тесная логическая взаимосвязь между папской монархией и новозаветными текстами, из которой и исходил Рим, не имела документального основания. Все епископы как преемники апостолов имели те же прерогативы и ту же власть, как и сам Петр. Иными словами, слова Спасителя не следовало понимать буквально или формально, или относить их к определенному месту — в данном случае, к Римской церкви, ибо в таком случае единственными наследниками завещанного Христом служения стали бы римские понтифики. При этом не следует забывать, что подобная же, или, во всяком случае, близкая экзегеза трех стихов — Мф. 16:18; Лк. 22:32 и Ин. 21:15 и след. — была характерна для Запада и до преобразований XI столетия, придавших им сугубо «римское» толкование. Прежде эти три стиха, приводимые в качестве доказательства, рассматривались скорее как «основание Церкви в том смысле, что власть ключей

[27] *Meyendorff J.* St. Peter in Byzantine theology // Primacy of Peter. Crestwood (NY), 1992. P. 20 [*Мейендорф И.* Апостол Петр в византийском богословии // Альфа и Омега. 1997. 3(14)]; *Meyendorff J.* Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. New York, 1974. P. 98 («Преемство Петрово усматривается повсюду, где хранилась истинная вера, и как таковое оно не могло быть отождествлено с каким-то географическим пунктом или монополизировано какой-то единственной церковью или личностью» [*Мейендорф И.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск, 2001. С. 142]).

была дарована согласно *sacerdotalis ordo* Петру, – [то есть] власть, дарованная Петру, была символически дарована всем епископам»[28]. Таким образом, до григорианских преобразований латинские толкователи Библии не видели в новозаветных текстах однозначного обоснования папского первенства – из их толкований этого не следовало.

Последние замечания Никиты относятся к звучавшему ранее аргументу относительно безупречности римского правоверия и способности «всегда противостоять» ересям. Епископ критически отнесся к этому аргументу и выразил свое мнение вслух. В любом случае для доказательства примата Рима или подтверждения законности его притязаний такой довод не имел ни малейшего значения. Хотя ереси часто возникали на Востоке, там же, на Востоке, они подавлялись и уничтожались. И совершалось это не трудами римских понтификов, но совместными усилиями восточных епископов, то есть Вселенских соборов. «Ибо именно они, ревнуя о вере, осуждали эти ереси и подтверждали истинность правой веры – порою вместе с Римской церковью, порою – без нее»[29]. Короче, чисто исторически определяющее влияние на ход тринитарных и христологических споров раннего Средневековья оказывал не Запад и не римские епископы, но все архиереи церкви, принимавшие участие в соборах. Наконец, Никита заключает (пусть уже и не столь обоснованно), что Рим лишь случайно не погряз в заблуждениях, поскольку во времена упадка культуры на Западе не было ни ученых, ни богословов. Следует заметить, что в 1155 году папа Адриан IV в несколько иной ситуации использовал для описания Восточной церкви

[28] *Robinson I.S.* Periculosus homo: Pope Gregory VII and episcopal authority // Viator 9 (1978). P. 118. См. также: *Pelikan J.* The Growth of Medieval Theology (600–1300) Vol. 3: The Christian Tradition. Chicago; London, 1978. P. 46–47; *Ludwig J.* Die Primatworte Matth. 16:18,19 in der altkirchlkhen Exegese. Münster, 1952; *Froehlich K.* Saint Peter, papal primacy and the exegetical tradition 1150–1300 // The Religious Roles of the Papacy: Ideals and Realities 1150–1300 / *Ryan C.*, ed. Toronto, 1989. P. 3–44.

[29] PL, 188, col. 1228a.

новозаветный образ заблудшей овцы, вызвав тем негодование своего корреспондента Василия Фессалоникийского. «Папская хула, — замечает Никита, — была воистину бессовестной, ибо по Божьей милости Петрово исповедание веры всегда являло собой незыблемое основание Церкви, и от этой вероучительной заповеди христианский Восток никогда не отступал»[30]. То, что Византия должна подчиниться Риму, подобно капризному дитяти пред матерью или заблудшей овце пред стадом, явно представлялось неприемлемой идеей как Никите, так и Василию.

Нечего и говорить, что характерное для византийских богословов неприятие учения о непогрешимости Рима в равной степени распространялось на пап. То, что являлось истинным в отношении любого христианского иерарха, несомненно, должно было относиться и к папам: непогрешимых в вопросах веры людей нет. Как отмечал в XIV столетии Нил Кавасила: «Пока папа придерживается должного устава и пребывает в истине, он сохраняет за собою первенство, которое принадлежит ему по праву... Если же он отходит от истины и отказывается вернуться к ней, он достоин осуждения»[31]. Однако заметим, что Никита не акцентировал эту мысль, вследствие чего не смог использовать против Ансельма факт осуждения папы Гонория I на Шестом Вселенском соборе[32]. Возможно, упущение это было сознательным, возможно, лишь преувеличенная любезность обеих сторон не позволила ему напомнить оппоненту, что в 681 году Гонорий действительно был предан анафеме как еретик и что до XI столетия его преемники при посвящении обязаны были формально осуждать Гонория. Вскоре после 1204 года, когда

[30] PG, 119, col. 930–933, особенно 932a; о папском послании см. Col. 925–930. Оба послания, вероятно, написаны в конце 1155 года. Во время ответного визита на Восток в 1156 году Ансельм Гавельбергский участвует в диспуте с Василием; см.: *Schmidt J.* Des Basilius aus Achrida Erzbischofs von Thessalonich bisher unedierte Dialoge. Munich, 1901.

[31] De primatu papae // PG, 149, col. 728d–729a.

[32] О Гонории см.: *Meyendorff J.* Imperial Unity and Christian Divisions. Crestwood (NY), 1988. P. 307, 372 [*Мейендорф И.* Единство Империи и разделения христиан. С. 254–257].

в подобном умолчании уже не было нужды, об этом факте не преминули напоминать латинянам. Впервые это сделал Иоанн Месарит в 1206 году в споре с латинским патриархом Томмазо Морозини[33].

Вряд ли другие споры латинских и византийских богословов XII века проходили в столь же бесстрастной обстановке, как вышеописанные переговоры. Толкования Никиты и его партнера по диалогу Ансельма отличались не только объективностью и образованностью, но и особой учтивостью. Еще более важно то обстоятельство, что участники диспута вообще не использовали большую часть экзегетических и исторических аргументов, имевших отношение к проблеме папского первенства. Во всяком случае, к концу спора обе стороны полностью осознавали экклезиологическую дихотомию, разделяющую их церкви. Никита, несомненно, знал о радикальных нововведениях, появившихся и усиливавшихся на Западе с пятидесятых годов XI века. При оценке активизировавшегося папства он мог показать, что монархические претензии и притязания Рима на вселенскую епископскую власть экклезиологически несостоятельны. Подчеркивая коллегиальный, соборный принцип устроения церкви, он полагал, что выражает неизменную истину о природе церкви и ее единства. Заявление о том, что единство может быть гарантировано только подчинением Риму, представлялось ему абсурдным.

Если византийская позиция по отношению к папскому абсолютизму полностью понятна, другой спор требует определенных комментариев. Это обсуждение, имевшее место в самом конце столетия (1199–1200), происходило в форме переписки между патриархом Иоанном X Каматером и его западным коллегой Иннокентием III. Как это часто бывает с византийскими документами, ответы

[33] *Heisenberg A.* Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion. Bd. 1–3 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse). Munich, 1922–1923. Bd. 1. S. 52–63.

патриарха (в отличие от собственных писем Иннокентия) оставались практически неизвестными до недавнего времени, когда наконец они были опубликованы[34]. Хотя письма папы могут быть охарактеризованы как ультрапапистский комментарий к «Tu es Petrus», его идеи немногим отличаются от идей Ансельма. Слова о том, что Рим является «матерью» всех Церквей (он называет его ковчегом спасения) и что это должны признать все кафедры, как мы уже видели, могли бы принадлежать и Ансельму. Точно так же призыв Иннокентия к Византийской церкви вернуться в лоно Рима, признав его власть (если она желает спастись), напоминает призывы Ансельма. При этом папа куда больше уверен в полноте своей компетенции и власти. Тут же заметим, что идеи эти поразили Каматера примерно так же, как в свое время они поразили Никиту. Мысль о том, что Рим должен исполнять роль судии, как «глава, всеобщая и кафолическая мать всех Церквей мира», в любом случае должна была изумить патриарха своей радикальностью, поскольку ни о чем подобном не говорилось ни в Евангелии, ни на Вселенских соборах. Рим, похоже, счел возможным забыть о том, что является всего лишь одной среди нескольких главных кафедр христианской церкви. С другой стороны, если основанием для притязаний папы явились проповедь и кончина Петра именно в Риме, то и в этом случае папа заблуждался. Все церкви Божии получили одно и то же Евангелие, и получили его не только от Петра, но и от других апостолов. Вывод Рима об особом, уникальном избранничестве Петра был в силу этого совершенно недопустимым, «ибо мы не можем принижать других апостолов». Ни один из апостолов не был наделен таким достоинством, которое превосходило бы достоинство других его учеников.

[34] *Papadakis A.; Talbot A.M.* John X Camaterus confronts Innocent III: An unpublished correspondence // BS 33 (1972). P. 26–41. Письма Иннокетия: PL 214, col. 327–329, 758–765. Современная детальная оценка будто бы умеренной позиции Иннокентия относительно первосвященства: *Hagedorn G.* Papst Innocenz III. und Byzanz am Vorabend des Vierten Kreuzzugs (1198–1203) // Ostkirchliche Studien 23 (1974). S. 3–20; 105–136.

Подчеркивая равенство всех апостолов (и вспоминая об особых титулах и обязанностях Павла и Иакова в ранней церкви), патриарх не отвергал личного первенства Петра среди апостолов или первенства папы среди епископов. Напротив, патриарх осторожно проводит известную аналогию между отношением Петра к другим ученикам и отношением римского епископа к другим архиереям. Однако, поскольку все апостолы были наделены одинаковой властью, это значило, что ни один из них не подчинялся Петру. Вывод о том, что вследствие первенства Петра весь апостольский лик должен был «подчиняться ему как главе и учителю, Римская же церковь наследовала его вселенское первосвященство», представлялся чересчур самонадеянным. Главенство Рима среди патриархатов не являлось продолжением первенства Петра в соборе апостолов. Помимо прочего, поскольку миссия Петра по сути своей являлась всеобщей, любые попытки локализовать или «ограничить» его преемство исключительно Римом страдали несообразностью. Подобные утверждения не опирались ни на Писание, ни на Предание. Неудивительно, что этот момент впоследствии рассматривался и другими византийскими писателями. В XIV столетии Нил Кавасила сформулировал свой аргумент несколько иначе, однако, по сути идея оставалась той же. «Воистину Петр не только апостол, но и глава апостолов, однако папа и не апостол (ибо апостолы рукополагали пастырей и наставников, а не других апостолов), и не глава апостолов. Петр — вселенский учитель... папа же — всего лишь епископ Рима»[35].

Если же римское первенство начинается не с Петра, то что может служить его началом? Для патриарха и всего

[35] PG, 149, col. 704d–705a. Неудивительно, что Нил столь же критично настроен (716a, 728a) по отношению к характерному для латинян различию между «правом юрисдикции» и «правом сана». «При избрании папы епископами он не получает прав, превышающих права епископов, ибо их не могут дать те, кои не обладают ими. И потому он не превосходит епископов; он является одним из них и должен подчиняться всем налагаемым на них законам... Он не вправе решать церковные вопросы без их совета (рассуждения), как о том говорит 34-е апостольское правило».

православного византийского богословия существовал один-единственный ответ: это начало надлежало искать в жизни исторической Церкви или, точнее, в канонических деяниях ее Вселенских соборов. В противоположность Иннокентию, считавшему, что идея «Петрова главенства» основывается на тексте Писания, патриарх полагал, что римское первосвященство (и первосвятительство вообще) определялось не *божественным* установлением, но церковным постановлением и тем самым чисто *историческими* факторами или соображениями. В конечном счете, решение церковных соборов о наделении Рима первенством было обусловлено исключительно политическим статусом Рима как императорской резиденции и центра империи. Первосвященство определялось не обетованием Господа Петру или «апостольством», но определенными политическими и историческими обстоятельствами или чисто прагматическими соображениями участников церковных соборов.

> Мы заявляем, что Петр был поставлен Христом первым среди апостолов, превосходит их честью и главенствует над ними. Хотя мы верим, что Римская церковь является первой по чину и чести среди других церквей Божиих, отмеченных патриаршим достоинством, словно среди равночестных сестер, мы никогда не принимали того, что она является их матерью или включает их в себя. Подобное главенство и честь были усвоены ей со временем не потому, что Петр был поставлен Христом епископом Рима (ибо о том не говорят ни Предание, ни Писание), или потому, что он там умер. Первый аргумент умаляет честь, дарованную апостолу, посланному учить евреев по всему миру, ограничивая ее одним Римом; второй также не может служить предметом гордости для Рима. Подобная честь была пожалована вашей церкви постольку, поскольку именно в Риме в ту пору находились император и сенат, которых там уже нет[36].

[36] *Papadakis A.; Talbot A.M.* John X Camaterus confronts Innocent III P. 39–40. Ср. комментарии жившего примерно в то же время Димитрия Торника:

Внятная экклезиология этого фрагмента не требует ни анализа, ни пространных комментариев. Важно лишь отметить, что первосвятительство для патриарха не означало абсолютного владычества или верховенства одной из кафедр над всею Вселенской Церковью. Любые попытки главенствующего престола «монополизировать рынок», используя такие понятия, как «вселенский», «мать» или «наставник», тут же отметались. Римская кафедра рассматривалась всего лишь как «первая среди равночестных сестер». Он должен общаться с другими поместными церквами и патриархатами на равных. То, что позиция Рима соответствует ведущей роли Петра в соборе апостолов, патриарх считает вполне достаточным.

Вот в чем в конце XII столетия состояли некоторые из наиболее важных возражений христианского Востока против средневекового папства. Повторим, что взрывной характер папских притязаний стал очевидным не для всех сразу. На это осознание, в любом случае, ушло некоторое время, ибо богословам требовалось оценить внутреннюю логику, используемую Западом для обоснования «Петрова главенства». Как бы то ни было, но к концу XII столетия была отчеканена ясная, если не сказать, исчерпывающая, формулировка византийской позиции. Хотя не у всех авторов она оставалась систематичной, общая обвинительная направленность была очевидной и в ней чувствовалась непреклонность, ибо вопрос о подлинной природе Петрова первенства представлялся жизненно важным. Дальнейшая разработка этой проблемы Византией основывалась на этом же незыблемом основании, заложенном полемистами XII столетия. Вообще говоря, после 1200 года новые аргументы против римского примата в византийской богословской литературе

Georges et Dèmètrios Tornikès: Lettres et discours / *Darrouzès J.*, ed. Paris, 1970. P. 351: «И потому не вследствие некого плана или устроения духовной природы престолы наших Церквей получают большее или меньшее достоинство, но вследствие имеющихся у них преимуществ и подчиненности властям этого мира... Ибо не местом погребения апостолов (ἀποστόλων ἐνταφιασμοῖς), но решениями святых Вселенских соборов определяется оно».

почти не появлялись (чего нельзя сказать о *Filioque*)[37]. Конечно, реакция православных нередко трактовалась как проявление консерватизма или приписываемого Византии неприятия любого рода богословских новаций. Однако подобная интерпретация поверхностна и несостоятельна. Таким византийским авторам, как Иоанн X или Никита Никомидийский, было что сказать, и их высказывания по этому вопросу ни в коей мере не были бесплодными интеллектуальными упражнениями. Они рассмотрели как экклезиологические, так и экзегетические аспекты принципа примата, показав, что папскую аргументацию ни в коей мере нельзя считать неопровержимой. Их утверждение о том, что папская версия первосвященства является заблуждением и потому экклезиологически несостоятельна, в любом случае было порождено отнюдь не консерватизмом.

Как мы уже видели, византийские обвинения в адрес Рима имели и отчетливую историческую составляющую. Православные писатели не симпатизировали римским претензиям на первосвященство прежде всего потому, что оно вообще не имело исторических прецедентов. Считается, что к XII столетию теоретики папства стали подлинными экспертами в умении обходить неудобные исторические факты. Однако византийцы всегда готовы были показать, что исторические свидетельства были совершенно иными. Хотя православные могли не знать, что григорианское учение отчасти восходит к подложным Псевдо-Исидоровым декреталиям (пятидесятые годы IX века), они нисколько не сомневались в том, что основывалось оно отнюдь не на кафолической традиции в ее исторической или канонической форме. В этом вопросе выводы современной науки и византийцев во многом совпадают. Современные историки неизменно подчеркивают, что вселенское первосвященство, на которое претендовали преобразователи XI столетия, было бы отвергнуто более ранним папством как «кощунственное

[37] Краткая сводка литературы, появившейся после 1204 года: *Gabbauer R.* Gegen den Primat des Papstes. S. 226–232.

до неприличия» (словами одного современного ученого)[38]. Титул «вселенский», формально введенный именно в это время, однозначно отвергался более ранними великими папами, такими как Григорий I[39]. Короче, непредвзятая современная наука с полным основанием считает распространенное представление о последователях Григория VII как о защитниках традиции по большей части ошибочным. «Появление папской монархии в XI столетии невозможно представить как следствие органичного развития даже в относительно узких рамках Западной, латинской церкви»[40]. Столь же очевидно, что новый термин *papatus* (созданный в XI столетии по аналогии с *епископатом*[41]) фактически установил более высокий, нежели епископский, уровень иерархического достоинства и обозначил радикальный пересмотр всего устроения и управления церковью. Не замечать этого перелома в традиции было бы серьезной ошибкой.

2. Изменение методов богословия: Запад

В отличие от нового понимания церковного управления, развитие схоластики редко рассматривалось в качестве одной из причин разделения церквей. Кстати, в этот период и византийские интеллектуалы не оставались равнодушными к притягательным сторонам критического богословского анализа. Византийские философы Иоанн Итал и Михаил Пселл и ранние схоласты Пьер Абеляр и

[38] См. весьма красноречивые исследования R.A. Marcus «Papacy and hierarchy» и «Papal primacy-Light from the early Middle Ages»: *Marcus R.A.* From Augustine to Gregory the Great. London, 1983 (№ 17 (особенно P. 30–31) и № 16 соответственно). Автор справедливо считает, что «L'Ecclésiologie» Конгара соответствует его интерпретации. См. также: *Morris C.* The Papal Monarchy. The Western Church from 1050 to 1250. Oxford, 1989. P. 31.

[39] *Morris C.* The Papal Monarchy. P. 108; *Meyendorff J.* Imperial Unity and Christian Divisions. P. 304–307 [*Мейендорф И.* Единство Империи и разделения христиан. С. 223–224].

[40] *Marcus R.A.* From Augustine to Gregory the Great. P. 355 (№ 16); ср.: *Barraclough G.* The Medieval Papacy. New York, 1979. P. 116.

[41] Ср.: *Morris C.* The Papal Monarchy. P. 107.

Ансельм были едва ли не современниками. Однако остается фактом, что возникшая на Западе схоластика стала еще одним тревожным симптомом разрушения общехристианской традиции – интеллектуальной составляющей происшедшей экклезиологической эволюции; причем так же, как в случае с церковной властью, латиняне в скором времени изменили правила игры и в богословии[42].

Следует заметить, что быстрый рост образованности на Западе, показателем которого и стала схоластика, не следует отделять от более широкого исторического контекста. Появившийся интерес к обучению во всех отношениях стал частью общего социального и политического пробуждения, характерного для Европы, пережившей анархию и насилие первой феодальной эпохи. К концу XI столетия эта новая витальность вызвала развитие городов, рост населения и появление нового, торгового сословия, не говоря уже о новом монашестве, обновлении церковной дисциплины и папской власти[43]. В целом высшее образование эпохи классического Средневековья связано с образовательной традицией, сложившейся прежде всего в процветавших в конце XI столетия школах при церковных кафедрах. Хотя многие из подобных заведений восходили к эпохе Каролингов, они смогли развиться в независимые центры высшего образования только к началу XII века. Эта интеллектуальная живучесть отчасти была связана с ростом числа странствующих студентов, которые ассоциировали себя со своими школами. По мере общего оживления и роста благосостояния росло и число студентов. К концу столетия увеличение их численности и усложнение учебных программ привело к превращению многих кафедральных школ в университеты. Этот один из самых существенных даров Средневековья современному миру к 1200 году стал реальностью.

[42] *Ghellinck J., de.* Le mouvement théologique du XII[e] siècle. Paris, 1948; *Chenu M.-D.* Nature, Man and Society in the Twelfth Century. Chicago; London, 1957.

[43] *Southern R.W.* Medieval Humanism. New York, 1970. P. 10.

Понятно, что столь необычайный рост просвещения серьезно повлиял и на изучение богословия. Во-первых, отныне местом возникновения новых богословских идей стали именно эти новые институты. Так, в скором времени Парижский университет превратился в ведущий богословский центр Европы. К 1200 году богословие постепенно переместилось из монастырей в учебные аудитории. Преподаванием богословия и сочинением богословских трудов — тем, что прежде было прерогативой монахов и монастырей, — теперь занимались новые городские школы, которыми руководили миряне — учителя и наставники. Выдающаяся роль, которую начиная с VI века играли монастыри Запада, сохраняя, созидая и распространяя культуру, была ими утрачена. К концу XII столетия лидерство в образовании перешло к новым университетам, находившимся там, где наиболее бурно росли города. Следует признать, что некоторые аббатства еще продолжали сохранять свое интеллектуальное лидерство — к ним можно отнести Бек на севере Франции, настоятелем которого был Ансельм, и конечно же Клюни. Однако они скорее были исключением и к концу столетия уже утратили роль центров просвещения и богословия[44]. К 1200 году богословие перестало быть уделом уединенных сельских монастырей.

Но что еще важнее, к этому времени оно утратило и свой традиционный литургический и умозрительный характер. Теперь богословие подчинялось прежде всего законам дедуктивного рационального мышления и развивалось на основе принципов диалектики. В своем простейшем этимологическом значении схоластика нередко определяется как методика образования, разработанная в школах средневековой Европы. Однако схоластику можно определить и как систему философского рассуждения, привносящую в богословие логические фундамент и содержание; суть схоластики можно вывести из

[44] *Wolff P.* The Awakening of Europe. Baltimore, 1968. P. 242; Renaissance and Renewal in the Twelfth Century / *Benson R.L.; Constable G.*, eds. Cambridge (MA), 1982 (особенно статьи J.W. Baldwin и R.W. Southern).

стремления средневековых мыслителей к рациональному осмыслению христианского вероучения. В основе схоластики лежало неизменное желание распознать взаимосвязь между Разумом и Откровением. «После того как этот процесс начался, остановить его не могло уже ничто, и к концу XI столетия практика схоластических споров стала главной особенностью образовательной системы»[45]. Зачинателем этого движения принято считать Ансельма (1033–1109), знаменитого бекского аббата, а впоследствии архиепископа Кентерберийского. Разумеется, задолго до Ансельма средневековым мыслителям было известно положение Августина о том, что богословский спор может быть обогащен умелым использованием философии и, разумеется, диалектики или метода строгого логического анализа и дедукции. На самом деле о дедукции знали, хотя и ограниченно, уже в раннем Средневековье благодаря выполненному Боэцием переводу некоторых логических трактатов Аристотеля. Однако попытка совместить «данные» веры с каркасом рациональных категорий, чтобы глубже проникнуть в тайны Писания путем рационального анализа, была совершена именно Ансельмом и его непосредственными учениками[46]. В частности, в основе этого движения лежал принцип самого Ансельма (разделявшийся всеми последующими схоластиками), согласно которому рациональный анализ может прояснить и углубить понимание того, что было воспринято верой. И действительно, знаменитая формула Ансельма «fides quarens intellectum» [«вера, ищущая разумения»] предполагает, что истина, данная через Откровение, – всего лишь отправная точка. «Я не стремлюсь понять, чтобы поверить, но верю, чтобы по-

[45] *Southern R.W.* Medieval Humanism. P. 12.

[46] Ансельм и другие схоласты «увековечили свои имена в истории богословия благодаря безрассудности, с которой они занялись рациональным рассмотрением богооткровенных истин... Столь дерзкая мысль — дать необходимые разумные основания богооткровенным истинам — никогда бы не пришла в голову Августину» (*Gilson E.* Reason and Revelation in the Middle Ages. New York, 1938. P. 27).

нимать; ибо знаю — пока не поверю, то и не пойму»[47]. Как бы то ни было, но для Ансельма очевидный приоритет веры и Откровения ни в коей мере не умаляет возможностей человеческого разума как пути к истине. Присущее человеку стремление к осознанию своей веры, к обретению в ней логической связности, напротив, похвально и даже сущностно необходимо. То, что Ансельм умел проверять свои предположения, хорошо известно. Сжатое логическое рассмотрение учений о воплощении и искуплении (в «Cur Deus Homo?» [«Почему Бог вочеловечился?»]) снискало ему титул «основоположника схоластики». Средневековый рационализм XIII столетия восходит именно к Ансельму.

Столь же серьезный вклад в развитие схоластики на раннем этапе ее становления внес и интеллектуально независимый Пьер Абеляр (1079–1142). Судя по его сочинению «Sic et non» [«Да и нет»], Абеляр также участвовал в совершенствовании научного метода и приемов схоластики. Его истовое и чисто рационалистическое изучение богословия, сопровождавшееся стремлением предать гласности все встречающиеся у отцов и в Писании противоречия и несоответствия (он пытался пробудить в читателях пытливость, но никак не скептицизм), оказало серьезное влияние как на богословов, так и на канонистов. «Sententiae» Петра Ломбардского и «Decretum» Грациана наглядно показывают, чего можно достигнуть при помощи таких методов. Оба автора превзошли неугомонного Абеляра в попытках разрешить даже те очевидные противоречия Предания, которые сознательно не рассматривались в «Sic et non». Возможно, уже к середине столетия ранние западные схоластики были близки к тому, чтобы превратить вероучение (не говоря о каноническом праве) в строгую и точную науку. Однако не следует забывать и о существовании оппозиции таким нововведениям в изучении богословия. И Бернар Клервоский, и Петр Дамиани утверждали, что новый

[47] Sancti Anselmi Opera Omnia / *Schmitt F.S.*, ed. Seckau, 1938. Vol. 1. Col. 100.

рационализм избыточен и даже опасен для спасения. «Человек знает Бога настолько, насколько любит Его», — так звучал довод Бернара. Но даже открыто враждебные действия (к числу которых относилось и инициированное Бернаром двукратное осуждение Абеляра, в 1121 и в 1140 годах) не смогли помешать развитию новой методологии. Стремление постичь суть христианской веры с помощью просвещенной веры в логику уже получило право на жизнь.

Хотя творческое наследие ученых XII века было несомненно значительным, схоластика смогла реализовать свой потенциал только в следующем столетии. Предпосылками возникновения этой так называемой Высокой схоластики XIII столетия стали восстановление полного свода сочинений Аристотеля и дальнейший рост университетов, присваивавших признаваемые повсюду ученые степени. Перевод полного Аристотеля на латынь оказал на диалектику, эту новую интеллектуальную дисциплину, воистину революционное воздействие. Для схоластики век этот стал временем синтеза и консолидации. Великие систематические трактаты, комментарии и «суммы» знаний сделали это столетие одним из наиболее плодотворных и значительных в истории систематического богословия. Но никто из плеяды великих систематизаторов этого времени не мог сравниться по значимости и одаренности с доминиканцем Фомой Аквинским. То, что его тщательно разработанный, всеобъемлющий синтез восходит к исходному положению Ансельма о вере, ищущей разумения, неудивительно: как и Ансельм, он настаивал на автономии и важности разума.

> И хотя естественный свет человеческого разума не достаточен для обнаружения того, что открывается нам через веру, однако невозможно, чтобы божественным образом сообщаемое нам противоречило тому, что даровано нам по естеству. [Иначе] второе было бы ложным; а поскольку то и другое — от Бога, Он оказался бы твор-

> цом лжи в нас, что невозможно. Но хотя в несовершенном открывается некое подражание совершенному, однако в том, что познается посредством естественного разума, присутствует некое подобие вещей, переданных чрез веру[48].

В общем и целом томизм также начинается с признания того, что между Откровением и разумом существует принципиальная гармония; они не только сосуществуют, но и дополняют друг друга. В конечном счете благодать не уничтожает и не оттесняет природу, но делает ее совершеннее. После Альберта Великого и его талантливого ученика Фомы действительно можно было говорить о завершении «христианизации Аристотеля».

Надо отметить, что в то же время появились и другие создатели систем, далеко не во всем согласные с Фомой. В любом случае схоластическое богословие не следует отождествлять с томизмом. Существовали и другие подходы, и другие школы, о чем свидетельствуют сочинения Альберта Великого, Александра Гэльского и других схоластов. Кроме того, помимо аристотелевской традиции, процветала и традиция платоновская. Последняя восходит к Августину, который в IV столетии пытался христианизировать Платона и неоплатоников; одним из наиболее ярких представителей этого направления был глава францисканского ордена Бонавентура, современник Фомы. Эти школы мысли участвовали в главном философском диспуте Средневековья о природе «универсалий», или платоновских архетипов. Однако томизм часто ставился под сомнение даже в XIV веке. С ним постоянно соперничали, хотя и не смогли опровергнуть, учения Дунса Скотта и Уильяма Оккама. В западном богословии томизм явно не играл роли самодержца. Там превалировало многообразие. Но среди западных богословских школ томизм, пожалуй, сохранил большую верность восточной традиции, нежели некоторые из его

[48] [*Thomae de Aquino*. Super Boetium De Trinitate, pars 1. q. 2. a. 3. co. 1.] // S. Thomae Aquinatis Opuscula Omnia / *Mandonnet P.*, ed. Paris, 1927. Vol. 3. P. 50.

оппонентов. К примеру, номиналистский подход францисканца Оккама с неявно выраженным отрицанием действительной возможности очищения от грехов весьма далек от святоотеческого учения. И потому при серьезном анализе нас не должно удивлять то, что живший в XV столетии византиец Геннадий Схоларий восхищался Фомой.

Помимо особого упора на логику, другой существеннейшей особенностью схоластического метода было использование в качестве основы доказательства авторитетных источников, то есть библейских и патристических свидетельств. Отрицание или, в лучшем случае, коррекция подобных доказательств во многом способствовала приданию богословию рационалистической активности. Откровение всегда ставилось выше разума. Как мы видели, все схоласты неизменно опирались на истину, данную в Откровении, как на отправную точку рассуждений; в своих исследованиях они руководствовались авторитетом Библии и святых отцов. Логика же использовалась ими как инструмент для проникновения в суть учения, данного через Откровение. (Интересно, что в «Божественной комедии» Данте может привести к вечному блаженству символизирующую богословие Беатриче, а не поэта Вергилия, олицетворяющего классический рационализм.) Но поскольку основная цель состояла в философском осмыслении официального богословия, традиционные авторитеты для этого процесса не годились и все чаще отметались и игнорировались. Ссылки на Предание отвергались. Учение отстаивалось и обосновывалось исключительно интеллектуально, без опоры на библейские и патристические источники и «умалчивая о Христе» — *«Christo remoto»* — как дерзнул выразиться Ансельм в «Cur Deus Homo»[49]. Разумеется, цель была — превзойти границы, установленные традиционным богословием с присущим ему повторением одних и тех же ста-

[49] Ср. дискуссию: *Ozment S.* The Age of Reform 1250–1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe. New Haven; London, 1980. P. 50.

рых ответов, сосредоточиться на рациональном доказательстве и диалектических взаимосвязях, а также на определениях, идентификации и классификации. Богословию суждено было стать формальным академическим предметом или наукой – университетской дисциплиной. Примечательно, что понятие «богословие», применявшееся всегда для обозначения изучения Писания (*sacra pagina*), стало прилагаться к новой, чрезвычайно абстрактной схоластической дисциплине именно со времен Абеляра[50]. Не подлежит сомнению, что примирение и синтез греческой философии и Откровения, осуществленные в латинском мире, свидетельствовали о радикальном отходе от традиционной для обеих Церквей богословской методологии. Никогда прежде ни на Востоке, ни на Западе христианское учение «не анализировалось, не определялось и не кодифицировалось таким образом»[51]. В долгосрочной перспективе одностороннее изменение латинским миром «правил игры» не могло не повлиять на будущность отношений между Востоком и Западом. Богословие, «измеряемое» логикой, в любом случае должно было еще сильнее отдалить друг от друга оба мира[52].

Как уже отмечалось, новая диалектика оказала влияние и на каноническое право. В скором времени церковное право превратилось в одну из самых важных дисциплин или наук, подобно новому систематическому изучению свидетельств Божественного Откровения. Но куда важнее то, что ему также суждено было сыграть существенную роль в революционном преобразовании папизма. Неудивительно, что к этому серьезному нововведению были причастны и григорианские богословы. Канонисты стремились прежде всего уладить конфликты и

[50] *Ghellinck J , de.* Le mouvement théologique du XII[e] siècle. P. 83; *Pelikan J.* The Christian Tradition. Vol. 3: The Growth of Medieval Theology. P. 5–6.

[51] *Morris C.* The Papal Monarchy. P. 362.

[52] *Ware K.* Scholasticism and Orthodoxy: theological method as a factor in the schism // Eastern Churches Review 5 (1973). P. 16–27; *Meyendorff J.* Byzantine Theology. P. 64 [*Мейендорф И.* Византийское богословие. С. 92].

разрешить противоречия между различными авторитетными источниками, а также привести разнородный материал к некоему порядку. Однако вскоре они превратились и в папских пропагандистов, что объяснялось потребностью григорианских реформаторов утвердить законодательную папскую власть в новой правовой системе, которая создавалась в то время. Совершенно очевидно, что столь эффектное развитие этой практической дисциплины также связано с возобновлением активности папства и его апологетов, стремившихся придать папскому всевластию легальность и основательность. Отнюдь не случайно новая волна канонических исследований совпала с подъемом папской монархии в латинском христианстве. Именно канонисты впоследствии объявили римского понтифика не только верховным судией, но и верховным законодателем христианства. Практически неограниченные законодательные права, приписывавшиеся папам канонистами, в итоге воплотились в новом папстве.

Разумеется, возрождение интереса к классическому римскому праву и его изучение в XII столетии также вдохновляли канонистов на разработку соответствующей церковной дисциплины. Задача систематизации и сведения массы законов, принятых на прошедших соборах, а также прецедентов и решений различных епископов и отцов Церкви в единое всеобъемлющее собрание была впервые решена в Болонье монахом Грацианом (1140). Его знаменитое «Согласование разноречивых канонов», больше известное как «Decretum», легло в основу западного канонического права. Хотя наставления по церковному праву были известны и до 1140 года, ни одно из них не могло сравниться полнотой с «Decretum». Помимо прочего, в отличие от своих несовершенных предшественников, новая кодификация имела единую структуру и была упорядочена не только тематически, но также систематически и логически. Помимо этого применялся и «диалектический» принцип: давались ссылки на противоречащие друг другу источники, а также отмечались

пропуски и текстуальные расхождения. Как и в новой, ориентированной на логику богословской науке, в новой кодификации приводилось рациональное сравнение всех «за» и «против», на основании чего и разрешалось рассматриваемое противоречие. Таким образом, работа содержала одновременно и текст канона, и комментарии к нему. Такое построение текста, как и следовало ожидать, давало множество преимуществ тем, кто им пользовался, включая непосредственных преемников Грациана и последующих комментаторов, так называемых декретистов, продолживших начатую Грацианом «гармонизацию». Причины, по которым это достижение частного лица в скором времени стало авторитетным текстом для западных церковных судов и основанием для всего последующего изучения канонов в Европе, очевидны.

«Decretum Gratiani», помимо прочего, стал инструментом папского абсолютизма, не говоря уже о том, что он способствовал росту административного единства и эффективности папской власти. Повторим еще раз, сторонники григорианских преобразований изначально должны были обратиться к знатокам церковного права за надлежащими правовыми прецедентами, текстами и доводами как для поддержки своих притязаний, так и для обоснования намеренной агрессивной централизации. Так, в скором времени у них возникла неотложная потребность в установлении верховной судебной власти папы в масштабах всей церкви – *iudex totius ecclesiae*. Разумеется, вся относящаяся к сфере церковного права деятельность ранних реформаторов, считавших «Dictatus papae» Григория VII единственно верным ориентиром, была направлена на «открытие» и определение предположительно забытых привилегий римского понтифика. Исчерпывающий свод Грациана стал для этого предприятия фундаментальным благодаря своему особому акценту на папской власти и стимулированному им бурному росту правовой учености. Краеугольным камнем грацианского построения явно стала продвигавшаяся преобразователями идея церкви

как *regnum,* или царства, с папой в роли монарха. Во всяком случае, монах из Болоньи никогда не ставил под сомнение всевластие папы как верховного судии по всем церковным вопросам и как источника законной власти в церкви. Соответственно, Римская церковь в силу своего особого положения «одна имела право вершить суд над всеми людьми, однако никому из людей не дозволялось судить ее»[53]. В результате римский епископ, будучи законодателем, оказывался вообще не связанным законами[54]. Заключения такого рода, являвшиеся точным отражением идеологического развития григорианского движения в период с 1050 по 1150 годы, получили дальнейшее развитие в трудах последователей Грациана. Они оказались востребованными в ходе последующей разработки специфического законодательства, состоящего из папских декреталий, — нового законодательства, папистского как по происхождению, так и по духу. Со временем канонисты стали настаивать на том, что папские декреталии не только равносильны канонам Вселенских соборов, но даже превосходят их[55]. Папская власть явно поглотила всю прочую власть в церкви! Иными словами, благодаря «декретистам» к концу XI столетия папы во всех отношениях подчинили себе Юстинианово законодательство. Хотя эти слова стали уже общим местом, имеет смысл повторить еще раз, что «именно в сфере канонического права григорианская реформа поражает читателя как несомненно революционная»[56].

С учетом подобного развития права уже не удивляет то, что одним из наиболее фундаментальных последствий григорианской революции стало превращение папства в самый сложный из институтов христианского мира. Уже при понтификате папы Урбана II выражение

[53] *Gratian.* Decretum, c. 9 q. 3 dictum post c. 9 // Corpus Iuris Canonici. Vol. 1. Leipzig, 1879.

[54] Ibid., c. 25 q. 1 post c. 16.

[55] L'âge classique 1140–1378. Sources et théories du droit / *Le Bras G.*, et al. Paris, 1965. P. 133; *Barraclough G.* The Medieval Papacy. P. 103–105.

[56] *Robinson I.S.* Church and papacy // The Cambridge History of Medieval Political Thought / *Burns J.H.*, ed. Cambridge, 1988. P. 277.

«курия», понимавшееся прежде как суд, стало использоваться для описания папского окружения. Иными словами, под Curia Romana стал пониматься церковный аналог светского права короля или вассала (curia regis). Новый легализм оказал серьезнейшее влияние на папство. Спустя небольшое время Рим захлестнул неиссякаемый поток тяжб, что неизбежно увеличивало объем папского судопроизводства. Фактически папская активность в течение всего последующего зрелого Средневековья заключалась преимущественно в исполнении именно правовых, а не религиозных функций[57]. В период с 1100 по 1300 год практически все папы были юристами. Западная церковь была наводнена канонистами и в течение какого-то времени даже захвачена ими. Бернар не зря опасался того, что в папских палатах о законах Юстиниана будут говорить больше, чем о законе Христа[58]. К сожалению, к XIV веку, как мы увидим ниже, обретенный папой правовой статус привел, помимо прочего, к многообразным злоупотреблениям и коррупции. Если верить сатирам на римскую курию, сочиненным в XII веке, эти злоупотребления уже тогда были серьезной проблемой. В долговременной перспективе такое положение дел оказалось трагическим как для Западной церкви в целом, так и для папства в частности.

3. Направления мысли: Восток

Подобно Западу, Византия также испытывала интерес к аристотелевской логике и к платоновскому умозрению. Иначе и быть не могло, поскольку традиция, восходящая к греческой античности, являлась существенным элементом византийской культуры. Сказать, что византийские интеллектуалы чувствовали себя в этой традиции как дома, было бы трюизмом. По выражению обладавшего

[57] *Southern R.W.* Western Society and the Church in the Middle Ages. Baltimore, 1970. P. 111, 131.

[58] De Consideratione // Sancti Bernardi Opera / *Leclercq J., Rochais H.*, eds. Rome, 1963. Vol. 3. Col. 381–493; PL, 182, col. 727f.

энциклопедическими познаниями Пселла, античные авторы были для византийцев «своими писателями», чем и обуславливался византийский культурный шовинизм. После Македонского возрождения IX века традиции греческой учености сохранялись до самого конца империи[59]. Нашим знанием греческой классической литературы мы во многом обязаны этому возрождению, пришедшемуся на эпоху Фотия и Арефы Кесарийского. В XI столетии эта традиция получила дополнительный импульс, связанный с реорганизацией императорского университета Константинополя [Аудиториума] и двух его учебных институтов — философской и юридической школ. Централизация высшего образования под руководством таких наставников, как Иоанн Ксифилин, Иоанн Итал, Михаил Пселл, а также их друзей и учеников способствовала росту юридической и философской учености. Появилась новая группа профессиональных ученых, новая городская интеллигенция. Не менее предсказуемым следствием являлось и то, что эта эпоха напряженной интеллектуальной активности и интеллектуального пробуждения обещала стать еще более созидательной, нежели предшествовавшее ей раннемакедонское энциклопедическое литературное возрождение. Научное изучение Платона и Аристотеля, возобновившееся после нескольких столетий забвения, уже нельзя было объяснить ни интересом к античности, ни имитацией этого интереса.

В некотором смысле этот вновь пробудившийся интерес к философии, праву и диалектике, который в середине XI столетия возник в наиболее передовых византийских центрах «высшего образования», соответствовал аналогичным явлениям на Западе, особенно в области изучения схоластики и права[60]. Хотя институцио-

[59] *Wilson N.G.* Scholars of Byzantium. Baltimore, 1983. P. 89–147; *Lemerle P.* Le premier humanisme byzantin. Paris, 1971; *Podskalsky G.* Theologie und Philosophie in Byzanz. Munich, 1977.

[60] *Browning R.* Enlightenment and repression in Byzantium in the eleventh and twelfth centuries // Past and Present 69 (1975). P. 3–23, особенно P. 19–23; *Anastos M.V.* Some aspects of Byzantine influence on Latin thought // Twelfth-

нализация школ и цели правовых и философских факультетов на Востоке и Западе существенно разнились, эти два мира были зеркальным отражением друг друга. Многообещающие «признаки рационализма», не говоря уже о других изменениях социоэкономического характера, происшедших в Византии XI–XII веков, были связаны с масштабной трансформацией средневекового мира как целого[61]. Общие интеллектуальные усилия и стремления обоих миров в любом случае свидетельствуют о том, что они не были изолированы друг от друга. Интеллектуальное взаимодействие и контакты действительно имели место, пусть нередко и приобретали недружественный характер.

Хорошо известна значительная роль, сыгранная Михаилом Пселлом (1018–1079) в образовательных новшествах, связанных с восстановлением университета при Константине IX. Фактически он стал первым представителем новой византийской городской элиты, назначенным профессором философии и удостоенным титула *hypatos ton philosophon* – «главы (консула) философов». Его успешная карьера, обширное литературное наследие и конечно же учение оказали влияние на целое поколение ученых. Если вспомнить о его склонности к философским рассуждениям, в особенности к неоплатонизму, нисколько не удивит, что помимо прочего он был решительным и весьма красноречивым сторонником использования диалектики в богословии. Защищая себя от упреков своего друга-юриста, ставшего впоследствии патриархом Иоанном VIII Ксифилином (1064–1075), Пселл утверждал, что применение диалектики служит практическим целям. Силлогическое рассуждение, изобретенное

Century Europe and the Foundations of Modern Society / *Clagget M.*, ed. Madison, 1966. P. 131–188 и до сих пор сохраняющая свое значение работа: *Salaville S.* Philosophie et théologie ou épisodes scholastiques à Byzance de 1059 à 1117 // EO 29 (1930). P. 132–156.

[61] *Kazhdan A.P., Epstein A.W.* Change in Byzantine Culture in the eleventh and twelfth centuries. P. 158; *Harvey A.* Economic Expansion in the Byzantine Empire, 900–1200. Cambridge, 1990.

и доведенное до совершенства эллинской мудростью, действительно благотворно повлияло как на богословие, так и на философию. «Диалектическое рассуждение не противоречит церковному учению и не является методом, чуждым философии; скорее это инструмент истины, при помощи которого находится ответ на поставленный вопрос»[62]. В любом случае, как герменевтическое орудие разума метод этот был вполне совместим с истинным благочестием и верой. Пселл настаивал на этом моменте. «Я всецело могу принадлежать Христу, но не могу не признать мудрейшего из наших писателей и отвергнуть ведение реальности, в равной мере постигаемой и чувствуемой»[63]. В целом отстаивание Пселлом силлогического рассуждения и эллинизма как такового принципиально ничем не отличается от защиты диалектики западной схоластикой. Кстати, Ансельм был младшим современником Пселла.

Разумеется, Пселл понимал, что истины христианства не могут подвергаться сомнению. Любой несовместимый с официальным церковным учением элемент языческих философских систем следовало отвергнуть. Логический анализ также не мог использоваться для разрешения всех богословских проблем. Страстное отрицание Пселлом того, что он всецело находится под влиянием Платона, основывалось именно на подобных аргументах. Несомненно, *консул* философов сумел остаться в традиционных границах догматического богословия. Благодаря тому что Пселл тщательно избегал любых серьезных формальных столкновений с властями, его религиозная благонадежность никогда не становилась предметом открытого обсуждения. По крайней мере, отрицание им апостасии и ересей представлялось достаточно убедительным даже в тех случаях, когда выглядело настолько неискренним и натянутым, что его невозможно было принимать за чис-

[62] *Sathas K.N.* Bibliotheca Graeca Medii Aevi. Venice, 1872. Vol. 5. Col. 447.

[63] Ibid. Col. 450. Обзор «богословской системы» Пселла см.: *Pelikan J.* The Spirit of Eastern Christendom (600–1700). Vol. 2: The Christian Tradition. Chicago; London, 1974. P. 242–250 [*Пеликан Я.* Христианская традиция. Т. 2. Дух восточного христианства (600–1700). М., 2009. С. 234–240].

тую монету[64]. То, что в 1055 году он впал в немилость и перестал исполнять обязанности главы философской школы, было, очевидно, временным явлением, поскольку уже вскоре он вновь вернулся ко двору — на сей раз в роли наставника наследника престола. Возможно, точно так же сложилась бы и судьба Иоанна Итала, ученика и преемника Пселла на философской кафедре университета, веди тот себя более осмотрительно. Попытки Итала интерпретировать христианское учение с рационалистических позиций, как известно, оказались неудачными. В итоге он предстал пред патриаршим судом и был осужден двумя последовавшими одно за другим соборными решениями (1076/77 и 1082 годов)[65]. Неудивительно, что практически все его ошибки, перечисленные в одиннадцати анафематизмах, добавленных к «Синодику», относятся к богословию. В их числе: утверждение о том, будто «естество и положение о преестественном новом делении двух естеств Бога и человека» возможно объяснить «диалектическими словесами» [λόγοις διαλεκτικοῖς] (1); стремление «при помощи доказательств и софистических словес оклеветать... как невозможные или перетолковать по своему мнению и представить по собственному разуму... предивные чудеса Спасителя нашего и Бога... и прочих святых» (6); признание того, что «эллинские мудрецы и первые из ересеначальников, подверженные анафеме от семи святых и кафолических Соборов и от всех мужей в православии просиявших... — и здесь и на будущем суде лучшие во многом, чем мужи благочестивые и православные» (то есть отцы Церкви) (5); допущение того, что материя и идеи «присносущны и безначальны и пребывают неизменными» (4 и 8); отрицание воскрешения плоти (9); ложная вера в предсуществование душ (10); отношение к языческой литературе

[64] Ср.: *Wilson N.G.* Scholars of Byzantium. P. 158.

[65] *Stephanou P.E.* Jean Italos, philosophe et humaniste. Rome, 1949 (= OCA, № 134); *Joannou P.* Christliche Metaphysik in Byzanz: Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joanne Italos. Ettal, 1956; *Podskalsky G.* Theologie und Philosophie in Byzanz. S. 75–77, 114–116.

как к независимому источнику истины, а не как к средству образования или наставления (7)[66].

Следует заметить, что процесс Итала отчасти был политически мотивированным и отражал напряжение, возникшее между новой интеллигенцией и правящими кругами; вполне возможно, что новая династия Алексия I Комнина, основанная за несколько месяцев перед последним соборным разбирательством Иоанна Итала, спешила заявить о себе как о защитнице православия[67]. Однако пропагандистскую значимость этого знаменитого «показательного процесса» также не следует преувеличивать. Хотя некоторые детали обвинений, выдвинутых против обвиняемого, могли оказаться приукрашенными, у нас нет оснований полагать, что Итал вел себя так же осмотрительно, как и Пселл. Он живо напоминает латинянина Абеляра как отсутствием осторожности, так и используемой методологией. Соответственно, в том, что он мог вызвать недовольство властей, нет ничего удивительного. «Сила православной реакции на неправославные идеи академиков свидетельствует о степени рационалистической угрозы традиционной идеологии»[68]. Несомненно, церковь также чувствовала необходимость открыто отреагировать на рациональный скептицизм Итала в отношении традиционной веры, поскольку находила подобные тенденции опасными и считала, что, как и в случае с прежними ересями, она должна четко выразить свое мнение. Впрочем, положение о несовместимости христианства и платонизма, о чем неоднократно говорилось при осуждении Итала, не было чем-то новым. На деле богословские уклонения Итала, в итоге соборно осужденные как ересь,

[66] *Synodicon.* P. 56–61; *Stephanou P.E.* Jean Italos, philosophe et humaniste. P. 46–49 [*Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 863–864; славянский текст: *Успенский Ф.* Синодик в Неделю Православия. Одесса, 1893. С. 14–18].

[67] Политический фон осуждения рассмотрен: *Angold M.* The Byzantine Empire 1025–1204: A Political History. London, 1984. P. 118 и след.; *Stephanou P.E.* Jean Italos, philosophe et humaniste. P. 63–80.

[68] *Kazhdan A.P., Epstein A.W.* Change in Byzantine Culture in the eleventh and twelfth centuries. P. 160.

практически идентичны платонизму самого Оригена, анафематствованному пятью столетиями ранее на Пятом Вселенском соборе (553). Да и само уподобление древних философов первым ересиархам было не менее давним.

Знаменательно, что канонические санкции 1077–1082 годов (первое дополнение «Синодика» после окончательной победы над иконоборчеством в 843 году) сопровождались другими решениями и обвинениями. Сторонники Итала первыми почувствовали это давление, когда их лишили возможности общения с их бывшим учителем. Вслед за этим последовало обвинение Феодора Влахернита и монаха Нила. Затем, уже в 1117 году, самый известный ученик Итала Евстратий Никейский, знаменитый комментатор Аристотеля, был в свою очередь осужден за применение метода логики при решении христологических вопросов. Согласно обвинителям, Евстратий будто бы утверждал, что Христос «учил подобно Аристотелю», тогда как Анна Комнина называет его человеком, превосходившим своими ораторскими способностями древних философов. Вероятно, именно благодаря таким способностям он вместе с некоторыми из своих будущих обвинителей в 1112 году участвовал в дискуссии с латинянами. К середине столетия список обвинений расширился, и в «Синодик» были добавлены новые соборные анафемы. Очевидно, несмотря на официальное противодействие, интерес к философии и диалектике все же сохранялся. Восторженное отношение литературных кругов к неоплатонизму очевидно; при этом оно восходит к раннему Ренессансу, то есть некоторым образом связано с деятельностью Пселла и его последователей. Широко известное опровержение Прокла Николаем Мефонским, не говоря уже о полемике патриарха Михаила III с «эллинизаторами», косвенно свидетельствует о том, что византийские гуманисты XII столетия интересовались неоплатонизмом[69].

[69] *Podskalsky G.* Nikolaos von Methone und die Proklosrenaissance in Byzanz// OCP 46 (1976). P. 509–523. См. также: Refutation of Proclus' Elements of Theology / *Angelou A.D.*, ed. Athens; Leiden, 1984. О методологии Евстратия см. прекрасное исследование: *Salaville S.* Philosophie et théologie ou épisodes

И действительно, запреты властей в большинстве своем касались видных «либеральных» интеллектуалов, среди которых были как епископы (в том числе патриарх Антиохии Сотерих Пантевген), так и диаконы. Согласно одной из недавних оценок, в эпоху Комнинов состоялось около тридцати пяти подобных процессов по делу об «интеллектуальной» ереси. «Кто знает, сколькие из них остались за пределами доступных нам отрывочных свидетельств»[70].

Впрочем, все эти «репрессии» не следует преувеличивать. Если не считать применявшихся изредка ссылок, жестокое наказание использовалось достаточно редко; ни один из независимо мысливших византийских гуманистов не был приговорен к смерти или сожжен на костре. Направленная против них кампания не оборачивалась и введением систематической цензуры греческих классических текстов. На деле их продолжали читать, переписывать и изучать вплоть до распада империи. Использование этих текстов в качестве школьного материала никогда не прерывалось. Как явствует из седьмого пункта обвинения Итала, использование языческой литературы «как средства образования», которое не предполагало принятия ее «глупых» учений, считалось вполне законным. Официальные анафемы против «эллинизма» никогда не сопровождались сжиганием книг. Отношение к нему было типично византийским[71]. Подводя итог,

scholastiques à Byzance de 1059 à 1117 // Idem. P. 146–151; а также критическое издание текста *Semeioma* 1117 года: *Joannou P.* Der Nominalismus und die menschliche Psychologie Christi: Das Semeioma gegen Eustratios von Nikaia (1117) // BZ 47 (1954). S. 369–378; Он же. Eustrate de Nicée, trois pièces inédites de son procès // REB 10 (1952). P. 24–34. Ср. также тексты обвинителей Евстратия, Никиты Гераклейского и Никиты Сеида: Documents inédits d'ecclésiologie byzantine / *Darrouzès J.*, ed. Paris, 1966. P. 276–306. О Ниле см.: Regestes, № 945–946; а также: *Garsoian N.G.* L'Abjuration du Moine Nil de Calabre // BS 35 (1974). P. 12–27. Более детальное рассмотрение некоторых из этих вопросов представлено ниже, в четвертом разделе (сс. 269–285).

[70] *Browning R.* Enlightenment and repression in Byzantium in the eleventh and twelfth centuries. P. 19; Idem. Byzantine scholarship // Past and Present 28 (1964). P. 16.

[71] Взвешенную оценку цензуры в Византии см.: *Wilson N.G.* Scholars of Byzantium. P. 12–18.

можно сказать, что, сколь бы многочисленными не были процессы по делам об «интеллектуальной» ереси, церковь Византии никогда не стремилась к полному подавлению эллинизма. Однако нельзя отрицать и реальности противостояния между консервативным духовенством и светскими учеными-гуманистами. Сложная культурная история этой эпохи в принципе не может быть правильно понята без учета фундаментального несовпадения и противостояния между греческой мыслью и христианским благовестием, лучшим свидетельством чему стал процесс над Италом. Хотя церковь и не стремилась к подавлению эллинизма, она хотела положить конец фактическому господству греческой философии в сфере, традиционно относившейся к богословию как таковому. В эпоху Комнинов православная Восточная церковь последовательно отстаивала положение о том, что философия не является чем-то важным или обязательным для разрешения богословских проблем и изложения вероучения. Подлинное ведение Бога и истин кафолической веры обреталось совсем не на тех путях, которые были предложены Платоном или Аристотелем. В основном канонические санкции против византийских поборников греческой учености, добавленные в «Синодик» различными соборами XI и XII веков, имели значение именно для подобных аргументов и обличений. Иначе говоря, стремившийся к богословскому синтезу христианский Восток отказался вступать в альянс с философией. В этом смысле осуждение систем византийских интеллектуалов было совершенно последовательным.

Вряд ли отрицанием византийского гуманизма церковь косвенно выражала и свое отношение к латинской схоластике. В любом случае она демонстрировала куда более враждебное отношение к греческой философии и аналитическому методу, нежели латинский Запад. Замечательно, что, в «преддверии того исторического периода, когда Запад обратился к философии древних и вступил в великую эпоху схоластики, Византийская церковь официально отвергла всякую мысль о новом синтезе

между греческим духом и христианством, оставаясь верной лишь тому синтезу, что был достигнут в патристический период. Этот факт поставил перед Западом задачу стать более греческим, чем он был»[72]. Вследствие этого православному миру пришлось искать такие пути, которые позволяли бы избежать негативного влияния логики Аристотеля как на богословие, так и на каноническое право. В отличие от латинского мира, на христианском Востоке преподавание и изучение богословия попрежнему оставались сугубо религиозными[73]. Теология, понимаемая как интеллектуальная дисциплина или как изучение и систематизация богооткровенной истины методами Аристотеля, осталась на Востоке за пределами сугубо богословского подхода.

Несомненно, в этом отношении Восток разительно отличается от Запада. К концу XII столетия западные богословы в общем и целом прекратили строить свои рассуждения *ad mentem patrum* и работать в той же святоотеческой атмосфере, которую прежде предпочитали обе Церкви. Определенным образом относясь к доказательству, основанному на авторитете, новые профессиональные латинские богословы, похоже, стремились к релятивизации святоотеческого наследия. «Как только возникло критическое отношение к авторитетам — пусть даже ради их гармонизации — сама возможность не ограничиваться их пассивным приятием... стала приводить к тому, что каждый из отцов оценивался в определенном контексте, в своем отличии от других и в своей специ-

[72] *Meyendorff J.* Byzantine Theology. P. 64 [*Мейендорф И.* Византийское богословие. С. 92]; Idem. Byzantium as a center of theological thought in the Christian East // Schools of Thought in the Christian Tradition / *Henry P.*, ed. Philadelphia, 1984. P. 70 («Рассматриваемый в исторической перспективе, этот характерный для грекоязычной Византии XI столетия отказ от греческого философского наследия являет собою примечательный контраст практически одновременному "открытию" Аристотеля латинским Западом в преддверии осуществления великого синтеза философии и богословия, известного как схоластика. Как ни парадоксально, но в Средние века Восток становился менее "греческим", нежели Запад»).

[73] Ср.: *Congar Y.* After Nine Hundred Years. New York, 1959. P. 38–44.

фике, вследствие чего авторитет его становился лишь относительным»[74]. Как ни странно, но такому умалению патристической традиции в немалой степени способствовали споры о *Filioque*. Создается впечатление, что некоторые западные богословы довольно скоро пришли к выводу о том, что греческие отцы в известном смысле не столь авторитетны, как отцы латинские. Во всяком случае, неприятие византийского богословия и греческого языка в XII столетии не стало чем-то необычным. Так, Роберт Мелунский, преемник Абеляра на горе Святой Женевьевы [Парижский университет], заявлял, что греческий язык вообще непригоден для изложения христианской веры[75]. Короче, схоластическая надстройка все настойчивее отказывала греческому патристическому наследию в состоятельности. К XIII столетию, когда на Западе появилось абстрактное систематическое богословие, от этого наследия осталось совсем немного. К этому времени латинское богословие едва ли не всецело руководствовалось сугубо человеческими методами рассуждения, логикой и философией. И все же (памятуя об уже сказанном о Фоме) эту западную богословскую метаморфозу не следует ни искажать, ни преувеличивать, ни судить о ней по тому, как оценивали схоластику некоторые византийские богословы.

Чтобы оценить отличия богословских перспектив двух церквей после XII столетия, следует обратить внимание еще на несколько моментов. Прежде всего, византийское православное богословие никогда не трансформировалось в богословие школьное, то есть никогда не опускалось на уровень школ или университетов. Подлинным богословием занимались вдали от этих заведений. Точно так же, в отличие от западной практики, оно никогда не изучалось и не преподавалось как «наука», использующая формальную академическую методологию;

[74] *Chenu M.-D.* Nature, Man and Society in the Twelfth Century . P. 314–315.

[75] *Ghellinck J., de.* Le mouvement théologique du XII[e] siècle. P. 402; *Anastos M.V.* Some aspects of Byzantine influence on Latin thought. P. 132–134 и 149–154 (об исключениях из этой тенденции).

отношение к богословию как к научной дисциплине, являющейся предметом высшего образования, было попросту неведомо Востоку. Наконец, профессионализм, отличавший выпускников богословских факультетов западных университетов, для Византии также являлся чем-то необычным[76]. Православные богословы реально никогда не получали систематического богословского образования, столь безусловного для их западных современников. Тем самым замечательная духовная и богословская зрелость таких фигур, как Феолипт Филадельфийский, Николай Кавасила или патриарх Григорий II Кипрский (современник Фомы Аквинского), ни в коей мере не была результатом какого бы то ни было богословского обучения. Богословие этих и других даровитых византийских богословов очень сильно отличалось от богословия Петра Ломбардского, Абеляра или Ансельма. Невозможно представить, чтобы православный ученый использовал философию столь же активно, как это постоянно делали при построении своих великих богословских систем западные теологи. Напротив, византийское богословие было продолжением святоотеческой традиции и, будучи таковым, имело основным своим источником чтение и слушание Писания и, разумеется, молитву[77]. В любом случае оно никогда не подвергалось чисто рационалистическому натиску. Соответственно, оно оставалось «керигматическим богословием даже в тех случаях, когда было логически связным и подкрепленным разумными аргументами. Последнее слово все еще оставалось за верой, за духовным постижением... [В этом качестве] оно (богословие) являлось не просто некой самоочевидной "дисциплиной", допускавшей аргументированное *аристотелевское* (*aristotelikos*) представление без предварительного духовного

[76] Ср.: *Meyendorff J.* The Mediterranean world in the thirteenth century. Theology: East and West // The 17th International Byzantine Congress: Major Papers. New Rochelle (NY), 1986. P. 671.

[77] *Meyendorff J.* Byzantium as a center of theological thought in the Christian East. P. 68.

усвоения. Это богословие только "проповедовалось" или "провозглашалось", "обучать" же ему в школьной манере было невозможно»[78].

Неудивительно, что подобный религиозный по своей сути подход к богословию разделялся и созерцательным византийским монашеством. Официальная позиция церкви в отношении языческой философии всегда находила поддержку в монашестве. Любые признания верности мирской мудрости древних автоматически расценивались этими кругами как кощунство. С другой стороны, интеллектуалы постоянно выражали свои сомнения по поводу иррационального монашеского мистицизма[79]. Эта оппозиция византийского гуманизма и монашества — как мы увидим в следующей главе — стала особенно явной во время исихастских споров XIV века. Ни в коей мере нельзя считать совпадением и то, что самые оригинальные выразители монашеского богословия и духовности — Григорий Палама и Симеон Новый Богослов — были противниками современных им секулярных гуманистических тенденций. В этой связи следует заметить, что в Византии монастыри оставались важными центрами богословского творчества (в отличие от средневековых латинских монастырей). Во всяком случае, подлинные богословы занимались своими трудами главным образом в монастырях, а не в среде византийских

[78] *Florovsky G.* The ethos of the Orthodox Church // The Ecumenical Review 12 (1960). P. 188. Ср.: *Lossky V.* The Mystical Theology of the Eastern Church. London, 1957. P. 104 («Несмотря на все свое богатство, у восточной религиозной мысли не было своей схоластики. Если в ней и имеются элементы христианского гнозиса, как у св. Григория Нисского, св. Максима Исповедника или в "Физических и богословских главах" св. Григория Паламы, эти философские теории всегда подчиняются центральной идее соединения с Богом и не становятся типичными системами. Не оказывая особого предпочтения какой-либо одной философской системе, церковь всегда вполне свободно пользуется философией и другими науками с апологетическими целями, но она никогда не защищает эти относительные и изменчивые истины, как защищает непреложную истинность своих догматов» [*Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 162]).

[79] Специально см.: *Stephanou P.E.* Jean Italos, philosophe et humaniste. P. 19–38; *Podskalsky G.* Théologie und Philosophie in Byzanz. S. 34–47.

гуманистов-мирян или консервативных священнослужителей[80]. Это наглядно демонстрируют исихастские споры XIV века. Конечно же, то, что наиболее динамичное богословское течение в поздневизантийской мысли было именно монашеским, может показаться удивительным. Однако на деле ничего удивительного в этом нет. «Именно потому, что богословскую истину нельзя постигнуть как систему представлений, которая может преподаваться подобно научной дисциплине или сводиться к авторитетным свидетельствам магистериума, в средневековой Византии творческая богословская мысль была присуща прежде всего монашеству»[81].

Нечего и говорить — и это следует из всего вышесказанного, — что изменение методологии, порожденное схоластикой, серьезно осложнило богословское взаимодействие Запада с Востоком. Запад не раз жаловался, что православный Восток неспособен к профессиональному и аргументированному богословскому рассуждению. Со своей стороны, византийское духовенство отказывалось видеть в богословии рациональную дисциплину; выслушивание базирующихся на логике латинских богословов в ходе официальных прений (скажем, во Флоренции) нередко становилось для них невразумительным или даже вызывающим отвращение опытом. Короче, фундаментальная переориентация западного богословия в XII столетии вкупе с папскими притязаниями на Петрово первенство должны рассматриваться в качестве факторов, способствовавших разделению христианского мира. И схоластика, и примат Рима в известном смысле изменили правила игры и, как следствие, разрушили «живое преемство с общим прошлым Вселенской Церкви»[82]. Во всяком случае, синхронное развитие латинской схоластики и схизмы не было простым совпадением.

[80] *Meyendorff J.* Byzantine Theology. P. 66 [*Мейендорф И.* Византийское богословие. С. 94].

[81] Idem. Byzantium as a center of theological thought in the Christian East. P. 71–72.

[82] *Florovsky G.* The Eastern Orthodox Church and the ecumenical movement //

Схоластические новации византийских гуманистов оказались далеко не единственной параллелью духовному развитию Запада того времени. Среди прочего XII столетие ознаменовалось возрождением светского и церковного права. Возрождение юриспруденции, так же как и возрождение интереса к философии, связано с восстановлением в сороковые годы XI столетия императорского университета в Константинополе. Иоанн Ксифилин, который, как мы видели, далеко не всегда соглашался с защищавшим платонизм Пселлом, стал первым *номофилаксом*, то есть руководителем его юридического факультета[83]. В правоведении, точно так же как и в находившихся на подъеме литературе и философии, характерные для македонского периода собирание и компиляция уступили место комментированию и изучению. Вследствие возникновения живого интереса к праву как к светскому, так и к церковному, новым классом — ученых юристов и канонистов — в скором времени было написано множество глосс, трудов, трактатов и даже учебников, посвященных этому предмету. Для церковного права XI столетие оказалось плодотворным. Ведущие канонисты той эпохи Алексий Аристен, Иоанн Зонара и Феодор Вальсамон написали комментарии практически на весь свод канонических источников. Их обширные и впечатляющие правовые знания и оценки оказывали влияние

Theology Today 7 (1950). P. 70. Ср.: *Ware K.* Christian theology in the East 600–1453 //A History of Christian Doctrine / *Cunliffe-Jones H.; Drewery B.*, eds. Edinburgh, 1978. P. 214 («Определить это отличие [в богословской перспективе], не искажая его подлинной природы, весьма непросто. Однако это отличие в подходах к богословию действительно существует — отличие, окрашивающее весь диапазон религиозной мысли и, несомненно, способствовавшее разделению». См. также выше примеч. 52 и 72.

[83] *Lemerle P.* Cinq études sur le XI[e] siècle byzantin. Paris, 1977. P. 207–213; *Wolska-Conus W.* L'école dc droit et l'enseignement du droit Byzance au XI[e] siècle: Xiphilin et Psellos// TM 7 (1979). P. 13–53; *Kazhdan A.P., Epstein A.W.* Change in Byzantine Culture in the eleventh and twelfth centuries. P. 145–148; *Beck H.-G.* Geschichte der orthodoxen Kirche in byzantinischen Reich. S. 655–662; *Meyendorff J.* Byzantine Theology. P. 79–90 [*Мейендорф И.* Византийское богословие. С. 113–130] ; *Darrouzès J.* Recherches sur les Offikia de l'église byzantine. Paris, 1970. P. 53–58.

на каноническую литературу вплоть до конца империи. Разумеется, это возрождение не было буквальным повторением развития права на Западе. В Константинополе не было параллелей ни постоянно разраставшейся папской судебной системе и канцелярии, ни развитию школ канонического права. Внутренне согласованная и независимая каноническая система, возникшая в Западной церкви после появления «Decretum Gratiani», уникальна. Очевидно, отсутствие параллелизма в развитии отчасти объясняется спецификой восточной экклезиологии. В средневековой Византии божественная реальность Церкви редко рассматривалась институционально. В отличие от Запада, здесь Церковь редко определялась во внешних, правовых или юридических категориях.

Однако следует заметить, что само институциональное развитие при этом не прекращалось. В XI–XII столетиях патриаршая администрация претерпела существенную реорганизацию и централизацию. Это особенно заметно, если сравнить церковное устроение до и после XI столетия. В частности, к концу X столетия выборы епископов в митрополиях, до этого бывшие прерогативой местных соборов, были переданы в ведение постоянно действующего патриаршего синода, так называемой Эндемусы. Право посвящения кандидатов в сан передавалось патриарху, хотя прежде оно принадлежало викарным архиереям епархии. Рассматривая крестовые походы, мы уже отмечали, что Константинопольская церковь могла активно вмешиваться и в дела других восточных патриархатов, пользуясь их стесненным положением и общей слабостью в условиях мусульманского владычества. Естественно, иерархическое равноправие их предстоятелей, издревле воплощенное в пентархии равных, не могло не пошатнуться. Аналогично и встречные попытки митрополитов, входивших в Эндемусу, ограничить права патриарха как главного епископа Константинопольской церкви, приводили к заметному напряжению. Хотя они и остались тщетными и функции патриарха не претерпели изменений, антагонизм сохранялся и стал осо-

бенно заметным после нашествия в Малую Азию сельджуков, вынудившего многих митрополитов и их викариев оставить свои епархии. Попав в столицу, беглые патриархи стали играть заметную роль в работе постоянного синода. Не менее значимым было и одновременное вовлечение их в политическую жизнь столицы, пришедшееся на пятидесятые годы XI века. При этом и патриарх, и император не раз требовали, чтобы они вернулись в оставленные ими епархии. Однако сам характер турецкой экспансии превратил поселившихся в Константинополе беглых митрополитов в серьезную проблему для патриархата вплоть до самого конца империи[84].

К XII столетию как состав, так и функции постоянного патриаршего синода заметно изменились. За XI и XII века его значение заметно возросло. Это собрание, которым руководил сам патриарх, отвечало за решение практически всех проблем патриархата. В компетенции синода находились правовые, литургические, законодательные, уставные и догматические вопросы. Постоянное расширение сферы компетенции привело к появлению *экзокатакилов* (ἐξωκατακοίλοι) — пяти постоянных сановников синода. Сановники эти являлись одновременно и сотрудниками патриархата, и диаконами собора Святой Софии. В число пяти экзокатакилов входили: великий *эконом*, или финансовый администратор; великий *скевофилакс*, надзиравший за соблюдением богослужебного чина; великий *сакелларий*, заведующий находившимися в патриаршем ведении монастырями; великий *хартофилакс*, руководивший патриаршей канцелярией; *сакеллий*, в чьем ведении находились все приходские церкви. В конце

[84] Documents inédits d'ecclésiologie byzantine / *Darrouzès J.*, ed. Paris, 1966; *Karlin-Hayter P.* Notes sur quatre documents d'ecclésiologie byzantine // REB 37 (1979). P. 249–258. О неюридической природе Церкви см.: *Lossky V.* The Mystical Theology of the Eastern Church. P. 14–16, 174–175 [*Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. С. 102–103, 209–210 (в обоих местах это полемика с книгой М.-Ж. Конгара «Chrétiens désunis»)]; *Meyendorff J.* Byzantine Theology. P. 79 [*Мейендорф И.* Византийское богословие. С. 113].

XII века появился еще один, шестой сановник, именовавшийся *протэкдик* и занимавшийся теми, кто искал защиты в соборе Святой Софии. Все вместе они стали составлять нечто вроде церковного министерства.

Неудивительно, что они нередко выдвигались на главные иерархические должности, включая патриаршество. Среди этих сановников самый важный пост, несомненно, занимал *хартофилакс*, которому несколько уступал пост *сакеллария*, второго по значимости сановника. Хартофилакс должен был хорошо знать каноническое право и вследствие этого обычно занимался составлением писем патриарха. В отсутствие патриарха он председательствовал на заседаниях Эндемусы. Великий канонист-комментатор Феодор Вальсамон занимал этот важный канцлерский пост (в дополнение к должности *номофилакса*) до того, как стал патриархом Антиохии. Существенно, что в своем стремлении заручиться определенными преимуществами и обеспечить контроль над синодом эта пятерка нередко объединялась с новоизбранными митрополитами против патриарха и более старых членов синода. Император по вполне очевидным причинам часто поддерживал их, особенно при возникновении трений между своим правительством и патриархом. Впрочем, политика входила в сферу их компетенции, о чем свидетельствует взаимодействие между синклитом (сенат) и синодом в вопросах такого рода. Несомненно, участие духовенства в решении политических вопросов нередко имело решающее значение (к примеру, в различных спорах о наследовании). Но оно воспринималось как необычное и беспрецедентное. Во всяком случае, до XI века духовенство никогда не выступало на политической арене в качестве единой и последовательной силы[85].

[85] *Tiftixoglu V.* Gruppenbildungen innerhalb des Konstantinopolitanischen Klerus während der Komnenenzeit // BZ 62 (1969). S. 25–72. Об *Эндемусе* см. также: ODB. Vol. 1. P. 697 (A. Papadakis).

4. Становление христологии

Для византийского богослова выход за пределы, заданные отцами Церкви и грандиозным христологическим синтезом Вселенских соборов, был крайне редким, если не сказать – необычайным, явлением. Святоотеческая основа византийской богословской мысли – особенно после ликвидации иконоборчества в IX столетии – просто принималась за данность. Напомним, что в отличие от латинского Запада, где после XII века господствовали логическое доказательство и рассуждение, восточное богословие оставалось по своему характеру традиционным. Живший в XII столетии Василий Фессалоникийский писал: «Догматы не вызывают у нас сомнения, ибо христианин и не может веровать иначе. Мы воистину довольствуемся евангельским, апостольским и отеческим преданием, а также определениями семи святых Вселенских соборов, под которыми бывшие там представители Запада подписались, а не бывшие – засвидетельствовали их верность в своих писаниях. Прибавить или убавить сюда ничего невозможно»[86]. Это консервативное отношение к наследию прошлого, несомненно, было типично византийским и нашло отражение не только в спекулятивном богословии, но и в религиозном искусстве, в монашеской литературе и в духовности. Сохранение наследия веры (*depositum fide*) очевидно представлялось куда более важным, нежели ее систематизация или доктринальное представление[87].

Однако внешне жесткий подход к богословию с заранее известными ответами не должен интерпретироваться как отсутствие чувствительности к догматическим

[86] *Schmidt J.* Des Basilius aus Achrida Erzbischofs von Thessalonich bisher unedierte Dialoge. S. 41.

[87] См.: *Bulgakov S.* The Orthodox Church. Crestwood (NY), 1988. P. 100 («Православная Церковь... удовлетворяется насущным минимумом обязательных догматов, в отличие от католичества, стремящегося формулировать в канонах весь догматический инвентарь Церкви» [*Булгаков С., прот.* Православие. Очерки учения православной церкви. 3-е изд. Paris, 1989. С. 223]).

вопросам и проблемам. Он не означал и пресечения богословского творчества, особенно — как уже указывалось — в монашеских кругах. На деле консерватизм никогда не мешал рассуждениям и диспутам, свидетельством чему являлись многочисленные христологические споры и процессы XII столетия (не говоря уже о более поздних спорах). Как мы уже видели, в XII столетии логический анализ стал обычным явлением, несмотря на «жесткую» линию Церкви. Хотя многие богословы продолжали механически нагромождать цитаты из отцов, «напряжение между христианским учением и положениями философской мысли чувствовалось очень ясно и выражалось с невиданной прежде свободой»[88]. Иными словами, в богословии нередко доминировал новый интерес к философии и рационализму. Отметим вновь, что эти «раннесхоластические» тенденции соответствовали западным достижениям.

Судя по патриаршим записям и каноническим санкциям этого периода, крайне сложные споры эпохи Комнинов в значительной степени касались проблем христологии. Был произведен пересмотр практически всех вопросов, обсуждавшихся на первых Вселенских соборах. Даже несколько более ранний процесс над Иоанном Италом, как мы видели, имел отношение к Собору 553 года и осуждению оригенизма. Можно сказать, что основным предметом рассмотрения византийских богословов с X по XV столетие была именно христология и, соответственно, сотериология. Обсуждение вопросов веры никогда не отделялось от христологии. Все это время — кроме XIII века (когда основное внимание уделялось унии с Римом и *Filioque*) — христологические проблемы постоянно находились в центре внимания[89]. А споры XII столетия явно были более ограниченными и техническими по сво-

[88] *Browning R.* Byzantine scholarship // Past and Present 28 (1964). P. 16.

[89] *Meyendorff J.* Christ in Eastern Christian Thought. Washington, 1969; также глава X «Христология в поздней Византии». [*Мейендорф И.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 215–231]).

ему характеру и касались только отдельных богословов. В любом случае, тогда еще не существовало никаких постоянных партий, подобных тем, которые возникли в последующие столетия в ходе обсуждения унии и исихастских споров; этот период не привел и к возникновению великого богословского синтеза, сравнимого с паламизмом XIV столетия. Наконец, проблемы нередко разрешались относительно быстро. Ускорению процедуры способствовали сами инакомыслящие, выражая готовность признать свою ошибку и принять решение разбирающего дело собора.

В отличие от чрезвычайных соборов XIV века, разбиравших паламитские проблемы, собрания XII века имели статус заседаний Эндемусы, или постоянного патриаршего синода. Их участники были известны заранее. В это время существенно выросли как численность, так и значение епископов. Соответственно, особую значимость обрели пятеро главных сановников патриархата, поскольку они заведовали администрацией патриархии и занимали различные посты в патриаршей школе, где в их ведении находились, помимо прочего, проповедь и катехизация[90]. Иногда эти ученые мужи вместе с некоторыми епископами сами становились источником богословских разногласий, рассматривавшихся на заседаниях постоянного синода.

В этой связи уместно вспомнить об официальном осуждении талантливого ученого, богослова и комментатора Аристотеля Евстратия, митрополита Никейского. Евстратий, пожалуй, лучший из учеников Итала, был известен как искусный диалектик, благодаря чему, возможно, и стал придворным богословом. Мы уже обращали внимание на его активное участие в спорах, в которых участвовал и латинянин Петр Гроссоланский. В 1114 году он выступил и в другой дискуссии, на которой присут-

[90] Ср. краткую сводку: *Beck H.-G.* Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. S. 158–164; *Tiftixoglu V.* Gruppenbildungen innerhalb des Konstantinopolitanischen Klerus wahrend der Komnenenzeit. S. 25.

ствовали армяне. Вероятно, именно участие во второй встрече и привело через три года к осуждению Евстратия. В своих толкованиях человеческой природы Христа он использовал «номиналистскую» по сути философию бытия[91]. Согласно Евстратию, есть явное различие между нетварным Словом и Премудростью Божией и тварной человеческой природой, принятой Христом. Из этого Евстратий заключал, что «воспринятая реальность» (πρόσλημμα) Слова представляла собой отдельную сущность, и по достоинству, и по совершенству отличную от божественности; ее отношение к Богу всецело выражалось в служении, в подобающем рабу вечном Ему поклонении). Титул «великого архиерея» мог относиться только к этому человеческому естеству, ибо к естеству божественному нельзя прилагать земное звание. Рационалистическая методология и богословие Евстратия, так же как и у его знаменитого учителя, очевидно определялась логикой. Подбор цитат из авторитетных источников заменялся силлогическими доказательствами.

При рассмотрении монофизитской христологии армян Евстратий заботился прежде всего о сохранении православного учения о единстве личности и двойственности природ Христа. При этом он сам впал в заблуждение по поводу тайны ипостасного единства, рассмотренной несколькими столетиями ранее на Вселенских соборах. Собор 1117 года отверг явно несторианское богословие Евстратия и объявил, что всякое действие Христа (человеческое или божественное) производится единым субъектом. Хотя в единой ипостаси воплощенного Слова присутствуют две природы (согласно Собору, это различие должно рассматриваться «со всяким благоговением» как «разделение по разуму»), нельзя го-

[91] *Joannou P.* Der Nominalismus und die menschliche Psychologie Christi. S. 369–378; Idem. Eustrate de Nicée, trois pièces inédites de son procés // REB 10 (1952). P. 24–34. См. также: Documents inédits d'ecclesiologie byzantine / *Darrouzès J.*, ed. P. 276–305; *Drasëke J.* Zu Eustratios von Nikäa // BZ 5 (1896). S. 319–336.

ворить, будто одна из природ подчинена другой или что одна из них несовершенна и является «великим архиереем», а другая — нет[92]. Это свидетельствовало бы о существовании во Христе двух ипостасей, что, конечно же, было бы равнозначно несторианству. В кратком исповедании веры перед собором Евстратий должен был отречься от своей заведомо ошибочной христологии. В частности, все «глаголющие или мудрствующие», будто человеческая природа Христова поклоняется «неприступному божеству рабски и работное пребыть, но имети яко существенно и неотложно» (всегда и по сути своей пребывая рабом), — были преданы обвиняемым анафеме[93]. В кратком, но важном положении в конце того же документа сделан особый акцент (пусть и косвенный) на необходимости противостоять появившимся тогда схоластическим тенденциям, характерным для некоторых богословов. «Говорящих о том, будто к не требующим доказательств вопросам веры, к коим относятся предметы, не рассматривавшиеся святыми логически, следует подходить рационально, — в чем некоторые подозревали и меня — следует считать не только нечестивыми, но также глупыми и безрассудными»[94].

Куда более тонкая и спорная проблема разделила богословов несколькими десятилетиями позже, на соборах 1156 и 1157 годов. Выразителем взглядов группы, против которой выступал собор, был диакон Сотерих Пантевген, нареченный на престол патриарха Антиохийского. К числу его рационалистически настроенных приверженцев принадлежали Михаил Солунский, диакон и преподаватель новозаветной экзегезы в патриаршей школе, его коллега Никифор Василаки и Евстафий Диррахийский. Хотя Сотериха считали богословом-дилетантом,

[92] См. *Meyendorff J.* Christ in Eastern Christian Thought. P. 152, 209 (прим. 9) [*Мейендорф И.* Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 178, 220, прим. 11].

[93] *Ioannou P.* Der Nominalismus und die menschliche Psychologie Christi. S. 376 [*Успенский Ф.* Синодик в Неделю Православия. С. 21].

[94] Ibid. S. 377.

в своих взглядах он был куда более неосмотрительным и индифферентным к традиции, чем Евстратий[95]. Споры шли главным образом о крестной жертве Христа. В частности, приносил ли Христос на Голгофе жертву Святой Троице, а потому и самому Себе, или же одному только Отцу? Мог ли Христос одновременно и приносить жертву, и принимать ее? Сотерих, по всей видимости, утверждал, будто жертва приносилась Сыном только Отцу, а не Троице и не Себе Самому, поскольку в этом случае единый Христос распадался бы на две личности, или ипостаси[96]. Подобное разделение фактически было бы равносильно разделению двух природ воплотившегося Слова (то есть несторианству, согласно Сотериху), при котором человеческая Его природа приносится в жертву принимающей эту жертву божественной природе. Тем самым утверждение о том, что Христос был одновременно приносимым, приносящим и приемлющим, диакону представлялось неразрешимым противоречием. Поэтому Сотерих настаивал, что оба действия — приношение и принятие — представляют собой ипостасные характеристики, или свойства, Сына и Отца соответственно. «Жертва приносится не природе Отца, но ипостаси Отца, и потому жертвующий совершает ее ипостасно, а приемлющий ипостасно же ее приемлет»[97].

В силу самой природы затронутого в этом споре вопроса рассматривалось и значение Вечери Господней, то есть собственно евхаристического воспоминания и его взаимосвязи с жертвою Христа. Евхаристическое измерение проблемы было неизбежно: дискуссия началась с рассмотрения текста, читаемого во время пения Херувимской на литургии, где говорится, что Христос есть одновременно «приносяй и приносимый, и приемляй и раздаваемый». (Эта молитва, входящая в две византийских литургии, традиционно приписываемые святителям Иоанну Златоусту и Василию Великому, является прак-

[95] Regestes, №№ 1038–1043; Synodicon. P. 210–215.

[96] Ср.: *Nicholas Choniates*. Thesaurus fidei orthodoxae // PG, 140, col. 137–48.

[97] Ibid. 145b.

тически единственной литургической молитвой, обращенной ко Христу.) Тем самым Сотерих утверждал не только то, будто крестная жертва была принесена только Отцу, но и что она не идентична евхаристической жертве ежедневной литургии. Христос принес Себя в жертву Отцу в далеком прошлом раз и навсегда, умерев ради нас лишь однажды (Евр. 9:27). Следовательно, нельзя говорить, что Христос ежедневно приносит себя в жертву в алтаре, и ставить знак тождества между двумя этими жертвами. Напротив, евхаристическая литургия является не жертвою, но субъективным воспоминанием или чисто символическим представлением Страстей Господних; она должна пониматься как своего рода памятная церемония, совершаемая в воспоминание о Христе священнослужителем, а не Самим Христом[98].

Как и следовало ожидать, взгляды Сотериха были квалифицированы как еретические соборами 1156–1157 годов. Несмотря на его согласие с принятыми решениями и отречение от прежних взглядов (26 января 1156 года), в итоге он был признан недостойным церковного служения и извергнут из сана. Мало того, направленные против него анафемы (второй собор, 12 мая 1157 года) были формально введены в «Синодик»[99]. Помимо прочего, Сотерих был окончательно осужден в детальном опровержении Николая Мефонского, советника императора по вопросам богословия, выступавшего на соборе[100]. (Как уже отмечалось выше, осуждение философии Прокла, которая тогда привлекала многих, также принадлежит перу этого талантливого богослова.) В общем и целом позиция церкви заключалась в том, что крестная жертва приносится не только Отцу, но всей Троице, а тем самым и Христу. Хотя предвечное Слово одно вочеловечилось и стало священником и жертвою в Своих спасительных страстях и жертвенной смерти, Оно не перестало быть

[98] *Nicholas Choniates.* Thesaurus fidei orthodoxae. Col. 148a–b.

[99] Synodicon. P. 72–75 [*Успенский Ф.* Синодик в Неделю Православия. С. 22–27].

[100] Текст: *Demetracopoulos A.* Bibliotheca Ecclesiastica. Leipzig, 1866. P. 321–359.

по Своей сущности Богом, сохраняя божественность, честь и славу, общую для всех трех Божественных Лиц. Христос мог быть одновременно священником и жертвою, а также Богом, принимающим приносимую жертву, поскольку в Нем соединены две природы. Иначе говоря, в таинстве спасения участвовала вся Троица, хотя воплотилась лишь одна Божественная ипостась. или личность Слова, которая и принесла Себя в жертву. Любая божественная активность, обращенная вовне (ad extra), тринитарна, хотя участие в ней личностно[101]. Смешение тринитарных по сути действий Божества с ипостасными свойствами при понимании принятия как ипостасного свойства Отца, а приношения — как характеристики Сына (что получилось у Сотериха) было равносильно отрицанию этой фундаментальной сотериологической истины. На самом деле неприемлемо любое смешение ипостасных характеристик Бога и его действий и энергий, то есть «имманентной» и «икономической» Троицы. Тем самым было необходимо утвердить три образа бытия Божия — сущность, ипостась и энергию, на которых основано все святоотеческое богословие. Здесь нужно заметить, что это же тройственное проявление, как мы увидим, имело решающее значение для паламитского синтеза XIV столетия.

Неудивительно, что на эти же аргументы обратил внимание и Николай Мефонский в своем вышеупомянутом опровержении. Сотериологические аспекты его рассуждения особенно поразительны. По его мнению, ни крестная, ни евхаристическая жертва юридически не могут рассматриваться как искупление или замена (*antallage*). Как важнейшее доказательство Божией любви к человеку крестная жертва являлась актом божественной благодати, прощения и примирения (*katallage*). В конечном счете, Бог не нуждается в человеческих жертвоприношениях. «Напротив, это Он снисходит

[101] Ср.: *Meyendorff J.* Christ in Eastern Christian Thought. P. 153 [*Мейендорф И.* Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 179–180].

к нам и принимает нашу природу, но не для того, чтобы выполнить некое условие примирения, а с тем, чтобы открыто встретиться с нами во плоти»[102]. Это суждение несомненно является реакцией на характерное положение Сотериха о наличии двух последовательных стадий примирения человека с Богом. Первая из этих стадий состояла в воплощении и означала помимо прочего соединение человеческого и божественного, вторая же представляла собой крестную жертву. «Очищение с очевидностью двояко: одно сообщается плоти, когда Он соединяется с нею, другое достигается жертвою, приносимой Им Отцу»[103]. Существенно, что этому представлению спасительных деяний Христа в качестве двухступенчатого процесса спасения Николай и церковь противопоставляют мысль о том, что искупление человечества не только тринитарно по сути, но и представляло собою следствие всей полноты Божественного домостроительства, включающего не только воплощение, смерть и страсти Христовы, но и Его воскресение. «Синодик» анафемствует учащих, будто Христос «ради всего таинства смотрения примирити нас Себе единородного... Собою же Богу и Отцу последовательно же всяко и Всесвятому и Животворящему Духу [анафематствуются разделяющие Божественное домостроительство (икономию) на примирение Отцу чрез Сына и только после этого ("последовательно же всяко") на примирение со Святым Духом]»[104].

[102] *Demetracopoulos A.* Bibliotheca Ecclesiastica. P. 337–338, 388. Ср. И. Мейендорф: *Fahey M.A., Meyendorff J.* Trinitarian Theology, East and West: St. Thomas Aquinas — St. Gregory Palamas. Brookline (MA), 1977. P. 38 («Ипостась Логоса, через которую жизнь божественная открывается творению, обретает свойства человечности в дополнение к своим естественным божественным качествам и тем — *в этом личностном раскрытии* — становится источником жизни, обожения и богообщения для человечества и всего космоса. Евхаристическая жертва всегда принимается Отцом, поскольку Сын разом и приносит, и принимает жертву, а Дух вечно почивает на Сыне»).

[103] PG, 140, col. 142c.

[104] Synodicon. P. 75 [*Успенский Ф.* Синодик в Неделю Православия. С. 24–25].

Не приходится и говорить, что оживленное обсуждение византийских литургических формул и учения о Евхаристии, которое стало составной частью дебатов 1156–1157 года, не было оставлено без внимания соборами. Согласно соборам, бескровная жертва на евхаристическом престоле не только приносится Троице, но и идентична исторической Крестной жертве. Иначе говоря, не существует разницы между предложением принятой Словом человеческой природы Отцу — вечной жертвы пред престолом Божиим — и творимой каждый день евхаристической жертвой. Последняя «и является, собственно, этим предложением, осуществленным в Теле Христовом, где природа человека пронизана Божественной энергией, принятой, как это есть, Ипостасью Логоса»[105]. Мало того, поскольку оба жертвоприношения представляют собой одну и ту же жертву, они не повторяют друг друга, и взаимосвязь между ними не является чисто символической и искусственной. Во время каждой литургии все таинство земного спасительного служения Христа совершается вновь, исполняясь в приношении Святых Даров и причащении ими[106]. Вообще говоря, византийское литургическое богословие ясно высказалось о единстве Крестной и евхаристической жертвы задолго

[105] *Meyendorff J.* Byzantine Theology. P. 188 [*Мейендорф И.* Византийское богословие. С. 266].

[106] Николай Кавасила в XVI столетии точно и полно выразил эту позицию в своем знаменитом «Изъяснении Божественной Литургии». Хотя Кавасила и не ссылается на соборы XII века, он отмечает, что «эта жертва есть не образ или вид жертвы, а истинная жертва, что не хлеб принесен в жертву, а самое Тело Христово и к тому же что жертва Агнца Божия только одна и однажды совершилась... Явно, что если предположить это, то никакой не будет нужды думать, что приношений Тела Господня бывает много, ибо, так как эта жертва совершается не чрез заклание в то время Агнца, а чрез прелложение хлеба в закланного Агнца, то явно, что тогда бывает преложение, а заклания не бывает, и таким образом прелагаемое многократно и преложение совершается часто, а тому, во что прелагается, ничто не препятствует быть одним и тем же; и как Тело — одно, так и заколение Тела — одно». См.: *Nicholas Cabasilas.* A commentary on the Divine Liturgy. London, 1960. P. 81–82 [*Николай Кавасила.* Христос, Церковь, Богородица. М., 2002]. Ср. статью «Eucharist» // ODB. Vol. 2. P. 737–738 (R.F. Taft).

до начала споров пятидесятых годов XII века. Эта позиция постоянно подтверждалась многократными ссылками на соборы при рассмотрении как литургических формул, так и самого литургического чина. Показательно, что эта идентичность выразилась как в том развитии, которое претерпевает в XII веке чин проскомидии (prothesis), то есть службы приготовления хлеба и вина, предшествующей самой Евхаристии, и — в более общем смысле — в искусстве и в благочестии этой эпохи. Влияние евхаристических споров этого периода на некоторые из нововведений вполне очевидно[107].

Здесь следует упомянуть и о двух других соборах, состоявшихся в 1166 и 1170 годах, ибо такого рода вопросы рассматривались и на них[108]. Включение их официальных решений в «Синодик» знаменовало собой окончание христологических споров XII столетия. Оба собора были посвящены главным образом разбору разноречивых интерпретаций слов Господа из Евангелия от Иоанна (14:28) «...Отец Мой более Меня». Спор этот в значительной мере отражал подобные же процессы, происходившие в это время на Западе, о которых Восток узнал благодаря византийцу Димитрию Лампийскому, побывавшему с дипломатической миссией в Германии[109].

[107] *Kazhdan A.P., Epstein A W.* Change in Byzantine Culture in the eleventh and twelfth centuries. P. 161. См. также: *Schultz H.-J.* The Byzantine Liturgy. New York, 1986. P. 91–92, 112. О споре времен патриаршества Иоанна X Камatepa (1198–1206) относительно нетленных элементов святого причастия см.: Regestes, № 1195.

[108] Acts of 1166: Nicetas Choniates // PG, 140, col. 201–281; критическое издание соответствующих соборных текстов 1170 года: *Sakkos S.N.* The synod of Constantinople of 1170 (на греч. яз.) // Theological Symposium in Honor of P. Chrestou. Thessalonica, 1967. P. 313–352; Idem. «My Father is Greater Than I»: Controversies and Synods in the Twelfth Century. Thessalonica, 1968 (на греч. яз.); Synodicon. P. 75–81; 216–226; Regestes, № 1059–1075. Ср. также полезную дискуссию: *Thetford G.* The christological councils of 1166 and 1170 in Constantinople // SVTQ 31 (1987). P. 143–161; *Magoulias H.J.* Doctrinal disputes in the history of Nicetas Choniates // The Patristic and Byzantine Review 6 (1987). P. 199–226.

[109] *Classen P.* Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner // BZ 48 (1955). P. 339–368; *Dondaine A.* Hughes Etherien et le concile de Constantinople de 1166 // Historische Jahrbuch 77 (1958). P. 480–482.

Собор 1166 года в значительной степени смог тринитарно истолковать кажущийся субординационизм этого текста, заявив, что Отец «более» Сына постольку, поскольку ипостасно является единственной причиною и началом Божественного бытия. Стих этот был отнесен к человеческой природе Христа, «которая претерпевала страдания»; соответственно, Бог Отец был «более» Бога Сына как человека (Логоса, ставшего плотью). Страдания и смерть были пережиты не Отцом и не Духом, но единственно воплощенным Сыном. Однако христологические измерения этого стиха представлялись более проблематичными и вызвали более серьезную дискуссию. Высказывались различные мнения, и все они были опровергнуты собором 2 марта 1166 года. Они упоминались и в эдикте от 4 апреля императора Мануила Комнина, принимавшего деятельное участие в дебатах. Императорский документ был запечатлен на мраморных досках и, более того, помещен в притворе собора Святой Софии для всеобщего обозрения. Эти подлинные доски сохранились доныне[110].

Несмотря на это, споры не прекращались. Нарушители спокойствия, митрополит Константин Керкирский и игумен Иоанн Ириник, отказались признать «принижение» Сына, допущенное собором 1166 года. Напротив, они продолжали настаивать на том, что, поскольку человеческая природа Христа почитается вместе с божественной Его природой (будучи обоженною при воплощении), она ни в коем случае не может быть ниже Бога Отца. Подобное принижение было бы возможно только при интеллектуальном рассмотрении человеческой природы Христа как абстрактного понятия. Иными словами, стих Иоанна не следовало относить к человеческой при-

[110] *Mango C.* The conciliar edict of 1166 // DOP 17 (1963). P. 317–330 (текст — P. 324–330). Существовали четыре основные группы, утверждавшие, будто Бог говорит только: о Своем вневременном рождении от Отца (1), о Своем *кенозисе*, или о крайнем снисхождении во время Своей земной жизни (2), о человечности как таковой, которую представлял Он, а не Его плоть (3), о Своей человечности как чисто интеллектуальном понятии (4).

роде Христа, ипостасно соединенной с его божественной природой, но отделенной от ипостаси Христа; его надлежало рассматривать «интеллектуально» отдельно от божественной природы Слова. Подобная экзегеза уже имела место и была осуждена в 1166 году. Она явно тяготела к монофизитству, поскольку исходила из того, что при ипостасном соединении двух природ человеческая природа Господа трансформировалась в божественную. Подобная трансформация в конечном счете означала, что человеческая природа Христа была существенно отлична от природы человека, что, конечно же, неприемлемо богословски и сотериологически. Игумена и епископа обвиняли и в докетизме, поскольку, согласно их толкованию, человеческая природа Господа не страдала. Собор 1170 года (30 января и 20–21 февраля) осудил как самих ответчиков, так и их сторонников.

В общем и целом решения соборов 1166 и 1170 годов стали подтверждением реальности человеческой природы Христа согласно определениям Вселенских соборов в Халкидоне (451) и в Константинополе (553)[111]. Они находились в согласии и со спорами пятидесятых годов XII века. Издревле позиция Церкви состояла в том, что конкретная человеческая природа, воспринятая Богом в Иисусе Христе, сущностно идентична человеческой во всем, кроме греха; как заметил в 451 году папа римский Лев (цитировавшийся на соборе 1166 года), Христос «весь в Своем, весь в нашем» («*totus in suis, totus in nostris*»)[112]. Именно с этим действительно смертным существованием была ипостасно соединена божественная природа Христа. Несомненно, в силу достоинства этого соединения человеческая природа Христа заслуживает той же чести и того же поклонения, что и Бог. Разумеется, это вовсе не значило, будто тварная человеческая природа действительно трансформировалась в природу божественную.

[111] Последняя анафема 1166 года (Synodicon. P. 70), прямо ссылается на эти ранние соборы [«яко же от святых отец речено тогда» — *Успенский Ф.* Синодик в Неделю Православия. С. 27].

[112] Tomus ad Flavianum // PL, 54, col. 763b.

Даже если эта природа стала Богом, «божества возвышением обогатившаяся» (как выразился собор), она осталась целиком и полностью человеческой, «сохраняемым свойством естеств»[113]. И действительно, как подчеркнул собор 1166 года, хотя «тело Господне... единочестно, единославно, животворно, равнославно Богу и Отцу и всесвятому Духу единопрестольно», оно «не быти же единосущно Богу, яко отстояти естественных свойств содетеля [будто бы лишаясь естественных тварных свойств]»[114]. Таким образом, каждая природа сохраняет свое собственное присущее ей существование; различие между ними ни растворяется, ни уничтожается божественностью Слова. Смысл Иоаннова текста состоит именно в этой фундаментальной богословской истине. В христологическом плане слова о том, что человеческая природа Христа меньше божественной природы или стоит ниже ее, справедливы и уместны.

Подводя итог, можно сказать, что, несмотря на известный богословский рационализм, характерный для византийской академической элиты в XI–XII столетиях, соборы Церкви сохраняли верность святоотеческому богословию. Представленный выше анализ свидетельствует о том, что они вполне осознавали сотериологические измерения патристической мысли. Богословие *теозиса*, или обóжения, неизменно чувствуется в их рассуждениях даже в тех случаях, когда они занимаются рассмотрением конкретных христологических проблем. Объяснить постоянный акцент на цельности человеческой природы Христа иначе невозможно. Личное общение с Богом или с Божественной жизнью, которое становится возможным в крещении, согласно выкованному ранними отцами Церкви богословию, не может быть постигнуто отдельно от личности Христа и Его обоженной человеческой природы. Именно полное самоотождествление

[113] Synodicon. P. 69. [Успенский Ф. Синодик в Неделю Православия. С. 26].

[114] Ibid. [*Успенский Ф.* Синодик в Неделю Православия. С. 25]. Англ. пер.: *Thetford G.* The christological councils of 1166 and 1170 in Constantinople// SVTQ 31 (1987). P. 158.

Христа с человеком — восстановление Им человеческой природы в Себе как в Боге воплотившемся — делает возможным спасение, или обожение. В более общем смысле это спасение, определяемое в патристической мысли как *теозис*, относится к тому же богословию обожения, которое характерно для великих духовных и аскетических писателей православного Востока и созерцательного монашества в целом[115]. Это богословие сохраняло свои господствующие позиции в византийских богословских дебатах до самого конца империи, убедительным свидетельством чему стали исихастские споры XIV столетия.

В заключение этого раздела, посвященного христологическим соборам XII столетия, нужно сделать несколько замечаний о ереси богомилов, другой внутренней проблеме, с которой столкнулась Константинопольская церковь в это же время. Практически всем императорам из династии Комнинов приходилось постоянно ею заниматься, о чем свидетельствуют судебные процессы и репрессивные меры. Хотя опасность, которую представляли для церкви эти балканские сектанты, и не следует преувеличивать, остается фактом то, что угроза была достаточно серьезной и реальной и исчезла лишь с турецким нашествием, когда оборвалась и документально засвидетельствованная история секты. За короткое время учение секты распространилось из ее болгарского гнезда по всей империи, в Македонии же и Боснии оно стало доминирующим. Склонность сектантов к использованию православной обрядности, которая позволяла им

[115] *Ware K.* Salvation and theosis in Orthodox theology // Luther et la réforme allemande dans une perspective oecuménique. Geneva, 1983. P. 167–184 (особенно P. 167 и 171, где автор утверждает, что в патристической мысли искупление считается более важным, нежели добродетель, «обретенная» посредством некого узаконенного внешнего действа) [См. также более позднюю работу на ту же тему: *Каллист, еп. Диоклийский.* Понимание спасения в православной традиции / Пер. с англ. Г. Ястребова // Страницы. 1996. 3. С. 17–37 (в частности С. 24, где автор подчеркивает, что спасение нельзя «“заработать” или “заслужить”. Оно всегда остается свободным даром Божиим»)].

оставаться незамеченными, несомненно, также способствовала их распространению.

Это преимущественно балканское движение заметно выходит за хронологические рамки книги и потому будет рассмотрено кратко. Несомненно, секта имела давнюю историю и являлась наследницей таких древних групп, как манихеи, мессалиане и павликиане Западной Армении: все эти и подобные им еретические сообщества придерживались дуалистической космологии. Вероучение балканских богомилов описывалось и как неомессалианское, и как неоманихейское[116]. Убежденные в том, что видимый материальный мир является злом, они отвергали большую часть учения Церкви, включая реальность Воплощения, и таинства. Материя, на их взгляд, просто не могла служить проводником для благодати или искупления. Естественно, отрицание ими таинств и иерархии не могло не возбудить подозрений со стороны церкви и государства. С другой стороны, сторонников этого учения отличали строгая мораль и пуританские нравы, что, вероятно, способствовало их популярности среди крестьянства и низших слоев населения. Позднее, уже в XIV столетии, их аскетизм был использован Варлаамом Калабрийским и стал причиной ложных обвинений в богомильстве афонских монахов, учеников св. Григория Паламы. Этот момент лишний раз свидетельствует о том, что и в этот период богомилы были угрозой для церкви. Несмотря на непрестанные суровые гонения и судебные процессы XII века, они смогли выжить. Повторим, притворство шло им на пользу. Согласно Анне Комнине, они находили последователей и в столице, среди представителей высших сословий. Весьма вероятно, что эта секта (возможно, при помощи странствующих миссионеров) способствовала росту движения катаров на Западе. Балканское происхождение этой дуалистической ереси,

[116] *Obolensky D.* The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism. Cambridge, 1948; ODB. Vol. 1. P. 301, 391–392 (Idem.); *Loos M.* Dualist Heresy in the Middle Ages. Prague, 1974; *Gouillard J.* L'hérésie dans l'empire byzantin des origines au XII^{e} siècle // TM 1 (1965). P. 299–324 (P. 312–322).

появившейся на юге Франции и в Италии, можно считать установленным, тем более что оно подтверждается как документальными свидетельствами, так и самим учением. Даже терминология выказывает непосредственную связь с Византией: в западных источниках помимо своего — очевидно греческого — имени, катары именуются *богрями* (*Bogri*) или *булгарами* (*Bulgari*).

Глава V

ОСАЖДЕННАЯ ЦЕРКОВЬ

Подробное изложение непростой истории IV Крестового похода, последовавшего затем крушения Византийской империи и образования на ее территории марионеточного Латинского государства (13 апреля 1204 года) не входит в задачи данной главы. Чтобы объяснить «отклонение от курса», увенчавшееся для крестоносцев успехом и взятием Константинополя, в многочисленных работах предлагалось немало теорий — в том числе и о причастности к этому папства, вошедшего с крестоносцами в сговор, и о тайных «заговорах», и об интригах Венеции[1]. От внимательного взгляда историков не ускользнуло ничто. В поисках причин, способных объяснить нападение на город, исследователи серьезно рассматривали даже «благочестивое» разграбление захватчиками святынь Константинополя. Эта страница истории западного крестоносного рыцарства (по словам папы Иннокен-

[1] *Brand C.M.* The Fourth Crusade: Some Recent Interpretations // Medievalia et Humanistica 12 (1984). P. 33–45; *Queller D.E.* Fourth Crusade: The Conquest of Constantinople. Leister, 1978; *Carile A.* Per una Storia dell'Impero latino di Constantinopoli, 1204–1261. Bologna, 1978. В каждой из этих работ содержится прекрасная библиография.

тия, «обагренного кровью христиан») несомненно заслуженно привлекала и еще долго будет привлекать к себе внимание[2]. Ведь этот поступок стал своего рода поворотным моментом для военной, демографической и экономической экспансии Запада в Восточном Средиземноморье. Именно тогда Средиземноморье впервые по сути оказалось «франкским озером».

1. Папский «экуменизм»

Несомненно, найдутся те, кто оспорит мнение о том, что захват Константинополя в 1204 году стал основной причиной произошедшего почти тремя столетиями позже крушения Византийской империи. В конечном счете, говоря о причинах случившегося в 1453 году, стоит учитывать и множество других факторов — в том числе и присущую Византийскому государству еще до 1204 года внутреннюю разобщенность. Расчленение империи завоевателями (каким бы окончательным и бесповоротным оно в тот момент ни казалось) на деле не было долговечным. На периферии Латинской империи и феодально зависимых от нее территорий возникло несколько осколочных государств, каждое из которых претендовало на имперскую преемственность. Речь идет об Эпирском царстве, Трапезундской империи и Никейской империи, основателями которых стали Михаил Ангел, Алексий и Давид Комнины и Феодор Ласкарис соответственно. Никея и Эпир, будучи вполне жизнеспособными государствами, сформировавшимися на не занятых крестоносцами территориях в Малой Азии и западной Греции, претендовали на роль центра империи и поэтому представляли собой серьезные очаги сопротивления захватчикам-«франкам». То же самое верно и в отношении болгарских территорий. Ведь именно болгары в битве при Адрианополе (1205) взяли в плен первого императора Латинской империи Балдуина Фландрского, о котором

[2] PL, 215, col. 701.

впоследствии уже не было никаких известий. Маргинальная роль Трапезунда в этом сопротивлении объясняется главным образом его изолированным географическим положением. Однако сопротивление, весьма разобщенное по своему характеру даже после того, как никейский император Михаил Палеолог в 1261 году освободил от латинян столицу, не привело к полному восстановлению Византийской державы. Западное присутствие сохранялось в центральной Греции, на Пелопоннесе и на островах Эгейского моря. Не было подорвано ни территориальное, ни экономическое господство латинян. Восстановленная Палеологами Византия уже не была Византией Комнинов. После IV Крестового похода ее территориальная целостность, военное превосходство и неприкосновенность ушли в небытие. По-видимому, лишь ее амбиции остались прежними. Иными словами, общая оценка, данная историками окончательному исчезновению Византии под ударом турок, все же остается верной. «Если и был единственный роковой удар, то произошел он не в 1453, а в 1204 году... Именно тот вакуум власти, к которому привело латинское завоевание, позволил православным государствам на Балканах выйти из сферы влияния Византии и начать двигаться собственным путем, что в итоге и предопределило их поочередное поражение под ударами османских завоевателей»[3]. В целом, в отличие от того незначительного ущерба, который был нанесен латинянами исламскому миру (реально пострадали лишь его окраинные регионы), удар по православному миру и священному для него городу оказался смертельным[4]. Это разрушительное воздействие движения крестоносцев в итоге подорвало ту самую силу, что защищала латинскую цивилизацию от ислама.

Вместе с тем ненависть жителей Византии к тому, что было сделано с их империей, неизбежно отразится и на судьбе обеих церквей. Хрупкое единство христианского мира, подобно территориальной целостности самого

[3] *Browning R.* The Byzantine Empire. New York, 1980. P. 209.

[4] *Mayer H.E.* The Crusades. Oxford, 1972. P. 280.

государства, понесло невосполнимый ущерб. Разумеется, наиболее консервативно настроенные представители церкви в Византии еще до крестового похода были убеждены, что христианский Запад отпал от полноты Церкви Христовой. Подобное убеждение сложилось и на Западе. Послания папы Иннокентия III, оправленные в Византию за несколько месяцев до нападения на Константинополь, служат характерной иллюстрацией западного образа мышления. Очевидно, убеждения папы разделяли и епископы, участвовавшие в IV Крестовом походе. Перед походом духовенство разъясняло особо щепетильным солдатам, что нападение на византийскую столицу — город, населенный презренными бунтовщиками-схизматиками, — будет морально оправданным и отнюдь не грешным делом[5]. И все же характерные для XII века словесные оскорбления, хроническое взаимное недоверие и напряженность в отношениях еще не означали полного и окончательного раскола. Итог длительному и сложному процессу разделения церквей фактически был подведен только IV Крестовым походом. Тринадцатый век — век Фомы Аквинского, Франциска и Доминика, Данте и Джотто — был «одним из самых значительных столетий в истории»[6]. К сожалению, он стал решающим и для разделения церквей.

Это усугубление конфессиональных разногласий после 1204 года, по крайней мере поначалу, было спровоцировано как раз издержками крестового похода. Хотя бессмысленные разрушения и насилие, принесенные

[5] *Robert de Clari.* La conquête de Constantinople / *Lauer P.*, ed. Paris, 1924. P. 71–72 [*Робер де Клари.* Завоевание Константинополя. М., 1986]; *Geoffrey de Villehardouin.* La conquête de Constantinople / *Farel E.*, ed. Paris., 1938–1939. Vol. 2. P. 23–24 [*Жоффруа де Виллардуэн.* Завоевание Константинополя. М., 1993]; ср. анализ этих хроник: *Schmandt R.H.* The Fourth Crusade and the Just-War Theory // The Catholic Historical Review 61 (1975). P. 191–221. Папа Иннокентий III рассматривал Восток как в высшей степени схизматический и непокорный, однако не еретический: *Hagedorn G.* Papst Innozenz III. und Byzanz am Vorabend des Vierten Kreuzzugs (1198–1203) // Ostkirchliche Studien 23 (1974). S. 134.

[6] *Pelikan J.* The Christian Tradition. Vol. 3: The Growth of Medieval Theology (600–1300). Chicago, 1978. P. 268.

завоевателями, были непродолжительными, их нельзя оставить без внимания как нечто незначительное. В считаные дни византийская столица была начисто лишена многочисленных произведений искусства, сокровищ и памятников. То, что в эти дни уцелело, было увезено в Европу в качестве трофеев. Некоторые шедевры до сих пор находятся в западных музеях — как молчаливое, но красноречивое напоминание о завоевании Константинополя. Жители города, возвращаясь в свою разграбленную столицу спустя десятилетия, обнаруживали свои дома и дворцы пустыми. То же самое произошло с их храмами и святынями — они тоже были бессовестным образом осквернены; драгоценные украшения и святыни были, по-видимому, разграблены без всяких колебаний. Солдаты, спеша утолить свою жажду наживы, заводили мулов прямо в алтарь собора Святой Софии, чтобы вывозить золото и серебро. Желая развлечься, грабители посадили на сопрестолие (synthronon) великого собора продажную женщину. То, что находившаяся в храмах утварь была священна, для них значения не имело: со всей добычей обходились одинаково[7]. Едва ли случайно, что в этом систематическом разграблении участвовало и католическое духовенство. Западные священнослужители просто не могли преодолеть соблазна воспользоваться единственным в жизни шансом и обогатить собственные аббатства за счет общепризнанно богатейшего собрания византийских святынь. Даже самые сознательные, не исключая ни цистерцианского аббата Мартина Парижского, ни кардинала-легата самой экспедиции Петра Капуанского, стали, по словам одного из свидетелей, «святыми расхитителями»[8]. Даже не обращаясь

[7] *Darrouzès J.* Le mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins // REB 21 (1969). P. 50–100, особенно P. 81–86; *Nicetas Choniates.* Historia / *Dieten J.-L., van,* ed. Berlin, 1975. S. 573–575. Реконструкцию событий см.: *Brand C.M.* Byzantium Confronts the West, 1180–1204. Cambridge (Mass.), 1968. P. 258–266.

[8] *Gunther Parisiensis.* Historia Constantinopolitana // Exuviae sacrae Constantinopolitanae / *Riant P.*, ed. Geneva, 1877. Vol. 1. P. 104–106; *Maleczek W.* Petrus Capuanus, Kardinal, Legat am vierten Kreuzzug. Wien, 1988.

к подробным описаниям событий, дошедшим до нас как в греческих, так и западных источниках, нетрудно представить себе всю беспомощность жителей Византии и негодование, которое вызвало у них это насилие.

И все же такое предельное искажение рыцарского идеала было отнюдь не единственной подоплекой последующего разделения Церквей. Гораздо более серьезной причиной стала восточная политика папства после завоевания. Вскоре Иннокентий III истолковал нападение на Константинополь как «суд Божий» над заслужившими наказание жителями Византии и как «дивное свершение», позволившее образумить Восточную церковь[9]. Иными словами, грабеж и резня, несмотря на всю их жестокость, были, по его мнению, орудием божественного провидения, направленным на то, чтобы прекратить раскол и восстановить христианское единство[10]. Если учесть, что все предшествующие попытки папы навязать Константинополю римскую экклезиологию терпели неудачу, то теперь сам здравый смысл подсказывал воспользоваться ситуацией ради этой цели. Теперь безусловное подчинение Восточной церкви казалось просто неминуемым логическим следствием стремительного политического поражения Византийского государства в 1204 году. Конечно, нельзя сказать, что Иннокентий безучастно взирал на кровопролитие и жестокость, учиненные крестоносцами. Он поспешил выступить с осуждением их поведения, и этот исторически достоверный факт служит весомым аргументом против обвинений в пособничестве, которые время от времени выдвигаются против этого папы[11]. Доводы о том, что он будто бы втайне

[9] PL, 215, col. 1373d, 456a.

[10] О двойственной позиции папы в этом вопросе см. прежде всего: *Vries W., de.* Innozenz III. und der christliche Osten // Archivium Historiae Pontificiae 3 (1965). S. 87–126, а также тщательно документированное исследование: *Setton K.M.* The Papacy and the Levant, 1204–1571. Philadelphia, 1976. Vol. 1.

[11] *McNeal E.H., Wolff R.L.* The Fourth Crusade // A History of the Crusades / *Setton K.M.*, ed. Madison, 1969. Vol. 2. P. 176. В отношении переписки и взаимоотношений папы с крестоносцами см. подробный анализ: *Roscher H.* Papst Innozenz III und die Kreuzzuge. Göttingen, 1969. S. 5–131.

одобрил и благословил изменение маршрута крестоносцев, в лучшем случае неубедительны и шатки.

Если зловещее участие папы в планировании разграбления города остается недоказанным, то его представление о том, что следует сделать с городом, сложившееся уже после его падения, не вызывает сомнений. Как говорилось выше, оценка похода папой подразумевала устранение раскола. Коль скоро латинский *orbis christianorum* (христианский мир) начал вытеснять православное население Византии, решение сложного вопроса о единстве христиан уже не представлялось таким затруднительным. В конечном счете он стал просто проблемой *юрисдикции*, которую предстояло решить путем включения Восточной церкви в римскую административную структуру. Конечная цель заключалась в том, чтобы низвести жителей Византии до положения послушных чад папства. Характерно, что в одной из ранних энциклик папы Иннокентия (1205 год) уже содержалось требование к монахам и духовенству Франции и преподавателям Парижского университета осуществить это *reductio Graecorum* (возвращение греков)[12]. Инструкция, которую папа дал своему легату Бенедикту ди Санта Сузанна, имела не менее зловещий подтекст: «Поскольку империя греков перешла в наши руки, обряды духовенства должны быть изменены. Ефрем, вернувшись к Иуде, оставляет прежний квасной хлеб и питается опресноками чистоты и истины»[13]. Вовсе не удивительно, что Четвертый Латеранский собор 1215 года воспринял это заблуждение папы Иннокентия как данность и действовал так, словно бы проблемы разделения церквей уже не существовало. Как отметил не так давно один историк, «предполагалось, что процесс воссоединения завершен... и вся церковь будет подчиняться Риму»[14]. Иными словами, к проблеме единства подошли как к чисто юридическому вопросу.

[12] PL, 215, col. 636–638.

[13] Ibid., col. 623b–c.

[14] *Morris C.* The Papal Monarchy: The Western Church from 1050 to 1250. Oxford, 1989. P. 449.

Правда, поначалу в папской политике присоединения преобладала терпимость; папа постоянно напоминал о необходимости миролюбия и сдержанности. Как говорилось в четвертом каноне Латеранского собора, «мы желаем любить и уважать греков, которые в наши дни находятся на пути к подчинению апостольскому престолу, и, насколько позволяет Господь, сохранять их обычаи и обряды»[15]. Даже позднее, в конце столетия, некоторые представители западного клира все еще продолжали испытывать подобные чувства по отношению к завоеванному населению. Однако вскоре этот умеренный подход стал казаться потворством. Во всяком случае, сочувствие и участие стали редкими, исключительными явлениями. Факты говорят о том, что отдельные латинские прелаты и папские посланники часто игнорировали данные им четкие указания и, напротив, сознательно стремились подорвать своеобразие Православной Церкви собственным фанатизмом и неумеренным рвением. Например, если взять богослужение, то западному обряду обычно отдавалось предпочтение перед византийским. Латинянам запрещалось участвовать в православном богослужении. Подобное недоверие проявлял и сам Иннокентий, когда речь шла о рукоположении православных священников. Повторное крещение и повторное рукоположение обращенных в католичество стали вполне допустимой практикой. В XIV веке францисканские монахи принялись лихорадочно перекрещивать население болгарской области Видин, занятой венграми. Это неуемное стремление добиться максимального соответствия римскому представлению об истинной вере вскоре возобладало и в государствах крестоносцев в Сирии и Палестине[16]. Очевидно, что основным критерием, которым руководствовались завоеватели, была латинизация, или романизация населения, те пресловутые «опресноки», которыми надлежало выхаживать византийцев.

[15] Alberigo. P. 211.

[16] *Hamilton B.* The Latin Church in the Crusader States . L. 1980. P. 315–318. О сомнениях Иннокентия относительно рукоположений см. ниже, с. 359 прим. 24.

За долгий понтификат Иннокентия III риторика папства становилась все более откровенной и определенной. Как часто отмечал сам понтифик, полнота папской власти не знает границ, ибо Христос «дал Петру бразды правления не только над Церковью, но и над всем миром»[17]. Неудивительно, что в начале латинского завоевания всех православных епископов принуждали принести клятву верности папе (что одновременно означало и признание власти нового иерарха, величавшего себя патриархом Константинополя). Такая присяга объявлялась необходимой для всех, кто желал продолжать служить в сане. Фактически каждый, независимо от духовного сана, должен был канонически подчиниться местной латинской иерархии и через нее — папе. Разумеется, основной мишенью этого требования были епископы; присяга обязывала их хранить верность и послушание Римской кафедре, папе Иннокентию и его преемникам[18]. Подобное же всецелое признание вселенской супрематии Рима, разумеется, особенно настойчиво требовалось от новопоставленных епископов, которые, что немаловажно, теперь должны были рукополагаться по латинскому обряду. По сути от православных требовали того, что с тех пор стало основным критерием принадлежности к западному клиру — послушания римскому первосвященнику, которое, будучи некогда лейтмотивом григорианских преобразований, к XIII веку превратилось в настоящий догмат. Как много столетий спустя напомнит Мартину Лютеру папа Лев X, послушание Риму есть «источник и начало всех добродетелей» (*«fons et origo omnium virtutum»*). Как правило, православные иерархи отказывались признавать это деспотическое первенство папы. Их не устраивало озвученное Фомой Аквинским понимание папской власти, согласно которому послушание папе связывалось с верностью Христу[19]. В итоге многие

[17] PL, 215, col. 759cd.

[18] Ibid, col. 1352.

[19] *Ryan C.* The Theology of Papal Primacy in Thomas Aquinas // The Religious Role of the Papacy: Ideals and Realities, 1150–1300 / *Ryan C.*, ed. Toronto, 1989. P. 225.

из них либо отказались от своих постов, либо спаслись бегством, отправившись в Никею (где к 1208 году был поставлен новый православный патриарх) или в Эпирское царство в западной Греции. Наиболее значительные кафедры на территории, занятой крестоносцами, — такие, как Фессалоники, Коринф и Патры, — фактически были оставлены своими архиереями. Митрополит Афинский Михаил Хониат, старший брат историка Никиты Хониата, бежал на Хиос. Только о Феодоре Эвбейском известно, что он принял присягу. Но его покорность, скорее всего, была в значительной мере внешней и формальной. Он номинально признал верховенство папы с тем, чтобы иметь возможность приютить у себя православное духовенство, бежавшее от латинских захватчиков. Об этом красноречиво свидетельствует его обширная переписка с упомянутым митрополитом Афинским, его прежним каноническим начальником и другом[20].

Стремление папства к централизации и бюрократическому упорядочению (кто-то назвал его «практическим дополнением к богословским "суммам"») отразилось и на вмешательстве латинян в структуру епархий Православной Церкви. Так, например, к середине столетия многие из кафедр на Пелопоннесе (Морейское княжество крестоносцев) были упразднены или просто присоединены к другим вдовствующим или же более жизнеспособным в финансовом отношении епархиями. Нередко это сопровождалось либо понижением, либо повышением статуса кафедры. Митрополит или автокефальный архиепископ легко могли утратить свое положение и оказаться в должности всего лишь викарного

[20] *Wolff R.L.* The Organization of the Latin Patriarchate of Constantinople, 1204–1261 // Traditio 6 (1948). P. 37 («Почти наверняка греческие иерархи приняли официальное решение о том, что одному из их числа придется делать вид, будто он перешел к латинянам, чтобы обеспечить для остальных убежище и служить шпионом в латинском лагере»). О происходившем в епархии Хониата см.: *Longnon J.* L'organization de l'Église d'Athènes par Innocent III // Memorial Louis Petit. Bucharest, 1948. P. 336–346. См. также детальное исследование Латинского патриархата: *Fedalto G.* La Chiesa latina in Oriente. Verona, 1981. Vol. 1. P. 235–286.

архиерея. И наоборот, обычный епископ мог быть возвышен только потому, что его епархия занимала обширную территорию. На основании подобных критериев в некоторых регионах епархии вообще упразднялись. Например, к 1220 году на венецианском Крите уже не стало православных епископов, а духовенство довольно быстро перешло в подчинение к архипресвитеру (протоиерею); все хиротонии осуществлялись за пределами острова — там, где еще можно было найти православного епископа. Нечего и говорить, что, хотя эти серьезные отклонения были вызваны экономическими и демографическими факторами, византийцам от этого было не легче. Итак, помимо навязывания Православной Церкви западного духовенства и западных церковных обрядов, происходила еще и «полная реорганизация византийской епархиальной структуры в направлении "рационализации" церковного устройства»[21].

На Кипре Православной Церкви под владычеством Рима жилось не лучше. К концу века она утратила свою автономию. И никто не посчитался с тем, что она была автокефальной с 431 года и имела право избирать собственного предстоятеля. После того, как дом Лузиньянов купил остров у Ричарда Львиное Сердце (1191), из четырнадцати православных кафедр в церкви (вопреки требованию папы изгнать всех епископов) постепенно осталось всего четыре. Тем, кто занимал эти кафедры (три епископа и один архиепископ), не позволялось пребывать в центрах епархий; всем четверым было предписано перенести свои резиденции в мелкие города, чтобы освободить место для четырех «дублеров» из Латинской церкви. Разумеется, требовалось также принести клятву в послушании папе. В целом никакой возможности для компромисса или равенства юрисдикций не оставалось. К 1260 году, по обнародованной папой Александром IV «Constitutio Cypria», православная иерархия была низведена до полной зависимости от Рима. Древняя кипрская

[21] *Morris C.* The Papal Monarchy. P. 254.

церковь стала подчиняться папству и латинскому архиепископу Никосии[22]. Была разрушена даже судебная система, так как Рим был провозглашен высшей инстанцией по рассмотрению апелляций во всех спорах, возникающих в православных церковных судах. Неудивительно, что многие киприоты — как духовенство, так и миряне — предпочли эмигрировать к никейскому двору. Так поступил уроженец Кипра, тогда еще юный, будущий патриарх Константинопольский Григорий II (1238–1289). Следует подчеркнуть еще одно важное обстоятельство. Помимо ежедневного давления со стороны латинского духовенства, православным приходилось терпеть также экономическое и социальное унижение. В этих сферах интеграции между местным населением и завоевателями не происходило. Такое положение вещей существовало в большинстве областей, где власть перешла в руки латинян — то есть на Пелопоннесе, на островах Эгейского моря и в государствах крестоносцев[23]. Приведем лишь один пример. В источниках крайне редко упоминаются браки между представителями этих двух групп: элитарное самосознание крестоносцев и их стремление обособиться были настолько прочны, что в некоторых регионах (как на венецианском Крите) они просто строго запрещались. Такая дискриминация и политика запугивания разительно отличались от более толерантного подхода к подданным-христианам у турок. В посланиях, адресованных латинской иерархии, греческий патриархат будет постоянно прибегать к этому доводу[24].

Разумеется, латинское владычество отразилось и на православном монашестве. Подобно епархиям, монастыри, вне всякого сомнения, обнищали и сократились

[22] *Hackett J.* A History of the Orthodox Church of Cyprus. London, 1901. P. 114–123; *Magoulias H.J.* A Study in Roman Catholic and Greek Orthodox Church Relations on the Island of Cyprus between the Years A.D. 1196 and 1360// GOTR 10 (1964). P. 75–106.

[23] Ср.: *Jacoby D.* The Encounter of Two Societies: Western Conquerors and Byzantines in the Peloponnesus after the Fourth Crusade// American Historical Review 78 (1973). P. 873–906.

[24] MM. Vol. 2. P. 87, 90–92, 338–339.

численно. Те обители, которым удавалось остаться православными, добивались этого ценой компромисса и уступок. Но и им не удалось избежать конфискации имущества в пользу Римской церкви, а чаще всего — алчных светских франкских феодалов[25]. В целом православные монахи, как и иерархия, не изменили вере своих предков. Они были основными, если не единственными выразителями интересов Церкви — особенно в тех областях, откуда были изгнаны или отправлены в ссылку епископы. Так обстояли дела и в самом Константинополе, где местное население сразу же после 1204 года осталось без патриарха и епископов. Это сопротивление, выражавшееся в отказе повиноваться, стоило монахам свободы и оборачивалось ссылкой — особенно в годы правления в столице папского представителя Пелагия Альбанского[26]. Были даже случаи мученической кончины за веру. В 1231 году на Кипре были казнены тринадцать монахов, наотрез отказавшихся перейти в подчинение Риму[27]. По приказу одного доминиканца осужденных сначала протащили через рыночную площадь привязанными к хвостам лошадей, а затем сожгли. Этот поразительно красноречивый, хотя и исключительный пример ярко свидетельствует о том, насколько грубо насаждалось единомыслие среди завоеванного населения. Стоит отметить, что для этого времени характерна мощная экспансия западного монашества в регион Эгейского моря и Восточное Средиземноморье. На протяжении XIII века там появились центры практически всех крупнейших западных монашеских орденов. Цистерцианцы, известные тем, что оказали поддержку как II, так и IV Крестовым походам, доминиканцы и в особенности францисканцы (после того, как их орден попал под покровительство папы Иннокентия) чем дальше тем больше превращались в междуна-

[25] *Charanis P.* The Monastic Properties in the Byzantine Empire // DOP 4 (1948). P. 51–118, особенно P. 93–97; ср. также: *Janin R.* Les sanctuaries de Byzance sous la domination latine (1204–1261) // Études Byzantines 2 (1944). P. 134–184.

[26] Georgii Acropolitae Annales / *Bekker I.*, ed. Bonn, 1836. S. 32, 35. Ср. также: Regestes, № 1277 (письмо патриарха Германа II 1234 года).

[27] *Sathas C.N.* Bibliotheca Graeca Medii Aevi. Venice, 1872–1894. Vol. 2. P. 20–39.

родную агентуру папства[28]. Их ревностное миссионерство в православной среде, в Армянской церкви и в других восточнохристианских конфессиях часто упоминается в сохранившихся до наших дней документах — в том числе и в регистрах папской переписки. Это вмешательство, разумеется, нередко вело к обнищанию, вытеснению и общему унижению православного монашества.

Среди решений, принятых Римом сразу после 1204 года, вряд ли можно найти нечто столь же бестактное и неуместное с канонической и экклезиологической точек зрения, как создание латинского Константинопольского патриархата. Поставление знатного венецианца Томмазо Морозини в патриархи, несомненно, стало наиболее показательным примером неспособности Запада понять менталитет и экклезиологию завоеванного населения. Правда, поначалу Иннокентий с подозрением относился к замыслам Венеции. Он не одобрял претензий Венеции на монополию в церковных делах и ее стремлений сделать патриархат собственным достоянием, воспользовавшись фигурой Морозини. (Последнему пришлось фактически поклясться в том, что он никогда не позволит невенецианцам войти в состав капитула собора Святой Софии, места в котором уже были распределены между венецианцами.) Кроме того, само назначение произошло без благословения папы. И все же он не противился самой идее создания новой должности; в итоге папа все же одобрил венецианский маневр, задним числом объявив его своим собственным решением. Повторим: создание еще одного параллельного католического патриархата на Востоке было продиктовано папскими претензиями на вселенскую юрисдикцию. Как позже отметит Фома Аквинский, полнота духовной власти епископа — мистической и правовой — имеет начало в полноте

[28] *Wolff R.L.* The Latin Empire of Constantinople and the Franciscans // Traditio 2 (1944). P. 213–237; *Brown E.A.R.* The Cistercians in the Latin Empire of Constantinople // Traditio 14 (1958). P. 63–120. См. также: *Richard J.* The Establishment of the Latin Church in the Empire of Constantinople (1204–1227) // Latins and Greeks in the Eastern Mediterranean after 1204 / *Arbel B. et al.*, eds. London, 1989. P. 45–62, особенно P. 51–55.

власти папы как преемника святого Петра[29]. Папа как вселенский судия обладал правом вмешиваться в дела любой кафедры и разбирать их, невзирая на ее канонические права. На этом основании аргумент православной стороны о том, что действия папы не имеют исторических и канонических прецедентов, был просто проигнорирован. То, что прежде папа никогда не назначал никого из своих собратьев-патриархов на Востоке, уже не имело значения.

Часто обращают внимание на то, что назначение Морозини знаменовало своего рода поворотный момент в развитии папской власти в XIII веке, так как именно после него в иерархии церковных кафедр за Константинополем признавалось второе место. Фактически впервые в истории папства была принята теория о пяти верховных кафедрах и порядке их главенства, сформировавшаяся в церкви в V веке. Возможно, такой перелом произошел именно потому, что Константинопольская церковь теперь уже не представляла собой угрозы для папских амбиций. Формально 28-е правило Четвертого Вселенского собора 451 года, в котором епископ восточной столицы впервые был превознесен до статуса патриарха (в правилах о нем говорится как о втором по старшинству после епископа Рима и стоящем выше патриарха Александрийского [правило 36 Шестого Вселенского собора]), в Западной церкви никогда не признавалось[30]. И поэтому запоздалый шаг папы Иннокентия, официально подтвержденный на Латеранском соборе 1215 года (правило 5), способен ввести в некое заблуждение. На самом деле правило Латеранского собора вовсе не отрицало первенства Рима. Напротив, в этом тексте под патриархом Константинополя подразумевается архиепископ Западной церкви, в конечном счете обязанный

[29] *Ryan C.* The Theology of Papal Primacy in Thomas Aquinas. P. 193 и след.

[30] Впрочем, И. Мейендорф считает, что в так называемый византийский период папство де-факто признало теорию пентархии: *Meyendorff J.* Imperial Unity and Christian Divisions. P. 304–305 [*Мейендорф И.* Единство Империи и разделения христиан. С. 239].

своим высоким положением исключительно Риму. Что характерно, он тоже должен был получать паллий от римского первосвященника, а также клясться в послушании апостольскому престолу (что и делали Морозини и его преемники). Равенство как таковое между церквами отрицалось. Как недвусмысленно говорилось в правиле, по Божьей воле Римская церковь сохраняла за собой первенство «обычной» власти над всеми церквами — *super omnes alias ordinariae potestatis obtinet principatum*[31]. Это изменение папской политики было не чем иным, как еще одним проявлением папского подхода к проблеме разделения, который, как мы видели, подразумевал административное поглощение Православной Церкви.

Как и следовало ожидать, власть новоиспеченных латинских патриархов не была признана Византийской церковью. Жители Византии сочли недопустимым назначение епископов папой, ссылавшимся на обладание этим правом в силу своего канонического первенства. И то, что папа утверждал поставление епископов, вовсе не делало такое назначение легитимным. Как указывала кардиналу Бенедикту ди Санта Сузанна православная делегация, возглавляемая монахом Иоанном Месаритом (29 сентября 1206 года), подобное утверждение опиралось на антиканоничное представление о папской власти. Православная сторона объяснила свой отказ признать полномочия Морозини и подчиниться ему тем, что его назначение не было произведено «в каноническом порядке и в соответствии с принятыми у нас исконными обычаями»[32]. Даже вопреки тому, что папа утверждал своих представителей, все епископы были ограничены территориями своих епархий и поэтому не имели права

[31] Alberigo. P. 212. Ср. вдумчивый анализ: *Foreville R.* Le problème de l'union des Églises dans la perspective des conciles du Latran // L'Année Canonique 12 (1968). P. 11–29.

[32] *Heisenberg A.* Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion. Bd. 1–3 (Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse). München, 1922–1923. Bd. 1. S. 53; переиздано в: *Heisenberg A.* Quellen und Studien zur spätbyzantinischen Geschichte. London, 1973.

произвольно вмешиваться во внутренние дела другой епархии. Древние соборные постановления, ограничивавшие власть епископов (в том числе и римского), не предусматривали никаких исключений и в случае поставления на кафедру за пределами юрисдикции епископа. Совершенно очевидно, что в понимании Месарита только его церковь имела право окормлять свою паству и назначать своего предстоятеля. Присвоение лично папой всей полноты власти в этих вопросах означало безапелляционную демонстрацию им собственного превосходства. Примечательно, что православные склонялись даже к признанию новой политической власти, но ситуация в самой церкви была ими категорически отвергнута. В 1207 году, в период между кончиной изгнанного патриарха Иоанна X Каматера и назначением его никейского преемника (1208), духовенство и монашество Константинополя обращались к новому императору-латинянину Генриху Фландрскому с просьбой позволить им избрать себе нового патриарха. Решившись признать легитимным даже правление императора, они отказывались признавать власть Морозини и папы Иннокентия. Единственное, в чем они были готовы уступить, — в пении многолетия папе Иннокентию в конце литургии, так как для них оно означало лишь признание его светской власти. Поминать папу собственно на литургии (в отличие от многолетия в конце службы) в Константинополе стали лишь после заключения унии[33]. Православные народы Балкан и Западной Руси были настроены аналогичным образом. В XIII веке они обращались к папе с просьбами о венчании на царство только из политических сообра-

[33] См. послание к Иннокентию от константинопольского духовенства и монашества, письменного ответа на которое не сохранилось: PL, 140, col. 293–298 (особенно col. 297c). Первый черновой вариант этого послания, написанный Иоанном Месаритом, см.: *Heisenberg A.* Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion. Bd. 1. S. 63–66; *L'Huillier P.* La nature des relations ecclésiastiques greco-latines après la prise de Constantinople par les croisés // Akten des XI. Internationalen Byzantinistenkongresses (München, 1958). München, 1960. S. 312–320, особенно S. 318–319.

жений, что вовсе не подразумевало автоматического отречения от православной веры[34].

Неудивительно, что еще раньше (30 августа) делегация монахов во главе с братом Иоанна Месарита диаконом Николаем выдвинула на первый план в своем выступлении именно защиту православного учения о Церкви, подразумевающего принципы равенства и соборности (которые, по словам Иоанна Месарита, в сжатом виде были изложены еще в канонах). Несомненно, эта группа была знакома с теми аргументами, к которым прибегали богословы XII века, стремясь опротестовать предложенное Римом истолкование собственного первенства и собственных правовых претензий. И поэтому на состоявшейся в августе встрече Николай Месарит заявил, что древние авторитет и превосходство Римской церкви основаны не на ее будто бы божественном происхождении, а на том, что Рим был некогда центром империи и резиденцией императора. Но церковь никогда не рассматривала этот авторитет Рима как право на вмешательство. В конечном счете, как заметил Николай по другому поводу, право на преемственность от апостола Петра, которое Рим признавал исключительно за собой, можно обнаружить во *всех* поместных церквах, так как обетование Христа – власть ключей – была дана всем апостолам, а не только святому Петру или только Римской церкви. «Вы умудряетесь превратить Петра в учителя одного только Рима, когда божественные отцы толкуют обещание, данное ему Спасителем, как имеющее кафолический смысл и относящееся ко всем веровавшим и верующим. Вы [напротив] стараетесь дать ему ложное и узкое толкование, относя его к одному Риму. Если это так, тогда совершенно непонятно, как не одна только Римская, а всякая церковь верных подобающим образом имеет Спасителя и как основание ее лежит на Камне, то есть на исповедании Петра, согласно обещанию»[35].

[34] См. ниже, с. 359, 367–368 и прим. 37.

[35] *Heisenberg A.* Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion. Bd. 3. S. 34–35; ср.: Bd. 2. S. 24–25; англ. пер.: *Meyendorff J. et al.*

В конечном счете, согласно Месариту, столь жесткое противление униатской политике папства, навязанной Восточной церкви в 1204 году, основывается на византийском, кафолическом видении, согласно которому первенством обладает каждая поместная церковь во всей своей мистической и иерархической полноте. Восток просто не мог приспособить свою экклезиологию к абсолютизму и централизму Рима. И поэтому принудительно насаждаемое папское единство не укоренилось. Православное население вскоре обнаружило, что превращение первенства и морального авторитета Рима в прямую диктаторскую власть является угрозой их церковной неприкосновенности и идентичности. Об этом свидетельствуют и подпольная деятельность, и открытая оппозиция, враждебность, и упорное неприятие. Попытки папства навязать римские стандарты и правила неизбежно приводили к компромиссам и уступкам. И все же живое единство Православной Церкви не ослабевало. Внешнее подчинение из страха наказания не означало капитуляции. К тому времени как латинское владычество на византийских территориях насчитывало уже около двухсот лет, там повсюду преобладало лишь номинальное общение с Римом. Как в XIV веке втайне признавался один из венецианских резидентов на Востоке, религиозное единство, ханжески провозглашенное Римом после 1204 года, на поверку оказалось наивной фантазией. Чаемое Иннокентием возвращение Ефрема к Иуде не состоялось. «Земли Кипра, и остров Крит, и все прочие земли и острова, принадлежащие княжеству Морейскому и герцогству Афинскому, все населены греками, и они хотя и послуш-

The Primacy of Peter. London, 1963. P. 20 [*Мейендорф И.* Апостол Петр. Его преемство в византийском богословии // Православие в современном мире. М., 1997. С. 99–100]. О дискуссиях, имевших место в августе и сентябре, см. также: *Norden W.* Das Papsttum und Byzanz; die Trennung der beiden Machte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergange des Byzantinischen Reichs (1453). Berlin, 1909. S. 215–233; *Hoeck J.M., Loenertz R.-J.* Nikolaos-Nektarios von Otranto, Abt von Casole. Ettal, 1965. S. 34–52; *Janin R.* Au lendemain de la conquête de Constantinople. Les tentatives d'union des Églises (1204–1208) // EO 32 (1933). P. 5–21, 195–202.

ны на словах, однако в душе вряд ли повинуются, хотя светская и духовная власть и принадлежит латинянам»[36].

С точки зрения средневековой европейской истории XIII век в целом был необычайно богатым и разнообразным. Его заслуженно называют золотым веком. Памятники схоластического богословия и готической архитектуры — упомянем лишь два наиболее выдающихся достижения — служат убедительной иллюстрацией зрелости западной культуры. С другой стороны, это столетие стало и веком разделения, веком, когда раскол между церквами окончательно стал реальностью. Именно тогда давнее братское соперничество и несовместимость Востока и Запада переросли в обоюдную богословскую нетерпимость и непримиримость. Исторически этот «величайший из веков» стал свидетелем «новой дикости в церковной политике, так как крестовые походы стали снаряжаться против греков и против еретиков, а инквизиция и преследования стали играть все большую роль на территориях, вошедших в сферу влияния западного христианства»[37]. Таким образом, итог XIII столетия явно не сводится к оптимистичной оценке многообразных достижений и блистательных открытий.

2. Вселенский патриархат: единение православия в изгнании

Примечательно, что латинское завоевание при всем своем сокрушительном характере, как мы видели, не привело к окончательному крушению византийской цивилизации и ее идеалов. Разумеется, новые государства, возникшие вокруг латинской территории вскоре после 1204 года, не боролись единым фронтом за восстановление разрушенной империи. Довольно быстро каждое из этих территориальных образований стало в одиночку предъявлять претензии на политическое наследство Византии.

[36] The Cambridge Medieval History / *Hussey J.M.*, ed. Cambridge, 1966. Vol. 4. Pt. 1. P. 429 (Mario Sanudo, цитируемый R.M. Setton).

[37] *Morris C.* The Papal Monarchy. P. 415.

Разобщенность и соперничество стали нормой. И все же это, пусть и столь своеобразное, возрождение византийского патриотизма принесло свои плоды. Никейское государство, расположенное в Вифинии, благодаря умелым действиям своего монарха Феодора Ласкариса постепенно добилось превосходства[38]. Понятно, что упрочить власть и стать легитимным наследником ушедшей в небытие Византии Комнинов было нелегко. Никейские государи, шаг за шагом отвоевывая свой территориальный и «имперский» суверенитет у основных соперников — Эпира и Латинской империи, — рисковали многим. Кроме этого, существовала угроза со стороны сельджукского Иконийского султаната. Однако со временем изначально шаткое положение Никеи удалось упрочить — главным образом благодаря дальновидной военной стратегии Федора и его осмотрительной дипломатической игре. Более того, к двадцатым годам XIII века, в отличие от своих соперников, молодое государство в результате здравой аграрной политики и создания эффективной административной структуры добилось значительных экономических успехов. Наконец, в своих притязаниях на титул императора Ласкарис мог рассчитывать на поддержку патриархата, которая оказалась решающей. Меньше чем через три года после того, как в Дидимотике скончался Иоанн Каматер X (20 июня 1206 года), на престол в качестве Никейского патриарха был избран и возведен Михаил IV Авториан (20 марта 1208 года). Православные христиане повсеместно признали его авторитет. Вслед за этим новый Вселенский патриарх венчал Феодора на царство. Для общественного признания преемственности и престижа за домом Ласкаридов это торжественное благословение патриарха и его последующее пребывание в Никее сыграли ключевую роль. Ведь к тому времени венчание на царство правящим патриархом являлось обязательным условием признания легитимности императора. Никея, несмотря на последовавшие затем попытки Эпира оспорить ее роль, стала политическим

[38] *Angold M.* A Byzantine Government in Exile. Oxford, 1975.

и церковным центром православного мира. Нет нужды говорить, что существование по ту сторону Босфора «Константинополя в изгнании» для латинян не прошло бесследно.

Проблемы, с которыми столкнулся Вселенский патриархат в первые годы XIII века, были не менее серьезны, чем стоявшие перед Никейским государством. Православные христиане, сопротивлявшиеся латинским завоевателям и отстаивавшие свою веру, повсюду нуждались в помощи — хотя бы на расстоянии. Насущной проблемой стало оказание практической и моральной поддержки тем, кто находился под властью латинян. Не менее серьезным было то, что в смущении и замешательстве пребывали верующие в других православных странах, являвшихся частью того наднационального культурного и религиозного сообщества, «в котором Константинополь был центром, а Восточная Европа — второстепенной территорией»[39]. Вскоре стало отчетливо видно, что единство и солидарность этого мира ослаблены под влиянием разрушительных действий западных завоевателей. Например, на Балканах новые политические образования православных народов (более подробно эта тема рассматривается в следующей главе) вскоре стали требовать создания для себя отдельных церковных структур, подтверждающих их политическую независимость. А неустойчивая военная ситуация подтолкнула их к тому, чтобы пересмотреть свою внешнюю политику. Через некоторое время и Болгария, и Сербия обратились к римскому первосвященнику за политической поддержкой и царскими венцами. В общем, в эпоху позднего Средневековья Константинопольская церковь столкнулась с проблемами как внутреннего, так и международного характера. Начиная с эпохи Никейского патриархата в попытках разрешить их были использованы все дипломатические возможности церкви. К счастью, в этот период первых испытаний и

[39] *Obolensky D.* The Byzantine Commonwealth. P. 277 [*Оболенский Д.* Византийское Содружество наций; Шесть византийских портретов. С. 294].

переустройства личное умение отдельных патриархов решительно и активно вести дела весьма благоприятствовало успешному решению задачи восстановления церковных связей. Присущая этим первоиерархам гибкость ума, отразившаяся в способности идти на компромисс и реалистично подходить к решению проблем, поистине достойна восхищения. Вселенские патриархи никейского периода всегда держались с достоинством и практически в каждом вопросе проявляли немалую дальновидность.

Если учесть, насколько запутанной и аномальной была ситуация, сложившаяся в результате иностранной оккупации, можно предположить, что сложности, с которыми столкнулась церковь, имели в первую очередь канонический, дисциплинарный характер. Общий политический курс, которого придерживался Никейский патриархат в своем стремлении сохранить единство Православной Церкви, хорошо виден на примере Кипра. Мы убедились, в каком сложном положении оказалась эта автокефальная церковь после 1191 года. Настойчивые попытки «обратить» или «покорить» киприотов прекратились фактически лишь после того, как в XVI веке латиняне были окончательно изгнаны с острова турками. Особенно тяжелым для кипрского духовенства было требование принести клятву в верности Риму, так как это подразумевало и сотрудничество с завоевателями, и отречение от веры. И поэтому новые архиепископы прилагали все усилия к тому, чтобы законность их назначений была подтверждена Никейским патриархатом; кандидаты на эту кафедру обычно предпочитали лично отправиться к никейскому двору, а не посылать вместо себя делегацию. В принципе такая практика существовала на острове и до 1191 года. Но она была лишь простой формальностью, и поэтому не могла решить проблемы с принесением клятвы, а клятву не одобряли ни патриарх, ни собор. Патриархи в своих посланиях вновь и вновь советовали православным киприотам не повиноваться духовенству, принесшему клятву верности католическому архиепи-

скопу; не следовало также присутствовать на их богослужениях и брать у них благословение. Священники, желавшие оставаться православными, должны были поступать так же по отношению к подчинившимся Риму епископам. Единственным пунктом, в котором патриарх готов был уступить, был вопрос об апелляциях, обращенных к латинскому иерарху (на основании тех решений, которые прежде были вынесены православными епископами). Церковная иерархия Кипра, в свою очередь, сетовала на то, что в сложившихся обстоятельствах трудно не уступать католикам. Кроме того, епископы подчеркивали, что послания патриарха Никейского могут быть истолкованы как вмешательство в дела церкви, на деле находящейся вне патриаршей юрисдикции[40]. И все же бескомпромиссная позиция патриарха, похоже, оказалась действенной — это видно хотя бы по тому, что в 1231 году монахи Кантариотиссы были казнены латинянами за неповиновение. Но в целом проблема так и осталась нерешенной, так как патриаршая политика оставалась неизменной — в особенности после того, как в 1260 году Латинская церковь стала усиливать свое давление на острове.

Осложнения с «западными» епископами Эпирского царства по своему характеру тоже были каноническими; впрочем, совершенно естественно, что корнями они уходили в открытое политическое соперничество между правителями Эпира и Никеи. Вопросы вероучения никогда не затрагивались, как никогда не прерывалось и евхаристическое общение между церквами. Поэтому церковный спор было бы неверно называть расколом[41]. Эпир действительно был политическим соперником

[40] PG, 140, col. 601–613, 613–621; Regestes, №№ 1234, 1250 (патриаршие послания, датированные соответственно 1223 и 1229 годами). См. также: *Chatzepsaltes K.* Relations between Cyprus and the Byzantine State in Nicaea (на греч. яз.) // Kypriakai Spoudai 15 (1951). P. 63–82; Idem. The Church of Cyprus and the Ecumenical Patriarchate in Nicaea (на греч. яз.) // Kypriakai Spoudai 28 (1964). P. 135–168.

[41] *Meyendorff J.* Ideological Crises in Byzantium, 1071 to 1261 // *Meyendorff J.* The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. P. 75 [*Мейендорф И.* Византийское наследие в Православной Церкви. С. 102].

государства Ласкаридов, а в двадцатых годах XIII века его правитель Феодор I Ангел даже провозгласил себя императором. И хотя его венчание на царство было и непрестижным, и нелегитимным (поскольку было совершено не патриархом), у Ласкаридов оно вызвало раздражение. А коль скоро это венчание прямо отрицало их притязания на династическую преемственность, оно не могло быть оставлено без внимания. Но правители Эпира ухитрились настроить против себя и патриарха — в частности, тем, что ввели самочинное назначение епископов на вдовствующие кафедры, в том числе на автокефальную архиепископию Охридскую. Венчал Феодора Ангела на царство именно один из таких «протеже», охридский иерарх канонист Димитрий Хоматиан. Как и следовало ожидать, епископы Эпира предпочли проигнорировать протест патриарха. Подчинение патриарху означало для них одновременное признание претензий Ласкаридов на императорскую порфиру[42]. С другой стороны, они продолжали считаться с правами и легитимностью патриарха и не учреждали в пику Никее ни автокефальной церкви, ни патриархата. В 1232 году наконец было достигнуто соглашение и восстановлено в полном объеме каноническое общение, но произошло это только после того, как военное поражение заставило Эпир отказаться от имперских притязаний.

Что касается Болгарии, то, как известно, национальной и церковной независимости ее лишили в 1018 году, когда был распущен Болгарский патриархат и создана новая византийская провинция, в церковном плане зависимая от Охридской кафедры. Однако в начале XIII века независимая Болгария вновь появилась на карте, что отчасти стало результатом внутренней дезинтеграции самой Византии, жесткой налоговой политики импе-

[42] *Nicol D.M.* The Despotate of Epiros. Oxford, 1957; *Karpozilos A.D.* The Ecclesiastical Controversy Between the Kingdom of Nicaea and the Principality of Epirus (1217–1233). Thessalonica, 1973; *Stiernon L.* Les origines du despotat d'Épire // REB 17 (1959). P. 90–126.

рии, а также захвата Константинополя после IV Крестового похода[43]. Как и следовало ожидать, православные монархи так называемого Второго Болгарского царства жаждали также и церковной автономии. Все осложнялось тем, что канонически царство подчинялось Охридской архиепископии в Македонии, возглавлявшейся тогда Димитрием Хоматианом. Сначала царь Калоян, желая получить законный царский титул, обратился к папе Иннокентию III, и папа готов был уступить. За коронацией последовало учреждение независимой церкви – предстоятелем Болгарской церкви стал архиепископ Тырновский, назначенный самим Калояном. И все же сделка с папой оказалась недолговечной. Многовековые связи Болгарии с материнской церковью Константинополя пересилили, и в 1235 году, после длительных переговоров с Никеей, Болгария вновь вернулась в сферу влияния Византии. В обмен на признание болгарами почетного первенства за Вселенским патриархом архиепископия Тырновская была отделена от Охридской кафедры и получила статус патриархата[44].

Возвышение Сербского королевства в начале XIII века при Стефане Немане и его сыновьях Савве и Стефане обернулось для Никеи аналогичным развитием событий. Структура церковного управления была схожа с болгарской. Здесь тоже изменилась концепция власти, временно был признан авторитет папы, затем последовал отказ напрямую подчиняться Византии, за ним – обращение за поддержкой в вопросах церковной юрисдикции к стороннику Эпира архиепископу Охридскому Димитрию Хоматиану[45]. Однако сербы сохранили свою преданность Византийской церкви. В 1219 году святой Савва, просветитель Сербии, вместе со своим братом королем

[43] *Wolff R.L.* The Second Bulgarian Empire: Its Origins and History to 1204 // Speculum 24 (1949). P. 167–206. См. также ниже, с. 350–360.

[44] Regestes, № 1282, 1285. Подробнее этот вопрос рассмотрен ниже, с. 360.

[45] *Beck H.-G.* Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. Göttingen, 1980. P. 186–187. См. также с. 364 и след.

Стефаном все же решили по-прежнему ориентироваться на Византию. Вселенский патриархат, в свою очередь, был готов пойти на уступки: в том же году сербы были освобождены от канонического подчинения Охриду, а Сербская церковь (невзирая на энергичный протест со стороны Охрида) была признана автокефальной; первым архиепископом стал сам Савва, рукоположенный в Никее. Независимость новоучрежденной самоуправляющейся Сербской церкви ограничивалась лишь одним условием: в поминальных диптихах имя патриарха должно было стоять на первом месте. То же условие позднее было поставлено и перед болгарами. Отметим, что подобное великодушие и способность к компромиссу были характерны и для взаимоотношений патриархата с князем Даниилом Галицким и Волынским после завоевания Руси монголами в 1240 году. Поворотным моментом стало решение патриарха удовлетворить просьбу Даниила о назначении на Киевскую кафедру русского по происхождению митрополита (1248–1249). Ведь до этого назначение на кафедру негрека было явлением необычным, даже в тех редких случаях, когда это все же происходило, избранного митрополита всегда рукополагал в византийской столице сам патриарх.

Бесспорно, уступки в церковной сфере, полученные дочерними церквами славянских государств в никейский период, были продиктованы политическими обстоятельствами. Можно уверенно утверждать, что именно этими обстоятельствами объясняется загадка дипломатической гибкости патриархата. И все же «эти привилегии, способствовавшие укреплению верности этих церквей патриархату в момент, когда двойной напор со стороны папства и крестоносных латинских государств угрожал единству православного мира, представляют собой пример реализма и дипломатического искусства, проявленных византийскими властями в их сношениях с народами Восточной Европы... Именно благодаря Вселенскому патриархату Византийское содружество

сохраняло в позднее Средневековье осязаемую структуру»[46]. Показательно, что в XIV веке, в период лидерства исихастов в церкви, эта твердая приверженность принципам единства православного мира только усилится.

Подводя итоги, можно сказать, что православный Константинопольский патриархат не был уничтожен или раздроблен нашествием крестоносцев. Благодаря своей гибкой политике он остался объединяющим началом для всей семьи православных народов. Хотя после 1204 года ему пришлось отступить перед Римской церковью, но далекое население Руси и Грузии, «западные» епископы Эпира, южные славяне, населявшие Балканский полуостров, а также православные христиане, оказавшиеся под франкским владычеством, продолжали признавать его наднациональный духовный авторитет и его ответственность за судьбы всего православного мира[47]. Как отмечал позднее, в 1367 году, Иоанн Кантакузин, «болгары, сербы и им подобные» оставались «единоверными нам и придерживающимися Церкви» на протяжении всего позднего Средневековья[48]. Несмотря на периодически возникавшую в отношениях с Византией враждебность, мощные духовные и культурные связи, соединявшие их с Константинопольской церковью, всегда оставались прочными. Стоит отметить, что и само папство убедилось в том, что международные связи патриарха, его разносторонняя деятельность и престиж не были фикцией. Решение папы направить в 1234 году посольство, состоящее

[46] *Obolensky D.* The Byzantine Commonwealth. P. 241–242 [*Оболенский Д.* Византийское Содружество наций; Шесть византийских портретов. С. 257, 258]; *Meyendorff J.* Byzantium and the Rise of Russia: A Study in Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century. Cambridge, 1981. P. 47 [*Мейендорф И.* Византия и Московская Русь: Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке // Мейендорф И. История Церкви и восточнохристианская мистика. М., 2003. С. 368].

[47] Ср.: Regestes, № 1257.

[48] *Meyendorff J.* Projets de concile oecuménique en 1367: Un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul // DOP 14 (1960). P. 170–171 [*Иоанн Кантакузин.* Беседа с папским легатом, 4 // *Иоанн Кантакузин.* Беседа с папским легатом; Диалог с иудеем и др. соч. СПб., 1997].

из монахов, непосредственно к патриарху, было поистине революционным, потому как прежде папа признавал предстоятелем Византийской церкви только собственную креатуру — латинского патриарха Константинополя. Это, впрочем, не означает, что авторитет, завоеванный патриархом, был прочным и бесспорным. Как отмечалось выше, Охрид с самого начала отказывался признавать первенство, каноническую власть и легитимность патриархата. Этот вызов македонской кафедры (более подробно описанный в следующей главе) отчасти был продиктован политическими обстоятельствами. Но с другой стороны, у него могли быть и абсолютно резонные обоснования, а именно: Константинополь в своей политике по отношению к Охриду не всегда руководствовался принципами православной экклезиологии.

В целом к 1230 году Никейскому государству удалось завоевать сильные позиции и в политической игре. Фактически никто из соперников не был в состоянии остановить его экспансию. Некоторые из них были ослаблены (в том числе и сама Латинская империя — в силу дипломатической несостоятельности и рыхлой феодальной структуры). В итоге Никея вскоре начала переговоры с папой о том, чтобы тот согласился отказать в поддержке погибающей Латинской империи; в обмен на Константинополь Ласкариды были готовы заключить унию. Разумеется, патриарх воспротивился плану примирения церквей, исходившему из соображений политической конъюнктуры. И все же православная сторона никогда не отказывалась от открытой дискуссии — именно поэтому в 1232 году патриарх Герман написал папе Григорию IX письмо, в котором затрагивался именно этот вопрос. Хотя чаша народного гнева в результате крестовых походов была переполнена, церковь не оставляла надежд на воссоединение. Два года спустя в Никею прибыла уже упоминавшаяся папская делегация, состоявшая из монахов[49].

[49] Regestes, № 1256, 1257; *Hussey J.* The Orthodox Church in the Byzantine Empire. Oxford, 1986. P. 214–215; *Hamilton B.* The Latin Church in the Crusader States. P. 321.

Дискуссия, которая сначала, 15 января 1234 года, развернулась в Никее, а затем – в Нимфеуме (конец апреля), проходила при полной поддержке императора Иоанна Ватацеса (зятя Феодора I Ласкариса). И хотя император, возможно, более всего был обеспокоен возвращением Константинополя и патриаршей кафедры легитимным преемникам, внимание вновь оказалось сосредоточенным на проблемах *Filioque* и использования пресного хлеба в таинстве Евхаристии. Патриархат представляли богослов-мирянин Никифор Влеммид и Герман II, тогда как от лица папства выступали два францисканца и два доминиканца[50]. И хотя дискуссия была длительной, она оказалась неплодотворной и окончилась вспышкой взаимных обвинений сторон в ереси. Бесспорно, после IV Крестового похода прошло еще слишком мало времени, чтобы обсуждение могло быть трезвым и беспристрастным. И все же переговоры периодически возобновлялись; они продолжались вплоть до перехода Константинополя от крестоносцев грекам. В 1249 году Влеммид вновь выступил как главный выразитель мнения византийской стороны, когда к никейскому двору в качестве папского эмиссара прибыл францисканец Иоанн Пармский[51]. К тому времени папство стало более гибким. Приходилось признать, что поход 1204 года не привел ни к воссоединению церквей, ни к новой священной войне (иными словами, не оправдал себя как орудие папской политики). Эта реалистичная оценка ситуации означала, что папство было готово бросить Латинскую империю на произвол судьбы[52]. И все же договор между Иоанном Ватацесом и папой Иннокентием IV так и не был подписан, ибо в 1254 году оба скончались. Впрочем, это не стало

[50] *Canard P.* Nicéphore Blemmyde et la mémoir adressé aux envoyés de Grégoire IX (Nicee, 1234) // OCP 25 (1959). P. 25, 310–325 (текст: P. 319–325); официальный отчет четверых монахов см.: *Golubovich G.* Disputatio Latinorum et Graecorum // Archivum Franciscanum Historicum 12 (1919). P. 428–470; Regestes, № 1267 и след.

[51] *Nicephorus Blemmydes.* Curriculum Vitae / *Heisenberg A.*, ed. Leipzig, 1896. S. 74–80.

[52] Ср.: *Norden W.* Das Papsttum und Byzanz... S. 368–378.

поводом для огорчения — священный для православных город перешел в руки правителя Никеи менее чем шесть лет спустя, причем без всякой помощи со стороны папства.

В целом переговоры между Римом и Никеей не привели к ощутимым результатам. Их принято оценивать как незавершенные и безрезультатные — пустая страница в истории дипломатии Никейского государства[53]. Высокомерие и непримиримость латинской стороны, враждебность папы по отношению к Никее и поддержка папством Латинской империи (до 1240 года) неизбежно заводили переговоры в тупик. Можно также уверенно утверждать, что общая атмосфера — в течение тридцати или около того лет после тяжелейших испытаний 1204 года — не была дружелюбной. Однако контакты все же не утратили смысла. Особого внимания заслуживают богословские воззрения Влеммида, поскольку противоположные друг другу богословские взгляды Иоанна Векка и Григория Кипрского, взошедших последовательно на Константинопольскую кафедру двадцать лет спустя, имели отправной точкой именно те позиции, которые прежде уже были озвучены в Никее. Тогда император Михаил VIII Палеолог (1259–82) принял решение продолжать политику своих предшественников Ласкаридов. Его великое дипломатическое достижение — документ о заключении унии, подписанный на Лионском соборе 1247 года, хотя и был плодом его собственного политического таланта, но восходил к дипломатической тактике, к которой прибегала в отношениях с Римом династия Ласкаридов.

3. Восстановление Византийской державы

Драматичное взятие Константинополя никейскими войсками, произошедшее 25 июля 1261 года, знаменовало собой возрождение Византийской империи. Сам символ всех имперских притязаний теперь вновь находился в ру-

[53] *Angold M.* A Byzantine Government in Exile. P. 16.

ках Византии. Население встретило это событие с безудержным ликованием и оптимизмом. Однако радость была недолговечной. Вскоре на Западе стали планировать новый крестовый поход с целью отвоевать город обратно. К тому же церкви предстояло столкнуться с проблемой внутреннего раскола, а государству — с очередным внутриполитическим кризисом. В целом конец никейского периода и начало эпохи Палеологов характеризовались глубокими переменами и разрывом исторической преемственности. Фактически этот перелом стал очевиден еще до возвращения столицы — когда честолюбивый никейский военачальник Михаил Палеолог захватил власть в свои руки. В конце 1261 года законный наследник престола восьмилетний Иоанн IV Ласкарис был ослеплен, а императором был провозглашен Михаил, хотя патриарх Арсений и отлучил его от Церкви[54]. Этот стремительный выход на сцену последней в истории Византии императорской династии не был встречен всеобщим одобрением. Те, кто остался верен законному дому Ласкаридов и низложенному вскоре патриарху Арсению, стали весьма грозной оппозицией. Участники антипалеологовского движения арсенитов (как его обычно называют) примирились с новой династией лишь в 1310 году. Важно, что движение сосредоточило свою деятельность на территории Малой Азии и резко выступало против внешней политики Михаила, направленной на поддержку западных земель империи за счет некогда принадлежавших Ласкаридам земель в Анатолии. Но арсениты вступили в конфликт и с церковью, так как многие из представителей этого движения принадлежали к ультраконсервативному монашеству, неуклонно хранящему верность низложенному патриарху Арсению. Они были твердо уверены, что после низложения патриарха (1265) все избрания на Константинопольскую кафедру не имеют канонической силы. Не менее незаконным

[54] *Geanakoplos D.J.* Emperor Michael Paleologus and the West. Cambridge, 1959.

в их представлении был статус тех, кто был рукоположен в епископы «незаконными» преемниками Арсения. В связи с этим расколом были подняты важные вопросы об ответственности епископов и о церковном устройстве, и поэтому совершенно неудивительно, что многие тексты этого периода (1261–1310) посвящены почти исключительно этим проблемам[55].

Конечно, к личности Михаила VIII легко проникнуться сочувствием – особенно потому, что от его ответа на вызовы, вставшие перед властью после 1261 года, зависело физическое сохранение и империи, и новой династии. Факты довольно просты. Империи пришлось вновь столкнуться с агрессией Запада. Карл Анжуйский, получивший от папы в 1265 году в феодальное держание южную Италию и Сицилию как наследник Гогенштауфенов, был твердо намерен восстановить Латинскую империю. Михаилу же было суждено все время своего правления пытаться предотвратить очередной крестовый поход, который на этот раз завершился бы для империи летальным исходом. (К негодованию проласкаридской партии, миграция турок на запад, на территорию Анатолии, происходившая одновременно с этим, представлялась императору меньшим из зол.) Неудивительно, что в качестве средства нейтрализации анжуйцев он избрал унию между церквами. Этот путь казался единственным реалистичным выходом в столь сложной ситуации, так как Карл фактически прикрывался расколом между Восточной и Западной церквами для оправдания своей военной кампании, которую он называл крестовым походом. В целом обращение Михаила к папству было встречено в Риме доброжелательно. Повторим, Рим к тому времени осознал, что военное вмешательство как путь к заключению унии малопродуктивно. Недолговечная Латинская империя оказалась лишь помехой к этому. Кроме того,

[55] *Laurent V.* Les grandes crises religieuses à Byzance. La fin du schisme arsénite // Bulletin de la Section Historique de l'Academie Roumaine, 26/2. Bucharest, 1945. P. 225–313; Documents inédits d'ecclésiologie byzantine / *Darrouzès J.*, ed. Paris, 1966.

папство подозревало, что императором движут соображения военной безопасности и что его аргументы в пользу унии, с которыми он обратится к патриарху и синоду, будут базироваться на том, какую опасность представляют для Византии грандиозные средиземноморские планы Карла. В итоге Рим предпочел сохранить за собой преимущество: сначала должно быть обеспечено подчинение Православной Церкви, и только потом имеет смысл обещать дипломатическую помощь. Иными словами, сперва уния — и только потом папство будет пытаться решать политические проблемы императора. Эта непреклонная позиция Рима, которая позднее часто будет прикрывать двуличие, скрывающее стремление добиться от византийской власти подчинения, была характерной для папства вплоть до падения империи. Единственное, что менялось на протяжении последующих столетий, — характер самой угрозы и тип требовавшейся помощи: к тому времени на смену западным захватчикам придут османские завоеватели, для защиты от которых Византия будет просить военной поддержки.

Как представляли себе воссоединение церквей в Риме, наглядно демонстрируют материалы папских «реестров». Особенно ярко эта тема представлена в корреспонденции папы Климента IV. В одном из писем, датированном 4 марта 1267 года, император открыто оповещается о том, что условия заключения унии будут только такими, на каких станут настаивать папство и Латинская церковь. И хотя соглашение, как предполагалось, надлежало подписать на Вселенском соборе (провести который намечалось в 1274 году в Лионе), дискуссия или пересмотр решений не допускались. Иными словами, отвергалась традиционная процедура принятия соборного решения на том основании, что истины вероучения будто бы не подлежат «обсуждению и определению». Более того: вообще нельзя созывать публичные ассамблеи с целью обсудить то, что до этого уже было сформулировано римскими первосвященниками; это все равно что подвергнуть сомнению чистоту римского вероучения и оспорить

верховную власть папы. Короче, Рим был согласен договариваться (прежде чем пытаться обуздать Карла) только при одном условии: подчинение, но не переговоры. Знаменательно, что в стремлении недвусмысленно донести до императора свою бескомпромиссную позицию папский престол потребовал от Михаила подписать пространное и подробное исповедание веры (*professio fidei*), приложенное к письму Климента, до того, как в Лионе будет подписана уния. Пожалуй, трудно сказать, какой из путей к заключению унии, избранных Римом в XIII веке, поражает в большей степени — ставка на капитуляцию Восточной церкви в результате военного завоевания или расчет на то, чтобы «обратить» ее средствами дипломатического давления.

Понятно, что протестовать против папского ультиматума Михаил был просто не в состоянии. Чтобы отразить попытку Карла Анжуйского нанести смертельный удар с запада, требовалось именно воссоединение на условиях безоговорочного подчинения. В итоге личное исповедание веры, составленное для императора папой Климентом, фактически легло в основу документа о заключении унии, подписанного на четвертой сессии Лионского собора 6 июля 1274 года[56]. Именно на этом заседании уполномоченные представители императора торжественно признали и исповедали латинские доктрины о чистилище, примате папы и двояком исхождении Святого

[56] Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X (1261–1276) / *Täutu A.*, ed. Vatican, 1953. (Pontificia Commissio ad redigendum Codicem Iuris Canonici orientalis. Fontes. Ser. 3. Vol. 5. Pt. 1). P. 116–121 [«Исповедания веры Михаила Палеолога» см.: Христианское вероучение: Догматические тексты учительства Церкви III–XX вв. / Издание неофициальное. Опубликовано по запросу Конференции католических епископов России. СПб., 2002. С. 29–32]. Специальная литература по Лионской унии обширна; прежде всего см.: *Roberg B.* Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon (1274). Bonn, 1964; *Wolter H., Holstein H.* Lyon I et Lyon II. Paris, 1966; *Gill J.* Byzantium and the Papacy, 1198–1400. New Brunswick (NY), 1979. P. 97–141; *Nicol D.M.* Byzantium. Its Ecclesiastical History and Relations with the Western World. London, 1973; а также важное собрание греческих документов: *Laurent V., Darrouzès J.* Dossier grec de l'Union de Lyon (1273–1277). Paris, 1976.

Духа (*Filioque*). Напомним, что по этим вопросам на соборе не допускались даже формальные публичные обсуждения — в источниках нет упоминаний ни об одной подобной дискуссии. В действительности вставка в Символ веры формально была провозглашена в качестве догмата еще на второй сессии собора — до того как прибыла византийская делегация! Что касается учения о примате папы, то в исповедании веры, подписанном Михаилом Палеологом, вполне недвусмысленно сказано, что в силу полноты власти папы (*plenitudo potestatis*) только Рим является источником почестей и привилегий для всех церквей — в том числе и тех, что относятся к традиционным восточным патриархатам. Полнота власти Римской церкви «настолько утверждена, что она позволяет другим церквам разделять ее. Таким образом, Римская церковь наделила многие церкви, в особенности патриаршие, различными привилегиями». Не менее интересной была позиция Фомы Аквинского. Правда, он скончался, не успев добраться до собора, но все же написал в свое время, что отрицание этого догмата Восточной церковью — столь же серьезное «заблуждение», как и отрицание *Filioque*[57]. Если эти два вопроса издавна были предметом споров, то схоластическое учение о чистилище, под которым подписался Михаил, для византийцев было совершенно новым. До этого оно официально ни разу не обсуждалось между двумя церквами[58]. Первая развернутая дискуссия по этой проблеме состоится только на Флорентийском соборе (1439).

В целом Восточную церковь нельзя назвать активной участницей собора 1274 года. Ни Константинопольский, ни какой-либо другой из восточных патриархатов не были привлечены ни к подготовке собора, ни к вынесению

[57] *Nicol D.M.* The Papal Scandal // Studies in Church History 13 (1976). P. 159.

[58] О самом раннем из известных неофициальных обсуждений (в 1235–1236 гг.) этого учения францисканцем и византийским епископом см.: *Roncaglia M.* Georges Bardanès, métropolite de Corfou, et Barthélémy de l'Ordre Franciscain. Roma, 1953. P. 56. О датировке этого события см.: *Hoeck J.M., Loenertz R.-J.* Nikolaos-Nektarios von Otranto, Abt von Casole. P. 155. См. также ниже, с. 578–582, о Флорентийском соборе.

решений. Фактически все три человека, из которых состояла византийская делегация, были личными эмиссарами Михаила. Проявленная ими покорность означала всего лишь формальную ратификацию предварительных договоренностей, достигнутых ранее в Константинополе между императором и представителями папы. Однако церковь Византии была в курсе того щекотливого дипломатического торга, который велся императором. Михаил советовался и с синодом, и с патриархом, и «гарантировал» им, что его уступки Риму ограничатся тремя формальными пунктами, а именно: первенством римского первосвященника, поминовением его за богослужением и правом апелляции к Риму (πρωτεῖον, ἔκκλητον καί μνημόσυνον)[59]. Поскольку эти пункты были издавна признанными прерогативами папы, то обычаи и вероучение Восточной церкви должны были остаться в неприкосновенности. Как и следовало ожидать, церковь с недоверием отнеслась к обещаниям императора. Источники свидетельствуют о твердой убежденности церкви в том, что единство может быть достигнуто только тогда, когда все неразрешенные вопросы, расколовшие христианский мир, будут обсуждены обеими церквами открыто. Особенно красноречиво подтверждают эту позицию два текста, появившихся в 1273 году, — как раз тогда, когда Михаил завершал свои переговоры и готовился отправить во Францию свою делегацию. Один из них принадлежит патриарху Иосифу I[60]. Хотя возможно, что сам текст и не был написан им лично, документ все же носит его имя и выражает его взгляды. Другой текст составлен патриаршим синодом[61]. Оба памятника совершенно очевидно являются официальными документами, составленными от лица византийского священно-

[59] *Georgii Pachymeris.* De Michaele et Andronico Palaeologis / *Bekker I.*, ed. Bonn, 1835. S. 386–387, 457–459; *Gill J.* The Church Union of the Council of Lyons (1274) portrayed in Greek Documents // OCP 40 (1974). P. 140. Ср.: *Geanakoplos D.J.* Emperor Michael Paleologus and the West. P. 265, 319.

[60] *Laurent V., Darrouz s J.* Dossier grec de l'Union de Lyon... P. 302–305.

[61] Ibid. P. 306–313.

началия. Заведомо они выражают мнение большинства архиереев, монашествующих и духовенства. В них отразилось общая озабоченность судьбой церкви и характерное для большинства представление о ее будущем.

Свою записку к императору Иосиф начинает с замечания о том, что стремление древней и славной Римской церкви к миру и согласию вызывает только одобрение и похвалу. Он и сам ради единства желал бы даже быть отлученным от Христа (ср.: Рим. 9:3). И все же согласие невозможно, если богословские разногласия, приведшие к расколу, не будут обсуждены открыто на соборе. Подобное собрание должно быть, по его замыслу, в полной мере представительным и, следовательно, включать в себя все церкви. К тому же на повестке дня собора должны стоять только те канонические уступки, под которыми, желая воссоединения, подписался император. Но даже они не могут быть приняты без предварительного обсуждения. В общем, патриарх отказывался действовать в одиночку, без дискуссии и без учета мнения других церквей, пребывающих в евхаристическом общении с Константинополем. Поступить так было бы равносильно тому, чтобы отделить себя от большинства ради воссоединения с той кафедрой, которая ни организационно, ни догматически не пребывает в единстве с остальными. Итак, на соборе должны быть представлены, допущены к участию и выслушаны все кафедры, а не одна только Константинопольская. Столь же красноречивым было синодальное заключение, подписанное большинством епископов. Иерархов тоже явно беспокоили замыслы Михаила. Они так же деликатно, но твердо настаивали на созыве Вселенского собора с целью обсуждения всех основных разногласий, а также указывали, что подписание императором трех упомянутых условий было бы возможно только после подобного обсуждения. На предполагаемом соборе следовало присутствовать всем патриархам и всем иерархам всех церквей. Это была традиционная процедура, или «практика, которой придерживались в прошлом» в церкви для разрешения всех спорных вопросов. Наконец,

епископы добавляли, что тоже жаждут сближения между церквами. Однако они убеждены, что если предлагаемый собор не будет созван, то «церковный позор останется неискупленным»[62].

Разумеется, эти предварительные условия можно истолковывать как изощренный контраргумент со стороны Церкви, призванный расстроить сомнительные, хотя и реалистичные замыслы Михаила. Однако такой подход был бы серьезным упрощением — хотя бы потому, что в этом случае игнорируется подлинный смысл самих доводов патриарха и его синода. Ведь в обоих текстах акцент сделан на одном и том же, а именно: императором движет в первую очередь отнюдь не озабоченность проблемой единства христиан. Напротив, его план — обман и глумление над самой соборной процедурой, так как его целью главным образом было извлечение из Лионской унии политических выгод. С другой стороны, патриарх с синодом были убеждены, что проблема раскола может быть решена только одним способом — в ходе серьезного обсуждения на Вселенском соборе, и только подобный путь в принципе способен привести к неоспоримому единству и истинной кафоличности. И неприятие единовластного церковного устройства, и нежелание разрывать общение с прочими поместными церквами естественным образом проистекали из православного учения о соборности. Стоит добавить, что тот же самый призыв к диалогу встречается во всех более поздних византийских источниках, относящихся к данной проблеме. Он стал характерным для всех церковных деятелей, в том числе и для исихастов, которые в XIV веке обретут преобладающее влияние в патриархате. Они тоже откажутся отречься от выдвинутых патриархом Иосифом принципов «экклезиологии общения» ради преходящих политических целей. Для них единственным

[62] *Laurent V., Darrouzès J.* Dossier grec de l'Union de Lyon... P. 313; ср.: *Papadakis A.* Ecumenism in the Thirteenth Century: The Byzantine Case // SVTQ 27 (1983). P. 207–217.

путем к уврачеванию раскола оставалось подробное обсуждение на таком общем соборе, где Восточная церковь была бы представлена во всей своей полноте[63].

Характерно, что Рим отказался уступить или изменить свою позицию и созвать собор в соответствии с условиями, выдвинутыми Восточной церковью. Вместо этого папство продолжало требовать именно той же процедуры отмены раскола, именно того же исповедания веры и именно той самой клятвы верности папе, что требовало и раньше. Всякий раз, когда поднимался вопрос об унии, ответ был один — тот же, что и в XIII веке: формула папы Климента, согласно которой «все патриаршие права и привилегии исходят из Рима, должна была быть принята целиком»[64]. Возможно, именно на это требование митрополит Фессалоникийский Нил Кавасила в 1350 году возразил, что пока папа не откажется от тотального диктата, никакого решения достичь не удастся: «Вопреки уверениям Римской церкви, дело вовсе не в том, что мы стремимся к превосходству и не можем согласиться на второе место после Рима. Мы никогда не оспаривали у Римской церкви первенство, и вопрос не в том, кому будет принадлежать второе место... Так в чем же причина разногласий? Она в том, что этот спор не был решен путем совместного обсуждения на Вселенском соборе, и что его не стремятся решить на основании древней практики отцов Церкви; Рим взял на себя роль наставника и обращается с остальными, как с послушными школярами»[65]. Само собой разумеется, что подобные аргументы помогают понять, почему после XIII века большинство византийских авторов обходят Лионский собор неожиданным молчанием. Мошеннический характер собора не вызывал сомнений, и поэтому упоминали о нем редко.

Усилиям Михаила по заключению унии противостояла не только официальная церковь. Вскоре после дипломатического триумфа императора в Лионе поднялась

[63] См. ниже, с. 551 и след.

[64] *Gill J.* Byzantium and the Papacy... P. 253.

[65] PG, 149, col. 685.

волна массового народного недовольства, охватившая монашество, духовенство и самые различные слои общества — вплоть до членов императорской семьи и представителей аристократии. В авангарде этой оппозиции стояла еще живая «легитимистская» партия арсенитов, устраивавшая демонстрации и бунты. После Лионского собора ее шаткая позиция, связанная с тщетной защитой интересов оттесненной от трона семьи Ласкаридов, несомненно усилилась. Хотя власть и стала преследовать оппозицию, прибегая к самым жестким мерам, беспорядки и насилие в стране только нарастали. Проблема усугублялась тем, что новый, лояльно настроенный по отношению к императору патриарх Иоанн XI Векк и его сподвижники-«латинофроны» (то есть «латиномудрствующие») предпринимали попытки дать унии богословское обоснование. Энергичная защита ими догмата о двояком исхождении Святого Духа была если не безответственной, то как минимум неблагоразумной. Как свидетельствует обширная полемическая литература, возникшая в православном лагере, поддержка, оказанная ими императору, лишь усилила размежевание. Стоит отметить, что неудачные попытки Михаила убедить подданных в мудрости своей политики — один из самых весомых аргументов против предположения о существовании в Византии цезарепапизма. На самом деле в Византии не было безусловного подчинения церкви государству. И хотя Михаилу за годы его правления удалось сместить одного за другим трех патриархов, он все же не мог ни распоряжаться в вопросах веры, ни подорвать независимость церкви. На протяжении XIV века в особенности церковь будет действовать как независимый институт — как в своей политике, так и в требованиях. Во всяком случае, после Михаила VIII ни один император не мог пренебрегать мнением патриарха или его синода. Несмотря на это, на протяжении всего позднего Средневековья стратегия Римской кафедры будет основываться на убеждении, будто император Византии полностью контролирует церковь. Похоже, римские пер-

восвященники были уверены, что достаточно обратить императора, и церковь покорно последует его примеру. Примечательно, что даже события в Лионе не смогли развеять этих иллюзий Рима (как видно по последовавшему в 1369 году обращению императора Иоанна V Палеолога).

Несомненно, Михаил оказался в тупике из-за своей неспособности преодолеть внутренний системный кризис, вызванный его попыткой заключить унию. Было очевидно, что этот кризис свел на нет все те преимущества, что принес ему Лион. Не менее зловещим для императора обстоятельством было то, что Рим постепенно приходил к убеждению, что Михаил ссылается на трудности лишь с целью оттянуть время: если Рим обязал короля Сицилии хотя бы на время отказаться от планов военной экспансии, то византийский император из своих обязательств не выполнил практически ни одного. (Очевидно, силовая политика Михаила не казалась Риму достаточной гарантией его верности обещаниям.) Соответственно, позиция папы становилась все более требовательной, хотя радикальным образом она не изменялась вплоть до 1281 года, когда папой был избран француз Мартин IV. За несколько недель Карлу Анжуйскому удалось убедить земляка в том, что союз с Византией — не в интересах папства: промедление со стороны Михаила и его двуличность оказались достаточным доказательством. Единственный способ подчинить Византию и излечить ее от ереси — это сила. Мартин, убежденный Карлом в том, что это единственно возможное решение, согласился с его планами восстановить Латинскую империю с центром в Константинополе. Вслед за заключением 3 июля в Орвьето их союза фиктивная уния, провозглашенная в Лионе за семь лет до того, была отменена, а византийский император был назван папой еретиком и схизматиком. Чуть больше чем через месяц после избрания Мартина папство стало не только инструментом в руках анжуйцев, владевших южной Италией, но и вернулось к своей политике — добиваться заключения

унии посредством применения военной силы. Длительная и изнурительная борьба Михаила ради предотвращения очередного крестового похода потерпела неудачу.

Как бы то ни было, но события 1204 года не повторились — им помешало разразившееся в начале следующего года на Сицилии ошеломляющее по размаху кровавое восстание против владычества французов (так называемая Сицилийская вечерня 31 марта 1282 года)[66]. Карлу едва удалось остаться в живых. Оборонительная дипломатия Михаила все же принесла свои плоды: восстание на Сицилии, по крайней мере отчасти, происходило под руководством и при финансовой поддержке его доверенных лиц. В целом же этот внезапный поворот в судьбе Карла обернулся и унижением для папства. С другой стороны, хотя подданные Михаила не были изгнаны из Константинополя и не лишились столицы, императору все же пришлось расплачиваться за свою политическую дипломатию. Михаил умер в конце того же года, оставив после себя разделенную церковь и истощенное государство, лишенное сил и средств. Его сын и наследник Андроник II сразу же приступил к восстановлению православия. Теперь, когда расстановка сил в Европе в результате Сицилийской вечерни изменилась, необходимость продолжать подрывную и непопулярную дипломатическую линию отца отпала. На место низложенного и опозоренного Векка на патриарший престол был возведен чрезвычайно одаренный и образованный Григорий II Кипрский.

4. Влахернский собор 1285 года

Разумеется, разлад в церкви, доставшийся в наследство новому императору и патриарху Григорию II, не удалось преодолеть мгновенно. Фактически он продолжался на протяжении всего бурного периода патриаршества Гри-

[66] *Runciman S.* The Sicilian Vespers. Cambridge, 1958 [*Рансимен С.* Сицилийская вечерня: История Средиземноморья в XIII веке. СПб., 2007].

гория (1281–1289). В частности, не увенчались успехом его непрестанные попытки покончить с арсенитским расколом. Практически все решения как Церкви, так и государства, призванные покончить с той тупиковой ситуацией, в которую завело страну это оппозиционное движение, либо отвергались, либо игнорировались. Удовлетворяющий обе стороны выход так и не был найден. Более того, Лионский собор оставался для византийских богословов животрепещущей темой. Как мы видели, именно на этом соборе формула *Filioque* впервые была одобрена и провозглашена догматом веры. Хотя папство одобрило эту вставку еще в XI веке (когда она была впервые внесена в текст римской литургии), соборное одобрение она получила лишь в 1274 году. Фактически именно тогда Восточная церковь была официально осуждена и предана анафеме за то, что отвергает это учение: «Damnamus et reprobamus omnes qui negare praesumpserint aeternaliter Spiritum Sanctum ex Patre et Filio procedere» («Проклинаем и осуждаем всех, кто осмелится отрицать, что Дух Святой исходит от Отца и Сына»)[67]. Это утверждение было как минимум непродуманным. Во всяком случае, после 1274 года дискуссия по спорному вопросу стала еще более напряженной, так как западные богословы теперь были вынуждены видеть в этой формуле истину веры или неопровержимое положение латинской триадологии. Но недовольство Византии результатами Лионского собора в годы патриаршества Григория II было вызвано не только событиями на Западе.

[67] *Alberigo*. P. 290. Ср. греческий перевод того же времени: *Laurent V., Darrouzès J.* Dossier grec de l'Union de Lyon. P. 324–325. Характерно, что современные православные богословы, стремясь содействовать развитию диалога, призывали к снятию анафем 1274 года и к изъятию добавочной фразы. См. в особенности: *Bobrinskoy B.* The Filioque Yesterday and Today // Spirit of God, Spirit of Christ. Geneva, 1981. P. 133–148, особенно P. 140–147 [см. также: *Бобринский Б., протопресв.* Тайна Пресвятой Троицы. М., 2005. С. 312–316]; *Breck J.* The Relevance of Nicene Christology // SVTQ 31 (1987). P. 63. Со своей стороны римо-католический ученый призвал православных воздерживаться от объявления Римской церкви еретической на основании *Filioque* (*Garrigues J.-M.* Le *Filioque* hier et aujourd'hui // Credo in Spiritum Sanctum 1. Vatican, 1983. P. 345–348).

Прозападная позиция, на защиту которой встал лагерь «латиномудрствующих», не была обоснована догматически. Но и ожесточенная полемика, направленная против Векка, была в целом некомпетентной и неканоничной. Поэтому Векк, после того как был низложен в 1282 году, постоянно просил о возможности быть выслушанным официально. Вскоре патриарх Григорий согласился на это, так как требовалось дать объективное богословское обоснование исхождению Святого Духа от Отца «и Сына» (*Filioque*). В этом — главное историческое значение краткого периода его патриаршества. Именно под его председательством в 1285 году был созван Влахернский собор — с тем, чтобы дать оценку Лионской унии и выслушать ее сторонников в Византии. Этот собор можно считать наиболее важным конструктивным вкладом Византии в разработку проблемы *Filioque.* Синодальный Томос, подписанный патриархом, является ключевым вероучительным документом XIII столетия.

Хотя исчерпывающее исследование средневековых споров вокруг *Filioque* еще не написано, истинная история появления этой вставки в Символ веры хорошо известна. Впервые эта формула была применена в Испании в ходе обращения в православие вестготов-ариан (589)[68]. По всей видимости, дополнение было продиктовано необходимостью сохранить неприкосновенным учение о полноте божественной природы Сына и Его равночестии Отцу в Святой Троице. Ведь если о Духе было сказано, что Он исходит извечно и от Отца, и от Сына, то Сын уже не мог считаться ниже Отца (в отличие от арианского учения), но оказывался соравным Ему. То, что по сути было средством решения локальной проблемы — противостоянием арианству в Испании, — постепенно нашло применение и за пределами Пиренейского полуострова, в Галлии, где богословы из окружения Карла Великого с присущей им широтой суждений способствовали стремительному распространению и утверждению

[68] *Kelly J.N.D.* Early Christian Creeds. New York, 1981. P. 361–362.

новой формулы. К концу VIII века Карл Великий уже использовал ее как орудие пропаганды против Византийской державы – своего политического соперника. Однако это недопустимое добавление не встретило одобрения со стороны папства. Всякий раз, когда Каролинги требовали официально включить в Символ веры эту добавку, Рим неизменно отвечал им твердым отказом; допустимым могло считаться пение *Filioque* в королевской капелле в Аахене, но никак не попытка исказить официальный текст Символа веры[69]. Эту нейтральную позицию папство сохраняло даже во времена Фотия, во времена крайне болезненного раскола второй половины IX века, когда франкские миссионеры начали требовать включения вставки на территории Болгарии. Их действия стали одной из причин, побудивших патриарха Фотия выступить с протестом и написать первое подробное православное опровержение новой доктрины. Показательно, что после заключения мира Рим открыто согласился отвергнуть эту формулировку. И поэтому на соборе 879 года те, кто осмеливался подвергать пересмотру вселенский Символ веры путем «неверных слов, или добавлений, или сокращений», были официально осуждены[70].

Повторим: это взаимное согласие между Римом и Константинополем сохранялось до XI века, пока в момент коронации германского императора Генриха IV (1014) роковая формула не была одобрена и папством. В результате искаженный Символ веры стал общеевропейским образцом. Масштабы спора также неизбежно выросли. Вскоре Рим стал сам оправдывать искажение, ссылаясь на собственный вероучительный авторитет. Как заявляли апологеты папства, достаточно и того, что римский первосвященник провозгласил это догматом; в силу власти, данной ему апостолом Петром, он не подотчетен соборному суждению. Напротив, в отличие от всех остальных, Рим обладает правом не только созывать

[69] PL, 102, col. 971.
[70] *Mansi*. Vol. 17. Col. 520E.

соборы, но и дополнять и даже пересматривать их решения[71]. (Похоже, в том, что прежде Рим отстаивал исходный текст Символа веры и отказывался следовать за Каролингами, не видели никакого противоречия.) Церковь Византии, разумеется, отказывалась следовать такой логике. Эта папская претензия, как и утверждение о том, что римский епископ является преемником апостола Петра, была безосновательной; подобно римскому пониманию первенства, она не подтверждалась ни историческими фактами, ни текстом Писания. Характерно, что византийцы настаивали на том, что ни одна из церквей не имеет права изменять решения Вселенского собора, руководствуясь собственным суждением: единственной канонической инстанцией, обладающей необходимым авторитетом, является сам Вселенский собор. По компетентному суждению богослова XII века святителя Феофилакта Охридского, ни одно учение не может быть признано истинным по одной лишь той причине, что провозглашено оно с папского престола, даже если латиняне станут «потрясать ключами от Царствия Небесного пред нашими глазами»[72]. Православные, исходя из своего понимания церковного устройства, заявляли, что искажение текста Символа веры с одобрения папства незаконно. Даже если отвлечься от чисто богословских аргументов, вставленная фраза не подтверждалась ни Священным Писанием, ни решениями Вселенских соборов.

Излишне говорить: то, что в 1014 году папство приняло сторону остальной части латинского христианского мира, означало, что при всяком последующем контакте с Константинополем это неизбежно станет поводом к обсуждению спорного вопроса. Разумеется, рассматривать

[71] *Pelikan J.* The Doctrine of the Filioque in Thomas Aquinas and Its Patristic Antecedents // St Thomas Aquinas Commemorative Studies 1. Toronto, 1974. P. 315–336, особенно P. 327.

[72] *Théophylacte d'Achrida.* Discours, traités, poésies / *Gautier P.*, ed. Thessalonica, 1980. P. 275; ср.: *Obolensky D.* Six Byzantine Portraits. P. 44 [*Оболенский Д.* Византийское Содружество наций; Шесть византийских портретов. С. 434].

здесь все возникавшие столкновения невозможно. Скажем лишь, что взаимно удовлетворяющее решение так и не было найдено, так как обе стороны обладали умением искать и находить в творениях святых отцов цитаты, служащие опровержением позиции оппонентов. Оборонительный характер этого однообразного занятия слишком очевиден по обширному литературному наследию, дошедшему до нас как на греческом, так и на латинском языках. Не удивительно, что результаты этих бесплодных попыток часто даже не привлекали к себе внимания как бесцельная полемика. С другой стороны, не всегда дискуссия ограничивалась ссылкой на древние авторитеты. В целом византийские богословы верно следовали линии Фотия, протестуя не только против произвольного добавления, но и против его догматического подтекста. Ощущение, что полемика затрагивает прежде всего два различных подхода к пониманию Бога, по сути было унаследовано ими именно от Фотия. Выступая с протестом, они постоянно держали в поле зрения то обстоятельство, что учение о двояком исхождении обесценивает *личностное* бытие в Троице, где лишь Отец «в силу своего ипостасного свойства» является источником Божества[73]. Можно, конечно, предположить, что богословы были бессильны продвинуться дальше самоуверенного фанатизма и витийствования, но мы вправе усомниться в таком выводе по другим причинам. Подобное предположение, пожалуй, могло бы быть верным для XI и XII веков, однако оно совершенно неприменимо к XIII веку, когда уже предпринимались попытки сопоставить обе позиции. И если латиняне редко выходили за пределы требований подчинения папе — так как Рим, в их представлении, являлся высшей инстанцией в решении догматических вопросов, — то византийские богословы, настроенные более умозрительно, пытались вывести диалог из тупика, в который его завели предшествовавшие споры. Несмотря на приверженность

[73] Фотий // PG, 102, col. 293a.

собственной традиции, Никифор Влеммид, Григорий Кипрский и позднее Григорий Палама были полны решимости подойти к проблеме непредвзято, даже ценой выхода за пределы аргументов, выдвинутых Фотием. По сравнению с более ранними дискуссиями их достижения имеют непреходящую ценность. После собора 1285 года вклад патриарха Григория станет частью православного Предания[74].

Чтобы понять позицию Григория, необходимо вкратце упомянуть о публичных прениях, развернувшихся в Никее в 1234 и в 1249 годах. Мы уже упоминали, что они повлияли как на Векка, так и на Григория и поэтому напрямую отразились на ходе Влахернского собора[75]. И здесь аргументация вновь строилась вокруг святоотеческих цитат, — в основном вокруг тех выражений, в которых Дух Святой описывается как Лицо, действующее «чрез Сына». По мнению Влеммида, принимавшего участие в дискуссии, его латинские оппоненты прибегали к цитатам с тем, чтобы продемонстрировать православность западного вероучения или, точнее, доказать, будто Святой Дух исходит от Отца «и от Сына» (*a Patre Filioque*). Действие «чрез Сына», говорили они, по сути означает то же самое, что и исхождение «от Сына». И хотя Дух исходит от Отца (если следовать изначальной версии Символа веры и свидетельству Церкви), Он исходит также и от Сына, то есть от Обоих. Характерно, что представители папы придут к аналогичным заключениям, основываясь на таких выражениях Священного Писания, как «Дух Божий», «Дух Истины» и «Дух Христов». По их мнению, эти выражения тоже согласуются с латинским вероучением, так как будто бы призваны обозначить исхождение. Несомненно, Влеммида не устраивала такая намеренно запутанная и вводящая в заблуж-

[74] *Papadakis A.* Crisis in Byzantium: The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283–1289). New York, 1983.

[75] См. прим. 50 и 51 на с. 315; *Wendebourg D.* Geist oder Energie zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie. München, 1980. S. 97.

дение экзегеза. Особенно возмущало его утверждение латинян о том, что святоотеческие формулировки являются выражением со-причинности, или *Filioque*. Опровергая это, он совершенно справедливо заявлял, что на самом деле они обозначают единосущие Сына и Святого Духа или, по выражению преподобного Максима Исповедника, «единство и неизменность Божественной сущности»[76], которой обладают все Лица Святой Троицы. Говоря точнее, указанные выражения относятся не к предвечным ипостасным взаимоотношениям Духа и Сына (то есть к причинности), а к действию Духа в мире после Боговоплощения (то есть к единосущию его Сыну). Ибо у греческих святых отцов нигде не подразумевается, что Сын может являться причиной бытия Святого Духа, силой, изводящей Его. Как раз наоборот. Единственной Причиной для Сына и Духа является только Отец.

С другой стороны, Влеммид, в отличие от некоторых своих современников, не собирался заявлять, будто бы святоотеческие выражения не заслуживают внимания, — ведь святые отцы вкладывали в них определенный смысл. Как он сам признал позднее в частном порядке (в двух своих письмах или, скорее, трактатах, написанных после 1253 года), вполне допустимо, что эти выражения обозначают нечто большее, нежели единосущие или единство природы[77]. Они могли быть использованы отцами для описания также и предвечного бытия Троицы, а не только происходящего во времени ниспослания человечеству Духа после воплощения Христа. Любопытно, что на основании изысканий, произведенных после 1253 года, Влеммиду не удалось сформулировать необходимые выводы. Фактически он никогда не пересматривал и не развивал свои взгляды. Спустя всего двадцать лет Иоанн Векк, прочитав Влеммида и отметив его недочеты, предпринял попытку развить мысль предшественника. В результате он станет сторонником унии и в дальнейшем

[76] PG, 91, col. 136b; *Prestige G.L.* God in Patristic Thought. London, 1977. P. 253–254.

[77] De processione Spiritus Sancti orationes duae // PG, 142, col. 533–584.

будет избран на патриарший престол Михаилом VIII. После чего развернется решительная кампания по разъяснению скептически настроенным современникам того, что латинское тринитарное богословие по сути согласуется с идеями греческой патристики. Несомненно, Векк был совершенно искренне убежден, что его «открытие» вызвало бы одобрение со стороны ученого из Никеи.

В основе богословской системы Векка лежала формулировка «чрез Сына», к которой он прибегнет и позднее, желая защитить себя в ходе Влахернского собора 1285 года. Он был уверен, что это выражение является эквивалентом *Filioque*, или «от Сына». В лексиконе отцов Церкви эти слова употреблялись, чтобы указать на то посредническое положение, что занимает Сын в предвечном ипостасном исхождении Духа. Следовательно, для Векка было недопустимым утверждать, что это выражение означает только деятельность Духа во времени — «через» – или «от» – воплощенного, исторического Христа. На самом деле все обстоит совершенно иначе. *Per Filium* (διά) и *a Filio* (ἐκ) для него являются синонимами, обозначающими одну догматическую истину, а именно: Святой Дух обретает Свое бытие из сущности Отца и Сына. Всякое различие между «от Отца чрез Сына» и «от Отца и от Сына» — мнимое в его понимании — он объявил искусственным измышлением, намеренно сфабрикованным византийскими богословами с целью опорочить Римскую церковь[78]. Фактически Векк отрицал все возражения против *Filioque*, выдвигавшиеся Восточной церковью со времен Фотия, включая аргументы, согласно которым Отец ипостасно является началом бытия Святого Духа, а изведение Святого Духа — исключительным свойством Отца. В конечном счете «все выдумали сторонники раскола»[79]. Стоит ли говорить, что Векк далеко ушел от того смысла, который вкладывал в эти формулировки Влеммид.

[78] *Beccus*. De unione ecclesiarum // PG, 141, col. 44a, 61d.
[79] PG, 141, col. 400b.

Итак, ответ Византийской церкви на эту публичную защиту *Filioque* содержится в Томосе Влахернского собора, составленном патриархом Григорием[80]. На Влахернском соборе прошло, пожалуй, самое значительное обсуждение проблемы *Filioque* из всех, что официально устраивались до 1285 года. Влахернский собор уникален в силу того, что стал единственным со времен Фотия организованным и утвержденным *соборным* обсуждением спорного вопроса. И хотя утвержденный патриарший Томос в итоге породил новый спор, спровоцированный главным образом личными врагами патриарха, другими консервативно настроенными богословами и строгими приверженцами Фотия, в конечном счете церковь отказалась отменить соборное решение. Его текст так и был оставлен в изначальном виде. Вынужденная отставка Григория в 1289 году произошла уже после того, как его критики открыто признали, что его толкование в конечном счете не противоречит учению церкви. Это публичное признание «навсегда обеспечило Томосу место в рамках церковного Предания»[81]. Для истории развития богословской мысли в Византии этот текст обладает поистине бесценным значением. Характерно, что позднее некоторые богословы считали его равноценным по авторитетности постановлению Вселенского собора[82].

Хотя Григорий тоже читал Влеммида, его духовная эволюция в корне отличалась от той, которую претерпели пролатински настроенные Векк и его сторонники. Разумеется, он внимательно читал святоотеческие творения, и в поисках подтверждений своей позиции он выстраивал аргументацию, целиком опираясь на их авторитет. Впрочем, это не превратило его в слепого консерватора. Созданный Григорием синтез святоотеческого учения отличается новизной и творческим подходом, чего нельзя сказать о позиции Векка, выстроенной на

[80] PG, 142, col. 233–246; Regestes, № 1490; англ. пер.: *Papadakis A.* Crisis in Byzantium. P. 155–165.

[81] SVTQ 29 (1985). P. 76 (J. Meyendorff).

[82] *Papadakis A.* Crisis in Byzantium. P. 141–142.

основе поверхностного прочтения[83]. Кроме того, он принципиально отличен от антилатинского подхода православных, выступавших с критикой патриарха. Учение Григория полностью согласуется со святоотеческим Преданием – и особенно с каппадокийцами – в утверждении, что единственным началом полноты Божества является Отец и причина всей Божественной жизни заключена в Троице. Только Он есть в подлинном смысле θεόγονος θεότης, или порождающее Божество, и только в Нем берет начало ипостасное бытие как Духа, так и Сына[84]. Если Дух исходит благодаря изведению, то Сын – через рождение «прежде всех век». Этим Своим вечно бытийным действием Отец сообщает Обоим всю полноту Своей сущности. Полнота причастности общей Божественной сущности не подразумевает обладание личными или ипостасными свойствами Отца. Личные свойства, поскольку они неотчуждаемы, не сообщаются другим лицам Святой Троицы – ни Сыну, ни Духу. И поэтому исхождение Святого Духа *ex Filio* невозможно и недопустимо. Напротив, коль скоро исхождение – акт ипостаси Отца, а не единой общей сущности (на чем настаивали Векк и латиняне), то Сын не может быть причастным неизреченному изведению Святого Духа. Перефразируя Григория, причинность Святого Духа – Его ипостасного бытия – не «от» и не «чрез» Сына, но только от Отца; на уровне предвечного бытия Божества двух причин в одном Боге быть поистине не может[85]. Нача-

[83] Ibid. Ср. также более краткие изложения: *Staniloae D.* Theology and the Church. Crestwood (NY), 1980. P. 16–29; *Orphanos M.A.* The Procession of the Holy Spirit according to Certain Greek Fathers // Theologia 50 (1979). P. 762–778; Theologia 51 (1980). P. 87–107, 276–299, 436–461, 739–742 (особенно P. 291–299); сокращенный вариант этой работы см.: Spirit of God, Spirit of Christ. Geneva, 1981. P. 21–45; *Clement O.* Grégoire de Chypre de l'ekporèse du Saint Esprit // Istina 3–4 (1972). P. 443–456; *Wendebourg D.* Geist oder Energie. S. 100–107. Иная точка зрения, впрочем, мало в чем новая: *Schultze B.* Patriarch Gregorios II. von Zypern über das Filioque // OCP 51 (1958). S. 163–187.

[84] De Processione Spiritus Sancti // PG, 142, col. 271ab; Apologia // PG, 142, col. 255b.

[85] Tomus // PG, 142, col. 236c.

лом единства и божественности среди трех единосущных Божественных Лиц всегда выступает Отец. Разумеется, патриарх Григорий отверг западное истолкование, воспринятое Векком, согласно которому Отец и Сын оба изводят Духа Святого как бы от одного начала — *tanquam ab uno principio*[86]. И хотя двоякое исхождение доказывалось через хитрый ход — введение понятия со-причинности, — ипостасное различие в Святой Троице все равно подвергалось искажению. В общем, даже такое толкование противоречило аксиоме об абсолютной неизменности ипостасных свойств.

Если попытаться обобщить, то богословский подход Григория основывался на библейском учении о троичности Божества, а не на некоем философском понимании Бога как абстрактной сущности. Этим же путем шли в свое время каппадокийские отцы, опиравшиеся на опыт христианской жизни и на христианское Откровение. Как мы видели, библейское учение о Троице всегда неизменно исходит из понятия о личностной природе Бога Живаго, из Его Откровения о Самом Себе как об Отце, Сыне и Святом Духе. Характерно, что разработанный каппадокийцами метод рассуждения состоял в обязательном для начала уяснении различия между тремя Лицами Божества, от чего следовало отталкиваться, и только затем в рассмотрении Их единства по сущности или Их полностью непознаваемой и трансцендентной природы. И действительно, без понимания абсолютного различия между тремя Лицами, явленного «в истории спасения, мы не сумеем в конечном счете вообще постичь их различимого существования как единого Бога»[87]. Итак, особое значение, которое патриарх Григорий и каппадокийцы придавали «монархии» Отца, учению о Нем как о Божественном Первоначале, находит подтверждение в Откровении.

[86] Ср.: PG, 142, col. 239d–240a; *Beccus*. De unione ecclesiarum // PG, 141, col. 25bc; Alberigo. P. 290.

[87] *Rahner K.* The Trinity. London, 1969. P. 111; цит. по: *Meyendorff J.* Byzantine Theology. P. 181 [*Мейендорф И.* Византийское богословие. С. 258].

С другой стороны, в западном богословии на первый план выходит вера в сущностное единство и нераздельность Божества. И поэтому личностное видение Бога, свойственное каппадокийцам, остается в тени, или, иными словами, личностное различие обесценивается или сглаживается в силу того, что приоритет отдается сущностному единству. То есть единая сущность фактически становится основанием личностного бытия.

Для латинского видения проблемы, фактически восходящего к блаженному Августину, характерно стремление умалить главенство личностного начала в Троице или подменить его абстрактной спекуляцией о единстве Божества[88]. Говоря в целом, если греческие отцы начинают с личности и затем переходят к сущности, то латиняне сначала обращаются к понятию единства Божества, или к природе, и лишь затем — к личности. Если первый подход является по-настоящему библейским по духу, то второй по сути своей — философский. Ведь в силу того, что западная модель уходит от антиномии между сущностью и ипостасью, происходит определенная рационализация догмата о Троице. «Создается впечатление, что мы сошли с вершин богословия и спустились в долины религиозной философии»[89]. Совершенно очевидно, что такой подход в перспективе мог послужить опорой для догмата о *Filioque*: коль скоро началом личностного бытия признавалась сущность, общая для Отца и Сына, то о Духе становилось возможным сказать, что Он исходит *ab utroque* (от Обоих). В общем, ключ ко все нараставшим разногласиям в вопросе об исхождении Святого Духа следует искать в описанных выше различиях в подходе к тайне Пресвятой Троицы. И хотя порой дискуссия сводилась к чисто формальному обмену мнениями или к узкона-

[88] *Kelly J.N.D.* Early Christian Doctrines. New York, 1978. P. 272; *Prestige G.* God in Patristic Thought. P. 235–241.

[89] *Lossky V.* The Procession of the Holy Spirit in Orthodox Trinitarian Doctrine // Lossky V. In the Image and Likeness of God. Crestwood (NY), 1974. P. 80. [*Лосский В.* Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице // Лосский В. Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 347–376].

правленному терминологическому спору, историческая действительность была совершенно иной. В конечном счете, непримиримость Византийской церкви по отношению к западному учению не была «плодом одного лишь упрямства, а проистекала из инстинктивного ощущения того, что затронуты сами основы. В действительности Восток и Запад в их желчной и часто непривлекательной полемике по поводу *Filioque* разделяло глубокое различие в подходе к проблеме тайны Триединого Божества»[90].

В целом анализ выражения «чрез Сына», произведенный Векком, чужд восточному пониманию Троицы и учению об Отце как *arche*. Повторим, что по мысли патриарха Григория Отец извечно является верховным началом божества Духа. И поэтому святые отцы, «о которых — словами самого Григория — нельзя сказать, чтобы они говорили неправильно», имели основание говорить, что Святой Дух исходит от Отца чрез Сына[91]. Как мы видели выше, не только современники Влеммида, но и все византийское богословие до XIII века традиционно рассматривало такого рода выражения как относящиеся к тварному бытию, как указание на ниспослание Духа Сыном в мир. Иными словами, это означает, что они отражали явление Духа во времени, а не его извечное исхождение в строгом смысле[92]. Вновь и вновь богословы будут повторять, что Запад не сумел уяснить различия между «исхождением» и «ниспосланием» (и его синонимами), полагая, будто «исхождение (ἐκπορεύεσθαι) означает то же самое, что быть преподанным (μεταδίδοσθαι), коль скоро обнаруживается, что Дух ниспосылается и сообщается и преподается от Сына»[93]. Те новозаветные стихи, где о Святом Духе говорится как о «Духе

[90] *Kelly J.N.D.* Early Christian Creeds. P. 360.

[91] Apologia // PG, 142, col. 253d–254c [Святейшего патриарха Григория (Кипрского) самая сильная апология против нападок на его свиток // Христианское чтение. 1889. Т. II. С. 545–570].

[92] См.: *Photius*. Mystagogia // PG, 102, col. 312b; ср. диспут между Ансельмом Гавельбергским и Никитой Никомидийским в 1136 году: PL, 188, col. 1136; *Russell W.* Anselm of Havelberg and the Union of the Churches: The Problem of the Filioque // Sobornost 1 (1979). P. 19–44.

[93] *Théophylacte d'Achrida*. Discours, traités, poesiés. P. 257.

Сына», который «подается» или «даруется» Христом, неизменно рассматривались как относящиеся к Его явлению Себя миру, а не к Его извечному ипостасному бытию. Короче, фактически все эти выражения — как в Писании, так и у отцов, — призваны обозначить духовные дары, или харизму, даруемую человеку Святым Духом чрез воплощенного Христа. Как бы то ни было, сведение смысла подобных фраз только к деятельности Духа в человеческой истории Григория не устраивало гораздо более, нежели их истолкование в духе *Filioque*, предложенное Векком. Вместо этого Григорий, подобно Влеммиду, сумевшему избежать противопоставления вечности и временности в объяснении формулы, которое он дал после 1253 года, принял ее как выражение вечного бытия Бога.

Чтобы пояснить собственную мысль, патриарх обозначил различие между непостижимой природой Бога и Его «вечным проявлением» (ἀΐδιος ἔκφανσις или φανέρωσις), в котором Он пребывает и владычествует. Говоря вкратце, во внутренней жизни Троицы есть, помимо модуса существования (τρόπος ὑπάρξεως), также и модус проявления (τρόπος δηλωτικός)[94]. Если первый указывает на причину исхождения Духа, то есть на Его ипостасное бытие, которым Он обязан только Отцу, то последний раскрывает, каким образом Он существует чрез Сына. Если формулировать более точно, то патриарх Григорий понимал Триединое Божество таким образом, что Сын является источником, в котором Дух существует и покоится; если начало Своего бытия Дух обретает в Отце (ὕπαρξιν ἔχειν), то покоится Он в Сыне (ὑπάρχειν), «чрез» Которого и «от» Которого Он воссиявает и являет Себя[95]. Используя подобные выражения, святые отцы подразумевали именно это вечное и неизменное отношение между Сыном и Духом как божественными ипостасями. То же самое имеет в виду и Писание, говоря, что Дух есть «Дух Отца» и вместе с тем — «Дух Сына». Очевидно,

[94] Apologia // PG, 142, col. 262d–263a.

[95] De Processione Spiritus Sancti // PG, 142, col. 275c–276a; 290a.

патриарх Григорий был убежден, что Сын причастен и извечному изведению Духа Святого. Мало было утверждать, что святоотеческая формула означает только временное или относящееся к икономии (Божественному плану) спасения ниспослание Духа Святого, как делали консервативно настроенные приверженцы взглядов Фотия, опиравшиеся на привычное школьное богословие. Вполне естественно, если Сын «являет» Духа миру в результате Своего воплощения, то Он делает это и извечно[96]. Фактически сияние славы божественного естества вовне, которое в Писании определяется как «слава Божия», существует извечно, независимо от творения или бытия тварного мира. Достаточно сказать, что столь тонкое понимание патриархом святоотеческой мысли предполагало также и то, что дары Духа, подаваемые чрез или от Сына, *вечны*, а не временны. Как божественные дары они и неотделимы, и вместе с тем неслиянны по отношению к сущности и к лицам. Стоит добавить, что такое истолкование, подразумевающее тройное различение в Божестве единой непознаваемой сущности, трех ипостасей и даров обожения, было характерно и для христологических споров еще в XII веке.

Но если патриарх Григорий с опаской смотрел на консервативно настроенное академическое богословие, то не меньшее опасение вызывали у него и контраргументы Векка. Ведь бывший патриарх, помимо своего весьма спорного подхода к несообщаемым ипостасным свойствам, еще и смешивал внешнее проявление (φανέρωσις) Духа чрез посредничество Сына с идеей причинности. Это было недопустимой ошибкой. Как мы подчеркивали, для патриарха Григория троическое бытие, или ипостасное исхождение, отличается от вечного проявления Бога. С другой стороны, эти два процесса, по мысли Григория, должны восприниматься как сопутствующие друг другу — как если бы один являлся продолжением другого. Это означает, что они не должны смешиваться, но и не должны отделяться

[96] Ср.: Tomus // PG, 240bc; 250c.

друг от друга. «Формула "от Сына"... не обозначает, как считает Векк, ни исхождения Святого Духа чрез Сына, ни Его преподание, ниспослание и дарование Себя во времени, даже если где-то она означает именно это (что традиционно было принято в византийском богословии. – *Авт.*), но указывает на вечное проявление Его чрез Самого Сына, которое совершается наряду с Его исхождением от Отца и постигается вместе с ним»[97].

Важно отметить, что толкование Григория, в конечном счете одобренное церковью в 1285 году, тождественно учению, позднее столь же официально одобренному на паламитских соборах XIV века. Фактически патриарх Григорий предвосхитил исихаста Григория Паламу всего на пятьдесят лет. Его утверждения о внешних φανέρωσις Бога не отличаются от высказываний Паламы о божественных энергиях и непознаваемой сущности. Энергия и φανέρωσις фактически означают одно и то же, а именно: то, что окружает непостижимое бытие Бога – τά περί τῆς οὐσίας, как в свое время выразился Григорий Назианзин[98]. На самом деле явление Бога – это естественное «энергийное» исхождение *ad extra* [вовне] общей Божественной природы, модус Божественного бытия, отличный как от сущности, так и от личности. Как утверждал в 1340 году Палама, эта «нетварная» Божественная жизнь есть Божий дар «обожения» тварному человеку, способ, посредством которого Он входит в общение со всеми творениями чрез Сына в Духе Святом. Дух (как энергия) «проистекает от Отца через Сына или, если угодно, то даже и от Сына на всех достойных... поскольку и умом Христовым называется Дух..., то по действию Своему Он есть и от Него, а по ипостаси Он есть Его [собственный Дух], но не от Него [происходящий], а от одного только Отца»[99]. Нет нужды добавлять, что это высказывание во

[97] Homologia // PG, 250C.

[98] PG, 36, col. 317b.

[99] Apodictic Treatsise I / *Bobrinskoy B.*, ed. // Gregoriou tou Palama Syggrammata / *Chrestou P.*, ed. Thessalonica, 1962. Vol. 1. P. 17, 37 [*Григорий Палама.* Первое слово об исхождении Святого Духа // Григорий Палама, свт. Анти-

всех основных положениях повторяет позицию патриарха Григория. И хотя патриарх не прославился особенным вкладом в монашеское благочестие и духовность, с Паламой его объединяет прочная вероучительная связь. Неизбежен вывод о том, что одобрение формулировки в 1285 году открыло путь для дальнейшего догматически более проработанного синтеза Паламы. Собственно, весь исихастский спор вполне сопоставим с более ранним бурным кризисом, возникшим вокруг патриаршего Томоса.

Таково вкратце утонченное православное видение Троицы, официально принятое церковью в 1285 году. Принадлежало оно патриарху Григорию Кипрскому, который отнюдь не был жестким и непримиримым противником латинства. Его попытки понять западную аргументацию, выйти за пределы традиционных формул об ипостасном исхождении и домостроительном ниспослании заслуживают восхищения и в этом смысле резко контрастируют с полемической позицией его критиков. Его великое достижение — в том, что он показал, что латинское понимание Троицы может быть передано в терминах, приемлемых для православной святоотеческой традиции. Особенно важно, что ему удалось показать, что в определенном смысле Восток и Запад могли бы согласно друг с другом утверждать, что Дух исходит от Сына (*ex Filio*)! Ни один здравомыслящий критик не может отрицать, что эта открытость навстречу Западу (одобренная церковью официально) является искренней попыткой добиться догматического примирения церквей. Однако ничего подобного нельзя сказать о буквалистском понимании причинности, характерном для Векка. Несмотря на всю очевидную искренность его намерений и образованность, ни умелое манипулирование

латинские сочинения. Два аподиктических слова об исхождении Святого Духа. Против Векка. Краснодар, 2006. С. 52, 75]; ср.: *Meyendorff J.* Introduction a l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959. P. 315 и след. [*Мейендорф И.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 219–252].

святоотеческими цитатами, ни жонглирование предлогами не стали «убедительным доказательством» тезиса о *Filioque* или «достижением огромной важности»[100]. Аргументы этого мнимого глашатая экуменизма не имеют никаких подтверждений в святоотеческом предании. Напротив, анализ, проведенный Векком, в итоге оказался не чем иным, как искажением творений греческих отцов в латинском духе, ложным, приспособленческим подходом к фундаментальной проблеме. Неудивительно, что позднее, на Флорентийском соборе, этот подход к достижению мира потерпел неудачу.

[100] См.: *Gill J.* Byzantium and the Papacy... P. 159; *Beck H.-G.* Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. S. 203–214. В этих работах поражает пренебрежительное игнорирование собора 1285 года; в них обеих подробно обсуждается мысль Векка, но практически ничего не говорится о Григории Кипрском и Влахернском соборе. Но и в статье «Дух Святой» в Оксфордском Византийском словаре (*Uthemann K.-H.* Holy Spirit // *ODB.* Vol. 2. P. 941–943) также нет никаких упоминаний ни о Григории II, ни о Влахернском соборе.

Глава VI

ПОМЕСТНЫЕ ЦЕРКВИ НА БАЛКАНАХ

В VI веке римские диоцезы Иллирик и Дакия, населенные римлянами, иллирийцами, фракийцами и даками, постепенно стали занимать славянские племена, приходившие с севера. Вслед за славянами появились выходцы из Азии – тюрки и угрофинны, а именно: в VII веке – авары, в VIII веке – булгары, в IX веке – мадьяры. Местное население – в том числе греки, жившие на южной оконечности Балкан, – к тому времени, когда пришли завоеватели, уже было обращено в христианство. Миссионерская экспансия Византийской церкви, пришедшаяся главным образом на IX век, завершилась интеграцией завоевателей в христианский мир. В новых церквах возобладали славянский язык и славянская культура, корнями уходившие в миссионерскую деятельность Кирилла и Мефодия. Впрочем, влахи (позднее известные как румыны) продолжали пользоваться языком романской группы. Мадьяры (венгры) и иллирийцы (позднее известные как албанцы) тоже сохранили свои родные наречия. Всей истории христианизации присуще некоторое соперничество между западными и восточными миссионерами. До VIII века Иллирик находился в юрисдикции Рима и

управлялся папским викарием с резиденцией в Фессалониках. Однако в постиконоборческий период преобладающим влиянием на Балканах стала пользоваться уже Византия. Только венгры и хорваты вошли в семью западнохристианских народов.

Затем религиозная история полуострова осложнилась с усилением влияния секты, известной как богомилы. Эта секта, учение которой было основано на метафизическом дуализме, воспринятом, вероятно, от армянских павликиан, отрицала православные таинства и церковное устройство; в X веке это учение широко распространилось и продолжало существовать вплоть до конца Средневековья.

Превращению Болгарии в подлинный центр славянской христианской культуры способствовали ученики свв. Кирилла и Мефодия, переселившиеся из Моравии на Балканы, – в частности, святители Климент и Наум Охридские. Талантливый и честолюбивый правитель Болгарии Симеон Великий (893–927) распространил свою власть на весь Балканский полуостров, принял титул «императора *(царя)* болгар и румын» и даже пытался захватить Константинополь. Потерпев в этом неудачу, он ограничился созданием Болгарского патриархата в своей столице Преслав на востоке Болгарии. Новый патриархат был признан Византией при сыне Симеона царе Петре (927–969), настроенном по отношению к Византии более миролюбиво. После крушения этой восточно-болгарской державы в 971 году под ударами сначала русского князя Святослава, а затем – византийского императора Иоанна Цимисхия болгарское государство было вскоре, при царе Самуиле, восстановлено в Македонии, а столица государства и патриархат были перенесены в Охрид. Впрочем, в 1018 году византийский император Василий II Болгаробойца (βουλγαροκτόνος) восстановил древние римские границы по Дунаю, вернув империи прямую власть над всем Балканским полуостровом.

Ранняя история славянских христианских народов, развивавшая под духовным влиянием великих миссио-

неров – свв. Кирилла, Мефодия и их учеников, но многим обязанная и политическим достижениям империй Симеона и Самуила, неизменно бережно хранилась потомками. В тех центрах славянской учености, которые продолжат действовать при греческом правлении, станет тщательно сохраняться и переписываться обширный корпус христианской литературы – переводов с греческого и оригинальных сочинений. Некоторые сочинения на славянском будут привозить и из Киевской Руси. Хотя славяне восприняли от греков политическую идею всемирной христианской империи с центром в Константинополе, цари Симеон и Самуил учреждали альтернативные центры – сначала в Преславе, затем в Охриде. На самом деле это не было попыткой оспорить саму идею имперской универсальности: ведь и Римская империя некогда управлялась сразу несколькими императорами. Но правители Болгарии привнесли новые культурные и национальные элементы: в своих титулах они сохранили формулу «*царь болгар*». А поскольку в византийской политической модели наличие императора предполагало параллельное существование патриарха, новый имперский плюрализм повлек за собой учреждение и новых *национальных* патриархатов.

Древняя церковь до эпохи Константина на деле была общностью поместных церквей без единого центра. Союз, заключенный с вселенской Римской империей, привнес в церковное устройство универсалистский принцип. Суждено ли было вселенским церковным структурам распасться вслед за падением самой империи? На Западе было найдено новое решение, состоявшее в признании полноты политической и духовной власти за римским папством, которое в XI веке в ходе григорианских преобразований было провозглашено новой вселенской политической и религиозной монархией. На Востоке объединяющим началом по-прежнему признавалась столица империи – Константинополь, но теперь это единство приняло иную форму: духовной семьи, содружества наций и церквей. Это была остроумная, эффективная и

гибкая схема, которой ранее, в V–VI веках, следовала в отношениях с варварскими королевствами и распадавшаяся Западная империя. Балканский полуостров был отвоеван Василием II всего лишь на полтора века; к концу XII столетия южнославянские народы и их Церкви тоже начали бороться за независимость, но при этом культурное и религиозное единство Византийского Содружества наций сохранялось.

1. Болгарские церкви: Охрид и Тырново

Болгарский патриархат, первоначально учрежденный царем Симеоном в Преславе, уже при царе Петре был перенесен в Доростол (или Дристра, или Силистрия) на Дунае. Когда в 971 году этот город взяли византийские войска, действующий патриарх Дамиан был смещен Иоанном Цимисхием[1]. С этого момента греческие источники перестают признавать за предстоятелем Болгарской церкви титул патриарха, называя его архиепископом. Не вполне ясно, почему его резиденция поочередно перемещалась: в Софию (древняя Сердика, по-славянски – Триадица), в Воден, в Моглену, в Преспу, наконец в Охрид – столицу царя Самуила; именовали себя эти предстоятели по-прежнему патриархами. Завоевав Болгарию в 1018 году, византийский император Василий II издал три грамоты о церковном управлении на завоеванных территориях[2]. В этих документах признается преемственность между Охридской «архиепископией» и патриархатом, учрежденным при Симеоне и Петре, но не титул Болгарского патриарха – предстоятель назван в них святейшим архиепископом (ἁγιώτατος ἀρχιεπίσκοπος Βουλγαρίας). Впрочем, автокефальное положение

[1] *Gelzer H.* Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatum // Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse, 21. München, 1901. S. 569.

[2] Текст см.: *Gelzer H.* Ungedruckte und wenig-bekannte Bistumerverzeichnisse der orientalischen Kirche // BZ 2 (1893). S. 42–46; см. также: Fontes Graecae Historiae Bulgariae. Vol. I. Sofia, 1954. P. 40–47.

этого архиепископа по отношению к Константинопольскому патриархату сохранялось. Назначать его должен был лично император. Согласно грамотам, юрисдикция этого архиепископа распространялась на все территории, входившие в состав Болгарии при царях Петре и Самуиле, включая даже местности, где говорили только по-гречески, и области, населенные влахами (румынами) и мадьярами (которые названы турками). В архиепископию вошло также большинство территорий, населенных сербами[3]. Василий II был настолько либерален, что даже назначил первым архиепископом Охрида болгарина по рождению Иоанна. Фактически Охридская архиепископия, контролируемая империей, станет сотрудничать с военной администрацией Василия в Болгарии, реорганизованной императором в три византийских фемы (военно-административные единицы). Все преемники Иоанна на охридской кафедре будут греческими священнослужителями, нередко тесно связанными с константинопольским двором. Эта архиепископия сохранит статус автокефальной церкви вплоть до 1767 года, когда ее подчинят Константинопольскому патриархату[4]. Поскольку это будет сделано в одностороннем порядке и при поддержке турок, то в 1870 году болгары сошлются на прежний статус Охрида в оправдание учреждения независимого Болгарского экзархата (вопреки Вселенскому патриархату), объявив свой шаг реставрацией, а не нововведением[5].

Естественно, многие болгарские историки рассматривают период между 1018 и 1204 годами, когда Охрид находился под прямым византийским правлением, как

[3] Однако фактически некоторые болгарские епархии (например, Дристра, или Силистрия) оставались в подчинении Константинопольского патриархата.

[4] См. две авторитетные монографии по истории Охридской архиепископии: *Gelzer H.* Der Patriarchat von Achrida. Leipzig, 1902; *Снегаров И.* История на Охридската архиепископия. София, 1924. Т. 1.

[5] Ср.: *Сабев Т.* Учредяване и диоцез на Българската экзархия до 1878 г. София, 1973. С. 56 и след.; *Кръстанов Х.С.* Съпоменът за древната патриархия през време на Османското иго // Българската патриархия през вековете / Ред. *Сабев Т.* София, 1980. С. 22–44.

самый мрачный период «византийского ига». Некоторые исследователи добавляют, что греческое правление, навязанное Болгарии в тот период, откровенно противоречило идеологии Кирилла и Мефодия, стимулировавшей развитие национальных христианских культур. Русский историк Е.Е. Голубинский убедительно доказывал, что после 1018 года архиепископия Охридская стала греческой кафедрой – в одном ряду с другими, и что ее история – это история подавления болгарского национального самосознания[6]. За это время произошло несколько болгарских восстаний против византийского ига. В числе прочего такая точка зрения подтверждается брезгливыми высказываниями, найденными в переписке самого знаменитого из греков, занимавших кафедру Болгарского архиепископа, – Феофилакта (ок. 1090 – ок. 1126), который описывает своим константинопольским друзьям собственную паству как «нечистых рабов и варваров, от которых несет овчиной» и «чудищ»[7].

Несмотря на снобизм некоторых (возможно, и многих) представителей византийской администрации, нет оснований утверждать, будто славянская культура, блестящему развитию которой в Охриде способствовали святители Климент и Наум, исчезла после византийского завоевания. В это время в Болгарии были переписаны многие важные славянские рукописи, да и сам Феофилакт был автором написанного по-гречески «Жития святителя Климента», где в полной мере признаются миссионерские заслуги свв. Кирилла и Мефодия и их учеников[8]. Поэтому мы можем согласиться с Д. Оболенским и другими учеными, считающими, что «как бы византийские власти ни притворялись, будто презирают болгар как “варваров”, и как бы ни стремились встроить их страну

[6] *Голубинский Е.Е.* Краткий очерк истории православных церквей Болгарской, Сербской и Румынской, или Молдо-Валашской. М., 1871. С. 106–108.

[7] Théophylacti Epistulae. Vol. 6 / *Gautier P.*, ed. Thessalonica, 1986. P. 147, 144.

[8] Некоторые ученые сомневаются в авторстве Феофилакта; однако в качестве греческого документа рубежа XI–XII веков «Житие» отражает направления византийской политики того времени (издания текстов см.: *Милев А.* Грецкие жития на Климент Охридски. София, 1966).

в административную структуру империи, на деле политики систематической эллинизации они не проводили»[9]. Действительно, если бы в годы византийского владычества славянская культура полностью подавлялась, то культурное возрождение в Болгарии в конце XII века не оказалось бы столь мощным[10].

Стоит упомянуть и то обстоятельство, что даже при царях Симеоне, Петре и Самуиле патриархаты Преслава, Силистрии и Охрида, хотя и именовавшиеся болгарскими (как и сама болгарская империя-царство), по своему составу были полиэтничными и включали не только болгар, но и греков, сербов, влахов и венгров. Грамоты Василия как раз исходят из этой реальной полиэтничности; согласно им, восстанавливалась территориальная организация церкви на основе поместных епархий, включающих всех верующих той или иной области. Если не считать конечного верховенства Византии, то культурный плюрализм, характерный для Балкан в эпоху Средневековья и при этом отличный от секулярных националистических конфликтов Нового времени, оставался основным принципом в церкви как до византийского завоевания 1018 года, так и после него.

Первый грек на Охридской кафедре, Лев (умер после 1025 года), в прошлом – хартофилакс собора Святой Софии в Константинополе, был тесно связан с патриархом Михаилом Керуларием. Критикуя в своем письме к итальянскому епископу Иоанну Транийскому дисциплинарную и литургическую практику, насаждавшуюся в Италии латинским духовенством, – целибат священников, использование пресного хлеба в таинстве

[9] *Obolensky D.* The Byzantine Impact on Eastern Europe // Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν. Athens, 1980. P. 148–168 (переизд.: Idem. The Byzantine Inheritance in Eastern Europe. London, 1982). Ср. также раздел о Феофилакте: Idem. The Byzantine Commonwealth. London, 1971 (переизд.: Crestwood (NY), 1982), а также исследование о Феофилакте: Idem. Six Byzantine Portraits [*Оболенский Д.* Византийское Содружество наций; Шесть византийских портретов. С. 163, 231–232, 426–460].

[10] Ср.: *Дуйчев И.* Въстането в 1185 и неговата хронология // Известия на Институт за Българска История. 6 (1956). С. 327–356.

Евхаристии и т. д.[11], – Лев, по сути, выступал от лица патриарха. О его деятельности в Болгарии не известно практически ничего, за исключением того, что при нем была построена церковь Святой Софии в Охриде. Больше мы знаем о его преемнике Феофилакте, уже упоминавшемся[12]. Начав как диакон собора Святой Софии, он стал наставником Константина, сына императора Михаила VII. Получив назначение в Болгарию, вступился там за свою паству, протестуя против вымогательств со стороны имперских сборщиков налогов; пожалуй, его можно назвать одним из самых плодовитых экзегетов во всей средневековой православной святоотеческой традиции. Его толкования на книги Нового Завета пользуются авторитетом даже в наше время. Вероятно, в противовес сотрудничеству своего предшественника Льва со всесильным Керуларием Феофилакт выступил в защиту независимости Охрида от Константинопольского патриархата: «Какими правами в болгарской земле обладает патриарх Константинопольский, – спрашивал он, – тот, кто не имеет ни власти рукополагать кого-либо, и ни каких-либо других привилегий в этой стране, где есть автокефальный архиепископ?»[13]. От Керулария и Льва его отличало также терпимое отношение к латинской богослужебной практике и критика в адрес тех, кто слишком настойчиво выступал против латинян[14].

Как прямо указано в грамотах Василия II, единственным оправданием автокефалии Охридского архиепископа служит то обстоятельство, что он являлся общепризнанным предстоятелем Болгарской церкви. Однако

[11] Текст см.: Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae seculi XI. composita extant / *Will Ch.*, ed. Leipzig-Marburg, 1861. S. 52–64 (также: PG, 120, col. 836–844).

[12] *Gautier P.* L'épiscopat de Théophylacte Hephaistos, archevêque de Bulgarie // REB 21 (1963). P. 159–178; ср. также подробное введение Готье к осуществленному им критическому изданию творений Феофилакта: Théophylacte d'Acrida: Discours, traités, poésies. Thessalonica, 1980.

[13] Письмо Михаилу, митрополиту Халкидонскому // Theophylacti Epistulae. P. 437.

[14] Ответ Николаю, диакону Св. Софии // Theophylacte d'Acrida: Discours, traités, poésies. P. 247–285.

в кругах Константинопольского патриархата идея автокефалии была непопулярна. И поэтому в обоснование своих притязаний поборники прав Охрида опирались на другой исторический аргумент: в 535 году по Рождестве Христовом, напоминали они, император Юстиниан на месте своего рождения учредил независимую архиепископию, названную Юстиниана Прима (Justiniana Prima)[15]; в ее состав была включена территория, примерно совпадающая с территорией патриархата (а затем архиепископии) Охридского. И хотя в ходе завоеваний, пришедшихся на VII век, Юстиниана Прима исчезла, иерархи, занимавшие Охридскую кафедру, использовали этот титул, чтобы оправдать свои юрисдикционные права. В 1156 году архиепископ Иоанн Комнин присутствовал на соборе в Константинополе и подписался под деяниями собора как «смиренный инок Иоанн, милостью Божией архиепископ Первой Юстинианы и всея Болгарии Комнин»[16]. Этот титул был использован всеми его преемниками, и отождествление Болгарии с Юстинианой Примой признавалось даже знаменитым канонистом Феодором Вальсамоном[17]. Между тем исторически архиепископия Охридская не была преемницей кафедры, учрежденной Юстинианом, а уходила корнями в эпоху Кирилла и Мефодия и в историю Первого Болгарского царства. Ее претензии на преемственность по отношению к учрежденной императором в VI веке кафедре были чистой фикцией и анахронизмом[18]. В действительности

[15] Об этом решении Юстиниана см.: *Döpmann H.D.* Zur Problematik von Justiniana Prima / Miscellanea Bulgarica 5. Wien, 1987. S. 221–232.

[16] Ἀρχιεπίσκοπος πρώτης Ἰουστινιανῆς καὶ πάσης Βουλγαρίας ὁ κομνηνός // Mai A. Spicilegium Romanum. Roma, 1839–1844. Vol. 10. Col. 89.

[17] PG, 137, col. 320a. Помимо этого, подобное отождествление встречается в так называемой записке о Вельбужде, найденной в рукописи, хранящейся в Эскориале; ср.: *Prinzing G.* Entstehung und Rezeption der Justiniana Prima-Theorie im Mittelalter // Byzantinobulgarica 5. Sofia, 1978. P. 365–367.

[18] Впрочем, не менее анахроничны притязания современных восточных патриархов, чьи права основаны на престиже таких городов, как Константинополь, Александрия и Антиохия, значение которых осталось в прошлом вместе с самой империей.

же будущее было за другими славянскими центрами церковной жизни на Балканах — такими как Тырново, ставшим колыбелью болгарского возрождения, а также за Сербской церковью.

Выше мы упоминали, что среди тех христиан, которые при Василии II оказались в юрисдикции архиепископа Охридского, были и «турки», — то есть мадьяры, или венгры. Разумеется, речь шла о венграх, живших в пределах огромной империи Василия. Но в XI–XII веках были нередки религиозные и культурные контакты и с самим Венгерским королевством[19]. По всей видимости, венгерские правители долго колебались, к какой же из церквей — Западной или Восточной — им присоединиться. В самом начале XI века венгерский князь Айтонь принял крещение в Видине — городе, только что взятом Василием II и включенным в юрисдикцию Охрида. В своей резиденции в Марошваре Айтонь основал греческий монастырь. Севернее в Венгрии также существовали славянские и греческие монастыри, они находились в юрисдикции Константинополя. Нередкими были браки между венгерской знатью и представителями византийских правящих семейств. Самыми яркими символами этих связей стали «корона Константина Мономаха» и знаменитая «корона святого Стефана» — наиболее почитаемые венграми реликвии. Первая из этих корон была прислана императором Константином IX королю Андрею (1046–1060), принявшему крещение в Киеве и взявшему в жены дочь русского князя Ярослава. Вторая стала даром императора Михаила VII королю Гезе I (1074–1077). На обеих коронах присутствуют портретные изображения императора и короля, призванные подчеркнуть причастность Венгрии к Византийскому Содружеству наций. Окончательный выбор Венгрии в пользу Западной церкви был ознаменован вторым браком короля Белы III с французской принцессой Маргаритой Капет (1186).

[19] Об этом см.: *Oikonomides N.* A propos des relations ecclésiastiques entre Byzance et la Hongrie au XI^{e} siècle: le Metropolite de Turquie // Revue des études du Sud-Est européen 9 (1971). P. 530 и след.

До этого брака Бела исповедовал православие и был верным союзником Византии. Поводом для его обращения к Западу стал отказ Феодоры, сестры императора Мануила, стать его женой; она предпочла принять монашество[20].

Для православия это означало потерю возможностей влияния на Венгрию — из-за ослабления церковного авторитета Охрида в конце XII века, а также из-за внутренних династических распрей, раздиравших саму византийскую власть. Как раз в это время Константинополь оказался бессилен перед болгарским восстанием во главе с двумя братьями, Петром и Асенем, принадлежавшими к влашской (румынской) аристократии. На северо-востоке Болгарии, между Дунаем и Балканским хребтом, было образовано независимое государство с автокефальной архиепископией в Тырново.

Асень был провозглашен «царем болгар и влахов», одновременно митрополит Видинский поставил Василия во архиепископа Тырновского. Разумеется, в Константинополе, как и в Охриде, этот жест был расценен как нелегитимный, но, несмотря на это, новое государство расширяло свою территорию, и новый церковный центр задумывался как преемник Преслава и как подлинно болгарская альтернатива архиепископии Охридской, подконтрольной грекам. Символичным в этом смысле стало перенесение в 1195 году в Тырново мощей почитаемого отшельника святого Иоанна Рыльского (ок. 880–946).

Еще более решительные шаги (в связи с широкомасштабными изменениями, произошедшими после IV Крестового похода) были предприняты младшим братом Петра и Асеня Калояном[21], унаследовавшим царский престол после Петра в 1197 году. Эти действия — как и

[20] См.: *Obolensky D.* The Byzantine Commonwealth. P. 158–163 (и библиографию: P. 393–394) [*Оболенский Д.* Византийское Содружество наций; Шесть византийских портретов. С. 173–174, 615–616], а также: *Moravcsik G.* The Role of the Byzantine Church in Medieval Hungary // The American Slavic and East European Review 6 (1947). P. 134–151.

[21] Греч. Καλοϊάννης — просторечное от «Иоанн Прекрасный». В папских посланиях он также упоминается как «Joannica».

историю Первого Болгарского царства — невозможно понять вне контекста той политической и религиозной идеологии, которая была воспринята славянами от византийцев: христианское общество в их понимании должно было управляться диархией, то есть императором и патриархом. Хотя легитимная империя, разумеется, была одна — вселенская «Ромейская» империя, — существование вторичных, или «региональных», империй тоже могло быть оправданным, если того требовали исторические обстоятельства. Впрочем, местные императоры, или *цари*, — так же как и местные патриархи, — должны были получать подтверждение своей легитимности от верховной, вселенской имперской власти, так как оспаривать единство христианской ойкумены было недопустимым. Хотя региональные империи и патриархаты обычно и назывались по имени той или иной народности, они, как мы убедились на примере Охрида, не были национальными церквами в строгом смысле слова: они всегда (на Балканах в особенности) были этнически смешанными, причем существовали даже целые епархии, где в богослужении греческий язык преобладал над славянским.

Калоян тоже воспринял правила этой политической игры как данность. Впрочем, столкнувшись с недвусмысленным отказом Константинополя даровать ему императорский статус, а архиепископу Василию — чин патриарха, он обратился к другой вселенской христианской силе, которая на Западе заменила собой империю, став источником как политической, так и церковной власти: к римскому папству. До нас дошла его переписка с Римом. Сколь подобострастным ни был бы дипломатический тон писем Калояна к папе Иннокентию III (1198–1216), совершенно ясно, что болгарский правитель преследовал политико-правовые цели, и его двусмысленные контакты с папством вряд ли можно истолковать как религиозное обращение.

Папские посланники — архиепископ Доминик и капеллан Иоанн — прибыли в Болгарию в 1200 году. В ходе переговоров Калоян искусно манипулировал папой, ссы-

лаясь на византийскую теорию «диархии» императора и патриарха и требуя от Рима санкции на нечто подобное для Болгарии, чтобы болгары более не возвращались под византийское владычество: «Приди к нам, — будто бы обещали Калояну греки, — и мы венчаем тебя как императора и сделаем, чтобы у тебя был патриарх, ибо нет империи без патриарха»[22]. 25 февраля 1204 года папа доверил кардиналу Льву ди Санта Кроче почетную миссию короновать Калояна как короля, но не императора, и поставить архиепископа Василия в предстоятели, но не в патриархи. «Ведь ясно, — писал папа, — что два эти титула, предстоятель и патриарх, означают на деле одно, ибо полномочия предстоятеля и патриарха одинаковы, хотя наименования и различны»[23]. Более того, Иннокентий, несведущий в делах Восточной церкви (что было типично для Запада) и недоверчивый по отношению к ней, не знавшей практики помазания при поставлении священников и епископов[24], потребовал, чтобы Василий и все болгарские епископы были помазаны его легатом, так как Католическая церковь придерживается этого обычая «по божественной заповеди»[25].

Едва ли Калоян был полностью удовлетворен позицией папы. Однако после того как 8 ноября 1204 года легат короновал его, а архиепископ Василий был помазан в предстоятели, выбора у него почти не оставалось. Византийская имперская власть теперь была уже не в состоянии легитимировать его амбиции: в апреле этого года

[22] Послание Калояна // PL, 215, col. 156a.

[23] *Potthast A.* Regesta pontificum romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV. Berlin, 1875. Bd. 2. S. VII, 2; PL, 215, col. 281a.

[24] В православной церкви миропомазание, совершаемое сразу же вслед за крещением, является единственным. Поставление в священный сан совершается исключительно через рукоположение. В латинском схоластическом богословии помазание епископов и священников связано с теорией об особом характере служения в священном сане. Позиция пап подразумевает сомнения относительно самой законности православного священства.

[25] *Potthast A.* Regesta pontificum romanorum. S. 3; PL, 215, col. 282a. Текст переписки папы с Калояном с комментарием см.: Латински извори за Българската история. София, 1965. Т. III. С. 307–378.

крестоносцы взяли Константинополь. На некоторое время восточной альтернативы вселенскому латинскому христианству во главе с папой не стало. Но Калоян упорно искал другой выход. Он дал приют православному Вселенскому патриарху Иоанну Каматеру, бежавшему из столицы, занятой латинянами, и скончавшемуся позднее, в 1206 году, в занятом болгарами Дидимотике. Отказавшись признать над собой власть латинского императора Константинополя, Калоян пошел на латинян, разбил их, взял в плен императора Балдуина (1205) и проигнорировал просьбу папы о заключении мира и подчинении. Когда в 1207 году Калоян умер, его держава обладала преобладающим влиянием на Балканах. Он добился того, чтобы папа признал его власть, но при этом отнюдь не играл по правилам, которых требовали от тех, кто подчинился Риму. Тырновская церковь фактически была независимым патриархатом, правящий архиепископ носил патриарший титул, управляя территориями, практически совпадающими с границами империи Симеона, тогда как Охрид и его автокефальная архиепископия оставались частью территорий, контролируемых греческим Эпирским царством.

В 1211 году преемник Калояна узурпатор царь Борил (1207–1218) созвал и возглавил в Тырново собор, призванный осудить ересь богомилов. Эта ересь, с ее дуалистическими корнями и отрицанием церковного устройства, иерархии и таинств, как известно, возникла в Болгарии еще в X веке, но в XII столетии, в ситуации беспрерывных изменений и беспорядков стала шириться[26]. Собор 1211 года, проведенный в Тырново, явно копировал византийский образец: председательствовал на нем царь, обсуждались сугубо местные проблемы[27]. Прямых сведений о контактах этого собора с Римом или получении оттуда каких-либо предписаний нет. Впрочем, стоит отметить,

[26] Ср.: *Obolensky D.* The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manicheism. Cambridge, 1948.

[27] Деяния собора, известные как «Синодик Царя Борила», изданы под редакцией М.Г. Попруженко. София, 1928.

что Тырновский собор совпал по времени с преследованиями альбигойцев (или катаров) на юге Франции. Альбигойцев же принято считать ветвью того же еретического движения, к которому принадлежали и балканские богомилы.

Зависимость Болгарской церкви от Рима, двусмысленная с момента ее возникновения в 1204 году, официально прекратилась в 1235 году, когда были восстановлены канонические отношения между Тырново и православными патриархами. Неудивительно, что это было предопределено именно политическими обстоятельствами. Болгарский царь Иоанн (или Иван) Асень II (1218–1241) унаследовал мечту царя Симеона стать императором Константинополя. Ему удалось подавить соперников и врагов. В 1230 году в битве при Клокотнице он разбил и взял в плен правителя Эпира Феодора, присвоившего императорский титул после взятия Фессалоник. Охрид и его архиепископия оказались во власти Иоанна Асеня, и он принял титул императора болгар и греков. Вдобавок он занял часть территорий Сербии и Венгрии. Но его замысел выдать свою дочь замуж за юного латинского императора Балдуина II и в результате стать регентом в подвластном латинянам Константинополе встретил неодобрение у латинского духовенства. Это служит четким подтверждением эфемерности тогдашнего союза Болгарии с Римом. Тогда Иван Асень II заключил соглашение с греческим императором Никеи Иоанном III Дукой Ватацесом (1222–1254). В Лампсаке было совершено торжественное бракосочетание между детьми обоих монархов, а Константинопольская церковь признала за Иоахимом Тырновским патриарший титул (1235). В болгарских источниках говорится также, что царь просил и остальных восточных патриархов признать Болгарский патриархат как равный им. Получив от них положительные ответы, Вселенский патриарх Герман II и члены его синода подписали официальный акт об учреждении патриархата в Тырново[28].

[28] Синодик Царя Борила / Под ред. *Попруженко М.Г.* София, 1928. С. 82,

Территория нового патриархата совпадала с границами Второго Болгарского царства — в 1235 году она включала все епархии от низовьев Дуная до Македонии и от Белграда до Фракии. Однако не вполне ясно, как распределялась юрисдикция между Тырново и Охридом.

До нас дошли имена шестнадцати сменявших друг друга патриархов Тырново[29]. На протяжении длительного царствования Ивана Александра (1331–1371) Болгария, поддерживавшая тесные интеллектуальные контакты с Византией, переживала всплеск возрождения культуры и письменности. И хотя фактическая территория Болгарского патриархата уменьшилась в результате нападений со стороны Сербии, этот регион стал тем источником, откуда во все православные славянские государства начало распространяться духовное течение, известное как исихазм — о нем будет подробно рассказано в следующей главе. Среди лидеров этого движения был преподобный Григорий Синаит, основавший монастырь в Парории на юго-востоке Болгарии, неподалеку от границы с Византией (ок. 1330). Один из его учеников-болгар, св. Феодосий Тырновский, побывав в нескольких греческих монастырях, основал монашескую общину в Келифарево.

Хотя монахи-исихасты не имели организации, подобной ордену, однако поддерживали друг с другом тесные контакты. Некоторые из них занимали высокие посты в иерархии как в Византии, так и в славянских землях — особенно после 1350 года. Так, например, патриарх Константинопольский Каллист, как и св. Феодосий, был учеником св. Григория Синаита. Они были приверженцами идеи культурного и канонического единства православного мира. Впрочем, такая идеология была близка не всем.

84–87. Об этих событиях см.: *Tachiaos A.E.* Die Aufhebung des bulgarischen Patriarchats von Tirnovo // Balkan Studies 4 (1963). P. 67–82; *Цанкова-Петкова Г.* Восстановление Болгарского патриаршества в 1235 г. и международное положение Болгарского государства // Византийский временник 28 (1968). С. 136–150; *Tarnanides I.Kh.* Ἡ διαμόρφωσις τοῦ αὐτοκεφάλου τῆς Βουλγαρικῆς ἐκκλησίας. Thessaloniki, 1976. P. 117–132.

[29] *Кръстев Н.* Търновската патриаршия // Българската патриаршия през вековете. София, 1980. С. 20.

Например, болгарский патриарх Феодосий пытался оспорить авторитет Константинополя, по просьбе Великого князя Литовского Ольгерда собственноручно поставив в 1352 году митрополита всея Руси в противовес законному митрополиту Алексию[30]. В 1355 году Каллист направил св. Феодосию послание, призывая восстановить в Тырновском патриархате литургическое поминовение Вселенского патриарха, которое патриарх Феодосий II, похоже, упразднил[31]. Судя по болгарским интерпретациям позиции Тырново, мнение Каллиста о подчиненности Тырново Константинополю в самой Болгарии не разделялось. Св. Феодосий Келифаревский в 1356 году эмигрировал в Константинополь и там в 1363 году скончался, а патриарх Каллист написал его «Житие»[32]. Впрочем, в конце концов новым патриархом Тырновским стал другой ученик св. Григория Синаита и друг Феодосия, свт. Евфимий (1375–1393). Его роль в духовной и литературной истории православных славян исключительна. К сожалению, он был последним из патриархов Болгарии в эпоху Средневековья: в 1393 году Тырново завоевали османы. Его жителей вырезали, кафедральный собор стал мечетью. Свт. Евфимий, возглавивший сопротивление горожан в период турецкого владычества, видел, как был разрушен город[33]. В отличие от Охрида, где при турках сохранялась номинальная автокефалия (и даже спорадическое признание патриаршего титула), Тырново низвели до уровня простой епархии Константинопольского патриархата, которой, как правило, управляли греческие иерархи[34].

[30] Ср.: *Meyendorff J.* Byzantium and the Rise of Russia. Cambridge, 1981. P. 164–166 [*Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. С. 449–450].

[31] MM. Vol. 1. Col. 436–439.

[32] Славянский перевод опубликован В.И. Златарским: Сборник за народни умотворения, наука и книжнина 20. София, 1904. С. 1–44. Греческий оригинал утрачен. О Каллисте см.: *Gonis D.V.* Τὸ συγγραφικὸν ἔργον τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Καλλίστου Α΄. Athens, 1980.

[33] Падение Тырново драматически описано Григорием Цамблаком в его «Энкомии Евфимию» (Похвално Слово за Евтимий) // Ред. *Русев П. и др.* София, 1971. С. 205).

[34] Похоже, что формальное упразднение патриархата произошло в 1415 году. Ср.: *Tachiaos A.E.* Die Aufhebung des bulgarischen Patriarchats von Tirnovo. S. 67–82.

2. Сербская церковь: св. Савва, Охрид и Печский патриархат

Император Константин Багрянородный относит крещение сербов в районе, известном как Рашка, со столицей Раш к югу от Белграда ко времени правления Василия I (867–886). За ним последовало обращение в христианство и прибрежных городов Далмации. В X веке эта область оказалась под властью Болгарии — царей Симеона и Самуила, но после 1018 года стала частью Византийской империи Василия II. В результате первоначального обращения сербы оказались под прямым церковным управлением Константинополя, но позднее Рашскую епископию включит в свою юрисдикцию архиепископия Охридская, основанная Самуилом и сохраненная Василием II. В качестве другого центра православного канонического управления прибрежными территориями выступала греческая митрополичья кафедра в Диррахии на Адриатике, ставшая центром христианизации соседней сербской области Диоклея, или Зета (позднее известной как Черная Гора, Черногория, или Монтенегро).

Византийскому правлению — как гражданскому, так и церковному, опорным пунктом которого был Диррахий, был брошен вызов со стороны последовательно правивших Зетой князей — Стефана Воислава (ок. 1042–1052), Михаила (ок. 1052–1081) и Константина Бодина (1081–1091), при которых страна перешла в юрисдикцию латинского архиепископа Бара (или Антибари) [ныне Старый Бар, Черногория]. После преобразований папы Григория VII влияние папства на Балканах усилилось. Не только правитель Хорватии Димитрий Звонимир, но и Михаил Зетский получили королевские короны из рук папских легатов (1075 и 1077 годы соответственно). Хорватия, попав под венгерское владычество (1102), навсегда отошла к Западной Церкви. Константин Бодин Зетский, впрочем, потерпел военное поражение от византийского императора Алексия I Комнина (1085–1090), и поэтому в Зете было восстановлено греческое управление с центром в Диррахии.

В Рашке борьба сербов за политическую независимость была более успешной. Возросший престиж преобразованного папства, агрессивная экспансия латинского мира, проявившаяся в крестовых походах, и ослабление Византии неизбежно привели к тому, что Рашка, как и другие молодые балканские государства, сочли «западное решение» наиболее практичным выходом в начинавшемся процессе национального самоопределения.

Воспользовавшись тем, что Венгрия стала соперничать с Византией, а также последовавшим затем III Крестовым походом под руководством Фридриха I Барбароссы (1189), правитель («великий жупан») Рашки Стефан Неманя, сам родом из Зеты и поэтому знакомый с этой землей, попытался расширить свои владения к югу. Он подчинил себе Зету и пытался поколебать саму византийскую державу. Дважды он терпел поражение: в 1172 году — от Мануила Комнина и в 1190 году — от Исаака Ангела. Крещеный в Зете по латинскому обряду, впоследствии он был принят в лоно православия через миропомазание православным епископом Раша. В 1190 году его сын Стефан получил придворный византийский титул «севастократора» и взял в жены Евдоксию, племянницу Исаака.

В этот период восстановления господства православной Византии над Рашкой сын Немани, восемнадцатилетний Растко, оставил придворную жизнь и принял монашество с именем Саввы (в сербской традиции — Савы) в русском монастыре на Афоне. Позднее он перешел в греческий монастырь Ватопед. Престарелый Неманя — авторитетный политик и беспощадный воин — был настолько впечатлен поступком сына, что решил последовать его примеру. Отказавшись от престола в 1196 году в пользу севастократора Стефана и отдав власть в Зете другому сыну, Вукану, он тоже принял постриг с именем Симеон в основанном им еще раньше монастыре Студеница. Позднее он последовал за своим сыном на Афон, где они вместе основали монастырь Хиландар, который станет крупнейшим центром не только сербской, но и общеславянской духовности и культуры.

Историческая роль святого Саввы (1175–1235), ставшего основоположником и духовным ориентиром сербского православия, уже не раз становилась предметом исследований и дискуссий. Основные сведения о нем можно найти в его «Житиях»: одно было написано его непосредственным учеником Доментианом, а другое – позднее, в начале XIV века, монахом Феодосием. Монах по призванию, мудрый пастырь, талантливый руководитель, церковный деятель и политик одновременно, святой Савва обладал трезвым пониманием духовных ценностей, благодаря чему и стал одной из самых выдающихся личностей в истории Балкан этого периода. Основатель независимой Сербской церкви, он вместе с тем глубоко ощущал вселенскость Церкви и чувствовал себя как дома и на Афоне, и в Тырново, и в Константинополе, и в Иерусалиме. Он был реалистом и в случае необходимости умел терпимо относиться к неизбежным политическим последствиям усиления престижа папства на Балканах, терпеливо вынашивая свой замысел вывести православную Сербию на первостепенные позиции в православном мире[35].

Святой Савва пробыл на Афоне шестнадцать лет (1191–1207). За это время он съездил в Константинополь, чтобы заручиться поддержкой императора для основания монастыря Хиландар (1199). Монастырь был основан вскоре после смерти Симеона (1199). В течение всей жизни на Афоне святой Савва жил в своем скиту (kellion)

[35] Историческая точность и то неподдельное уважение, которое мы питаем к колоссальной фигуре св. Саввы, не позволяют нам изображать его анахронистически — ни как яростного противника латинян, ни как сербского националиста в современном, секулярном смысле. По этому поводу см. взвешенное изложение: *Slijepčević Dj.* Istorija srpske pravoslavne Crkve. München, 1962. P. 56 и след.; *Dvornik F.* The Slavs in European History and Civilization. New Brunswick (NJ), 1962. P. 96–103; *Obolensky D.* The Byzantine Commonwealth. P. 240–242; особенно же главу о св. Савве в «Шести византийских портретах»: Idem. Six Byzantine Portraits. P. 115–172 [*Оболенский Д.* Византийское Содружество наций; Шесть византийских портретов. С. 486–526]. Наиболее доступным изданием житий Саввы, написанных Доментианом и Феодосием, является перевод Л. Мирковича на современный сербский язык: Životi Sv. Save i Sv. Simeona. Beograd, 1938.

близ Кареи, для которого составил особое монашеское правило, или *типикон.*

Возвращение Саввы с телом усопшего отца, св. Симеона, в Сербию в 1207 году знаменовало начало его непосредственного участия в политических делах Рашки. Некоторое время он был настоятелем монастыря в Студенице – того, который был основан его отцом и где было погребено тело Симеона, источающее миро (почему и началось почитание старшего Немани как Симеона Мироточивого). Нередко испытывая политическое давление разных и конфликтующих друг с другом сторон, он сосредоточил усилия прежде всего на обеспечении безопасности своей страны, где правила династия Неманичей, священным символом которой стали мощи святого Симеона. Два брата святого Саввы – Стефан и Вукан – правили соответственно Рашкой и Зетой, но при этом ожесточенно соперничали друг с другом за власть. Вукан заключил союз с венгерским королем Эммерихом (1196–1204) и признал верховную власть папы. Церковь Зеты вновь оказалась в юрисдикции латинского архиепископа Антибари. Вукану даже удалось на короткое время оттеснить от власти Стефана, но тот восстановил свое правление, опираясь на Болгарию (1202–1204). Чтобы умиротворить брата и западные державы, Стефан отказался от жены-гречанки Евдоксии, дочери императора Алексия III, и женился на внучке венецианского дожа Дандоло. Фактически Вукан и Стефан соперничали друг с другом за благосклонность папы.

Первым успехом Саввы по его возвращении стало примирение братьев, однако мирное соглашение предполагало, что церковно Зета останется в папской юрисдикции. Желая усилить власть Рашки, Стефан и Савва договорились отправить папе Гонорию III просьбу о том, чтобы тот дал королевскую корону также и Стефану[36].

[36] Данный факт описан биографом св. Саввы Доментианом, и у нас нет оснований подвергать сомнению его историчность. Современники усматривали в этом проявление политической дальновидности, а не измену церковной идентичности.

Просьба была удовлетворена. Кардинал прибыл и короновал Стефана, ставшего «первовенчанным» королем Сербии (1217). Однако папа был разочарован в своих надеждах — которые, несомненно, питал, — получить и церковь Рашки, как прежде получил и церковь Зеты. Когда брата короновали, Савва отправился из Сербии на Афон, задумав добиться для церкви Рашки нового канонического статуса в рамках православия. Совместные усилия короля Стефана и святого Саввы, направленные на подтверждение политической легитимности от папы и легитимности церковной от Вселенского патриарха, находившегося в изгнании в Никее, отражают ментальность того времени. Современники, в отличие от нас, не видели в этом ничего странного[37].

В каноническом отношении Рашская епархия находилась в юрисдикции Димитрия Хоматиана, архиепископа Охридского. Этот ученый греческий иерарх был политическим союзником Феодора Ангела, деспота Эпира, на чьей территории находился сам Охрид. Феодор претендовал на корону византийского императора. Он ожесточенно боролся с влиянием Сербской державы на Балканах, а архиепископ Охридский, напротив, поддерживал стремление св. Саввы к обретению церковной независимости. Значение той искусной игры, которую вел св. Савва, можно понять, только оценив всю запутанность ситуации, вопреки которой ему удалось добиться от никейского императора Феодора I Ласкариса (1204–1222) и патриарха Мануила I Сарантина (1215–1222)[38] независимого, автокефального статуса для Сербской архиепископии.

[37] Греческое духовенство, оставшееся в Константинополе после взятия города латинянами в 1204 году, также выразило готовность признать папу в качестве своего *светского* владыки, отказываясь признать церковную зависимость от него. Ср.: *Meyendorff J.* The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. P. 72 [*Мейендорф И.* Византийское наследие в Православной Церкви. С. 98].

[38] Сербские источники ошибочно приписывают это поставление сербского архиепископа патриарху Герману II (1222–1240), вероятно, потому, что Герман, ведя переписку с Сербией, и отдельно — с Охридом, принял личное участие в защите и обосновании этого шага своего предшественника.

Святой Савва был избран и поставлен на эту кафедру в 1219 году. В связи с этим возник ряд канонических и политических проблем. К *каноническим* принадлежали отношения новой Сербской архиепископии с Константинополем (на тот момент — с Никеей) и с Охридом. Титул «автокефального архиепископа», полученный Саввой, обычно обозначал предстоятеля, независимого от местного митрополита и назначаемого непосредственно императором (или патриархом)[39]. Архиепископ по рангу стоял ниже митрополита и не имел в своем подчинении других архиереев. Однако в поздневизантийский период этот титул стал использоваться в самых разных случаях. Так, например, архиепископ Охридский назначался императором, но, будучи правопреемником болгарских патриархов, имел множество подчиненных себе епископов, тогда как архиепископы Новгородские и (позднее) Ростовские сами были всего лишь викариями митрополита Киевского и не имели права напрямую сноситься с Константинополем. Положение архиепископии, учрежденной при св. Савве, не имело прецедентов: она вообще не зависела от Константинополя и обладала юрисдикцией над «землями Сербии и всеми землями близ моря» (сербск. *поморских земля*, недвусмысленный намек на удерживаемую латинянами Зету) и всеми «митрополитами и епископами» данной области. Поэтому статус Сербской церкви был во всем подобен статусу патриархата или автокефальной церкви в современном понимании. Единственным, что связывало ее с Константинополем, было требование поминать Вселенского патриарха за литургией («В первых помяни, Господи...»)[40]. В определенном смысле «автокефальный» статус Сербской церкви стал принципиально новым решением.

[39] Литературу вопроса см.: *Chrysostomos Papadopoulos.* Ὁ τίτλος τοῦ ἀρχιεπισκόπου // Theologia 13. Athens, 1935. P. 289–295; *Beck H.-G.* Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. S. 67–68. В начале XIV века в юрисдикции Константинопольского патриархата насчитывалось 26 автокефальных архиепископов.

[40] Životi Sv. Save i Sv. Simeona. C. 119. Подобное требование предъявлялось и Тырновскому патриархату: см. выше, с. 361–362.

В число канонических проблем входил и конфликт между Никейским патриархатом и Охридом. Новая архиепископия была учреждена никейскими властями без одобрения Охрида. Поэтому вполне понятен протест, заявленный Димитрием Хоматианом, архиепископом Охридским, в письме к св. Савве в 1220 году[41]. В глазах Константинопольского патриархата слабость позиции Охрида заключалась в том, что эта кафедра была учреждена *императором*. Поскольку империя никогда не признавала легитимности созданного царем Самуилом Охридского «патриархата», реальным учредительным документом архиепископии были грамоты, данные в 1019 году Василием II, в которые его преемники могли вносить поправки. Этот момент все стороны спора осознавали хорошо. Биограф св. Саввы Феодосий сообщает, что патриарх был против рукоположения Саввы, но его несогласие удалось преодолеть в результате настойчивых требований со стороны *императора* Феодора Ласкариса[42]. С другой стороны, Хоматиан, протестуя, опирался на то, что легитимность никейского императора не была признана Охридом: «У нас нет законной империи, — писал он св. Савве, — и потому твоему поставлению не достает законных оснований»[43]. Согласно византийскому видению взаимоотношений церкви и государства, император обладал правом устанавливать границы церковных юрисдикций. Этим правом император пользовался всегда —

[41] Analecta sacra et classica spicilegio solesmensi parata VII / *Pitra J.B.*, ed. Roma, 1891. P. 381–390. См. об этом эпизоде: *Острогорски Г.* Писмо Димитрија Хоматјана Св. Сави // Светосавски Сборник. Београд, 1936. Т. II. С. 93. Ценные исследования канонических споров XIII века о значении автокефалии см.: *Karpozilos A.* The Ecclesiastical Controversy between the Kingdom of Nicaea and the Principality of Epirus (1217–1233). Thessalonica, 1973; *Erickson J.* Autocephaly in Orthodox Canonical Literature to the Thirteenth Century // SVTQ 15 (1971). P. 1–2, 28–47.

[42] Životi Sv. Save i Sv. Simeona. S. 183. Ср.: *Obolensky D.* Six Byzantine Portraits. P. 161, note 185 (где тоже сделано предположение о том, что неприкосновенность автокефалии Охрида открыто признавалась Византийским патриархатом) [*Оболенский Д.* Византийское Содружество наций; Шесть византийских портретов. С. 511, 518, 597].

[43] Životi Sv. Save i Sv. Simeona. С. 384.

как в случае с Юстинианой Примой, учрежденной Юстинианом (на папской территории), так и с Охридской архиепископией, основанной Василием II, а также и во многих других документально подтвержденных случаях, когда императоры то учреждали, то упраздняли митрополии на землях Литвы и Польши в ущерб юрисдикции митрополита Киевского[44]. Феодор Ласкарис, никейский император, после взятия Константинополя крестоносцами (1204) самопровозгласивший себя наследником византийского императорского трона, стремился доказать собственную легитимность — в частности, путем учреждения Сербской архиепископии. Основным его соперником был Феодор Ангел, деспот эпирский, чьи императорские притязания встретили поддержку у Хоматиана, вскоре венчавшего и помазавшего Феодора Ангела на императорский трон в Фессалониках (между 1224 и 1227 годами — датировка остается спорной). Это был вызов не только никейскому императору, но и патриарху (венчавшему на царство Феодора Ласкариса в 1208 году); фактически все было задумано ради подтверждения квазипатриаршего статуса архиепископа Охридского, который, изначально будучи креатурой императора, стал претендовать на то, чтобы самому стать источником его же легитимности, венчая и миропомазуя императора на царство. Сколь ни сомнительна была политическая подоплека таких действий, в его аргументации был и сильный пункт, а именно: в отсутствие бесспорно признаваемой императорской власти Константинопольский патриархат был не вправе посягать на территориальную юрисдикцию предстоятелей других церквей[45].

Но будущее все же было за Никеей и Сербией, которые оказались более дальновидными в *политическом*

[44] Ср. обсуждение подобных примеров: *Meyendorff J.* Byzantium and the Rise of Russia. P. 86–89, 96, 160–161 и др. [*Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. С. 389–399, 441–452].

[45] О любопытных богословских диспутах, порожденных этими событиями, см. указанные выше исследования Карпозилоса и Эриксона, а также: *Meyendorff J.* The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. P. 73–76 [*Мейендорф И.* Византийское наследие в Православной Церкви. С. 99–104].

отношении. Действительно, Никея стремилась добиться признания своей легитимности, и решающую роль в этой борьбе сыграла церковь. Для Константинопольского патриарха, находившегося в изгнании в Никее, было бы неразумно продолжать по отношению к церквам славянских государств политическую линию жесткой централизации, которой придерживались его предшественники на заре Византийской империи. Столкнувшись с угрозой со стороны как латинян, так и греков Эпира, претендовавших на имперское наследие, он нуждался в признании со стороны славянских дочерних церквей и поэтому был достаточно мудр, чтобы отнестись к ним либерально. Так, например, он добился поддержки богатого и развивающегося Сербского королевства Неманичей, учредив по просьбе св. Саввы, брата короля, независимую архиепископию. В 1235 году он признал и Тырновский патриархат, совершив бракосочетание, соединившее никейскую и болгарскую династии. Позднее, в 1246 году, назначил митрополитом Киевским и всея Руси русского по происхождению Кирилла, что позволило покровителю Кирилла могущественному князю Галицкому и Волынскому Даниилу сохранить связь с византийским миром[46].

Учреждение церковной независимости Сербии свидетельствует о незаметной, но значительной эволюции в понимании автокефалии. В прошлом — за единственным исключением в виде отдаленной Грузии — «автокефальные церкви... были частью одной империи и добивались юридического подтверждения своего статуса либо изданным в одностороннем порядке императорским указом, либо постановлением Вселенского собора.

[46] Ср.: *Meyendorff J.* Byzantium and the Rise of Russia. P. 39–42 [*Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. С. 365], а также ниже (с. 482–483). Ср. также: Idem. Ideological Crises, 1071–1261 // XV Congrès des études byzantines. Rapports et co-Rapports IV. Pensée, philosophie, histoire des idées, I. Crises idéologiques. Athens, 1976; переизд.: Idem. The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. P. 72–77 [*Мейендорф И.* Византийское наследие в Православной Церкви. С. 98–105].

Новые кафедры [то есть Сербия и Болгария] возникли в результате двусторонних переговоров между двумя светскими правителями. Это отражает тенденцию видеть в автокефалии прежде всего атрибут независимого национального государства»[47]. Так возникнет очевидный прецедент для событий Нового времени, когда много более яростная национальная политика — не только на Балканах, но и за их пределами — приведет к превращению борьбы за национальную автокефалию в то, что мы сегодня называем экклезиологическим филетизмом[48].

Впрочем, было бы анахронизмом искать филетизм в менталитете XIII века. В частности, св. Савва — более чем кто-либо — осознавал необходимость целостности православия и единства канонического устройства. Нет сведений о том, чтобы он вообще отвечал на полемические выпады Хоматиана. Возвращаясь из Никеи, он посетил не только Афон, но и Фессалоники, где остановился в монастыре Филокалес. Греческий митрополит Фессалоникийский Константин Месопотамит был давним и близким другом св. Саввы, нередко помогая ему участием и советами. Константин был изгнан из Фессалоник латинянами в 1204 году и вернулся на свою кафедру лишь в 1224 году, но то, что он встречался со св. Саввой, подтверждается биографами сербского архиепископа[49]. Очевидно, св. Савва нуждался в совете — особенно относительно того, как быть с латинским присутствием в пределах Сербии: в города Адриатики Котор, Антибари,

[47] *Erickson J.* Autocephaly in Orthodox Canonical Literature to the Thirteenth Century. P. 40.

[48] Этот термин обозначает склонность к отождествлению церкви и национальной принадлежности и к отказу в признании всех форм управления церковью, кроме как по национальному признаку. Филетизм осужден как ересь на Константинопольском соборе 1872 года.

[49] О Месопотамите см.: *Laurent V.* La succession épiscopale de la metropole de Thessalonique dans la premiere moitié du XIII^{e} s. // BZ 56 (1963). P. 285–286, 288–292. Вплоть до 1204 года теснейшим образом вовлеченный в дела византийского двора (ср.: *Kazhdan A., Franklin S.* Studies in Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries. Cambridge, 1984. P. 224–225, 255), Месопотамит противостоял притязаниям Феодора Ангела, тем самым продолжая быть союзником Сербии.

Дубровник–Рагузу (последние два находились под владычеством Венеции) были назначены латинские архиепископы.

Возвращаясь в Сербию, св. Савва учредил свою архиепископию в «Великой церкви» в Жиче, но в 1253 году архиепископская кафедра будет перенесена в Печский монастырь. В Сербском королевстве не было крупных городов (даже королевский двор переезжал с места на место и был весьма скромным), и новые епархиальные центры, организованные св. Саввой, располагались обычно в монастырях, которые обеспечивали епископам стабильное экономическое положение и помещение для резиденции[50]. Забота архиепископа о порядке и организации в церкви видна по тем законодательным и каноническим материалам, которые он, по свидетельству Доментиана, привез из Фессалоник; он перевел на славянский греческий Номоканон, озаглавив его «Кормчая книга».

В годы своего архиепископства св. Савва поддерживал связь со всеми крупнейшими центрами православного мира. После смерти короля Стефана (1228) его сын и наследник Радослав женился на Анне, дочери Феодора Эпирского. Между сербским королевским двором и архиепископом Охридским Димитрием Хоматианом установились дружеские отношения — теперь король Сербии даже стал испрашивать у Хоматиана совета. Подобные контакты привели и к примирению между Хоматианом и св. Саввой[51].

В 1229–1230 годах сербский архиепископ ездил в Иерусалим и посетил его святыни. Возможно, именно тогда он привез с собой в Сербию типикон палестинского подвижника св. Саввы Освященного, который постепенно приобрел статус литургического образца в византийском

[50] Ср.: *Slijepčević Dj.* Istorija srpske pravoslavne Crkve. P. 99.

[51] Таково мнение Д. Оболенского (*Obolensky D.* Six Byzantine Portraits. P. 163 [*Оболенский Д.* Византийское Содружество наций; Шесть византийских портретов. С. 519]). Предположение, будто св. Савва был против контактов Радослава с Охридом, документально ничем не подтверждено.

православном мире. На обратном пути св. Савва побывал также в Никее и на Афоне.

Даже в гуще дипломатической и пастырской деятельности св. Савва оставался прежде всего монахом, стремящимся к покою и молитве. По крайней мере, именно этим биографы пытались объяснить его внезапное отречение от кафедры в 1234 году. Прежде чем уйти, он сделал довольно нетрадиционный шаг, лично назначив себе преемника – своего ученика Арсения[52], – и снова уехал в Иерусалим, а оттуда – на Синай и в Константинополь. В последнюю очередь, по словам Доментиана, он собирался посетить Афон, но остановился в Тырново[53], где 14 января 1236 года скончался. Его тело отвезли в Сербию и похоронили в монастыре Милешева (1237)[54]. Широко почитаемый как просветитель сербов, св. Савва стал одним из самых выдающихся и ярких представителей православной духовной культуры XIII века.

Сербское королевство, значительно расширившее свои границы при таких могущественных государях, как король Стефан Урош Милутин (1281–1321) и особенно Стефан Душан (1331–1355), включило традиционно принадлежавшие Византии территории в Македонии и Северной Греции. Стефану Душану подчинялся фактически весь Балканский полуостров. Как и Симеон Болгарский в X веке, он неизбежно начал мечтать о захвате Константинополя и о титуле императора ромеев. В предвкушении этого момента он временно провозгласил себя

[52] Назначение правящими архиереями преемников на свои кафедры строго воспрещено канонами. Поскольку Доментиан упоминает состоявшийся по случаю ухода св. Саввы с кафедры собор, можно предположить, что имело место и формальное избрание.

[53] Согласно гипотезе Ст. Станоевича, в своей поездке св. Савва выступал в роли посланца болгарского царя Ивана Асеня, подготавливая признание Болгарского патриархата восточными патриархами (*Станојевић Ст.* Св. Сава и проглас булгарски патриаршије // Гласник Српске Академи 156. Београд, 1933. С. 171 и след.

[54] В 1595 году турки вывезли мощи св. Саввы из Милешева и сожгли. Точная дата кончины св. Саввы (1235 или 1236 год) остается спорной. О наиболее вероятной датировке (1236) см.: *Obolensky D.* Six Byzantine Portraits. P. 68, note 218 [*Оболенский Д.* Византийское Содружество наций; Шесть византийских портретов. С. 523, 525, 598].

«императором и самодержцем Сербии и Романии» (1345), а архиепископа Сербского возвысил до ранга «патриарха сербов и греков». Крупный город Скопье, в свое время захваченный Милутином, более походил на имперскую столицу, чем прочие, меньшие по размеру города Сербского королевства. Там 16 апреля 1346 года Душан и был венчан как император своим недавно поставленным патриархом Иоанникием.

Сербский патриархат был незамедлительно признан и получил поддержку от патриарха Тырновского, архиепископа Охридского (последний теперь подчинялся сербам), а также афонских обителей[55]. Под его властью оказались некоторые греческие епархии, располагавшиеся на территориях, завоеванных Душаном[56]. Понятно, что в такой ситуации учреждение нового патриархата вызвало протест Константинополя: в декабре 1349 года Вселенский патриарх Каллист предал Сербскую церковь анафеме.

К счастью, эта схизма оказалась непродолжительной. Политическая ситуация в корне изменилась после смерти царя Душана (1355). Сербская империя распалась на несколько независимых княжеств, ни одно из которых уже не могло надеяться оспорить авторитет Византии. Более того, Константинопольский патриархат после официально провозглашенной победы исихазма и паламитского богословия (1347) возглавлялся почти исключительно афонскими монахами, учениками Григория Синаита и св. Григория Паламы. Между Афоном и Сербской церковью существовала тесная духовная, эмоциональная и экономическая связь. Идеология, близкая всем монахам, занявшим теперь высшие посты в византийской

[55] После коронации Душан вместе с женой, которую он не пожелал оставить без себя, лично посетил Святую Гору (1347). Это — единственный известный случай, когда женщина официально ступала ногой на священную землю монашеской республики.

[56] Мельник, Филиппы, Христуполис, Серры, Драма, Веррия, Ларисса, Навпакт, Яннина. Ср.: *Мошин В.* Св. патриарх Каллист и српска црква // Гласник Српской Патриаршије 9 (1946). С. 196.

церковной иерархии, предполага мощную поддержку престижа и власти патриарха; именно это — в большей степени, нежели светская власть распадавшейся империи, — было залогом сохранения духовного наследия Константинополя[57]. Они были озабочены тем, чтобы эта власть была признана Церквами славянских государств, но при этом осознавали, что теперь Византия уже не сможет ничего навязывать силой. К тому же появилась общая для всех угроза — продвигающиеся все дальше турки.

Греческие епархии, захваченные в 1346 году в свою юрисдикцию Сербским патриархатом, после смерти Душана оказались на территории княжества Сербского, которым правил деспот Иван Углеша. В 1364 году туда отправился сам патриарх Каллист, но он скончался в Сербии, так и не увидев плодов своей миссии. Формальное возвращение этих епархий, оказавшихся на территории княжества Углеши, в юрисдикцию Константинополя произошло при патриархе Филофее в 1368 году[58].

Но примирение не коснулось самого Печского патриархата. Главная проблема была решена лишь семью годами позже, после сокрушительного поражения сербов войсками султана Мурада I на реке Марице (1371). Посредническую роль взяли на себя монахи-славяне с Афона — в том числе настоятель русского монастыря Исайя и родственник сербского князя Лазаря Никодим. Немалое значение имело и то, что константинопольскую кафедру занимал Филофей — в прошлом тоже афонский монах. Приняв делегацию монахов в Константинополе, патриарх Филофей отправил в Сербию своих полномочных представителей — иноков Матфея и Моисея, которые торжественно провозгласили снятие анафем с Душана на его могиле в Призрене. Затем они совершили

[57] Ср. анализ этого нового подъема Вселенского патриархата при исихастах: *Meyendorff J.* Byzantium and the Rise of Russia. P. 112–118, 177–181 [*Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. С. 405–415, 429–433]; также ниже, с. 445–447.

[58] Ср.: MM. Vol. 1. Col. 553–555.

совместное с сербским духовенством богослужение в Пече и объявили Савву IV признанным патриархом Сербским[59].

Сербские княжества одно за другим попадали под власть турок. Знаменитая битва на Косовом поле (1389), в ходе которой сербский воин убил султана Мурада, а князь Лазарь был взят в плен и вместе с другими представителями сербской знати казнен сыном и наследником Мурада Баязидом I (1389–1427), была последней – трагически безуспешной – попыткой остановить продвижение турок. Впрочем, сербские государи Стефан Лазаревич (1389–1427) и Георгий Бранкович (1427–1456), даже будучи турецкими вассалами, покровительствовали развитию национальной культуры и искусства. Наконец в 1459 году султан Мехмед II уничтожил последние следы сербской независимости. Сербский Печский патриархат просуществовал при турках до 1766 года и был официально упразднен патриархом Самуилом I (1763–1768), как это произошло и с автокефальной архиепископией Охридской. На сербские кафедры стали назначать епископов-греков.

3. Церковь в румынских землях

Еще до нашествий венгров и славян часть Балканского полуострова была населена даками и римскими колонистами, в чьей среде христианство распространилось очень рано. Святой Никита, епископ Ремезианы (в Средние века и Новое время – Ниш) – известный миссионер и поэт, писавший на латыни, – жил в начале V века. С IV века существовали епархия и центр церковного управления в Томи в римской провинции Скифия (совр. Добруджа). Так называемые скифские монахи – служив-

[59] Эти события описываются в «Житии» патриарха Саввы IV, составленном его учеником архиепископом Данилой II: *Архиепископ Данило и други.* Животи Краљева и архиепископа српских / *Ред. Даничић Ђ.* Загреб, 1866 (переиздано в серии «Variorum»: London, 1972. P. 380–383); ср. также: *Laurent V.* L'archevêque de Peć et le titre de patriarche après l'union de 1375 / Balcania 8, 2. Bucharest, 1944. P. 303–310.

шие как на латыни, так и на греческом — принимали участие в «теопасхитских спорах», развернувшихся в VI веке. По всей вероятности, изначально их окормляла архиепископия Юстинианы Примы, созданная императором Юстинианом[60]. Довольно многочисленная народность, произошедшая от этих романизированных даков и римских колонистов и говорившая на языке, родственном латыни, на протяжении нескольких веков населяла территорию Балкан, прежде всего регион к северу от Дуная, известный как Трансильвания, Валахию и Молдавию. Жившие, как правило, в гористой местности, эти люди сохранили свой язык, но для богослужения заимствовали церковнославянский, унаследовав его от свв. Кирилла и Мефодия; политически ими также управляли чужеземцы — венгры, сербы и в особенности болгары. Есть свидетельства, что влахи — как тогда называли будущих румын — играли заметную роль при дворе болгарских императоров в XIII и XIV веках. Фактически и Асени, основатели Второго Болгарского царства, и многие представители болгарской церковной иерархии и чиновничества происходили из влахов.

После того как болгарское владычество в землях за Дунаем ослабло с кончиной царя Ивана Асеня II (1241), власть в Валахии (или Унгровлахии, как ее называют греческие источники, — то есть стране между Трансильванскими Альпами и низовьем Дуная) взяли на себя независимые *воеводы*.

В то время, когда были сделаны эти первые шаги на пути к независимости Румынии, Константинопольский патриархат мог опираться за Дунаем на два церковных форпоста: митрополию Вичины близ дельты Дуная (первое упоминание — 1264 год) и епископство Белгородское, или Аккерманское (греч. Ἀσπρόκαστρον), близ устья Днестра. Последняя кафедра в прошлом была викариатом митрополита Киевского. Патриархи-исихасты

[60] Ср.: *Meyendorff J.* Imperial Unity and Christian Divisions. P. 218 [*Мейендорф И.* Единство Империи и разделения христиан. С. 181].

Каллист (1350–1353, 1354–1363) и Филофей (1353–1354, 1364–1376), которые вели активную централизаторскую политику и несколько раз смещались со своей кафедры патриархами Тырновскими[61], были только рады распространить юрисдикцию Вселенского патриархата на румынские земли за счет болгар. В 1359 году воевода Николай Александр Басараб обратился с просьбой учредить митрополию в Аргеше и пообещал хранить верность Вселенскому патриархату. Митрополит Иакинф Вичинский был должным образом назначен «митрополитом Унгровлахии», получив резиденцию в Аргеше и почетный титул «гипертимос»[62]. Таким образом, именно 1359-й стал годом возникновения собственно румынской церковной организации в юрисдикции патриарха Константинопольского, — сохранившей, однако, церковнославянский в качестве богослужебного языка[63]. В августе 1367 года патриарх Филофей и его синод издали указ, которым эта митрополия разделялась на две части: западная часть, Валахия, теперь подчинялась отдельному «митрополиту Северинскому»[64]. Вероятно, целью было усилить православное влияние в северной Валахии, подвергавшейся сильному давлению со стороны католиков-венгров[65]. Венгерский король Людовик Великий в 1365–1366 годах захватил приграничный болгарский город Видин и потребовал от болгарского царя Страцимира и тысяч болгар перейти в католичество через повторное крещение[66]. Со временем Северинская митрополия была по-

[61] Выше (с. 363) мы видели, что в 1352 году патриарх Тырновский поставил русского митрополита Феодорита по требованию Ольгерда Литовского, оспаривая полномочия законного митрополита Алексия, и что в 1355 году в Тырново было прекращено поминовение за литургией патриарха Константинопольского.

[62] MM. Vol. 1. Col. 383–385.

[63] Письменный и разговорный румынский войдут в литургическое употребление в Трансильвании лишь в XVII веке.

[64] MM. Vol. 1. Col. 532–535.

[65] Ср.: Istoria Bisericii Romani. Bucuresti, 1957. Vol. I. P. 153–162.

[66] Ср.: Annales Minorum / *Wadding L.*, ed. Vol. VII. Roma, 1783. P. 196–197; *Meyendorff J.* Projets de concile oecuménique en 1367 // DOP 14 (1960). P. 149–177.

нижена до ранга простой епархии (Рымникской, или Ново-Северинской). Интересно, что тот же патриарх Филофей менее чем год спустя предпринял аналогичный шаг уже по причине угрозы со стороны Польши, учредив Галицкую митрополию, изъятую из юрисдикции митрополита Киевского[67].

В Молдавии, между Карпатами и рекой Прут — в источниках эта страна называется также Мавровлахией или Россовлахией[68] — положение церкви оставалась нестабильным вплоть до начала XV века. Православное румынское население этого региона впервые получило правителя в 1359 году — это был воевода Богдан (1359–65), имевший резиденцию в Сучаве, но сама страна оставалась под сильным давлением со стороны католиков Венгрии и Польши. В 1370 году, когда это давление, как мы уже видели, достигло своего пика, в Сирете была учреждена католическая епархия, а сын Богдана Лацко Вода (1365–1374) принял католичество. В стране не было ни одного православного епископа, а православных священников рукополагал епископ Галича в соседней Галиции. Такой ход событий был вполне естественным, так как Галиция в 1349 году была аннексирована Польшей; с конца восьмидесятых годов XIV века польское политическое и культурное влияние стало распространяться и в Молдавии[69]. Теперь, поскольку Галиция и Молдавия находились под давлением воинствующей католической монархии, обустройство Православной Церкви потребовало поиска новых союзников и новых административных мер. Сменивший Лацко на троне в 1374 году молдавский князь Петр Мушат взялся активно покровительствовать

[67] См. ниже, с. 490–491.

[68] Istoria Bisericii Romani. Vol. I. P. 183, note 1.

[69] Некоторые источники сообщают о сюзеренитете Польши над Молдавией в конце 1380-х (*Pascu G.S. et al.* Istoria Medie a Romaniei. Vol. I. [Bucuresti, 1966]. P. 159–161), но помимо этого существовало еще обещание польского короля Ягайло передать Галицию молдавскому князю — в обмен на внушительную сумму денег, данную тому взаймы воеводой Петром Мушатом. Ср.: *Nastasi D.* Imperial Claims in the Romanian Principalities // The Byzantine Legacy in Eastern Europe / *Clucas L.*, ed. (Eastern European Monographs, 230). [Boulder (CO), 1988]. P. 200.

православию, хотя Константинополь не сразу официально признал за ним эту роль. И поскольку польский король Казимир не допустил бы, чтобы епископа Галицкого поставлял находившийся весьма далеко митрополит Киевский (к тому времени кафедра была перенесена в Москву), константинопольский патриарх Филофей учредил в мае 1371 года особую Галицкую митрополию. Назначенный на кафедру Антоний был единственным православным епископом на контролируемой поляками территории; патриарх Константинопольский настоятельно советовал ему искать помощи митрополита Унгровлахии, если понадобиться поставлять епископов на вдовствующие кафедры[70]. Де-факто это относилось к Молдавии. Реально митрополит Галицкий возглавил Православную Церковь как в Польше, так и в Молдавии.

Источников по церковной истории этого региона очень мало, и поэтому сложно установить, насколько упомянутое соглашение могло воспрепятствовать деятельности короля Ягайло, покровительствовавшего католицизму. В 1375 году митрополита Антония вынудили покинуть Галич, а на его место поставили епископа-латинянина[71]. По всей видимости, в 1376–1378 годах эта кафедра вдовствовала, так как епископа во Владимир-Волынский (викарная епископия митрополита Галицкого) ставил митрополит Киевский Киприан. Преемник Антония был назначен Константинополем в 1381 году[72].

Стремясь стабилизировать положение в церкви, новый митрополит Галицкий, преемник Антония, поставил

[70] MM. Vol. 1. Col. 383–385. Согласно каноническому праву, для поставления епископа требуется участие двух или трех архиереев.

[71] Ср. источники, цитируемые в: *Meyendorff J.* Byzantium and the Rise of Russia. P. 193, note 60 [*Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. Прим. 60 на с. 473].

[72] Ср.: Второе послание митрополита Киприана прп. Сергию Радонежскому (РИБ VI, кол. 181; англ. пер.: *Meyendorff J.* Byzantium and the Rise of Russia. P. 297 [*Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. С. 541]); ср.: *Rhalles-Potles.* V. 5. P. 305; *Соколов П.* Русский архиерей из Византии. Киев, 1913. С. 536. Большинство авторов полагают — на мой взгляд, ошибочно, — что Антоний занимал кафедру до 1391 года.

для Молдавии двух епископов – Иосифа Мушата и Мелетия. Первый был родственником православного румынского воеводы Петра I Мушата (ок. 1274–1392), который, скорее всего, и потребовал этого поставления. Патриархат по не вполне ясным причинам возражал. Более того, в 1391 году митрополичья кафедра Галича вновь окажется вдовствующей.

Король Ягайло в одностороннем порядке назначил митрополитом Галича епископа Луцкого Иоанна Бабу. Этот шаг осудили епископ Владимира-Волынского, митрополит Киевский Киприан и патриарх Константинопольский, который не признал ни Бабу, ни епископов Иосифа и Мелетия. В ответ на самовольство Ягайло Константинополь назначил управляющим делами Галицкой митрополии иеромонаха Симеона. При этом Константинополь попросил двух младших румынских воевод – Балицу и Драгаша Мазамурских – взять под покровительство церковь как в Галиции, так и в Молдавии, не доверив эту миссию (что было бы реалистичнее) более могущественному воеводе Сучавы Петру I Мушату. Ситуация еще более осложнилась, и весьма драматично, после вмешательства самозванца Павла Тагариса, объявившего себя патриархом Константинопольским[73]. Лжепатриарх посвятил Симеона в «епископы», о чем впоследствии ему пришлось пожалеть.

Верховный посланник патриарха архиепископ Вифлеемский Михаил, посетивший этот регион в 1393 году, взял на себя сложную задачу восстановления канонического порядка. В Галиции ему не удалось добиться успеха, так как там Ягайло продолжал поддерживать Иоанна Бабу, а митрополит Киевский Киприан частично владел

[73] Он странствовал по Палестине, Сирии, Малой Азии, Грузии и Балканам, рукополагая «епископов». О его жизненном пути см.: *Loenertz R.-J.* Cardinal Morosini et Paul Paleologue Tagaris, patriarches // REB 24 (1966). P. 224–256; *Nicol D.M.* The Confessions of a Bogus Patriarch: Paul Tagaris Palaiologos, Orthodox Patriarch of Constantinople in the Fourteenth Century // JEH 21 (1970). P. 289–299 (переизд. в: Idem. Byzantium: Its Ecclesiastical History and Relations with the Western World. London, 1972).

ситуацией и сам поставил епископа в Луцк. В Молдавии – возможно, по указанию Михаила и в результате визита еще одного патриаршего посланника, Феодосия, – в 1394 году была учреждена отдельная митрополия, куда был назначен грек Иеремия[74]. Впрочем, молдавские князья, предпочитавшие видеть епископами представителей своей нации, поставленных митрополитом Галицким, отказались принять этого митрополита. В результате Иеремия наложил на молдаван отлучение, которое подтвердил и Константинополь.

Было предпринято несколько попыток уврачевать раскол. Преемник Петра воевода Стефан I Мушат (1394–1399) отправил в Константинополь для епископской хиротонии выбранного им кандидата, румынского протопопа Петра, но патриарх Антоний выдвинул условие: «лжеепископы» Иосиф Мушат (родственник князя) и Мелетий должны быть смещены с кафедр[75]. Со своей стороны, митрополит Киевский Киприан, поддерживавший тесные отношения с королем Ягайло и побывавший в Польском королевстве в 1396–1397 годах, предполагал созвать там Вселенский собор. Он также предложил свои услуги для восстановления порядка в регионе путем принятия Мавровлахии в свою юрисдикцию. В 1395 году начатые переговоры продолжил в Молдавии еще один посланник греков, митрополит Митиленский[76]. Наконец миссия была вновь доверена Михаилу Вифлеемскому. В своем письме патриарх пенял митрополиту Киприану на то, что он, Киевский митрополит, не имея на то права, подчинил себе Галицию и Молдавию, которые должны управляться каждая своим митрополитом, назначаемым самим патриархом[77].

Однако константинопольская политика жесткой централизации вновь потерпела неудачу. Церковный мир воцарился лишь в 1401 году. В битве при Никополе христиане были разбиты турками (1396). Константинополь,

[74] MM. Vol. 2. Col. 528–532.
[75] Ibid. Col. 243–244.
[76] Ibid. Col. 256–257.
[77] Ibid. Col. 283–284.

осажденный султаном Баязидом, запросил помощи. Именно с этой целью Михаил в третий раз отправился с посольством на Русь[78]. Но за финансовую поддержку со стороны Руси Византии пришлось заплатить дорого. Митрополия Галицкая была упразднена, ее территория была вновь отдана в подчинение Киеву (как и было до 1370 года), что, несомненно, порадовало Киприана. Иосиф Мушат, ставленник митрополита Галицкого, наконец был признан как митрополит Мавровлахии. Этот результат, удовлетворивший нового молдавского правителя Александра Доброго – друга и союзника князя Мирче Старшего Валашского, – был одобрен патриархом Матфеем I (1397–1410)[79]. С этого времени румынские земли в церковном отношении управлялись двумя митрополитами: Унгровлахии (в Аргеше) и Мавровлахии, или Россовлахии (в Сучаве). Продолжая существовать в качестве независимых (позднее – полунезависимых) княжеств, Валахия и Молдавия долго оставались византийскими по характеру. Сравнительно богатые дворы воевод были щедрыми покровителями православия при османском владычестве, благотворителями монастырей и меценатами. До XVII века княжества продолжали пользоваться как в церковной, так и в государственной сфере не родным румынским языком, а церковнославянским.

Вполне естественно, что оба княжества стали центром притяжения для православного населения Трансильвании, которое некогда спасалось в этих горах от набегов

[78] Ср.: *Obolensky D.* A Byzantine Grand Embassy to Russia in 1400 // BMGS 4 (1978). P. 123–132 (переизд.: Idem. The Byzantine Inheritance of Eastern Europe. London, 1982).

[79] Более подробно об истории этих событий см.: Istoria Bisericii Romani. Vol. I. P. 144–162, 171–190; *Арсений [Стадницкий], еп.* Исследования и монографии по истории Молдавской Церкви. СПб., 1904; *Obolensky D.* A Late Fourteenth-Century Byzantine Diplomat: Michael, Archbishop of Bethlehem // Byzance et les Slaves. Mélanges Ivan Dujčev / *Dufrenne S.P.* ed., 1970. P. 299–315 (переизд.: *Obolensky D.* The Byzantine Inheritance of Eastern Europe); *Stanescu E.* Byzance et les pays roumains aux IX^{e} — XV^{e} ss. // Actes du XIV Congrès International des Études Byzantines 1. Bucharest, 1974. P. 419–420. О связях с Галицией см. также: *Meyendorff J.* Byzantium and the Rise of Russia. P. 249–251 [*Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. С. 505–506].

венгров и славян. Наличие православного румынского населения в Трансильвании в период правления венгерских королей хорошо подтверждается источниками как XIV, так и XV веков. В эту область не допускались православные епископы, священников для служения в Трансильвании рукополагали в Сербии, Молдавии или Валахии. Есть и сведения о существовании ставропигиальных монастырей, находившихся в прямой юрисдикции Константинополя. В XVII веке эти очаги православия в Трансильвании способствовали появлению первых изданий на румынском языке и привели к внедрению этого языка в богослужебную практику.

4. Течения в литературе, искусстве и духовной жизни

Православные Церкви на Балканах возникли в результате переводческой деятельности свв. Кирилла и Мефодия; в Охриде эту эстафету подхватили их ученики свв. Климент, Наум и другие. Большинство библейских и богослужебных текстов, необходимых для совершения служб, были переведены в IX–X веках. В это время появились также и некоторые собственно славянские по происхождению тексты — в частности, труды св. Климента Охридского. Переводы, проповеди и жития святых продолжали возникать даже в условиях оккупации полуострова Византией в XI столетии. Как переводы, так и оригинальные произведения носили почти исключительно религиозный, церковный характер. Развитие средневековой славянской культуры предопределялось по преимуществу потребностями церкви. С другой стороны, поскольку с греческим и латынью были знакомы немногие славяне, классический светский эллинизм проникал в их среду только через призму святоотеческого богословия и богослужебной гимнографии, переводной с греческого на славянский. Греческий церковный деятель или монах при желании мог без труда прочесть сочинения Платона, Аристотеля или Гомера. Его собратьям-славянам были доступны лишь переводы богослужебных и богословских текстов. Впрочем, и в них находил свое

отражение дух христианского эллинизма, и поэтому славяне были поражены красотой византийской литургической поэзии. Церковнославянский язык, изобретенный Кириллом и Мефодием и развивавшийся в рамках созданной ими традиции, служил чрезвычайно действенным инструментом взаимодействия культур. В целом переводы тяготели к буквальности, а синтаксис и лексика целиком заимствовались из греческих оригиналов. Разумеется, местные условия и самобытное творчество тоже влияли на развитие языка. «В ходе этого процесса, — пишет Дмитрий Оболенский, — переводимые работы не только приобретали новые черты, но также в результате своеобразного культурного осмоса стимулировали развитие "оригинальной" литературы в различных областях славянского мира»[80].

Хотя Средневековье стало временем возникновения на Балканах сразу многих государств и церквей, славянская православная литература была довольно целостным явлением. Примерно до начала XII века «эта литературная традиция была настолько однородна, что с помощью лингвистического анализа нередко оказывается крайне трудно определить происхождение церковнославянских текстов, созданных в странах данного региона в рассматриваемый период»[81]. Однако к концу XII века местные диалектные особенности — болгарские, сербские, русские — стали более заметными. Сложно сказать, какая из этих православных славянских культур внесла наибольший вклад в общее распространение христианской культуры в Восточной Европе. Впрочем, доказано, что 60 процентов всех переводов с греческого, распространившихся в России к концу XIV века, были выполнены в Болгарии[82].

[80] *Obolensky D.* Byzantine Commonwealth. P. 331. [*Оболенский Д.* Византийское Содружество наций; Шесть византийских портретов. С. 353].

[81] Ibid. P. 325 [С. 347].

[82] Ср.: *Иванова К.* Болгарская переводная литература X–XIV вв. в контексте Slavia orthodoxa // Studia Slavica Mediaevalia et Humanistica Ricardo Picchio dicata / *Colucci M., Dell'Agata G., Goldblatt H.*, eds. Roma, 1986. Vol. II. P. 362. См. также: *Бегунов Ю.К.* Академик Н.К. Никольский о Григории Цамблаке // Ibid. Vol. I. P. 19–21.

Однако в сфере искусства и архитектуры, насколько можно судить по сохранившимся памятникам, византийская традиция наиболее самобытно преломилась в монастырских церквях славянской Македонии и Сербии — таких, как Нереци (1164), Милешева (1234), Сопочаны (1268), Студеница (1313–1314), Старо-Нагоричино (1317), Грачаница (1318–1321), Дечаны (1335–1350) и позднее в Раванице (1378), Калениче (1413–1417) и Манасие (1406–1148). В Болгарии к выдающимся памятникам такого рода принадлежат фрески Бояны (1259) и недавно открытая часовня Преображения в Риле (ок. 1335). Высокий уровень монументальной живописи и иконографии в балканских странах в период, называемый палеологовским возрождением, — наилучшее подтверждение как духовного единства, связывавшего славян и греков, так и достижений славянской христианской культуры в рамках византийского «Содружества наций».

То обстоятельство, что большинство этих произведений служило украшением монастырских храмов, а значительная доля переводной литературы тоже была выражением монашеской духовности, указывает на совершенно особую роль монашества как элемента, объединяющего культуру. Монастыри были основными центрами культурного взаимодействия, межнационального общения, распространения рукописей. Самая активная роль в этом процессе принадлежала великому монашескому центру — Горе Афон[83]. В XIII веке преимущественно славянскими были общины трех афонских монастырей: это Пантелеимонов монастырь (начиная с 1169 года преимущественно русский), Хиландар (преимущественно сербский, с 1199 года) и Зограф (преимущественно болгарский).

В позднее Средневековье практически все значимые фигуры в духовной жизни и письменности на Балканах были монахами. Великий св. Савва Сербский, чью исто-

[83] Ср.: *Meyendorff J.* Mount Athos in the Fourteenth Century: Spiritual and Intellectual Legacy // DOP 42 (1988). P. 157–165; *Oikonomides N.* Mount Athos: Levels of Literacy // Ibid. P. 167–178; *Taft R.* Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite // Ibid. P. 179–194.

рическую роль как основателя Сербской церкви мы уже уяснили, был выходцем с Афона. Среди его литературных трудов — «Житие» его отца Стефана Немани, который, приняв постриг с именем Симеона, стал широко почитаемым святым — Симеоном Мироточивым. Это житие послужило образцом для других агиографических сочинений: жития преемников Немани написаны некоторыми из учеников св. Саввы. Помимо того, что эти жития положили начало социально значимой мистической концепции «святого короля», они еще и способствовали формированию характерного именно для сербов почитания династии Неманичей как сербского воплощения православного наследия. Своеобразной параллелью к этим житиям королей стали составленные сербским архиепископом Данилой II биографии предстоятелей Сербской церкви, начиная со св. Арсения, первого преемника св. Саввы. Другим наиболее значительным вкладом св. Саввы были перевод и издание Кормчей книги — славянской версии византийского Номоканона, то есть сборника канонических постановлений и светских законов, касающихся церкви. Задуманная как руководство («лоция») для недавно основанной Сербской церкви, эта книга была принята как основной источник права также в Болгарии и на Руси[84].

Роль монашества в жизни южнославянских Церквей стала еще более заметной после того, как в Византии в середине XIV века одержали победу над оппонентами исихасты. В обширной научной литературе по общественной и религиозной жизни Восточной Европы XIV века стало общепринятым употребление термина «исихаст» в широком смысле — как обозначение всех, кто отождествлял себя, прямо или косвенно, с этой победой. На самом деле сам термин, получивший широкую известность еще в IV веке, имеет более узкое значение: он относится к монахам, ищущим исихии (покоя), то есть отшельникам

[84] О содержании и истории Кормчей см.: *Žužek I.* Kormchaya Kniga. Studies on the Chief Code of Russian Canon Law. Roma, 1964 (OCA, 168).

и пустынникам, подвизающимся в непрестанной молитве. В XIII веке началось мощное движение за возрождение этой традиции. Новым в XIV веке было то, что определенные богословские положения, высказанные византийскими исихастами (прежде всего св. Григорием Паламой), – главным образом то, что Сам Господь может быть постижим для верующего в Своих «энергиях», – были оспорены некоторыми богословами, но в итоге все же получили торжественное одобрение церкви на соборах 1341, 1347 и 1351 годов. Эти события дали новый мощный импульс исихастской традиции, а также способствовали росту авторитета монашества и выходу его представителей на ведущие позиции. Поэтому термин «исихазм» стали относить ко всем этим людям. Однако стоит помнить, что термин отчасти условен и что символически он отсылает нас к истокам движения, получившего немалое влияние во многих сферах общественной и интеллектуальной жизни Восточной Европы в целом[85].

Личности св. Саввы были присущи многие черты, в целом характерные для исихастского движения второй половины XIV века[86]: это и ощущение наднационального единства православных народов (в котором объединяющую роль, прежде выполнявшуюся императором Византии, взял на себя патриарх Константинополя), и твердая приверженность истинам православной веры при достаточной открытости западному христиан-

[85] Учеными употребляются также термин «политический исихазм» (ср.: *Прохоров Г.М.* Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // ТОДРЛ 23 [1968]. С. 86) или гораздо более широкое понятие «Slavia orthodoxa» (ср.: *Picchio R.* On Russian Humanism: The Philological Revival // Slavia. 44 [1975] 2. P. 161–171). Ср. анализ данной проблемы: *Meyendorff J.* Is «Hesychasm» the Right Word? Remarks on Religious Ideology in the Fourteenth Century // Harvard Ukrainian Studies VII (1983) (=Okeanos. Essays Presented to Ihor Ševčenko). P. 447–451; Idem. Byzantium and the Rise of Russia. P. 96–118 [*Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. С. 405–415]. См. также следующую главу о Паламе и особенно сс. 411–415 (о термине «исихазм» и движении паламитов).

[86] Ср.: *Tachiaos A.E.* Le Monachisme serbe de Saint Sava et la tradition hesychaste athonite // Hilandarski Sbornik I. Beograd, 1966. P. 883–889.

ству и способности вести реалистичный диалог, и признание ведущей роли монашества в духовной жизни общества.

Та же идеология вдохновляла болгарских исихастов. Около 1330 года на юго-востоке Болгарии, в Парории поселился величайший греческий духовный автор св. Григорий Синаит[87]. К числу его учеников принадлежал Каллист, будущий патриарх Константинопольский (чье участие в делах балканских церквей мы уже рассматривали), и болгарин по происхождению св. Феодосий, основатель монастыря Келифарево, где подвизались не только болгарские, но и сербские, венгерские, румынские и греческие монахи[88]. К числу насельников Келифарево принадлежал и св. Евфимий, последний патриарх Тырновский (1375–1393). Имя св. Евфимия связано с крупнейшей богослужебной и языковой реформой, повлиявшей на весь славянский православный мир.

Сотрудничество между греческими и славянскими монахами в служении общей цели: сохранению единства и идентичности православного мира перед лицом турецкой угрозы, соперничества Латинской церкви и сектантской пропаганды богомилов[89] – побудило их заняться проблемой разночтений в текстах и отсутствия текстового единообразия, в связи с чем возник вопрос об «авторитетных» текстах. Многообразие было следствием нескольких факторов, прежде всего – изменений в греческой богослужебной практике, языковых различий между болгарским, сербским и русским изводами церковнославянского языка, уже дававшими о себе знать, и

[87] Его писания о молитве Иисусовой были включены в «Добротолюбие» св. Никодима Святогорца [вошли в 5-й том «Добротолюбия» в русском переводе] и переизданы: PG, 150, col. 1239–1345; ср.: *Tachiaos A.* Gregory Sinaites' Legacy to the Slavs: Preliminary Remarks // Cyrillomethodianum 7 (1983). P. 113–165.

[88] Ср.: Житие Св. Феодосия, написанное Каллистом / Изд. *Златарски В.Н.* София, 1904. С. 22–23.

[89] Исихастское возрождение несомненно было причастно к этому подъему приверженности православному единству, однако для самого подъема никакого особого исихастского учения не требовалось.

многочисленных ошибок переписчиков[90]. Таким образом, поиск достоверных текстов привел к возникновению настоящей школы критической текстологии. И поскольку, что естественно, при исправлении книг шли по пути соответствия греческому оригиналу, то установилось прямое сотрудничество с Константинопольским патриархатом в сфере богослужебной реформы. Достоверно известно, что такие непосредственные контакты существовали между патриархом Филофеем и Евфимием. Желание следовать византийской модели привело к копированию византийского (в оригинальных произведениях на славянских языках) цветистого риторического стиля, который славяне воспринимали как выражение «божественной красоты». Этот стиль, на Руси известный как «плетение словес», — одна из характерных черт того, что иногда называют «вторым южнославянским влиянием» на Русь; фактически это было повторное византийское влияние на развитие славянской письменности.

Более всех распространению результатов работы, проделанной в Тырново, на другие славянские земли способствовали два ученика св. Евфимия (оба — болгары). Первый — свт. Киприан, митрополит Киевский и всея Руси (1376–1408). Его деятельность как переписчика и агиографа, реформатора богослужения и собирателя раздробленной Русской церкви будет рассмотрена в следующей главе. Второй — Григорий Цамблак, оставивший обширное литературное наследие, чья необычная биография еще не изучена во всех подробностях[91]. Учился

[90] Ср. пионерскую работу: *Сырку П.* К истории исправления книг в Болгарии. Т. I: Время и жизнь Евфимия Тырновского; Т. II: Литургические труды патриарха Евфимия Тырновского. СПб., 1898–1900 (переизд.: London, 1972). С тех пор Тырновская школа досконально изучена многими специалистами по древнеславянской литературе: ср. материалы двух международных симпозиумов по данной теме: Търновска книжовна школа. Т. 1–2. София, 1974–1980. Об изменениях в литургической практике Константинопольской Церкви см. ниже, с. 450–459.

[91] О Цамблаке см.: *Яцимирский А.И.* Григорий Цамблак. СПб., 1904; *Бегунов Ю.К.* Академик Н.К. Никольский о Григории Цамблаке (более свежая библиография); *Heppell M.* The Ecclesiastical Career of Gregory Camblak. London, 1979.

он в Тырново и, возможно, на Афоне, затем ездил в Константинополь и в итоге стал проповедником и учителем (дидаскалом) в недавно учрежденной Молдовлахской митрополии в Сучаве (1401). Позднее он был призван митрополитом Киприаном на Русь. После кончины митрополита согласился возглавить мятеж иерархов Западной Руси против преемника Киприана Фотия, избравшего резиденцией Москву. В 1415 году Григорий в обход канонов был поставлен на кафедру митрополита Киевского, вследствие чего фактически была учреждена автокефальная церковь на территориях, подвластных Литве. Несмотря на отлучение, наложенное патриархом Иосифом II и митрополитом Фотием, Цамблак присутствовал на Констанцском соборе (1417–1418), посланный туда своим покровителем великим князем Литовским Витовтом[92]. Покинув Литву в 1419 году, некоторое время он был настоятелем монастырей Дечаны (Сербия) и Нямец (Молдавия). Наиболее выдающийся представитель «тырновского стиля», он стал автором многочисленных житий (короля Сербии Уроша III Дечанского, св. Киприана Киевского, патриарха Евфимия), искусно составленных проповедей и богослужебных песнопений[93].

Карьера Цамблака иллюстрирует международный характер тырновской школы. О том же свидетельствует и биография Константина Костенецкого, также известного как «философ» и «учитель сербов». Константин, своим становлением обязанный монастырю Бачково, где умер св. Евфимий, нашел прибежище в Болгарии около 1410 года и остаток жизни провел в продолжавшем еще существовать сербском государстве Стефана Лазаревича. Оттуда он направился в Иерусалим. После 1431 года о нем ничего не известно. Наряду с «Житием» своего

[92] Об этом эпизоде см.: *Meyendorff J.* Byzantium and the Rise of Russia. P. 266–267 [*Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. С. 518–519]. См. также ниже, с. 504–508.

[93] Более полный список см.: *Бегунов Ю.К.* Академик Н.К. Никольский о Григории Цамблаке. С. 26–30.

покровителя деспота Стефана он написал знаменитое «Сказание о письменах», представляющее собой систематическое изложение принципов реформы богослужения и языка св. Евфимия и его школы. Скрупулезность перевода и точное лингвистическое соответствие понимаются автором как выражение догматических и нравственных истин православия[94]. Для Константина церковнославянский язык был священной иконой истины, письменным воплощением сакральной традиции — в отличие от тех языков, на которых говорили славянские народы. Этот подход к церковнославянскому языку отражает новое понимание священного языка как гаранта истинной веры и фактора церковного единства. Четко отличающаяся от кирилло-мефодиевского миссионерского понимания языка как средства проповеди, эта позиция повлияла на формирование консервативного буквализма, свойственного православным славянским народам (в частности — русским), и на возникновение ряда проблем, с которыми позднее, в XVI–XVII веках, столкнутся справщики книг, менее сведущие и гибкие, чем св. Евфимий Тырновский.

Теория языка, разработанная Константином, по крайней мере отчасти объясняет, почему не понятный народу церковнославянский оставался богослужебным языком в румынских землях вплоть до XVII века. Ведь румынские княжества, лежавшие к северу от Дуная, находились под прямым культурным влиянием Болгарии и Галиции[95], хотя обе румынских митрополичьих кафедры канонически подчинялись Константинополю. В итоге славянский стал языком Румынской церкви и княжеского двора, и фактически его статус сопоставим с ролью латыни в средневековой Западной Европе[96].

[94] О Константине см.: *Goldblatt H.* Orthography and Orthodoxy. Constantine Kostenecki's Treatise on the Letters. Florence, 1987.

[95] Ср.: *Turdeanu E.* La litérature bulgare du XIV^{e} siècle et sa diffusion dans les pays roumains. Paris, 1947.

[96] Ср.: *Chelaru V.* Gr. Les coordonnées de la culture roumaine et l'école littéraire de Tarnovo (XIV—XVI^{e} siècles) // Търновска книжовна школа II. София, 1980. С. 104–108.

Возрождение исихастского монашества и те личные связи, которые складывались в этом процессе между греческими и славянскими монастырями, охватывали также Молдавию и Валахию. Афонский монастырь Кутлумуш находился под покровительством влашских князей, а в самой монастырской общине было много румын. Св. Никодим Тисманский, родившийся в Македонии грек по отцовской и серб по материнской линии, родственник сербского короля Лазаря, принял постриг на Афоне, в обители Хиландар. Вполне естественно, что эта связь с государем, а также навыки посредника сделали его членом афонской делегации во главе со старцем Исайей, отправившейся к другому бывшему афонскому насельнику, патриарху Константинопольскому Филофею, в 1375 году по просьбе сербского государя чтобы получить признание Печской патриархии. После того, как миссия увенчалась успехом, Никодим основал в Сербии два монастыря и перебрался в Валахию. Широко почитаемый как подвижник, переписчик книг и наставник монашествующих, он при поддержке князей Сербии и Валахии основал монастыри Водица, Тисмана и Прислоп. Его переписка со св. Евфимием Тырновским по богословским и дисциплинарным вопросам дает представление о насущных духовных проблемах той эпохи. Скончался он в Тисмане в 1406 году, отказавшись от епископства, которое предлагали ему как в Сербии, так и в Валахии[97].

Множество монастырей было основано и в Молдавии. Старейшим из них был Нямецкий, основанный монахами, бегством спасавшимися от турок (1407). Покровительствовал обители митрополит Иосиф Мушат. Это было началом подлинного расцвета монашества в Молдавии, продолжавшегося еще не одно столетие[98] и обеспечившего историческую преемственность между исихастским возрождением XIV века и позднейшим развитием монашеской традиции в Восточной Европе.

[97] См.: *Laudat I.D.* Nicodème élève et continuateur spirituel d'Euthyme de Tarnovo // Ibid. C. 169 — 176.

[98] Istoria Bisericii Romani. Vol. I. P. 212–215.

Среди переводов с греческого, вдохновлявших славянское монашеское движение, редко встречаются чисто богословские сочинения. Классическая святоотеческая литература — то есть творения свв. Афанасия и отцов-каппадокийцев, равно как и «Точное изложение православной веры» Иоанна Дамаскина, — была переведена в Болгарии еще в X веке. В XIV столетии основная доля переводных сочинений приходилась на труды по аскетике, жития святых и проповеди. Впрочем, исихастские споры стимулировали интерес и к паламитскому богословию, и некоторые сочинения Паламы стали появляться в славянских переводах[99]. Еще более сложную задачу взял на себя сербский монах Исайя Серрский, которого Стефан Душан сделал настоятелем русского Пантелеимонова монастыря и который в 1375 году возглавил посольство с целью примирения Сербской церкви и Константинополя. В 1371 году Исайя перевел на славянский творения, приписываемые Дионисию Ареопагиту[100]. В предисловии он вынужденно признается, что работа оказалась для него сложной: греческий язык, по его словам, «искусен» («художен») и «изыскан» («ухищрен)», так как им пользовались многие философы, тогда как «наш славянский язык», хотя и «хорошо» создан Богом, однако лишен технической утонченности («хитрости»), необходимой для перевода сочинений Дионисия[101].

Славяне — последователи афонских исихастов сумели унаследовать от клонившейся к закату Византии «единое на потребу» — смиренное благоговение перед христианским опытом. Опираясь на это наследие, они срав-

[99] Ср.: *Иванова-Константинова К.* Някои моменти на българо-византийските литературни врезки през XIV век (Исихазмът и неговото проникване в България)// Старобългарска литература I. София, 1971. С. 209–242.

[100] Об Исайе см.: *Мошин В.* Житие старца Исайи, игумена русского монастыря на Афоне // Сборник Русского Археологического института в королевстве Югославии. Вып. 3 (1940). С. 125–167; *Ангелов Б.* Старата българска, руска и сръбска литература, II. София, 1967. С. 148–161.

[101] Ср.: *Goldblatt H.* Orthography and Orthodoxy. P. 23.

нялись со своими учителями в области религиозного духовного искусства и вместе с тем обрели духовную силу, необходимую для выживания под мусульманским владычеством и для последующего духовного возрождения.

Глава VII

ИСИХАСТСКИЕ СПОРЫ

Хотя Византийская империя порой демонстрировала известную жизнеспособность и после 1261 года, эпоха Палеологов была чем угодно, но только не реставрацией или возрождением[1]. На рубеже XIV столетия слабость Византии стала слишком очевидной. К этому времени государство уже не рассчитывало удержать Малую Азию, и турецкий экспансионизм все больше заслонял собою анжуйскую угрозу. Не менее угрожающим казался и рост могущества Сербии при Стефане Душане (1331–1355). Удвоив свои размеры (после завоевания Македонии, Фессалии и Албании), православная Сербия к сороковым годам XIV века стала главенствующей силой на Балканах. Пришедшаяся на то же время вспышка бубонной чумы и предшествовавшее ей разорение, учиненное каталонскими наемниками, лишь усилили общий упадок империи. Наконец, эпоха характеризовалась и внутренними невзгодами: династическими распрями, междоусобицами и интригами, которые со временем вылились

[1] *Lemerle P.* Histoire de Byzance. Paris, 1969. P. 125 («Эпоха Палеологов была всего лишь выживанием, затяжной агонией с несколькими прекрасными моментами возвращения жизненной силы, но воскрешением это не было»).

в гражданские войны, в значительной степени лишившие византийских правителей силы и влияния. Изнурительная война 1341–1347 годов переплелась с социальной революцией и классовыми раздорами, когда торговцы, ремесленники и беднота присоединились к борьбе власти с землевладельческой «феодальной» аристократией.

Еще одним источником беспокойства стали религиозные распри. Конечно, исихастские споры, начавшиеся в последние годы правления Андроника III (1328–1341), не способствовали единству церкви. Однако их вклад в воцарение хаоса, вероятно, переоценивается, даже гипертрофируется. Богословские споры нельзя приравнивать к судорожной борьбе, шедшей внутри империи. Помимо прочего, есть все основания считать, что в иной политической обстановке эти споры закончились бы достаточно быстро. Однако это ни в коей мере не умаляет их значения. Спор между Григорием Паламой и Варлаамом Калабрийским стал важнейшим богословским событием поздневизантийского периода. На его фоне меркнут более ранние дискуссии; кроме того, в них отсутствовала характерная для кризисного XIV столетия монашеская специфика. Нападки на афонского иеромонаха Григория Паламу, помимо прочего, были и атакой против созерцательной жизни, практиковавшейся на горе Афон.

1. Монашество в поздней Византии

В течение всего Средневековья византийский монастырь оставался важной составляющей религиозного пейзажа. Прежде всего, именно в монастырях разрабатывалось и оттачивалось учение о святости и исихии, — «покое», или «безмолвии». Весьма существенно, что монастыри играли роль прибежища для тех, кто стремился удалиться от мира, чем отчасти объясняется уважение и почтение, которым они пользовались. При этом монахи и монахини, представлявшие практически все социальные слои империи, могли оказывать заметное влияние

на общество, экономику и государство. Их серьезный вклад в дело защиты кафолической веры, в победу над ересями, в развитие духовности и богослужебного чина хорошо известны, хотя полная и подробная история духовной и организационной эволюции византийского монашества доныне не написана[2]. В рассматриваемый период идеалы византийской аскетики совпадали с идеалами, провозглашенными в IV столетии свв. Антонием, Пахомием и Василием. Две основных традиции анахоретского и киновийного монашества — отшельническое пустынножительство и монастырское общежительство — непрерывно сохранялись вплоть до конца империи. Как писал в XIV столетии св. Григорий Синаит: «Иное есть делание безмолвия, и иное общежития; каждый же, пребывая в том, к чему призван, спасется»[3].

Хотя особо строгая аскетическая жизнь считалась предпочтительной для опытного отшельника, оба эти идеала никогда не противопоставлялись и не рассматривались отдельно друг от друга. Характерная для обеих форм гибкость позволяла им существовать бок о бок. Киновийное общежитие на Афонском полуострове редко не имело поблизости одного или двух *исихастириев.*

Но если в IV веке восточное монашество эволюционировало, ориентируясь на самые ранние очаги иноческой жизни, то для Константинополя эталоном стал монастырь св. Иоанна Студита. Именно в этой отличавшейся строгой дисциплиной общине в ту пору, когда в ней настоятельствовал знаменитый игумен Феодор Студит, обрело свой законченный вид византийское киновийное общежительство. Детальный устав этой обители, составленный св. Феодором Студитом как «наилучшее и

[2] Ср.: *Papadakis A.* Byzantine monasticism reconsidered // BS 47 (1986). P. 34–46; канонический статус монашества подробно рассмотрен: *Meester P. L., de.* De monachico statu juxta disciplinam byzantinam. Vatican, 1942.

[3] PG, 150, col. 1333d [*Григорий Синаит.* Наставления безмолвствующим. 5. Как петь псалмы (вошло в 5-й том «Добротолюбия» в русском переводе); см. также: *Григорий Синаит, прп.* Творения / Пер. с греч., примеч. и послесл. еп. Вениамина (Милова). М. 1999].

наидостойнейшее правило, которое воистину свободно как от крайностей, так и от несообразностей»[4], серьезно влиял на православное монашество на протяжении очень долгого времени. В скором времени этот устав стал наиболее предпочительным и для старых, и для новых обителей, одной из причин чего, несомненно, стали его умеренный аскетизм и то значение, которое традиционно придавалось общей молитве и физическому труду. Первое киновийное общежительство на горе Афон, Великая Лавра, принадлежало именно к студитскому типу. «Ипотипосис» ее основателя, прп. Афанасия, во всех основных моментах основывается на тексте прп. Феодора Студита. Однако распространение студийского устава не ограничивалось одной лишь Византией. В конце XI столетия прп. Феодосий, «отец русского монашества», принял измененную версию Студийского устава (устав патриарха Алексия, 1025–1043) для своего Киево-Печерского монастыря. В следующем столетии св. Савва подобным же образом связал сербское монашество с киновийной традицией, введя один из вариантов Студийского устава сначала в Хиландаре, а затем и в Студенице. Со временем последняя община (игуменом которой некоторое время был сам святой) стала образцом для всех царских монастырей Сербии. Хотя вся структура, дисциплина и духовность монашества внутри православного содружества в целом определялась византийской моделью, ведущую роль играла именно студитская традиция. Для восточного монашества она сыграла роль стабилизирующего фактора – такую же как и киновийная община св. Василия в Аннеси четырьмя столетиями ранее.

В известном смысле византийское монашество, одержав победу над императорским иконоборчеством, вступило в свой золотой век, ознаменовавшийся как внешним, так и духовным его ростом; именно тогда византийская культура, и без того испытывавшая сильное влияние Церкви, пропиталась монашеским духом. В противоположность

[4] PG, 99, col. 1704b.

доиконоборческим временам, монашество позднего Средневековья стало более независимым и обеспеченным; во всяком случае, монашеские обители, выступавшие в качестве землевладельцев и имевшие рабов и зависимых крестьян, в раннем Средневековье были явлением редким. Выросла и численность монашества, тем самым стало больше монастырей, особенно в городах и вблизи них. Такому росту отчасти способствовала благотворительность правителей империи, хотя и частный патронаж был, видимо, не менее значимым[5]. Династия Комнинов в этом смысле была особо щедрой, поскольку одариваемые ею обители и благотворительные заведения, помимо прочего, служили фамильными усыпальницами. Большая константинопольская обитель Пантократора с ее замечательной больницей стала фамильным мавзолеем династии Комнинов[6]. Деспоты Мистры и Палеологи — пусть и не столь щедрые — с тем же усердием закладывали монастырские храмы. Практически все основные христианские памятники Мистры с их удивительными фресками — именно монастырские. То же касается и Фессалоник. Та же тенденция — в той или иной степени — наблюдалась по всей православной Восточной Европе. В Сербии, стране, где монашество играло очень заметную роль в национальной жизни, едва ли не все монастыри щедро одаривались царственными особами. Не будет преувеличением сказать, что в позднее Средневековье строилось больше монастырских, а не приходских церквей. Храмовая архитектура становилась все более монашеской и проникновенной «по мере того, как приходские церкви уступали место монастырским»[7].

[5] *Leroy J.* Monachisme oriental aux X^e–XIII^e siècles // Cahiers d'histoire 20 (1957). P. 303–331; *Failler A.* Le monachisme byzantin aux XI^e et XII^e siècles. Aspects sociaux et économiques // Ibid. P. 171–194; *Manaphes K.A.* Μοναστηριακὰ Τυπικά-Διαθῆκαι. Athens, 1970.

[6] *Schreiber G.* Gemeinschaften des Mittelalters. Munich, 1948. S. 10–19; *Miller T.S.* The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire. Baltimore, 1985. P. 12–29; *Gautier P.* Le Typikon du Christ Sauveur Pantocrator // REB 32 (1974) P. 1–145.

[7] *Mango C.* Byzantine Architecture. New York, 1976. P. 197.

Как отмечали многие историки, это не могло не повлиять на иконографическую схему храмовых зданий. Коротко говоря, монументальная архитектура протовизантийского периода стала уступать место более скромным строениям постиконоборческого времени, декоративный же ряд, представляющий воплощение Божественного домостроительства в человеческой истории, тематически стал более динамичным и связным. С этой поры изобразительный ряд фокусируется почти исключительно на истории спасения человечества во Христе. Не менее фундаментальные изменения претерпел и богослужебный чин. «С уменьшением здания церкви литургическая жизнь становилась более компактной и более "частной". Великолепие городских обрядовых шествий и ритуалов в базиликах поздней античности, рассчитанных на литургическое пространство, включавшее в себя город и приспособленное к величественным размерам Святой Софии, отныне разыгрывалось в значительно сократившемся пространстве»[8]. Этим можно хотя бы отчасти объяснить постепенное широкое распространение монастырского литургического *ordo* [чинопоследования] Палестины, на чем мы еще остановимся. Конечно же, после латинского завоевания православная литургическая жизнь уже не могла определяться исключительно блеском и великолепием византийской столицы.

После 1204 года богослужению суждено было стать более камерным – службы совершались теперь в куда меньших по размеру храмах, с новым ощущением божественной трансцендентности и с новым акцентом на таинстве. Несомненно, монашество все более активно влияло на эти изменения.

Неудивительно, что традиционная роль монашества в византийском обществе еще более усиливалась по мере его распространения в городах и с ростом его благосостояния и значимости. Особенно наглядной эта

[8] *Taft R.F.* The Byzantine Rite: A Short History. Collegeville (Minn), 1992. P. 72 [*Тафт Р.Ф.* Византийский церковный обряд. Краткий очерк. СПб., 2005. С. 88].

роль становится в годы драматического военного нашествия латинян в XIII веке. После латинского завоевания во многих областях, где не осталось иерархии или сильного белого духовенства (в том числе в Константинополе), монахи нередко оказывались единственными выразителями и защитниками православия. Мы уже отмечали, что впоследствии ту же роль взяло на себя полумонашеское движение арсенитов. Наконец, монахи сыграли решающую роль в противодействии религиозной дипломатии Михаила VIII и Лионской унии. Несомненно, в конце XIII столетия монастырь превращается в мощную религиозную и политическую силу, игнорировать и не считаться с которой государство не могло. Это было бы не только неразумно, но и опасно. Такой рост престижа и влияния монашества не всегда был благом. «Представить себе, будто институт монашества сможет просуществовать в течение стольких столетий и в столь многих землях, не выказывая никаких признаков слабости или упадка, значило бы слишком доверять человеческой природе»[9]. То есть не всегда можно верить идеальной картине, рисуемой многочисленными монастырскими типиками этого периода. Их свидетельства не исчерпывающие, поскольку обычно игнорируют и умалчивают о злоупотреблениях и признаках упадка. Такие свидетельства следует искать в других источниках. Например, сеявшее распри движение арсенитов было безответственным в своей оппозиции церковной иерархии. Его лидеры явно заблуждались, упуская из виду, что законная харизматическая роль монашества в церкви не может заменить канонической роли иерархии. Их чрезмерный индивидуализм в качестве церковной нормы был просто неприемлем. Впрочем, не следует забывать и о том, что до нас дошли свидетельства о злоупотреблениях и общем институциональном упадке, относящиеся еще к XII веку. Обвинения и обличения того времени отли-

[9] *Delehaye H.* Byzantine monasticism // *Baynes N.H.; Moss H.St.L.B.* Byzantium. Oxford, 1953. P. 154–155.

чаются особенной остротой[10]. (В следующем столетии проблемы возникли и на Руси, хотя там они были связаны прежде всего с татарским нашествием 1240 года.) Совершенно очевидно, что уже тогда приобретение имений и земель часто становилось основной причиной упадка. Примирить идеал уединенной жизни с заботами о материальном богатстве трудно всегда. В монастырях, сумевших стать экономически независимыми сельскохозяйственными единицами, нередко начинался духовный застой.

Подчас проблемы и злоупотребления возникали и там, где сама община не участвовала в управлении своими угодьями или подневольной рабочей силой. Поскольку монахи, как правило, не имели ни склонности, ни умения управлять большим хозяйством или заниматься иными мирскими вопросами, это дело нередко поручалось видным мирянам, — такая практика называлась *харистикией* (χαριστική). Подобные соглашения всегда носили временный характер, точнее, ограничивались сроком жизни двух поколений; изменения права собственности при этом не допускалось. Эта государственная по сути система имела свои достоинства, особенно если мирянин-*харистикарий* управлял честно и мудро. Однако, к сожалению, система далеко не всегда работала именно так, куда чаще нормой становилась финансовая эксплуатация общины ее корыстолюбивым покровителем, заботящимся исключительно о своей выгоде. Тем самым возможность получения доходов и обеспечение благосостояния общины вовсе не гарантировались. Напротив, монастырские богатства стали направляться на посторонние цели и, как следствие, сокращаться. Таким образом, система, созданная для улучшения положения бедных

[10] См.: *Eustathius of Thessalonica.* De emendanda vita monachica // PG, 135, col. 729–909; сатира Псевдо-Продрома: *Legrand E.* Bibliothéque grecque vulgaire. Paris, 1880 (1: 52–76); *Beck H.-G.* Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. S. 634–635. Критика Евстафия рассматривается также: *Mpones C.* The ideals of the monastic life in Byzantium during the eleventh century // Theologia 16 (1938). P. 362–364 (на греч. яз.).

или обнищавших обителей, стала поводом для того, чтобы передать под подобное же управление мирян и вполне благополучные обители: древний монастырь св. Маманта в Константинополе стал жертвой этой системы вскоре после того, как св. Симеон Новый Богослов, долгое время бывший там настоятелем, успешно завершил его реставрацию. К XII столетию эта община лишилась большей части своей собственности, расхищенной алчными управителями. Перестройка и восстановление обители потребовали серьезных усилий со стороны ряда лиц, в том числе императора Мануила I Комнина[11]. Но вопрос об отношении к монастырю и его владениям как к частной собственности был лишь частью проблемы. Судя по источникам, многие монастыри в результате подобной практики превратились в жилища мирян, κοσμικά καταγώγια, поскольку слугам управителей разрешалось постоянно жить в монастырях. Нравственное влияние такого обмирщения и на духовную жизнь обители в целом, и на дисциплинарные и административные права настоятелей, разумеется, было очень серьезным. Падение дисциплины в монастырях стало нормой. Кроме того, общая ситуация повлияла на каноническую власть епископов над входящими в их епархии монастырями. А жертвами такой системы часто становились и местная беднота, и бездомные, чья жизнь нередко зависела от подаяний и пропитания, которыми их традиционно обеспечивал монастырь. Конечно, не все крупные киновийные обители подпадали под эту призванную приносить прибыль программу внешнего управления. Так называемые новые самоуправляемые и независимые обители в Константинополе и в других местах империи нередко становились образцами эффективного и

[11] *Lemerle P.* Un aspect du rôle des monastères à Byzance: Les monastères donnés à des laïcs // Lemerle P. Le monde de Byzance: Histoire et Institutions. London, 1978 (№ 15); *Ahrweiler H.* Charisticariat et autres formes d'attribution de fondations pieuses aux X^e^-XI^e^ siècles // Zbornik Radova Vizantoloskog Instituta 10 (1967). P. 1–27; *Moutzoures J.* Τὰ χαριστικὰ καὶ ἐλεύθερα μοναστήρια / Theologia 34 (1963). P. 536–569; 35 (1964), 87–123, 217–304. О монастыре св. Маманта см.: ODB. Vol. 2. P. 1278 (Alice Mary Talbot).

упорядоченного монастырского хозяйства[12]. Помимо прочего, спустя некоторое время начались реформы, нацеленные на существенное ограничение прав мирян и регистрацию монастырской собственности в патриаршей канцелярии. Этому в значительной степени способствовали нелицеприятные обличения существовавшей системы Иоанном Окситом, патриархом Антиохийским, и митрополитом Львом Халкидонским. Но сама по себе *харистикия* никогда официально не осуждалась и не запрещалась ни патриархатом, ни государством. Однако в силу непопулярности института мирян — покровителей монастырей и отсутствия у них права наследования «император и иерархия могли попросту прекратить пожертвования вплоть до того времени, когда иссякнут их прежние дары»[13].

Среди событий рассматриваемого периода самым важным для монашества стал, вероятно, рост монастырей на горе Афон. Хотя отшельники издавна облюбовали ее лесистые склоны и рощи, первая киновийная община Великой Лавры — alma mater самого Григория Паламы — была основана только в 963 году. Вслед за этой прекрасно организованной обителью студитского типа, основанной прп. Афанасием Трапезундским, на Афоне вскоре появились монастыри Иверон, Есфигмен, Дохиар и Ватопед. Отдаленный полуостров внезапно стал новой «Святой Горой». Появившиеся здесь со временем колонии русских, сербских, болгарских и итальянских монахов (соответственно Пантелеимонов монастырь, Хилендар, Зограф и бенедиктинский монастырь амальфийцев) превратили прежнюю афонскую пустынь с ее отчетливо студитскими корнями в международный центр

[12] *Thomas J.P.* The rise of the independent and self-governing monasteries as reflected in the monastic typica // GOTR 30 (1985). P. 21–30.

[13] *Thomas J.P.* Private Religious Foundations in the Byzantine Empire. Washington (D.C.), 1987. P. 212; Regestes, № 931; *John Oxite.* Oratio de monasteriis laicis non tradendis / *Gautier P.* Requisitoire du patriarche Jean d'Antioche contre le charisticariat // REB 33 (1975). P. 77–131; *Thomas J.P.* A Byzantine ecclesiastical reform movement // Medievalia et Humanistica 12 (1984). P. 1–16.

монашества[14]. Быстро сложилась и необходимая для существования такого центра организация. В скором времени здесь возникла своего рода монашеская федерация, управляемая советом, в который входили все настоятели монастырей (совет этот заседал в Карее — административном центре Афона). Хотя верховная власть и была передана этому органу (возглавляемому *протосом*), на деле каждый монастырь оставался независимым. И в этом случае императоры и другие православные правители также помогали и покровительствовали обителям. Подобное покровительство и щедрость дарителей, несомненно, были жизненно необходимы как для роста, так и для выживания обителей, чем отчасти и объясняется то, что именно этот полуостров стал центром всего православного монашества. Опять же отметим, что некогда процветавшие поселения в Вифинии (где несколькими столетиями ранее начинал свое служение сам Феодор Студит) к этому времени пришли в упадок, в значительной степени из-за турецкой экспансии. Иными словами, упадок прежних «святых гор» Малой Азии — Олимпа [Мизейского], Галесия и горы св. Авксентия — также был причиной перемещения монашества на запад, то есть на Афонский полуостров. Свирепость турецких захватчиков имела для монашества тяжелые последствия.

Как крупнейшее многонациональное монашеское поселение православной Восточной Европы гора Афон не имела себе равных. Хотя студитская киновия продолжала существовать в качестве предпочтительной городской монастырской модели до XIII века, Афонский полуостров вскоре становится духовным и культурным центром как для грекоязычных, так и для всех прочих монахов

[14] Об истоках афонского монашества см. обширную библиографию: *Beck H.-G.* Geschichte der orthodoxen Kirche in byzantinischen Reich. S. 218–222; *Amand de Mendieta E.* La presqu' île des Caloyers: Le Mont Athos. Bruges, 1955; *Meyer P.* Die Haupturkunden für die Geschichte der Athoskloster. Leipzig, 1894; Actes de Protaton / *Papachryssanthou D.*, ed. (= Archives de l'Athos, 7). Paris, 1975.

православного мира. То, что он превратился и в основной центр мистического и аскетического возрождения, охватившего в XIII столетии византийское монашество (в самый канун исихастских споров), не вызывает удивления. Это великолепное возрождение затронуло сначала Балканы, а затем и лесные «пустыни» Северной Руси, где в течение XIV и XV веков появились сотни новых обителей. Необычайную личность и успехи прп. Сергия Радонежского (1314–1392), прародителя русского возрождения, невозможно представить вне византийско-афонского контекста. В цельности своей идеологии и вдохновения это возрождение сумело превзойти все национальные и политические границы. Термин «исихастский интернационал», недавно предложенный для обозначения самих его участников и степени его размаха, ни в коей мере не преувеличение[15]. За несколько десятилетий это движение охватило обширные земли от каштановых рощ горы Афон до хладных пределов Северного Ледовитого океана.

В целом такое возрождение монашеской жизни стало реакцией на общий упадок, характерный для предыдущего столетия. Возможно, оно явилось и ответом на хаос, порожденный латинским завоеванием. Мы уже обращали внимание на повсеместный упадок монашества. Как бы то ни было, это возрождение обычно ассоциируется с непрестанной молитвой или, точнее, с постоянным повторением Иисусовой молитвы: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя (грешного)». Это призывание имени Божьего обычно сочеталось со специальными техниками, включающими фиксацию взгляда на «центре живота» (пупе) или на сердце, а также особую регуляцию дыхания. В своих сочинениях такие влиятельные аскеты,

[15] *Elian A.* Byzance et les Roumains la fin du Moyen Âge // Proceeding of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies. London, 1967. P. 199; *Tachiaos A.E.* Le mouvement hesychaste pendant les dernières décenies du XIV^{e} siècle // Kleronomia 6 (1974). P. 113–130; см. также: *Meyendorff J.* Mount Athos in the fourteenth century: Spiritual and intellectual legacy // DOP 42 (1988). P. 157–65; о северной Руси и прп. Сергии см. след. главу.

как Никифор Исихаст († около 1280) и прп. Григорий Синаит († около 1346), нередко связывают эти техники с лаконичной Иисусовой молитвой. Немалой популярностью и, соответственно, влиянием пользовались анонимный трактат «Метод священной молитвы и внимания» и собственное сочинение Никифора «О трезвении и хранении сердца»[16]. Хотя основной целью подобных техник была именно молитва, монахи часто прибегали к ним, чтобы достигнуть видения Божественного света. Эта «мистика света»[17], или его опытное переживание, обычно отождествлялась с видением Божественного света апостолам на горе Фавор во время Преображения Господня. Несмотря на то что это возрождение порою описывается как движение, принесенное на Афон прп. Григорием с Синая, ничего оригинального или необычного в нем нет. Теория и практика «умной молитвы» и исихастская традиция как таковая прослеживаются уже со времен раннего монашества. Иисусова молитва в течение многих столетий была средоточием всей православной духовности. Видение Божественного света также нельзя считать чем-то совершенно новым. Творения прп. Симеона Нового Богослова (949–1022) представляют собой особенно впечатляющее свидетельство подобного мистического опыта[18]. Так что при тщательном изучении вопроса оказывается, что в тридцатых годах XIV века св. Григорий Палама защищал именно древнюю мона-

[16] *Nicephorus the Hesychast.* De sobrietate cordis custodia // PG, 147, col. 945–966; *Hausherr I.* La méthode d'oraison hésychaste. Rome, 1927; о влиянии прп. Григория Синаита см.: *Darrouzès J.* Grégoire le Sinaite // DS 6 (1965). P. 1011–1014; и выше — P. 249, 270 [«Никифора Уединенника слово о трезвении и хранении сердца многополезное» вошло в 5-й том «Добротолюбия» в русском переводе; пер. «Метода священной молитвы и внимания» (иногда приписываемого прп. Симеону Новому Богослову) см.: Путь к священному безмолвию: Малоизвестные творения святых отцов-исихастов / Сост.: *А.Г. Дунаев.* М., 1999. С. 15–27].

[17] *A Monk of the Eastern Church.* Orthodox Spirituality. Crestwood (NY), 1978. P. 42.

[18] Ср: [*Symeon le Nouveau Theologien*]. Catechesis / *Krivocheine B.*, ed. (= SC, 104). Paris, 1964. P. 372. *Hausherr I.* L'Hésychasme, étude de spiritualité // OCP 22 (1956). P. 5–40, 247–285; Idem. The Name of Jesus. Kalamazoo (Michigan), 1978.

шескую традицию, а не некую новизну или новую духовную школу, привнесенную откуда-то извне.

Без сомнения, происхождение и становление физиологических техник, рекомендовавшихся аскетическими трактатами XIII века, представляет собой более сложный вопрос. Скорее всего, они и появились не ранее XIII столетия. Однако вполне возможно, что Иоанн Лествичник († около 649), настоятель монастыря св. Екатерины на горе Синай, был знаком и с некоторыми аспектами этого учения. От этом свидетельствуют его рекомендации: «Память Иисусова да соединится с дыханием твоим»[19]. Впрочем, это в конечном счете проблема второстепенная, поскольку сам метод рассматривался только как полезный вспомогательный прием, используемый для внутренней молитвы. Его единственное назначение — помочь находящемуся в пустыни или в уединении обители монаху сохранить концентрацию внимания и сосредоточенность[20]. Существеннейшим элементом было повторяемое призывание имени Божьего. Однако оно никогда не рассматривалось в качестве автоматического или гарантированного средства обретения благодати. Ни рекомендуемое для молитвы положение тела, ни ритмичное повторение слов, ни соединение их с дыханием не наделялись магической силой. Напротив, в тайнах исихастского христоцентричного благочестия не было ничего механического. Именно по этой причине противники Паламы

[19] PG, 88, col. 1112c (Ступень 27). Ср. предисловие еп. Каллиста (Уэра): *John Climacus*. The Ladder of Divine Ascent. New York, 1982. P. 48–54 [Лествица или Скрижали духовные преподобного отца нашего Иоанна игумена Синайской горы. Слово 27 «О священном безмолвии души и тела», 61].

[20] *Špidlík T.* The Spirituality of the Christian East. A Systematic Handbook. Kalamazoo (Michigan), 1986. P. 318–320 [*Шпидлик Ф.* Духовная традиция восточного христианства: Систематическое изложение. М., 2000. С. 369–375]; *Meyendorff J.* St Gregory Palamas and Orthodox Spirituality. Crestwood (NY), 1974. P. 62 [*Мейендорф И.* Святой Григорий Палама и православная мистика // Мейендорф И. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 294–295]: «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».

отказывались считать эту несущественную деталь внутренней жизни предметом полемики. Она вызвала возмущение лишь у Варлаама Калабрийского, который и сделал ее мишенью для своей саркастической критики.

Не следует смешивать только что описанное аскетическое пробуждение с паламитскими спорами XIV века. Разумеется, синтез Паламы коренится в исихазме. Вследствие его споров с Варлаамом христоцентричный мистицизм чистой молитвы, практиковавшейся на горе Афон и в ряде иных мест, становится неотъемлемой частью духовности и богословия Православной Церкви, что выразится и в четких соборных определениях. Однако отождествление этих споров исключительно с проблемами монашества или индивидуального мистицизма было бы неточным и обманчивым[21]. Исихазм стал далеко не единственной проблемой, порожденной кризисом. Религиозная программа паламитского движения была куда шире. Непосредственных его предвестников следует искать не столько в монашестве, сколько в общем возрождении, начавшемся в конце XIII столетия. К примеру, спекулятивное богословие Григория II было утверждено и одобрено на Влахернском соборе 1285 года. Взаимосвязь этих двух явлений очевидна. Иначе противники Паламы не пытались бы порочить и то и другое. Опять-таки, духовное возрождение и социальная активность тоже были характерными чертами всей жизни церкви того времени. В этом отношении весьма показательны и типичны карьеры двух церковных деятелей: патриарха Афанасия I и Феолипта Филадельфийского. И тот и другой действительно были монахами и исихастами, знакомыми с практикой умной молитвы и ее психосоматическими методами[22]. Однако ни один из этих церковных реформаторов ни в коей мере не

[21] Ср. выше с. 390, прим. 85.

[22] Ср.: Triads. I, 2, 12. P. 99; II, 2, 2–3. P. 323 [«Мужи, свидетельствовавшие незадолго до нас и отличившиеся силой Святого Духа, передали нам то же самое из собственных уст. Я говорю о богослове — воистину богослове и достовернейшем созерцателе истины Божиих тайн, — о прославившемся

может быть назван строгим пустынником, живущим в затворе. Их приверженность социальной справедливости, церковной дисциплине, единству церкви, преобразованиям и возрождению подтверждается многими документами.

Скажем, интерес Феолипта к таким вопросам ясно просматривается и в его непреклонном неприятии арсенитов. Отчетливое чувство собственного религиозного призвания не позволяло ему идти на компромиссы с этими ревнителями веры. Столь же активно он участвовал и в спорах по поводу Томоса 1285 года, а также в последовавшем затем отстранении Григория II. При решении этих вопросов затрагивалась и проблема церковного устроения и церковного единства. Что еще более важно, Феолипт был плодовитым автором, всячески подчеркивавшим центральную роль таинств и духовной жизни Церкви[23]. Его многочисленные сочинения буквально предваряют произошедшее при паламитах возрождение обрядовой духовности и литургического богословия. И Николай Кавасила, и Палама сталкивались с теми же проблемами, над которыми трудился Феолипт. Оба они

при нас достоименном Феолипте, предстоятеле Филадельфийской церкви, вернее, светильнике, озарявшем из нее вселенную; об Афанасии, который много лет украшал патриарший престол и мощи которого почтил Господь»; «мы говорим о Феолипте, просиявшем, как свет в лампаде, в городе Филадельфии» (2-я часть Триады I «О том, что, стремясь в исихии внимать самому себе, не бесполезно держать ум внутри тела»; 2-я часть Триады II «О молитве»). См.: *Григорий Палама, св.* Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995]; *Gendle N.* Gregory Palamas: The Triads. New York, 1983. P. XXXIX–XLII (Введение); *Meyendorff J.* Spiritual trends in Byzantium in the late thirteenth and early fourteenth century // Art et Société à Byzance sous les Paléologues. Venice, 1971. P. 55–71.

[23] *Laurent V.* Les crises religieuses Byzance: Le schisme antiarsénite du métropolite de Philadelphie Théolepte // REB 18 (1960). P. 45–54; *Gouillard J.* Théolepte, métropolite de Philadelphie // DTC 15. Paris, 1946. P. 339–341; *Salaville S.* Une lettre et un discours inédits de Théolepte de Philadelphie // REB 5 (1947). P. 101–115; Idem. Deux documents inédits sur les dissensions religieuses byzantines entre 1275 et 1310 // Ibid. P. 116–136; Idem. Un directeur spirituel à Byzance au début du XIV^{e} siècle: Théolepte de Philadelphie // Melanges Joseph de Ghellinck. Gernbloux, 1951. Vol. 2. P. 877–887; *Sinkewicz R.E.* A critical edition of the anti-Arsenite discourses of Theoleptus of Philadelphia // Medieval Studies 50 (1988). P. 46–95.

в своих творениях смогли прийти к тому же равновесию между литургическим благочестием, личным служением и исихастским мистицизмом, которое вполне отвечало видению духовной жизни Феолиптом. Наконец, весьма существенно, что именно Феолипт был духовным отцом Паламы и тем самым ввел его в исихастскую традицию (тогда еще молодого послушника, перед его отбытием на Афон)[24].

Патриарх Афанасий более всего известен своим всеобъемлющим отношением к обязанностям христианского пастыря[25]. Его участие в решении современных ему социальных проблем, стоявших перед беженцами, беднотой и осажденной византийской столицей, позволяло ему критиковать всех виновников возникновения этих проблем. Ничто не могло остановить этого сурового аскета и ревнителя христианского благочестия от обличений духовенства в нарушении канонических норм и всевозможных прегрешениях. Вопросы монашеской жизни и насущная для того времени проблема отсутствия епископов (вызванная постоянным изменением политических границ) также неизменно находились в сфере его внимания. Хотя сам Афанасий был аскетом, он без колебаний выказывал свое нерасположение к арсенитам, памятуя об ущербе, который они нанесли церкви своим экстремизмом. Наконец, патриарх (подобно Феолипту) с симпатией относился к своему непосредственному предшественнику, патриарху-«гуманисту» Григорию II Кипрскому. (Эта его позиция свидетельствует и о том, что исихасты, вопреки расхожим обвинениям, далеко не всег-

[24] Ср.: *Gregory Palamas.* The One Hundred and Fifty Chapters / *Sinkewicz R.E.*, ed. Toronto, 1985. P. 33–34 [*Святитель Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский.* Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы // Богословские труды. Т. 38–39. М., 2003–2004].

[25] *Talbot A.-M.M.* The Correspondence of Athanasius I Patriarch of Constantinople. Washington (D.C.), 1975; *Boojamra J.* Church Reform in the Later Byzantine Empire: A Study of the Patriarchate of Athanasius of Constantinople. Thessalonica, 1982.

да были склонны к антиинтеллектуализму.) Нечего и говорить, что за время своего патриаршества неутомимый в своем ревностном служении Афанасий нажил себе бесчисленных врагов. С другой стороны, его попечение о духовном и материальном благоденствии паствы роднило его с паламитами. Пастырское содержание гомилий самого Паламы, произнесенных в бытность его митрополитом Солунским, в этом отношении очень показательно, ибо в них он выказывает заботу о бедных, свойственную и некоторым другим исихастским патриархам, например Исидору Бухарису[26]. Непритязательное смирение Афанасия, а также его огромный моральный авторитет и преданность долгу, несомненно, стали своего рода путеводной нитью для последующего исихастского духовенства. В сущности, все активные деятели преобразований и богословы конца XIII столетия открыто превозносились Паламой и его кругом как непосредственные духовные наставники и вдохновители. Тот приоритет, который они отдавали религиозным вопросам, реформе и обновлению, стал неотъемлемой частью позднейшего паламитского движения как возрождения внутренней жизни по афонской модели. Это один из самых веских аргументов в пользу того, что паламизм не может и не должен отождествляться с исихазмом или ограничиваться им. Главные приоритеты и интересы этого движения не были ни эзотерическими, ни обскурантистскими.

2. Исторический фон

В противоположность Варлааму Калабрийскому, выросшему «на чужбине», Григорий Палама родился в Константинополе (1296) и, будучи сыном знатного сенатора, воспитывался при дворе Андроника II[27]. Именно здесь он и

[26] *MM*. Vol. 1. P. 287–294 [*Григорий Палама, св.* Беседы (омилии) иже во святых отца нашего Григория архиепископа Фессалоникийского Паламы / Пер. архим. Амвросия (Погодина). В 3 т. Монреаль, 1965–1984].

[27] См. жизнеописание Паламы, написанное патриархом Филофеем: Encomium // PG, 151, col. 551–656. В историографии паламизма особое место

получил свое образование, которое должно было подготовить его к карьере государственного служащего; наставником же его был сам советник императора, философ и государственный деятель Феодор Метохит. Одновременно Палама отдал себя водительству своего духовного отца Феолипта Филадельфийского. Советы и наставления последнего оказали на него большее влияние, и юный Палама принял решение постричься в монахи и отправиться на гору Афон (1316). Светские науки, включавшие и учение Аристотеля (за знание которого он удостоился похвал Метохита), влекли его меньше, нежели монашеское призвание. Переубедить его не смог даже сам император. Если не считать кратких визитов в соседние Веррию и Фессалоники, Палама провел на Святой Горе почти двадцать лет. В этот же период он был рукоположен во священника. Однако он изначально тяготел к идеалу пустынничества. Предаваясь молитвенным и аскетическим подвигам, он жил почти в полном уединении, которое нарушалось только по субботам и воскресеньям для общения с братией в совместном богослужении. Однако Паламе довелось в течение нескольких лет жить и в общежительной Великой Лавре, а впоследствии даже стать игуменом большой киновийной общины Эсфигмен (Есфигмену). Как отмечалось выше, граница между созерцательной и активной жизнью не была непроницаемой. Благочестие и строгость аскезы Паламы становились все более известными, и вскоре у него появилось множество друзей и учеников, среди которых были и будущие патриархи Филофей, Каллист и Исидор. На удивление мало известно о его отношениях с прп. Григорием

занимают: *Meyendorff J.* Introduction a l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959; [*Мейендорф И.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение]; Idem. Byzantine Hesychasm: Historical, Cultural and Theological Problems: collected studies. London, 1974; Idem. Palamas, Grégoire // DS 12 (1983). P. 81–107; *Stiernon D.* Bulletin sur le Palamisme // REB 30 (1972). P. 231–341. Трудами профессора П. Христу (P. Chrestou) предпринято продолжающееся критическое издание всех трудов св. Григория Паламы [в 7 томах]: Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. (Thessalonica, 1962–1992–).

Синаитом (если таковые вообще имели место), который в это же время также жил на Афоне.

К тридцатым годам XIV века Палама считался ведущим апологетом православной духовности, однако и Варлаам уже стяжал себе известность ученостью и эрудицией. Хотя до прибытия в византийскую столицу он вел монашескую жизнь в своей родной южной Италии, его приверженность Восточной церкви не вызывала сомнений. Убедительным доказательством православности Варлаама служили его труды. В результате этот весьма честолюбивый монах был назначен профессором Константинопольского университета, а впоследствии и послом при папском дворе в Авиньоне (1339). Палама же, прочитав антилатинский трактат Варлаама с критикой западного томизма, построенный на системе логических доказательств в богословии, составил о своем будущем противнике совсем иное мнение. Прежде всего, афонский отшельник был поражен тезисом, будто в богословии невозможны наглядные доказательства. Согласно Варлааму, Божественная природа, будучи недостижимой и непостижимой, может познаваться лишь косвенно. Полагать, к примеру, подобно латинянам, что посредством силлогизмов Аристотеля можно «аподиктически» доказать исхождение Святого Духа (*Filioque*) или познать Бога, было бы просто самонадеянно. Напротив, роль человеческой логики в богословии весьма ограничена. Достаточно сказать, что подобный тип рассуждения, когда богословский диспут рассматривался как своего рода интеллектуальное упражнение, в не меньшей степени был свойственен и Востоку: Византийская церковь точно так же не могла бы заявить о своем абсолютном, неоспоримом преимуществе в этих вопросах.

Помимо данного тезиса, Паламу поразило и отношение Варлаама к древнегреческой философии и ее достижениям. Калабрийский монах не видел существенной разницы между просвещенными благодатью христианами и великими языческими мыслителями древности.

Согласно Варлааму, и они «порою просвещались Богом и возвышались над обычными людьми»[28].

Почему же такие идеи представлялись Паламе неприемлемыми? Достаточно отметить, что концепции как контекста, так и природы христианской эпистемологии у Варлаама противоречили его собственным (как православного монаха и аскета) наблюдениям. Подчеркивая неадекватность человеческого богословского рассуждения, Варлаам фактически говорил о невозможности познания Бога (понимаемого как реальное личное переживание Божественного). Равно неприемлемым для Паламы было и отношение Варлаама к греческой философии, поскольку тот считал, что эллинская мудрость нередко сопоставима с мудростью Откровения, Священными Преданием и Писанием.

Исполненный чувства собственной значимости и тщеславия, Варлаам не мог не ответить на прозвучавший с Афонской горы вызов. Он был слишком впечатлен своей ученостью, чтобы проигнорировать его, и потому обратил пристальное внимание на своего противника и на афонский мир в целом. Исихастский мистицизм подвергся решительной лобовой атаке, окрашенной злой иронией. Именно с этого и начались исихастские споры. Согласно Варлааму, видение Бога, переживаемое некоторыми монахами во время молитвы, является тварным феноменом, а не Божественным, или «нетварным» светом. Один лишь Бог может обладать Божественной и вечной природой. Кроме того, видение Бога невозможно постольку, поскольку Бог совершенно неприступен и сокрыт от чувств. Упражнения, применявшиеся монахами для психической концентрации, казались Варлааму отвратительными. Идея о том, что тело может содейст-

[28] *Barlaam Calabro.* Epistole greche iprimordi episodici e dottrinari delle lotte esicate / *Schirò G.*, ed. Palermo, 1954. P. 262, 298. См. также: *Sinkewicz R.E.* The doctrine of the knowledge of God in the early writings of Barlaam the Calabrian // Medieval Studies. 44 (1982). P. 181–242; *Podskalsky G.* Theologie und Philosophie in Byzanz. Munich, 1977. S. 126–150; о писаниях Варлаама см.: *Gendle N.* Gregory Palamas: The Triads. P. XXIV–XXVIII (Введение).

вовать чистой молитве, была им начисто отвергнута, а на саму такую практику он навесил ярлык «пупоумия». В значительной степени Варлаам отождествлял афонскую духовность с мессалианством, «богомильской» ересью, распространенной на части Балканского полуострова. Подобное обвинение, разумеется, было очень серьезным, поскольку церковь не раз осуждала это движение за отрицание таинств, крайние дуализм и аскетизм. На многих соборах осуждалось и их грубо-материалистическое утверждение о том, будто человек способен собственными глазами увидеть саму сущность Бога.

Палама, разумеется, незамедлительно ответил на обвинения. Девять (собранных по три) работ, получивших потому название «Триады в защиту священнобезмолвствующих», увидели свет между 1338 и 1341 годами[29]. Задуманные как опровержение обвинений Варлаама, эти тексты стали замечательным изложением сущности и миссии православной монашеской духовности. Поэтому они совершенно незаменимы для понимания исихастских споров, и прежде всего самого паламизма. Столь же важным историческим свидетельством служит Святогорский Томос 1340 года[30]. Хотя этот документ составлен Паламой, под ним стоят подписи нескольких афонских монахов. Как открытое изъявление солидарности и подтверждение согласия с учением Паламы (в тексте утверждается, что паламизм соответствует «святоотеческому преданию») Томос сыграл важную роль в разрешении спора. Анафематствование Варлаама как еретика фактически стало обвинительным вердиктом, подобным

[29] *Barlaam Calabro.* Epistole greche iprimordi episodici e dottrinari delle lotte esicate. См. также неполный англ. пер.: *Gendle N.* Gregory Palamas: The Triads; а также: Ἁγίου Γρεγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Vol. 1. P. 358–694.

[30] Ἁγίου Γρεγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Vol. 2. P. 567–578; PG, 150, col. 1225–1236. [Святогорский Томос в защиту священнобезмолвствующих, против тех, кто, не имея опыта, не веря святым, отвергает неописуемые таинственные действования (энергии) Духа, которые действуют в живущих по Духу и обнаруживают себя деятельно, а не доказываются рассуждением // Альфа и Омега. 1995. 3(6). С. 69–76].

выдвинутым самим Варлаамом против афонского монашества обвинениям в мессалианстве.

Естественно, и церковь, и государство всячески стремились не допустить раскола. К 1340 году необходимость прекратить эту неожиданно резкую публичную полемику вокруг философских и богословских основ исихазма стала особенно настоятельной. Хотя на состоявшемся в Константинополе 10 июня 1341 года соборном заседании не удалось прийти к окончательному решению, оценка кризиса была вполне определенной. По сути, на этом заседании, возглавлявшемся патриархом Иоанном XIV Калекой и императором Андроником III, взгляды Варлаама были осуждены. Напротив, христоцентрическая духовность и метод молитвы исихастов были признаны православными. Тогда же собор принял различения между сущностью и энергией, в частности, рассмотрев богословские аргументы Паламы против обвинений его в мессалианстве. Как и следовало ожидать, Варлаам не смог смириться с оправданием исихазма и паламизма. Вскоре он отбыл в Италию и через некоторое время перешел в Римскую церковь, став там впоследствии епископом.

Однако на этом споры не закончились. Эмигранта Варлаама едва ли не сразу же сменил Григорий Акиндин, состоявший в дружеских отношениях с обоими участниками спора и пытавшийся играть в их конфликте роль посредника. В отличие от Варлаама, этот новый противник выступал главным образом не против духовности афонских монахов, а против различения между сущностью и энергией, сформулированного 10 июня. Еще больше осложнила ситуацию неожиданная смерть императора, не успевшего даже подписать официальное соборное постановление. На втором заседании, состоявшемся в августе, Акиндин был осужден, тогда же был официально обнародован и июньский Томос[31]. На этом заседании

[31] PG, 151, col. 679–692 (подтверждение различения сущности и энергии: Col. 680B, 688C); Regestes, №№ 2210, 2213–2214. Переписку Акиндина см.: Letters of Gregory Akindynos: Greek text and English translation by A.C. Hero. Washington (D.C.), 1983.

председательствовал Иоанн Кантакузин, бывший при Андронике главой правительства — «великим доместиком». К тому времени Кантакузин стал еще и членом регентского совета, созданного после смерти императора вдовствующей императрицей Анной Савойской для своего малолетнего сына Иоанна V Палеолога.

Нет сомнений, что религиозный кризис на этом бы и закончился, если бы не политический раскол между сторонниками Иоанна V и византийской знатью, возглавляемой аристократом Иоанном Кантакузином[32]. То обстоятельство, что именно Иоанн Кантакузин председательствовал на августовском заседании, заметно осложнило ситуацию. Это назначение, естественно, было расценено «легитимистской» партией и ее представителем в регентском совете патриархом Иоанном Калекой как узурпация императорской прерогативы. К несчастью, постепенно усиливавшееся соперничество между династией и аристократией, принадлежащими к одному и тому же правящему классу, так и не разрешилось. В результате двумя месяцами позже, после того как патриарх и великий дука Иоанн Апокавк узурпировали власть, вспыхнула гражданская война. В свою очередь, сторонники объявили Кантакузина императором. Памятуя о поддержке Кантакузином Паламы и в июне, и в августе, патриарх занял антиисихастскую позицию, которой придерживался в течение последующего длительного (1341–1347) конфликта. Руководствовавшийся политическими соображениями Калека воспользовался богословским спором, отождествив его с борьбой аристократии против регентства и правления Анны Савойской. Разумеется, реальной связи между землевладельческой знатью с ее политической программой и чисто религиозными устремлениями паламитов не существовало. Спор между паламитами и антипаламитами невозможно свести к социальному или политическому конфликту. Хотя многие из последователей Кантакузина, несомненно, симпатизировали

[32] *Weiss G.* Johannes Kantakouzenos: Aristokrat, Staatsmann, Kaiser und Mönch. Wiesbaden, 1969.

исихастскому движению, это вовсе не значит, что все они автоматически склонялись к паламизму. С другой стороны, и многие из окружения патриарха, несмотря на свою верность молодому императору и принявшей на себя регентство императрице, открыто симпатизировали Паламе (к их числу принадлежал и великий дука Иоанн Апокавк)[33]. Иначе говоря, нельзя ставить знак равенства между Паламой и Кантакузином, как сделал в политических целях патриарх, стремясь укрепить свои позиции в борьбе с противником.

Несомненно, что именно эта стратегия патриарха стала во время войны поводом для ареста и обвинения Паламы в ереси[34]. По той же причине продолжилась и деятельность Акиндина, направленная против Паламы и его последователей; несмотря на осуждение 1341 года, Акиндину приказали ее не прекращать. Но в итоге все эти шаги оказались ошибочными. Вскоре патриарх лишился былого могущества — особенно после того, как армии Кантакузина начали медленно продвигаться к столице. В запоздалой попытке примирить воюющие стороны и по возможности спасти положение Анна Савойская освободила Григория Паламу из-под стражи. Это случилось уже после низложения патриарха (поводом для чего стали канонические нарушения при рукоположении Акиндина во священника); патриархом был избран монах-исихаст Исидор (на синоде в феврале 1347 года)[35]. К тому времени Кантакузин вошел в столицу и стал старшим соправителем Иоанна Палеолога. Затяжная гражданская война наконец завершилась. Утверждение августовского 1341 года и февральского 1347 года соборных решений проходило в столь же торжественной обстановке, как и поставление многочисленных кандидатов на епископство из числа исихастов. Сам Григорий Палама

[33] См.: Там же. P. 103–137.

[34] Regestes, № 2249.

[35] Ibid. № 2270; *Dennis G.T.* The deposition of the patriarch John Calecas // Jahrbuch der Österreichischen byzantinischen Gesselschaft 9 (1960). S. 51–55.

был избран митрополитом Солунским. Следует отметить, что и в Томосе февральского синода, появившемся в том же году, ответственность за гражданскую войну возложена на патриарха[36].

Однако и на сей раз победа Паламы не была окончательной. Прежде всего, настроенные против аристократии зилоты, выступавшие против богатых землевладельцев, а значит, и против Кантакузина, еще сохраняли контроль над Фессалониками. Палама смог занять свою кафедру и приступить к исполнению обязанностей епископа Солунского только после 1350 года, когда эти революционеры (которые не были ни антиисихастами, ни антипаламитами) потерпели окончательное поражение. Однако новые проблемы возникли и в столице, где появилась еще одна антипаламитская партия. Хотя эти диссиденты уже не представляли серьезной силы, будучи всего лишь группой интеллектуалов-гуманистов под предводительством философа Никифора Григоры[37] и нескольких епископов, было решено провести новый собор. Последний паламитский собор был созван 28 мая 1351 года во Влахернском дворце. Правительство Кантакузина пригласило присутствовать и открыто защитить свои позиции все партии. В прениях участвовали и Григора, и Палама. Инакомыслящим не удалось убедить в своей правоте никого, кроме самих себя, однако новое детальное догматическое определение появилось лишь 15 августа[38]. В нем содержалось официальное отлучение от церкви не только Варлаама и Акиндина, но и всех их последователей. Однако низложенный и опозоренный бывший патриарх в нем даже не упоминался, хотя под постановлением 1341 года с осуждением первоначальных противников Паламы стоит его подпись. Как мы

[36] *Meyendorff J.* Le Tome synodal de 1347 // Zbornik Radova Vizantoloskogo Instituta. 8 (1963). P. 209–227.

[37] *Beyer H.-V.* Nikephoros Gregoras als Theolog und sein erstes Auftreten gegen die Hesichasten // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. 20 (1971). S. 171–188.

[38] Tomus // PG, 151, col. 717–763; Regestes, № 2323–2328 [*Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. С. 894–899].

уже убедились, оппозиция со стороны патриарха имела чисто политическую подоплеку. Хотя и в последующие десятилетия некоторыми византийскими приверженцами томизма спорадически высказывались иные мнения, после 1351 года антипаламисты в целом были изолированы. Оппозиция Паламе всегда представляла собой небольшую замкнутую группу. В 1341 году, при неблагоприятной для нее нестабильной политической ситуации, она вряд ли решилась бы выйти из тени. Только так можно объяснить полемику Акиндина.

Собор 1351 года, бесспорно, стал вехой окончательной официальной канонизации исихастского учения. Его постановления впоследствии были включены и в Синодик, что опять же свидетельствовало об их обязательности и авторитетности[39]. Самое же важное состоит в том, что это была величайшая богословская победа Паламы, окончательная и бесповоротная. Его богословие уже не могло рассматриваться в качестве сомнительного *теологумена* [сугубо частного богословского мнения]. С этого времени оно обретает догматический статус и в подобном качестве (как обязательное и авторитетное) еще до конца столетия принимается всем православным миром. Окончательное подтверждение его истинности последовало в 1368 году, когда церковь решила канонизировать Паламу[40]. Умер же он восемью годами ранее (14 ноября 1359 года).

3. Богословие живого богообщения

В интеллектуальной истории Византии не было борьбы между философией и богословием как таковыми, и этим она весьма примечательна. Средоточием так называемого византийского возрождения всегда был устойчивый и серьезный интерес к античности. Иными словами, эллинская ученость никогда не отрицалась ни цер-

[39] Synodicon. P. 80–91; 242–246 [*Успенский Ф.* Синодик в Неделю Православия. С. 30–38].

[40] PG, 151, col. 693–715; Regestes, № 2540.

ковью, ни литературными кругами Византии. В течение всех Средних веков богатое наследие античности оставалось неотъемлемой частью византийского школьного курса. Сам Палама преуспел в его освоении; аристотелевская логика нередко становилась частью его интеллектуального арсенала, он открыто использовал ее против своих оппонентов. Полученное в юности при дворе Андроника II светское образование оказалось не напрасным. Тем не менее неизменное преклонение Византии перед античностью отнюдь не означало, что у богословов не вызывал сомнений вопрос о роли греческой философии в изложении христианского богословия и духовной традиции. В целом церковные круги не были готовы к использованию философии в свидетельстве истин веры. На практике считались недопустимыми ни минимизация «языческих» импликаций, неотъемлемых от древней мудрости, ни создание метафизических систем, независимых от христианского Откровения. Общее возрождение неоплатонизма в эпоху Комнинов, как мы уже видели, вынудило церковь заявить о своей официальной позиции. Многочисленные анафематствования, добавленные в Синодик в конце XI и в XII столетии, были призваны предостеречь интеллектуалов от подобных искушений.

Разумеется, литургические санкции нельзя было считать решением проблемы. Хотя подпавшие под подозрение философы после процесса над Иоанном Италом вели себя осторожнее, споры не прекращалась. Вежливая договоренность между духовенством и гуманистами сохранялась вплоть до начала яростных нападок Варлаама на Паламу в тридцатых годах XIV века. Именно тогда впервые после эпохи Комнинов публично был поднят вопрос о значении греческой мудрости для богословия. Вряд ли Варлаам Калабрийский мыслил точно так же, как Иоанн Итал, однако учение философа XI века о познании Бога и «просветлении» действительно имело много общего с позицией Варлаама. Впрочем, в отличие от интеллектуальных кругов византийской элиты, Варлаам

вышел за пределы допустимого равновесия. Отдав в споре с Паламой предпочтение философии, «Варлаам выдвинул фактически идею *автономной* интеллектуальной сферы, в которой человеческое знание может развиваться без преображающей силы благодати и без какого бы то ни было участия религии»[41]. Такой чисто гуманистический подход к богословию и философии его оппоненты находили несостоятельным.

Разумеется, этот подход никоим образом не находился и в отрыве от богословия. Напротив, в основе его лежал апофатический, так называемый отрицательный метод, использовавшийся еще отцами Церкви. В своих итоговых выводах Варлаам соглашался с греческой святоотеческой традицией в том, что библейское учение о божественной трансцендентности не позволяет нам говорить о Боге утвердительно. Иными словами, если Бог абсолютно непостижим и недоступен человеческому сознанию, следует избегать утвердительных формулировок; терминология же отрицания оказывается не столь дезориентирующей и неточной. Несомненно, положение Варлаама о том, что божественная реальность или истина не может служить предметом, к которому применяются рациональные методы научного анализа, восходит именно к этой идее. Разумеется, исходя из этих принципов, Варлаам неизбежно приходил к выводу о том, что познание Бога в лучшем случае может быть только относительным или символическим; к Божественному можно приблизиться лишь посредством символов. Конечно, можно сказать, что оппонент Паламы довел апофатизм до крайности, чтобы напомнить об ограниченности человеческого познания[42]. Но в целом он черпал свои аргументы из философии. В частности, его силлогистические рассуждения вдохновлены теорией познания

[41] *Meyendorff J.* Spiritual trends in Byzantium in the late thirteenth and early fourteenth century. P. 65.

[42] См.: *Ware K.* Christian theology in the East, 600–1453 // A History of Christian Doctrine / *Cunliffe-Jones H.; Drewery B.*, eds. Edinburgh, 1978. P. 216–219.

Аристотеля, в которой единственным средством познания объявляется непосредственное чувственное восприятие. Вследствие этого Варлаам приходит к выводу, что непосредственное познание Бога невозможно уже постольку, поскольку Божественное недоступно чувствам. Соответственно, Фаворский свет, описываемый византийскими мистиками как непосредственное видение Бога, может рассматриваться лишь как «символ Божества»[43]. Судя по этому истолкованию символического и, конечно же, по его философскому богословию, конфликт Варлаама с Паламой – а в конечном счете с церковью – касался не только исихазма. В этих спорах так или иначе обсуждались вопросы о богословском доказательстве и его пределах, о том, как открывает Себя и как познается Бог, о греческой мудрости, а также о мистической и богословской традициях православного монашества. Все эти сложные и разнообразные проблемы были досконально (пусть и не всегда систематически) исследованы в рамках того, что впоследствии было названо паламитским синтезом.

Прежде всего, Палама полностью осознавал значимость метода отрицания в святоотеческих писаниях, почему и хранил верность апофатической терминологии. Псевдо-Дионисий, более других известный своим апофатизмом, оказывается наиболее часто цитируемым Паламой автором. Вместе с отцами Церкви Палама считает невозможность познать или узреть сущность Божества – которая не может быть объектом ни познания, ни восприятия – вследствие человеческой ограниченности; будучи тварным, человек попросту лишен способности проницать мрак, в котором сокрыто Божество. «Ни одно из сотворенных существ не обладает и не может обладать общением или сродством с высшею природой»[44].

[43] Triads. III, 1, 11 [1-я часть Триады III «Обличение нелепостей, вытекающих из второго сочинения философа, или Об обожении»]. P. 577 (σύμβολον θεότης).

[44] *Gregory Palamas.* The One Hundred and Fifty Chapters. P. 175 (Chapter 78 [*Святитель Григорий Палама.* Сто пятьдесят глав... Гл. 78]).

И действительно, «Бог выше не только знания, но и непознаваемости»[45]. Соответственно, Бог может постигаться человеческим сознанием лишь косвенно. До этого момента Палама полностью согласен со своим оппонентом: отправной точкой для богословия неизбежно служит метод отрицания. Однако в то же самое время Палама настаивает, что человеческое знание Бога не может ограничиваться только апофатическими отрицаниями. Считать так значило бы игнорировать все спасительные деяния воплотившегося Бога, которыми человек искупается и спасается. Считать так значило бы лишиться подлинного опыта сопричастности Богу, даруемого всем христианам в крещении и в причащении Телу Христову. В частности, через таинства человек приходит к в высшей степени реальному единению с Богом и — в подлинном смысле — к познанию Бога[46]. Иначе говоря, Боговоплощение служит прямым доказательством того, что божественная тьма, скрывающая Бога, не есть нечто неведомое и непознаваемое. Если бы Бог желал остаться недоступным для человека, Христос не воплотился бы. Утверждать, что Бог по своей воле являет и непосредственно преподает Себя творению, как и прежде, пребывая вечно незримым в Своей сущности, — значит изрекать очевидную истину. Как не раз отмечается в «Триадах», Бог одновременно и имманентен, и трансцендентен. Иначе тайна человеческого спасения во Христе, именуемая в святоотеческой традиции обожением или *теозисом*, утратила бы смысл. Действительно, тогда бы непосредственная встреча с Богом в этой жизни — встреча, которую предполагает дар обожения, — оказалась бы невозможной. Достаточно сказать, что богословие Паламы в отличие от символизма и «агностицизма» Варлаама и Григоры подчеркнуто антисимволично.

Библейский аргумент о Божественном Самооткровении использовался не только для развенчания крайнего

[45] Triads. I, 3, 4. P. 113–115 [3-я часть Триады I «О свете, Божием просвещении, священном блаженстве и совершенстве во Христе»].

[46] Ibid. I, 3, 17. P. 145.

апофатизма и грубого символизма Варлаама, но имел и более широкое значение. Это был неоспоримый контраргумент против понимания Варлаамом богословского доказательства и греческой мудрости. Ответ Паламы на первый из этих вопросов, — вызвавших, как мы уже видели, ожесточенные споры, — состоял в том, что в богословии могут использоваться как диалектические, так и аподиктические доказательства. Памятуя о природе жизни во Христе, мы можем говорить о том, что истина является не только философским или интеллектуальным, но и сверхъестественным понятием. Эта последняя истина, возвещаемая христианским опытом, по сути, представляет собой независимое от чувственного восприятия знание, дарованное человеку Христом. Это результат Боговоплощения и прямого влияния Святого Духа на человеческую жизнь. Святой Дух не только наставляет в истине, но и, как отмечает Писание, обитает в Церкви. Занятие богословием невозможно свести к неким умозрительным упражнениям или последовательности диалектических умозаключений, основанных на чувственном опыте и данных через Откровение предпосылках. Оно, безусловно, есть нечто гораздо большее. Неудивительно, что Палама связывает эту линию рассуждения со вторым вопросом, касавшимся авторитетности и значимости эллинской учености. Он говорит об этом с замечательной прямотой: «...из даров Бога одни природны и даны всем вообще до закона, в законе и после закона, а другие... таинственны, причем ставлю последнее 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...»[47] Палама прямо признает интеллектуальные способности языческих

[47] Triads. II, 1, 25. P. 275–277 [1-я часть Триады II «Разбор и опровержение сочинений философа Варлаама против священно-безмолвствующих. В чем истинно спасительное знание, к которому должны стремиться истинные монахи, или Против думающих, что подлинно спасительно знание внешних наук»].

мыслителей, их достижения никоим образом не умаляются. Однако он отказывается видеть в них нечто абсолютное. Существуют пределы естественного знания. Дары Святого Духа — мудрость Христова, которой живет и сохраняется Церковь — превосходят философию эллинистов. Только они могут быть названы подлинной мудростью. Помимо прочего, знание, просвещающее и преображающее христиан, до боговоплощения оставалось недоступным даже для таких людей, как Платон или Аристотель. До пришествия Христова истина эта была недоступной для всего человечества. Утверждать вместе с Варлаамом, будто некоторые языческие мыслители еще до Благой Вести достигали видения Бога — высшей степени просветления, — значит не видеть никакого различия между христианской Благой вестью и языческой философией.

Следует добавить, что острожное, но благосклонное отношение Паламы к греческой мудрости служит лучшим ответом тем современным исследователям, которые считают его монахом-обскурантом. Как мы уже видели, все исихастское движение периодически объявляется «явно антиинтеллектуалистским» по своему характеру[48], то есть низводится до непросвещенного мистицизма или монашеского невежества, выдаваемого за богословие. Повторим вновь, что подобное суженное и наивное отождествление неприемлемо. Против такой интерпретации говорит уже то, что исихазм был составной частью общего духовного обновления. Более того, и позицию самого Паламы нельзя назвать последовательным антигуманизмом. Его невозможно упрекнуть и в необразованности. Как свидетельствуют процитированные выше слова, он никоим образом не выступал за полный отказ от философии или светских наук. Он находил недопустимым лишь то, что мирской науке и философии придается слишком большое значение — ни больше и ни меньше. Предметом споров стала излишне претенциозная оцен-

[48] *Browning R.* The Byzantine Empire. New York, 1980. P. 171.

ка светской философии его оппонентами, а не достоинства и значимость самой философии. Уже поэтому паламизм не может расцениваться как антигуманистический мистицизм. На самом деле Палама «весьма позитивно отзывался о человеке и его трудах... как защитник высокого достоинства человека он, конечно же, должен рассматриваться в ряду величайших гуманистов ренессанса Палеологов»[49].

Итак, положение об одновременных имманентности и трансцендентности Бога – принципиальный момент паламитского учения. Энергия, с которой Палама защищает свою позицию, идет от убежденности в том, что своеобразная интерпретация Варлаамом апофатического учения о недоступности Бога полностью лишает человека всякого приобщения к Божественной жизни. Палама уверен, что это противоречит и библейским, и святоотеческим свидетельствам с их настойчивым и недвусмысленным утверждением об обожении как цели и смысле человеческого существования. Григорий Нисский смело провозглашает: «Человек выходит из пределов своего естества, делается из смертного бессмертным... Какая великодаровитость богатого Владыки! Какая широкая длань! Какая великая рука! Сколько дарований неизреченных сокровищ! Обесчещенное грехом естество приводить почти в равночестие с Самим Собою! Ибо если свойство того, что Сам Он есть по естеству, дарует людям, что иное возвещается этим сродством, как не равночестие некое?»[50] Тем самым исходное положение Паламы об имманентности–трансцендентности стало основой его знаменитого разграничения между сущностью и энергией, используемого для объяснения обожения

[49] *Sinkewicz R.E.* Christian theology and the renewal of philosophical and scientific studies in the early fourteenth century: The Capita 150 of Gregory Palamas // Medieval Studies 48 (1986). P. 335, 351; *Nicol D.M.* The Byzantine Church and Hellenic learning in the fourteenth century // Studies in Church History 5 (1969). P. 23–57 (особенно P. 49–51).

[50] De beatitudinibus // PG, 44, col. 1280cd; цит. по: *Yannaras C.* The distinction between essence and energies and its importance for theology // SVTQ 19 (1975). P. 242 [*Святитель Григорий Нисский.* О блаженствах. Слово 7].

человека. Официальная поддержка этого определения нетварных энергий Бога рядом соборов, включая важнейший среди них (1351), убедительно свидетельствует о его кардинальной роли в синтезе Паламы. Оно очень часто отождествляется с самим так называемым паламизмом. Впрочем, правильнее было бы видеть в нем просто формулирование Паламой христианского опыта как такового, богословское объяснение того, как именно Божественная жизнь становится доступной для твари.

Чтобы сохранить верность спасительной парадоксальности своей исходной посылки, Палама находит нужным провести различие между тем, чем Бог является в Своей сущности, и тем, чем Он является в Своей Божественной активности, или энергиях. «...Если даже существенность — начало любым образом сущего, то разве не выше и ее Сверхначальный? И если начало безусловно превосходит все, что от него, то разве существенность не выше сущего? Но если она выше приобщающегося ей, а Сверхначальный ее выше, то как между приобщающимся и неприобщаемой Сверхсущностью не быть приобщаемой существенности? ...да просто надо нам искать Бога как-то приобщимого, чтобы, каждый по-своему приобщаясь Ему, в меру нашей приобщенности мы существовали, жили и обоживались»[51]. Это «нечто» «между приобщающимся и неприобщаемой Сверхсущностью», сообщающее нетление и бессмертие, или, как пишет Палама, «жизнь и обожение», и есть энергия Бога, или Его благодатный дар. Она может быть определена как самое божественное существование или действие Бога, открывающегося из Своей трансцендентной сущности творению. Поскольку энергия является присутствием самого Бога, она вечна и нетварна. При этом она не может существовать отдельно от Бога. Напротив, поскольку «как Всецело сущего в каждой из богодостойных

[51] Triads. III, 2, 24. P. 687 [2-я часть Триады III «Перечень нелепостей, вытекающих из посылок философа Варлаама»].

энергий мы именуем Его»[52], постольку не существует такого понятия, как тварная благодать. Следует особо отметить, что, определяя эту нетварную энергию и источник спасения как Божественное действие, Палама ссылается на живого и действующего Бога Писания, Который лично освящает и искупает как мир, так и Свои создания. В противоположность тому, что думал о Божественности его оппонент, для Паламы Бог Библии, милостиво явивший Себя в лице Христа, открыт для «приобщения». Божество, которое не обладает такими характеристиками и отождествляется исключительно с трансцендентной сущностью, не более чем философская абстракция. Иными словами, безличный Бог, допускающий только символическое представление, принадлежит к области гипотез, а не к христианскому богословию и богооткровенной религии.

Важно отметить, что Божественное самооткровение вовне ни в коей мере не нарушает сущностной суверенности Божественной природы. Согласно Паламе, последняя всегда остается «абсолютно неприобщимой». Даже в собственном Откровении Бог не перестает быть всецело и, разумеется, вечно недоступным. «...Бог одновременно и целиком пребывает в Себе и целиком живет в нас, передавая нам таким образом не Свою природу, а Свою славу и сияние... Неприобщим, стало быть, и приобщим Сам Бог, приобщим как имеющий сущетворную силу и всепреобразующую и всесовершающую энергию»[53]. Вследствие этого мы можем стать «как боги» не сущностью, но нетварной благодатью, или энергией Бога. Смешение Творца и творения невозможно, они всегда остаются принципиально различными. Иными словами, приобщение собственной «славе» Бога — настолько, насколько оно возможно для творения — не означает поглощения божественным или отождествления с ним.

[52] Triads. III, 2, 7. P. 657 (ἀλλὰ καὶ ὡς ὅλον ἐν ἑκάστῃ ὄντα τῶν θεοπρεπῶν ἐνεργείων).

[53] Ibid. I, 3, 23 [3-я часть Триады I «О свете, Божием просвещении, священном блаженстве и совершенстве во Христе»]. P. 159; III, 2, 25. P. 689.

Согласно Паламе, если бы возможно было приобщение к сущности или слияние с нею (или даже с Божественной ипостасью), то Бог автоматически стал бы нетрансцендентным и многоипостасным[54]. Как удачно выразился покойный о. Георгий Флоровский, при описании человеческого обожения отцы Церкви пользуются скорее личностными, чем онтологическими категориями. Для них «обожение означает личную встречу. Это общение человека с Богом, при котором Божественное присутствие как бы пронизывает всю полноту человеческого существования»[55].

Чтобы показать, что обожение не означает, будто человек становится «Богом по естеству», Палама изъясняет свое учение в христологических рамках соединения ипостасей[56]. По сути, он проводит аналогию между человеческим *теозисом* и двумя неслиянными, но нераздельными природами Христа.

В частности, хотя человеческая природа Господа ипостасно соединилась с божественною природой в воплощении, она не стала Богом по сущности. Скорее плоть прониклась божественной энергией и жизнью, «слава Божества становится и телесной славой»[57]. При тщательном рассмотрении мы понимаем, что именно это и открылось апостолам на горе Преображения. Сияние, окружившее Господа, было этой нетварной Божественной славой, или светом (принадлежавшим по природе Богу), проницавшим Его человеческую природу; то, что прежде

[54] Ср.: Theophanes // PG, 150, col. 941a [*Григорий Палама, святитель.* Феофан, или О Божественной природе и о непричастности к ней, равно как и о причастности // Альфа и Омега. 2000. 4(26). С. 45–78].

[55] *Florovsky G.* Saint Gregory Palamas and the tradition of the fathers // GOTR 5 (1959–1960). P. 127 [*Флоровский Г., прот.* Святой Григорий Палама и традиция Отцов // Альфа и Омега. 1996. 2/3 (9/10)].

[56] Палама рассматривает свое учение как продолжение Шестого Вселенского собора (680–681) с его известной формулой о двух природах и двух волях Христа. Ср.: соборный Томос 1351 года (PG, 151, col. 722b [*Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. С. 894–899]).

[57] Triads. III, 1, 19 [1-я часть Триады III «Обличение нелепостей, вытекающих из второго сочинения философа, или Об обожении»]. P. 595 (цитата из Иоанна Дамаскина).

оставалось невидимым для большинства людей, было явлено на мгновенье трем апостолам. То, что истинно для человеческой природы Христа, обоженной ипостасным соединением с божественной природой, верно и для обожения человека, утверждал Палама; ни в том ни в другом случае смешения не происходит. «Становясь богами по благодати, мы остаемся тварными, так же как Христос, став человеком по воплощению, оставался Богом»[58]. Характерно, что Палама использует это важное христологическое положение для подтверждения того, что человек достигает нетварных энергий Бога благодаря принятию Богом человеческой природы. И «преславное» Преображение Иисуса, и соединение ипостасей имеют глубокое сотериологическое значение. Как изящно замечает современный авторитетный исследователь св. Григория: «Ипостась Логоса, посредством которой божественная жизнь открывается творению, обретает в дополнение к своим естественным божественным качествам свойство человечности и тем — *в своем личностном Откровении* — становится источником жизни и божественного причащения для человечества и для всего космоса»[59].

Не менее характерно и знаменательно последовательное утверждение Паламою связи богословия таинств с христологией и сотериологией. Он утверждает, что «открытость» Бога творению таинственно переживается в литургической жизни. Таинство Евхаристии истолковывается как участие Христа в обоженном человечестве, как исполнение вечной жизни и божественного присутствия. Иными словами, именно в материальной реальности евхаристической трапезы открывается и реализуется божественная любовь. «И если Сын Божий не только соединил с нашей природой — о безмерность человеколюбия! — Свою Божественную сущность [ипостась]...

[58] *Lossky V.* The Mystical Theology of the Eastern Church. London, 1957. P. 87 [*Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 151].

[59] *Meyendorff J.* The Holy Trinity in Palamite thought // Fahey M.A., Meyendorff J. Trinitarian Thought, East and West. Brookline (MA), 1977. P. 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... то неужели Он не просветит и не озарит души достойных причастников божественным блеском Своего тела в нас, как Он осветил тела учеников на Фаворе?»[60] Хотя озарение святых нетварным Фаворским светом является внутренним переживанием, иногда вызываемым уединенной молитвой, оно никогда не отделяется Паламой от исторической церкви и ее таинств. Несмотря на мистическую природу духовной жизни, «сокрытой со Христом в Боге», искупительная благодать таинств не может быть пресечена или замещена ничем иным. Замечательный литургический реализм паламитов, несомненно, стал одним из самых существенных отличий всей православной афонской духовности от мессалиан с их легендарным антиритуализмом. Обвинения Варлаама были по меньшей мере безответственны и произвольны.

Любому человеку, знакомому с доводами Варлаама и Акиндина против паламизма, известны и аргументы его современных критиков. Контекстом этого недавнего противостояния часто служили неприкрытый конфессионализм и западная схоластика. Аргументация противников паламизма (знакомая и антипаламитам XIV века), как правило, сводится к Божественной простоте и единству Бога, когда утверждается, будто различение сущности и энергии приводит к разделению и даже ко множественности в Божественном существе, вследствие чего Бог представляется многосоставным. Как и их средневековые предшественники, современные критики не могут примирить латинское понятие Бога, обычно отождествляемое с философской концепцией «простой сущности», с используемым Паламой подлинно библейским пониманием Бога как личности. Утверждается, что чис-

[60] Triads. I, 3, 38. P. 193 [3-я часть Триады I «О свете, Божием просвещении, священном блаженстве и совершенстве во Христе»].

тый томизм несовместим с «нововведениями» св. Григория. То, что говорит о Божественной простоте светская философия, в данном случае противоречит свидетельству Божественного Откровения. Конечно же, аргумент этот нам знаком; в одной из предыдущих глав мы уже писали, что эти две противостоящие друг другу системы мысли – сущностный и персоналистский подход к тринитарному богословию – лежали и в основе споров о *Filioque*. Подобные доктринальные ограничения всегда категорически отвергались Паламой. Абсолютная простота и сущностное единство Бога ни в коей мере не истощаются энергиями. Поскольку энергии есть непосредственное Откровение божественной жизни, а не некие подразделения или эманации Божества, то ни единство, ни простота Бога ими не нарушаются. Иными словами, если и сущность, и проявлямые действия, или энергии относятся к *одному* личностному, живому и действующему субъекту – к одному и тому же простому триединому Божеству, – суждение о сложности или множественности становится необоснованным. Подобный аргумент возможен лишь в случае, когда разделение «сущность–энергия» используется для выражения идеи о наличии у Бога двух «частей», тогда как для Паламы это «два различных модуса бытия Божия, в Своей природе и во вне Своей природы»[61]. Наконец, необходимо заметить, что учение паламитов непосредственно связано с патристической терминологией и учением отцов (особенно каппадокийцев и Максима Исповедника), а также с Третьим Константинопольским (Шестым Вселенским) собором (680 года)[62]. В целом характерное для паламитов видение Бога соответствует учению греческих отцов, которые выделяют в Боге неразделимую сущность, три ипостаси и благодать, или энергию. Без такого разделения библейское понимание Бога как трансцендентного и одновре-

[61] *Lossky V.* The Vision of God. London, 1963. P. 127 [*Лосский В.Н.* Боговидение // Лосский В.Н. Богословие и Боговидение. С. 259].

[62] См. прим. 56 на с. 434.

менно личностного начала теряет смысл. Становится невозможным и сознательное участие человека в Божественной жизни[63]. Тем самым, вопреки обвинениям и сомнениям критиков, паламитский синтез не является неким еретическим или иррациональным новшеством. Канонизировав это богословие, Церковь подтвердила свою верность святоотеческой традиции.

Мы уже говорили, что Варлаам обвинял своего противника в мессалианстве и отрицал реальность исихастского боговидения. Калабрийский монах считает исихастское боговидение не более чем плодом воображения или, в лучшем случае, физическим феноменом, ограниченным в пространстве и времени. Кроме того, он уподобляет его материализму мессалиан, действительно заявлявших о возможности чувственного восприятия человеком божественной сущности. Поэтому доказательство истинности богословской и патристической сути созерцательного византийского монашества стало настоятельным приоритетом для сторонников афонского учения[64]. Мы уже обращали внимание на то, что ее выразителю свет, появившийся во время Преображения Иисуса, когда Он был «прославлен» пред своими учениками, представлялся неотличимым от спасительных энергий Бога[65]. Палама подчеркивает, что сияние Божественной славы может

[63] Ср.: *Lossky V.* The Vision of God. P. 124–137 [*Лосский В.Н.* Боговидение. С. 255–272].

[64] *Meyendorff J.* St Gregory Palamas and Orthodox Spirituality. P. 108 («Это было воистину решающим испытанием, и результаты его показали, насколько глубоко исихазм XIV столетия был укоренен в традиции греческих отцов и ранней Церкви» [*Мейендорф И.* Святой Григорий Палама и православная мистика. С. 308]).

[65] Мф. 17:1–9; Мр. 9:2–9; Лк. 9:28–36; 2 Петр. 1:17–21. Особое внимание следует обратить на раздел о «нетварном Божественном свете» в: *Krivosheine B.* The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas. London, 1954. P. 33–46 (препринт из: The Eastern Churches Quarterly 3 [1938]. P. 26–33, 71–84, 138–150, 193–214) [*Василий (Кривошеин), монах.* Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // Seminarium Kondakovianum. (Recueil d'etudes. Archeologie. Histoire de l'art. Études Byzantines). Prague, 1936. V. 8. С. 99–154; переизд.: Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1987. 115. С. 109–174; Альфа и Омега. 1995. 3(6). С. 77–82]; *Lossky V.* In the Image and Likeness of God. Crestwood (NY),

явиться при непрестанной молитве в виде невыразимого света. Будучи кульминацией чистого созерцания, это видение доступно прежде всего тем, кто уже очищен и преображен благодатью или, как гласит Святогорский Томос: «...а те, кто бывает осчастливлен духовной и вышеестественной благодатью и силой, те, кто удостоен этого, — те видят чувством и умом то, что выше всякого чувства и всякого ума... [как] ведомо это одному Богу»[66]. Иными словами, именно таким образом Бог открывает Себя созерцающим или Своим святым. Воистину, «блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5:8). Об этом свидетельствует и апостольский, и исихастский опыт. Исихастское «прославление» можно назвать практическим приложением Преображения к духовной жизни[67].

В конечном счете именно поэтому Палама был вынужден отказался от идеи, согласно которой «свет, озаривший учеников на Фаворе, — это явление и знамение наподобие тех, что возникают и исчезают, а не обладает полнотой бытия и не превосходит всякое умозрение, но ниже умозрения по своему действию»[68]. Если свет этот принадлежит Богу по природе, если он существует вне тварного бытия и превосходит как материю, так и дух; если он тем самым недоступен ни чувству, ни разуму, — он не может быть определен материально, как тварное действие[69]. Напротив, чудесное прозрение неизреченной реальности апостолами и святыми является созерцанием самого Божественного *присутствия*, подлинным нематериальным видением Бога, который неразделен

1974. P. 45–69 [*Лосский В.Н.* Богословие света в учении святителя Григория Паламы // Лосский В.Н. Богословие и Боговидение. С. 82–111)]; Idem. The Mystical Theology of the Eastern Church. P. 217–235 [*Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 238–251].

[66] PG, 150, col. 1233d.

[67] Ср.: *A Monk of the Eastern Church.* Orthodox Spirituality. P. 97.

[68] Hagioritic Tomus // PG, 150, col. 1232b [Святогорский Томос // Патристика: Труды Отцов Церкви и патрологические исследования. Сб. Нижний Новгород, 2007. С. 163].

[69] PG, 150, col. 1233; *Lossky V.* The Mystical Theology of the Eastern Church. P. 222 [*Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 241].

в своих *нетварных* энергиях. В этом и заключалась несостоятельность символизма Варлаама и материализма мессалиан. Св. Григорий высказывается по этому поводу весьма выразительно: «Неужели там будут опять старые символы, снова зеркала, снова загадки, снова одна надежда на лицезрение лицом к лицу? Нет, если и тогда такие же символы, зеркала и загадки, то увы, о хитрость и коварство! мы обмануты в надеждах, одурманены обманом, ожидаем по обетованию стяжать Божество, а не допущены даже его лицезреть, вместо него видим чувственный свет — природу, удаленнейшую от Божества»[70].

В полном соответствии со святоотеческим толкованием Палама — по вполне понятным причинам — настаивает, что Фаворский свет имеет эсхатологическое значение, будучи Откровением того же неизреченного сияния, в котором явится при втором Своем пришествии Сын Человеческий. Те, кому уже здесь во время молитвы дается видение нетварной славы, воистину участвуют в эсхатологическом свершении истории и блаженствах «дня восьмого», когда произойдет окончательное обожение и преображение[71]. Исихастское видение является в подлинном смысле залогом Парусии, предвестием и предвкушением полноты Царства конца времен, в ко-

[70] Triads. III, 1, 11. P. 579 [1-я часть Триады III]. Ср. со словами Симеона Нового Богослова [Гимн 27-й (125–132)]:

> Не говорите, что невозможно принять Божественный Дух,
> Не говорите, что без Него возможно спастись,
> Не говорите, что кто-нибудь причастен Ему, сам того не зная,
> Не говорите, что Бог невидим людям,
> Не говорите, что люди не видят Божественного света
> Или что это невозможно в настоящие времена!
> Это никогда не бывает невозможным, друзья!
> Но очень даже возможно желающим.

Цит. по: *Krivocheine B.* In the Light of Christ, Saint Symeon the New Theologian (949–1022). Crestwood (NY), 1986. P. 26 [*Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). Париж, 1980; переизд.: Н. Новгород, 1996 — цитируемый гимн взят как эпиграф ко всей книге].

[71] *Gregory Palamas.* The One Hundred and Fifty Chapterst. P. 251 [*Григорий Палама.* Сто пятьдесят глав. Гл. 146–147]. Ср.: [*Григорий Палама*] Homily 34 // PG, 151, col. 428ad; англ. пер. (D. Rogish) этой же гомилии (№ 34) на Преображение: GOTR 33 (1988). P. 135–166.

тором «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»[72]. Следует заметить, что святоотеческая экзегеза в основном соответствуют толкованию Богоявления на горе Фавор современной нам библеистикой. Она также представляет преобразившегося Иисуса как мессианское Откровение Сына Человеческого таким, каким Он явится в последний день. Евангелисты видели в этом событии еще одно подтверждение истины об Иисусе и таинстве его пришествия во славе, когда люди узрят Бога πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, «лицем к лицу» (1 Кор. 13:12).

Как и следовало ожидать, библейский и патристический подход Паламы к исихастскому видению лежит и в основе его ответа Варлааму, нападавшему на психосоматические методы, использовавшиеся византийскими отшельниками. Невзирая на критику со стороны Варлаама, техника аскетического трезвения (вновь подчеркнем) использовалась прежде всего в качестве вспомогательного средства для молитвенного сосредоточения. Сам Палама нередко прямо критикует эту технику, сознавая, что она ни в коей мере не служит «кратчайшим путем» к созерцанию. Но в то же самое время он отказывается принимать проплатоновскую антропологию, на которой основывалась критика Варлаама. Небиблейское платоновское видение человечества, в котором человек предстает скорее как нематериальное существо, а не как всеобъемлющее человеческое единство или соединение души и тела, отвергается Паламой как неприемлемое.

[72] Triads. II, 3, 66. P. 525 [3-я часть Триады II «О священном свете»]; цит. по: *Meyendorff J.* St Gregory Palamas and Orthodox Spirituality. P. 116–117 [*Мейендорф И.* Святой Григорий Палама и православная мистика. С. 312].

Палама считает, что презрительное отношение к телесности никогда не было присуще христианскому богословию. Спасение предполагает освящение всего человека, о чем свидетельствует принятие Христом человеческой природы. Не какая-либо отдельная часть человека, но именно человек в своей совокупности, представляющей собой нераздельное единство, воспринимает благодать, спасается и искупляется во Христе. «...Пребывание тела в нетленном веке бытия; ведь если тогда тело будет соучаствовать с душой в неизреченных благах, то и теперь оно непременно, насколько способно вместить, будет соучаствовать в благодати»[73]. Понимая это, Палама оправдывает и участие тела в молитве. Являясь «храмом живущего в нас Святого Духа» (1 Кор. 6:19), тело не может рассматриваться в качестве препятствия для умной молитвы. Его участие в ней не только допустимо, но и необходимо. В конечном счете, интеллектуализированная дуалистическая антропология Варлаама была несовместима с присущим Паламе библейским пониманием цельного человека, освященного Божественной благодатью. Подобно многим другим стремившимся к святости аскетам и мистикам, Палама прекрасно сознавал, что «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»[74].

Подытожить паламитское богословие достаточно непросто в силу его специфической терминологии, сложности его исторического контекста, широты диапазона и многообразия тематики. Кроме того, Палама разрабатывал свой вероучительный и антропологический синтез «в осознанном противостоянии другим

[73] Hagioritic Tomus // PG, 150, col. 1233c [Святогорский Томос // Патристика. С. 164].

[74] *Meyendorff J.* St Gregory Palamas and Orthodox Spirituality. P. 173. [*Мейендорф И.* Святой Григорий Палама и православная мистика. С. 332].

позициям»[75], вследствие чего не всегда систематичен. Синтез его никоим образом не является вероучительным *сводом.* При этом в своей целостности он и несложен, поскольку представляет собой прежде всего богословие одной темы — богообщения, центральное место в котором занимает обожение человека во Христе посредством Святого Духа. Даже при рассмотрении более специальных проблем, таких как знаменитое разделение «сущность — энергия», внимание фокусируется на том же вопросе. Как не единожды настаивает Палама, это богословие причастности должно пониматься реалистически, то есть как реальная причастность Божественной жизни и тем самым — как единственно возможный контекст для христианской теории познания. Действительно, личное и непосредственное знание Бога доступно и в настоящей жизни — как в литургической жизни христианской общины, так и в молитвенной жизни в целом. Оно является одновременно и литургическим, и христологическим. В этом смысле Палама не привнес ничего нового. Человеческий *теозис,* или приводящее к обожению богообщение, рассматриваемое как высшее назначение человека, было основой патристической традиции и прежде. Ибо «имеем ли мы дело с тринитарными или христологическими догматами, исследуем ли экклезиологию или сакраментальное учение, главное течение византийского богословия открывает нам то же видение человека, призванного "познать" Бога, "участвовать" в Его жизни, быть "спасенным" не только вследствие внешнего действия Божиего или посредством рационального познания предложенных истин, но через "становление Богом" – теозис»[76]. Оригинальность и значение Паламы заключаются прежде всего в умелой интеграции им этого святоотеческого видения с собственным пониманием православного учения и опытом духовности.

[75] *Pelikan J.* The Spirit of Eastern Christendom (600–1700) // The Christian Tradition. Vol. 2. Chicago, 1974. P. 263 [*Пеликан Я.* Христианская традиция. Т. 2. Дух восточного христианства (600–1700). М., 2009. С. 253].

[76] *Meyendorff J.* Byzantine Theology. P. 3 [*Мейендорф И.* Византийское богословие. С. 9–10].

4. Плоды победы паламитов

Мало какие тенденции во внутренней жизни поздневизантийской церкви могут сравниться по значимости с характерным для XIV столетия постепенным выходом монашества на лидирующие и влиятельные позиции. Высшие духовные посты становятся преемственной монополией исихастов-паламитов. Большинство из тридцати двух епископов (включая Паламу), поставленных новым патриархом Исидором после окончания гражданской войны в 1347 году, представляли этого движение. Это был подлинный «переворот»[77], осуществленный исихастской партией, друзьями и учениками Паламы. Однако на самом деле переворот был не столь уж внезапным. Выдвижение в патриархи неопытного монаха Афанасия произошло задолго до начала паламитских споров (1289). Фактически, за исключением Иоанна Гликиса (1315–1319) и Иоанна Калеки (1334–1347), все патриархи после Афанасия были выходцами из монастырей. Важно заметить, что тогда же Святая Гора вышла из-под императорского контроля и была передана Андроником II в непосредственное ведение патриарха (1312). В итоге создается впечатление, что монашество и высшее духовенство стали совместно решать общие задачи еще до победы паламитов в 1347 году. Однако пика своего эта тенденция достигла только после вступления в должность таких видных исихастских патриархов, как Исидор (1347–1350), Каллист I (1350–1353, 1364–1376) и Филофей Коккин (1353–1354, 1364–1376).

Опять же, кажущийся тотальный контроль монашества над церковью не означал ее узурпации ревнителями созерцательной жизни. Повторим, фактически их цели нередко отвечали конкретным специфическим проблемам более раннего периода, – времен Афанасия и Феолипта. Разумеется, и они, несомненно, придавали особое значе-

[77] *Meyendorff J.* The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. P. 129 [*Мейендорф Иоанн, прот.* Византийское наследие в Православной Церкви. С. 175]; ср.: *Tinnefeld F.* Factoren des Aufstieges zur Patriarchenwürde im späten Byzanz // Jahrbuch der Österreichischen byzantinistik 36 (1986). S. 89–114.

ние внутренней жизни и духовным ценностям. Однако этих усердных церковных деятелей отличает прежде всего стремление расширить сферу влияния церкви и утвердить моральный и духовный авторитет патриархата как внутри, так и за пределами слабевшей империи. Не меньшее значение имели и созданная ими более стройная административная структура, и пробудившееся искреннее стремление к литургической унификации. Монашеская гегемония ни в коем случае не означала поддержки реакционных исихастских фанатиков в ущерб жизни церкви или вселенскому православию. В конечном счете, дальновидной политикой и принимаемыми решениями руководило неизменное чувство ответственности, а также ощущение церковного единства и солидарности (иными словами, верность церкви как таковой). Полагать, будто новое паламитское руководство XIV века пренебрегало своими церковными обязанностями, было бы исторической ошибкой.

Это монашеское, вдохновленное исихазмом движение в церкви XIV века стало замечательной параллелью клюнийскому возрождению на Западе в X–XI веках. «Хотя идеологические позиции и историческая обусловленность двух этих движений заметно различаются, лидерство монашества, последовательно монополизировавшего иерархические позиции в церкви, в обоих случаях привело к установлению системы приоритетов, в которой духовные ценности превалировали над социальными и политическими обстоятельствами»[78]. Такое сравнение может показаться необычным хотя бы потому, что для византийского монашества была не характерна активность, направленная вовне, сопровождавшаяся появлением различных религиозных орденов и конгрегаций (примером чего служит Клюни) или ростом дочерних монастырей, подчиненных единому центру. Подобные феномены, как правило, оставались неизвестными более

[78] *Meyendorff J.* Two visions of the Church; East and West on the eve of modern times // Christian Spirituality II: High Middle Ages and Reformation / *Raitt J.*, ed. New York, 1987. P. 440; Idem. Palamas, Grégoire // DS 12 (1983). P. 100–101.

созерцательному христианскому Востоку. В отличие от латинского Запада, Византия знала только одно монашеское сообщество, идеалом которого неизменно была *исихия*. Позитивная социальная вовлеченность, характерная для западного монашества, особенно после XI столетия, осталась чисто западной особенностью. Однако между 1350 и 1450 годами именно Афон стал духовным оплотом подлинно многонационального движения, имевшего многочисленные опорные точки и за пределами Святой Горы. Исихастские традиции этого важнейшего центра созерцательной молитвы с его религиозными приоритетами и активностью не ограничивались исключительно грекоязычными скитами и киновиями. К концу XIV века практика и богословие византийского исихазма распространяются на всю православную Восточную Европу, включая такие отдаленные регионы, как Москва, Келифарево и Охрид, Печ и Парория, Тисмана и Тырново. В последнее время историки уделяют особое внимание и богатой космополитической культуре этого движения. Многие его участники были действительно прекрасно эрудированы, хорошо образованы и воспитаны. Нередко их связывали дружеские узы или совместное ученичество, особенно если они проходили монашеское послушание на Афоне в одно и то же время. То, что они сохраняли контакты и поддерживали связи, уже оставив Афон, подтверждается многочисленными документами. Это стало возможным благодаря существованию по всему православному миру развитой сети сторонников исихазма, скрепляемой преданностью афонской духовности и провизантийской политике. Карьера таких исихастов, как русский митрополит Киприан, Евфимий Болгарский и Никодим Тисманский, наглядно свидетельствует, что их преданность подконтрольному паламитам Вселенскому патриархату нередко приносила замечательные духовные плоды[79]. Можно

[79] См.: *Obolensky D.* Six Byzantine Portraits. P. 173–200 («Киприан, митрополит Киевский и Московский») [*Оболенский Д.* Византийское Содружество наций; Шесть византийских портретов. С. 527–545]; см. также главы VI (с. 376–377, 390–392) и VIII.

предположить, что без такой лояльности и единства не было бы и замечательных достижений Патриархата в XIV столетии.

Церковной политике патриархов после 1347 года было присуще стремление к консолидации и централизации (особенно за пределами сужавшихся границ империи, где обычно превалировали местные силы церковного регионализма и сепаратизма). Такая политика была направлена на сохранение единства православного сообщества. В этом смысле стремление к консолидации было продолжением политики, начатой в Никее столетием ранее. Однако наблюдались и определенные перемены. Для тех, кто занимал патриарший престол после 1350 года, стало нормой возвещать, что они действуют от имени Христа, или, словами патриарха Антония IV (1389–1390, 1391–1397), «восседают на Владычнем троне»[80]. Как заметил в 1370 году один из его предшественников, Филофей, «попечение обо всем» — κηδεμονία πάντων — подобает патриарху как вселенскому пастырю всех православных христиан:

> 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... Поелику одному немощному и слабому человеку невозможно обходить всю вселенную, то мерность наша избирает лучших и отличающихся добродетелью лиц и посылает в разные части вселенной: одного — туда, в вашу великую и многолюдную страну, другого — в иную 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[81].

[80] MM. Vol. 2. P. 189 (письмо датировано 1393 годом).

[81] Ibid. Vol. 1. P. 521 (Грамота русским князьям; перевод: *Meyendorff J.* Byzantium and the Rise of Russia. P. 283–284 (Приложение 2); 112–118, 177–181 (анализ и рассмотрение текста) [*Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. С. 530; 411–415, 459–461]; Idem. Mount Athos in the Fourteenth Century: Spiritual and Intellectual Legacy // DOP 42 (1988). P. 160.

Хотя эти категоричные заявления и являются реминисценциями западного папизма, тем не менее совпадение непредумышленно. Патриархи никоим образом не стремились к пересмотру и изменению своей *экклезиологической* позиции, и ни одно из их заявлений не было инспирировано православной экклезиологией или соборными решениями. Для Православной Церкви природа епископской власти представлялась принципиально иной, о чем свидетельствует постоянно звучавшее осуждение чрезмерных притязаний папства. Как отмечал православный архиерей, все титулы превосходства, включая «патриарха», относятся ко всем епископам, «поскольку все епископы суть учителя, 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»[82].

Иными словами, заявления патриархата — в отличие от заявлений римской курии — не следует понимать буквально и экклезиологически. Безоговорочная и непогрешимая юрисдикционная гегемония, на которую претендовали римские понтифики, была неведома Востоку.

Для верного понимания претенциозных заявлений патриаршей канцелярии их следует рассматривать в более широком политическом контексте поздней Византии, история которой начиналась с драматических изменений, в значительной степени порожденных IV Крестовым походом. Это время территориальных разделов предопределило окончательное исчезновение Византии тремя столетиями позже. К 1300 году, несмотря на героические усилия Михаила Палеолога, Византия уже не была великой державой. Хотя агрессивные планы Анжуйской династии потерпели крах, а Константинополь вновь стал византийским (в 1261 году), империя

[82] *Никита Анкирский*, цит. по: Documents inédits d'ecclésiologie byzantine / *Darrouzès J.*, ed. Paris, 1966. P. 224 [*Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. С. 412].

уже никогда не возвращалась в свои былые границы. Помимо прочего, отчасти вследствие недостаточного внимания Михаила к бывшим никейским территориям, к 1300 году под турецкий контроль перешла практически вся Малая Азия. Империя стремительно превращалась в небольшое балканское государство. Международная ситуация оставалась столь же мрачной. Растущее бессилие центральной власти перешло в качественно иную фазу. Давние квазифеодальные тенденции, сопровождавшиеся эрозией и разложением государственной власти, к концу XIII века стали устойчивым явлением. В XIV столетии ситуация осложнилась еще больше. Самоубийственные гражданские войны, социальные раздоры, смятение, вызванное ростом сербской мощи, окончательно истощили государство. Еще более тревожным был основной военный фактор столетия — систематическое продвижение турецких войск на Балканский полуостров. С марта 1354 года турки смогли закрепиться уже на европейской территории. Вскоре Адрианополь превратился в резиденцию турецкого султана Мурада I (1365). Этот успех стал первым решающим шагом к дальнейшим завоеваниям. Победы оттоманов в Фессалониках (1387), на Косовом поле (1389) и в Тырново (1393) также стали переломными моментами истории: в результате этих битв исчезли как Второе Болгарское царство, так и обширные владения Душана. Что касается византийского императора, то ему формально пришлось стать вассалом турецкого султана.

Поразительно, что в отличие от государства, терпящего одно военное поражение за другим, церковь в то же самое время достигает большей стабильности, уверенности в своих силах и даже могущества. Как отмечают историки, несмотря на характерную и общую мрачную атмосферу бессилия и изоляции, церковь сохраняла юрисдикцию и власть над землями, лежащими далеко за политическими границами империи, и даже расширила пределы своего влияния. Именно в эти десятилетия были учреждены новые митрополичьи кафедры

в румынских княжествах (и в Валахии, и в Молдавии)[83]. Мало того, политика и притязания, а также территориальные и канонические права церкви пользовались прежним уважением в православном мире. В результате уже не империя, а патриархат стал средоточием единства православных народов Восточной Европы. Такую активность, конечно же, не мог бы проявлять слабый или зависимый организм. Поэтому за заявлениями патриархов стояло именно это перетекание власти, идеи единства и стабильности от империи к церкви. Поскольку государство уже не могло поддержать свои «метаполитические»[84] притязания на владение всем православным христианским миром ни внешней политикой, ни давними претензиями на мировое главенство, выразителем этих стремлений стал куда более уверенный в себе и энергичный Вселенский патриархат. Церковь стала носительницей имперской идеологии, поборницей политической теории христианского универсализма. Хотя ее вселенские притязания на κηδεμονία словесно выглядят экклезиологическими, на деле это скорее дипломатическая риторика, направленная на укрепление символической власти императора как главы христианской *ойкумены*.

Налицо определенный параллелизм между практическими шагами, предпринимавшимися патриархатом для укрепления своего морального и духовного лидерства в православном мире, и его одновременными попытками унифицировать и кодифицировать православную литургическую практику. Подобно территориальным и каноническим притязаниям, литургическая организованность была призвана обеспечить патриархату максимально широкое влияние. Византийский чин богослужения развивался постепенно, нередко незаметно, приняв устойчивую форму в позднем Средневековье после прихода к власти исихастов. Длительная и сложная эволюция богослу-

[83] См. выше, с. 378–386.

[84] *Obolensky D.* The Byzantine Commonwealth. P. 201 (См. также ниже, с. 346). [*Оболенский Д.* Византийское Содружество наций. Шесть византийских портретов. С. 281].

жебного византийского чина фактически завершилась только в эпоху паламизма. Конечно, культурная и историческая обусловленность этого процесса в контексте Средневековья очевидна. Однако поразительно, что наиболее пышное, сложное и ритуализированное христианское богослужение[85] было порождено именно живой литургической традицией. До X столетия патриархат явно распадался на две подструктуры, нередко соперничавшие друг с другом: так называемый кафедральный отдел, ведавший городскими храмами, и «монастырский» отдел, ведавший, соответственно, монастырями. В самой византийской столице они были представлены двумя соперничающими *типиками* – великого собора Святой Софии и монастыря св. Иоанна Студита. Оба богослужебных чина сосуществовали с раннего Средневековья. С развитием гимнографии и внешней торжественности церемониала в постконстантиновский период они постепенно становились все сложнее и сложнее. Литургическое творчество было характерно прежде всего для Студитского монастыря. К X столетию эта община заимствовала и объединила в своем богослужении литургические особенности как соборной константинопольской службы, так и монастыря св. Саввы, расположенного в Иудейской пустыне между Иерусалимом и Мертвым морем. О широком распространении студийского устава и о его определяющем влиянии на восточное монашество мы уже говорили. Но стоит добавить, что распространился этот популярный киновийный устав не без участия самого монастыря. Самая ранняя форма афонской литургии несомненно следует студийскому уставу. Вскоре синтез этого устава появляется и далеко за пределами Афона: в Грузии, в России, в южной Италии и на Балканах.

Так же как в богослужебном чине в раннем Средневековье сосуществовали две традиции, внутри него сосуществовали и развивались параллельно и две традиции литургического символизма. По сути, символизм был

[85] *Taft R.* Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding. Washington (DC), 1984. P. 116.

инструментом интерпретации, с развитием которой литургия стала представляться едва ли не набором символов, изображающих земную жизнь и служение Господа. Практически все основные литургические действия церкви должны были соответствовать искусственной в сущности системе образов, символизирующих искупительную икономию Христа. К концу VIII столетия эта, действительно «икономная», экзегеза слилась с так называемой «космической» типологией, господствовавшей прежде традицией изъяснения литургии. В противоположность икономическому, сконцентрированному на домостроительстве спасения взгляду, более ранняя космическая типология видела в церковной литургии образ небесного богослужения. Земная евхаристическая служба рассматривалась в качестве буквального «сослужения» в вечной небесной литургии пред престолом Божьим. В результате слияния двух этих уровней интерпретации литургические действия обрели разноречивые по большей части значения. Например, исполненный торжественности ритуал Великого входа вскоре стал толковаться не только в чисто космических понятиях — как процессия всех ангельских сил и святых пред Господом, но также и как имитация исторического снятия с креста и погребения Господа Иосифом Аримафейским и Никодимом. Алтарь, на который во время Великого входа помещались дары вина и хлеба, становился святым гробом, тогда как покров, или *воздух*, закрывавший их, обозначал камень, приваленный ко гробу. Благодаря подобному же символизму *илитон*, то есть освященный покров алтарного престола, стал пониматься как новая плащаница, в которой был погребен Спаситель[86]. Есте-

[86] *Bornett R.* Les Commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e^ au XV^e^ siècle. Paris, 1966. О Великом входе: *Taft R.F.* The Byzantine Rite. P. 37, 45–48, 74 [*Тафт Р.Ф.* Византийский церковный обряд. Краткий очерк. С. 51–54, 64–67, 90]; Idem. The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St John Chrysostom. Rome, 1978 (= OCA, 200). P. 467 и след. *Wybrew H.* The Orthodox Liturgy. The Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite. London, 1989. P. 123–128 [*Уайбру Х.* Православная литургия: Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. М., 2000. С. 141–146].

ственно, связь между символизируемым литургическим действием и самим символом нередко оказывалась весьма невразумительной или вообще непонятной. Что еще хуже, такой апофеоз символизма нередко скрывал и затемнял подлинное значение таинства.

До X столетия обе литургические традиции – соборная и монастырская – все еще существовали раздельно, но постепенно они сближались (что никак не противоречило упоминавшемуся Студийскому уставу), чему несомненно способствовали «урбанизация» монашества и тенденция к развитию символизма и усложнению ритуала. В следующем столетии их взаимная изоляция прекратилась, и произошло это за пределами империи, в Палестине. В результате унификации двух уставов монахами обители св. Саввы в Палестине появился новый, так называемый Иерусалимский типикон[87]. Со временем Иерусалимский устав был принят и в самом Константинополе. И хотя ослабление Студитской обители (отчасти вызванное ростом влияния афонского монашества) и латинская оккупация 1204 года ускорили принятие этого устава византийским патриархатом, «до сих пор ни один ученый не дал исчерпывающего объяснения того замечательного факта, что уже в XII столетии Константинопольская церковь, находившаяся на вершине своего влияния и могущества, исподволь производит замену действовавших богослужебных уставов (Типикон Великой церкви, Типикон св. Иоанна Студита) уставом монастыря св. Саввы в Палестине»[88]. Как бы то ни было, результатом стало заметное усиление монастырского элемента в молитвенном обиходе церкви. По словам одного ученого, новый византийский литургический синтез, которому суждено было стать уставом всего православия, создавался монахами и потому «и по своей форме, и по своему содержанию может по праву быть назван монашеским», пусть это «совсем не означает, что процесс

[87] См. выше, с. 374.

[88] *Meyendorff J.* Byzantium and the Rise of Russia. P. 122 [*Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. С. 422].

литургической унификации выразился в простой победе монашеской тенденции, монашеского литургического благочестия над тем, которое мы условно называем "мирским"»[89]. Тогда же становится общепринятой и монастырская по своим корням практика отделения алтаря от молящихся иконной перегородкой (*иконостасом*).

Показательно, что принятие Вселенским патриархатом синтезированного типикона монастыря св. Саввы, в свою очередь, ускорило его распространение практически повсеместно. Святой Савва Сербский, один из его сторонников, добился его введения в «царской» обители в Студенице. В славянских землях устав св. Саввы начал широко распространяться в конце XIV века, при патриархах-исихастах: тогда он был принят Москвой и Киевом, к 1429 году он пришел и в монастырь св. Сергия, расположенный к северу от Москвы. Литургическое единство восточного христианства, предусматривавшее одинаковый чин богослужения для приходских и монастырских церквей, было достигнуто во многом благодаря активной поддержке его патриархией. Значительную роль в решении этой (и не только этой) проблемы сыграл патриарх Филофей. Прежде всего, он систематизировал правила, определявшие чинопоследование литургии и богослужений суточного круга. Во всяком случае, в XIV столетии подобные наставления были еще неизвестны. Именно Филофей ввел устав св. Саввы, кодифицировав его в небольшом труде, известном как «Диатаксис Божественной Литургии». Он же составил и другое наставление о богослужении (включавшее вечерню и утреню). Оба труда были созданы еще на горе Афон в ту пору, когда Филофей был настоятелем Великой Лавры св. Афанасия. Во время его патриаршества они, как и следовало ожидать, стали широко распространяться. С переводом «Диатаксиса» на церковнославянский язык для Болгарии, откуда он постепенно перешел и в Россию,

[89] *Schmemann A.* Introduction to Liturgical Theology. London, 1966. P. 153 [*Шмеман А., прот.* Введение в литургическое богословие. М., 1996. С. 227].

в православном христианстве устанавливаются начатки богослужебного единообразия[90]. Примечательно, что современное православное богослужение до сих пор определяется правилами, систематизированными Филофеем. Когда в XVI веке впервые появились печатные издания византийского устава, они также следовали редакции устава св. Саввы, в свое время санкционированной патриархом-паламитом Филофеем.

В общем и целом систематизацией литургической практики, проведенной патриархией в XIV веке, завершилось развитие литургии в Византии. Повторим, что современный текст литургии и ее чинопоследование во всех существенных моментах идентичны синтезу устава св. Саввы, санкционированного Константинопольской церковью в позднем Средневековье. Однако следует заметить, что эта эволюция не была следствием некоего преднамеренного плана патриархата. В отличие от папства, покончившего с литургическим разнообразием и использованием местных языков в богослужении путем романизации, нет никаких свидетельств тому, что в православном мире литургическая стандартизация вводилась в принудительном порядке. Конечно же, канонист Феодор Вальсамон мог при случае назвать устав Константинопольской церкви единственно верным и потому подлежащим принятию всеми. Однако такая точка зрения вовсе не была общепринятой. В любом случае, едва ли не абсолютное для Запада отождествление литургического единообразия с институциональной экклезиологической лояльностью на христианском Востоке не доминировало никогда. Скорее престиж и влияние патриархии были столь высоки, что все принимавшееся ею незамедлительно перенималось повсюду в качестве единственно верного. Этот момент очень важен, поскольку литургия сыграла решающую роль в том, что самобытность

[90] О «Диатаксисе» см.: Αἱ Τρεῖς Λειτουργίαι. *Trembelas P.N., ed.* Athens, 1935. P. 1–16; PG, 154, col. 745–766. Ср.: *Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. Гл. 8, посвященная патриаршеству Филофея. О св. Савве см. выше, с. 374 .

Православной Церкви и дух «Byzance apr s Byzance» сохранялись и после падения Константинополя[91].

Разумеется, на интеллектуалов и богословов не могла не повлиять и победа паламитов в 1347 и 1351 годах. Это влияние никоим образом не ограничивалось руководством церкви или монашескими кругами. Вскоре после окончания гражданской войны появилась и значительная группа пропаламитских авторов (многие из которых были личными друзьями и сторонниками Иоанна Кантакузина). Возможно, самым оригинальным среди них был исихастский богослов-мирянин Николай Кавасила. Помимо глубочайшей личной набожности, наиболее привлекательной его писательской чертой была, несомненно, ясность концепций, особенно заметная в популярных сочинениях «Семь слов о жизни во Христе» и «Изъяснение Божественной Литургии»[92]. И по сей день самые обычные читатели безо всяких затруднений понимают Кавасилу, с его сугубо практическим подходом к богословию таинств и к духовности. Несомненно, он стал одним из наиболее творчески продуктивных последователей св. Григория Паламы. На самом деле, «чтобы понять богословские достижения Византии XIV века, стоит читать Паламу и Кавасилу параллельно»[93]. Подобно

[91] Ср.: *Meyendorff J.* The liturgy: A clue to the mind of worldwide Orthodoxy // Orthodox Theology and Diakonia / *Constantelos D.J.*, ed. Brookline (MA), 1981. P. 79–90. См.: *Bishop Kallistos of Dioklea [(Ware)].* The meaning of the divine liturgy for the Byzantine worshipper // Church and People in Byzantium / *Morris R.*, ed. Birmingham, 1990. P. 7–28. О папской политике см. глубокие комментарии: *Bartlett R.* The Making of Europe. Conquest, Colonization and Cultural Change 950–1350. Princeton, 1993. P. 242.

[92] Оба текста приведены: PG, 150, col. 367–726. См. также критические издания: *Salaville S.* Explication de la divine liturgie. Paris, 1967 (= SC, № 4 bis); *Congourdeau M.-H.* La Vie en Christ. Paris, 1989 (= SC, № 355). Англ. пер.: A Commentary on the Divine Liturgy. *Hussey J.M., McNulty P.A., trans.* London, 1960; *Nicholas Cabasilas.* The Life in Christ / *Catanzaro C.J., de, trans.* Crestwood (NY), 1974 [*Николай Кавасила.* Христос, Церковь, Богородица. М., 2002].

[93] *Meyendorff J.* Byzantine Theology. P. 108 [*Мейендорф И.* Византийское богословие. С. 155]. Ср.: *Lot-Borodine M.* Un maître de la spiritualité byzantine au XIV[e] siècle: Nicolas Cabasilas. Paris, 1958; *Bobrinskoy B.* Nicholas Cabasilas and hesychast spirituality // Sobornost 7 (1968). P. 483–510.

остальным паламитам, Кавасила утверждает: «Жизнь во Христе зарождается в здешней жизни и начало приемлет здесь, а совершается в будущей жизни, когда мы достигнем оного дня. И ни настоящая жизнь не может совершенно вложить ее в сердца людей, ни будущая, *если не получит начатков ее в сей жизни*»[94]. Иными словами, опыт богообщения начинается уже в сем веке, в духовной и таинственной жизни исторической церкви, хотя полнота благодати может открыться лишь в «оный день». Участие христианина в таинстве Евхаристии и в других обрядах, существующих у церкви как сообщества, имеет для Кавасилы именно такое значение: это первые плоды жизни божественной и тем самым — предожидание окончательного прославления в конце времен. По вполне понятной причине мирянин Кавасила настаивает, что духовная жизнь как таковая не является прерогативой монашества. Он нигде не обращается к читателю, который связан монашескими обетами. Исихастскому призванию с практикой непрестанной молитвы вполне есть место и в реальности повседневной жизни. «Ибо нет нужды ни удаляться в пустыню [подобно аскетам], ни питаться необычной пищей, ни переменять одежду, ни расстраивать здоровье, ни на иной какой-либо решиться поступок, но можно, сидя дома и не теряя ничего из своего имущества, постоянно заниматься сими помыслами»[95].

Очевидная сосредоточенность Кавасилы на таинствах, прежде всего на литургии, делают его одним из самых важных участников общего литургического

[94] *Nicholas Cabasilas.* The Life in Christ. P. 43 [*Николай Кавасила.* Семь слов о жизни во Христе. Слово первое «О том, что она созидается посредством Божественных таинств: Крещения, Миропомазания и священного Приобщения»].

[95] Ibid. P. 173–174. То, что православная духовность и практика Иисусовой молитвы не ограничены исключительно миром монашества, — главная тема анонимного русского сочинения, ставшего классикой Нового времени: The Way of the Pilgrim / *French R.M., trans.* London, 1972 [«Откровенные рассказы странника духовному своему отцу», авторство которых предположительно принадлежит архим. Михаилу (Козлову)].

возрождения, инициированного патриархией в XIV столетии. По словам современного исследователя литургики, он стал «классическим толкователем византийского литургического богословия в период исихастского возрождения»[96]. Как отмечалось выше, большинство византийских толкователей литургии (особенно после VIII столетия) исходили из символической экзегезы. Стремление свести любое богослужебное действие к наглядному символу, представляющему определенный аспект искупительного служения Христа, порою оказывалось непреодолимым. Хотя явных попыток скрыть изначальное значение Евхаристии и не предпринималось, эту задачу нередко выполняло типичное «мистическое толкование». Фактически такой привнесенный символизм грозил подменить собою само участие в таинстве, поскольку символ как бы выражал ниспосланное свыше знание. И как только в литургии стали видеть своеобразную инициацию или способ созерцания некой высшей реальности, подлинное участие в Евхаристии — само причастие — превратилось в нечто периферийное, если не сказать — избыточное действие. Поэтому толкования Кавасилы решительно (если не систематически) антисимволичны. Во всяком случае, в знаменитом «Изъяснении Божественной Литургии» сам богослужебный чин нигде не затеняется символическими преувеличениями или рационалистичностью, характерной для его предшественников. Кавасила постоянно подчеркивает различие между тем, что символично — а значит, вторично, — и тем, что действительно священно и важно. «Изъяснение» — это обстоятельное догматическое истолкование богослужебного чина; внимание Кавасилы неизменно сосредоточено на исходных функции и значении Евхаристии, проявляющихся в отдельных действиях, а также в текстах и составе литургии[97]. Символическую сторону он обходит молча-

[96] *Taft R.* Liturgy and eucharist I. East // Christian Spirituality II / *Raitt J.*, ed. P. 415.

[97] *Schulz H.-J.* The Byzantine Liturgy. New York, 1986. P. 124–132; *Wybrew H.* The Orthodox Liturgy. P. 158–164 [*Уайбру Х.* Православная литургия. С. 180–185].

нием. Соответственно, не касается Кавасила и подчас странного несоответствия между литургическим действием и символом, предложенным в других толкованиях. Он подчеркивает в вводных замечаниях, что при пресуществлении важно священное воспоминание о смерти Господа, а не выспренний символизм, свойственный его предшественникам:

> В священнодействии Святых Тайн (честные) Дары прелагаются в Божественное Тело и Кровь; цель его — освящение верных, которые получают чрез (приобщение) Святых Даров оставление грехов, наследие Царства Небесного... Пособием и приготовлением как по отношению к самому делу (преложения Святых Даров), так и в отношении к достижению цели (священнодействия) служат молитвы, псалмопения, чтения из священных книг, одним словом — все, что священносовершается и возглашается и пред освящением, и по освящении Даров. Ибо хотя Бог подает нам всякую святыню даром, и мы ничего не можем принести Ему, и (Его дары) суть в строжайшем смысле дары, однако же Он настоятельно требует от нас, чтобы мы были способны и принять святыню, и сохранить...[98]

Кавасила исходит именно из *богословского* значения обряда. Существенны только христоцентрическое и общинное измерения литургии. Реальность таинства, литургия как подлинное общение с Господом, приводящее к «освящению» верующего, — вот ее подлинный смысл. Подобно Паламе, Кавасила одновременно сосредоточен на таинстве и христоцентричен во всем, что относится к обрядам Церкви и к жизни во Христе.

Очерк интеллектуальных и духовных тенденций эпохи, в которую жил Кавасила, был бы неполон без фигуры политического покровителя паламизма императора

[98] *Nicholas Cabasilas.* A commentary on the Divine Liturgy / *Hussey J.M.; McNulty P.A., trans.* P. 25 [*Николай Кавасила.* Изъяснение Божественной Литургии. 1. «Приготовление к Литургии»].

Иоанна Кантакузина. Как известно, вскоре после добровольного отречения от престола в 1354 году он удалился в монастырь. Но отказ от политики в пользу монашеского призвания (которому он оставался верен до самой смерти в 1383 году) нисколько не умалил его роли в интеллектуальной и политической жизни империи. В течение последующих тридцати лет, будучи опытным сановником и монахом, он продолжал защищать и поддерживать своих многочисленных друзей, принимая участие в их научной и дипломатической карьере. К этому кругу принадлежат замечательный греческий переводчик Фомы Аквинского Димитрий Кидонис и Кавасила. Сам Кантакузин тоже был плодовитым автором, написавшим ряд трудов в защиту паламитского богословия и против ислама. Хотя к политическому сотрудничеству с паламитами его вынудили обстоятельства гражданской войны, вряд ли можно сомневаться в его искренней приверженности исихазму. Его отношение к христианскому единству было не менее искренним и совпадало с позицией патриархии. Оно будет рассмотрено в следующей главе. Здесь же достаточно сказать, что Кантакузин был сторонником богословского диалога на объединительном соборе. Условием для начала подобного диалога он считал превентивное основательное изучение латинского богословия. Этим отчасти объясняется его поддержка переводчиков латинских богословских источников на греческий.

Этот необычный переводческий проект, начатый византийскими богословами едва ли не сразу после победы паламитов, служит еще одним неоспоримым доказательством замечательной жизненности поздневизантийской церкви. Его называют «одним из завоеваний Византийской церкви XIV столетия»[99]. Но при всем интересе Византии к классическим трудам латинского бого-

[99] *Southern R.W.* Western Society and the Church in the Middle Ages. London, 1970. P. 80; *Papadopoulos S.G.* Ἑλληνιστικαί Μεταφράσεις Θωμιστικῶν Ἔργων. Athens, 1967; *Podskalsky G.* Theologie und Philosophie in Byzanz. S. 173–180.

словия ничего похожего в Западной Европе не наблюдалось. Слова, сказанные Гумбертом Романским в XIII столетии о своих латинских коллегах, не утратили актуальности. Большинство западных ученых отказывались утруждать себя таким занятием, как перевод греческих текстов: средством к преодолению христианской разобщенности им по-прежнему представлялось подчинение Риму[100]. Что касается Византии, то самым значительным переводчиком этого времени, несомненно, был дипломат Димитрий Кидонис. Он и его брат Прохор первыми перевели на греческий язык ряд важнейших трудов Августина, Ансельма Кентерберийского и Фомы Аквинского. Знание греческой философии этими латинскими авторами (особенно Аквинатом) оказалось полной неожиданностью для византийских гуманистов. Некоторые из них в скором времени начали предпочитать латинскую схоластику исихастскому мистицизму, только что получившему формальное одобрение на нескольких церковных соборах. Так или иначе, но многим византийцам некогда отсталый Запад предстал в совершенно новом свете, стал казаться им более «греческим», нежели их собственная церковь. Как и следовало ожидать, «латиномудрствующих» богословов привлекал прежде всего томизм. Критически относясь к Паламе, они быстро начали использовать новую западную мудрость для борьбы с его богословием. Одним из первых это сделал Прохор Кидонис, его примеру последовали и другие. Следует заметить, что новая группа антипаламитов отличалась от своих предшественников тем, что ее участники прибегали к томизму. В отличие от них Акиндин, Григора и в меньшей степени Варлаам занимали явно антилатинские позиции. Заметим, что со временем несколько византийских

[100] Ср.: *Southern R.W.* Western Society and the Church in the Middle Ages. P. 82. Гумберт призывал не только к переводу греческих богословских текстов на латынь, но и латинских текстов на греческий; он же был сторонником обмена учеными, которые могли бы жить и работать вместе. См. прежде всего: *Brett E.T.* Humbert of Romans: His Life and Views of Thirteenth-Century Society. Toronto, 1984. P. 186–191.

томистов перешли в римскую веру. Некоторые из них даже вступили в доминиканский орден, к которому в свое время принадлежал и Аквинат. Католичество приняли Максим Хризоверг, Прохор Кидонис и Мануил Калека (тоже переводчик)[101].

Хотя этот переход в другую веру, несомненно, был искренним, следует отметить, что западное схоластическое богословие, вероятно, было для них не единственным притягательным поводом. Конечно, «открытие» ими томизма как философской системы порождало мысли о переходе в другую веру, но решающим фактором все-таки нередко оказывалась приверженность не богословию как таковому, а секулярному эллинизму. Страстное почитание античности стало еще более заметным у следующего поколения византийских ученых, свидетельством чему стал жизненный путь изгнанника Виссариона, митрополита Никейского, и его друга Георгия Гемиста Плифона. В случае с Плифоном верность эллинизму привела даже к отречению от христианства. Несомненно, эти гуманисты XV века были склонны отождествлять философию, язык и культуру Древней Греции с византийскими. Наднациональная христианская идеология Вселенского патриархата и универсализм византийского государства в этом случае вытеснялись узким «националистическим» эллинизмом.

Разумеется, интерес к классическим трудам средневекового латинского богословия испытывали не только представители узкого круга византийских томистов и гуманистов. Многие паламитские богословы, воспользовавшись появившимися переводами, также познакомились с томизмом. Они быстро оценили всю пользу, которую это учение может принести на дипломатиче-

[101] Ср.: Regestes, № 2541 (осуждение Прохора). Недавнее исследование интеллектуальной истории Византии (*Vries-Van der Velden E., de.* L'Élite byzantine devant l'avance turque à l'époque de la guerre civile de 1341 à 1345. Amsterdam, 1989) содержит портреты таких фигур, как Димитрий Кидонис, Кантакузин, Григора и Палама. Однако безответственная и даже высокомерная позиция автора делает чтение этой работы не слишком приятным занятием.

ском поприще, в богословских спорах и при разрешении церковных разногласий. Но сколь замечательными ни казались бы достижения Запада в сфере богословия и философии, они не могли склонить этих людей ни к вероучительным компромиссам, ни к переходу в другую веру. Некоторые даже считали необходимым составлять опровержения. Паламитский митрополит Фессалоник Нил Кавасила (учитель Кидониса и дядя Николая Кавасилы) одним из первых выступил с критикой схоластического метода. Его проницательному анализу томизма присущи убедительность и эрудированность[102]. Иосиф Вриенний, Ангел Панарет, патриарх Филофей и Георгий Воила также стояли на защите православия. В отличие от них многие вовсе не придавали схоластическому методу особого значения и противопоставляли томизму свидетельства Предания и Писания. В той же степени это относится и к Николаю Кавасиле. Несмотря на дружбу с Димитрием Кидонисом и знакомство с западными источниками, истоками его богословия оставались святоотеческие писания и паламизм. В отличие от тех, с кем он дружил и переписывался, Кавасила отказывал томизму в подлинной мудрости.

[102] Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae / *Candal E.*, ed. Vatican, 1945.

Глава VIII

РУССКАЯ МИТРОПОЛИЯ: ОТ КИЕВА ДО МОСКВЫ

Бескрайние просторы Восточно-Европейской равнины на протяжении столетий служили коридором для племен захватчиков, продвигающихся на Запад. Для средиземноморских центров христианской цивилизации человеческий и экономический потенциал этой равнины оставался по большей части неизвестным: она всегда была за пределами римских владений. Однако уже к концу IX века северные леса были заселены финскими племенами, а на южных пространствах постоянно проживало славянское население, противостоявшее непрерывным набегам тюркских захватчиков — печенегов, позднее — куманов (или половцев). Столкновение византийцев с этим пока неизвестным миром произошло в тот момент, когда династии варяжских (скандинавских) воинов удалось поставить под свой контроль важный торговый путь, позволяющий переправлять товары из Балтики и Западной Европы в Черное море в обход арабских флотилий, периодически угрожавших средиземноморской торговле. Скандинавские правители и их воинство были известны под именем *русь* и периодически угрожали самому Константинополю. Своим государством варяги управляли из

укрепленных центров, расположенных вдоль речного пути, среди которых выделялись Новгород на реке Волхов и Киев на Днепре. Поселившись на этих землях, варяги вскоре, видимо, приняли славянский язык в качестве государственного.

Христианизация Руси стала главным, самым существенным достижением миссионерской экспансии средневековой Византии. Процесс шел постепенно, не без соперничества с германскими миссионерами с Запада. Он начался в IX веке при патриархе Фотии и увенчался крещением влиятельных киевских правителей — княгини Ольги († 969) и ее внука Владимира († 1015). Христианизация имела не только религиозные, но также политические и культурные последствия. Русские были непосредственной угрозой для империи: князь Святослав, сын Ольги и отец Владимира, предпринял попытку прямой сухопутной атаки на Византию и захватил Болгарию; спасение пришло лишь в самую последнюю минуту, после впечатляющей победы, которую одержал над войском русов император Иоанн Цимисхий (971).

Приняв крещение в 988 (или в 989) году, киевский князь Владимир женился на сестре византийского императора Василия. Хотя случайные военные столкновения продолжались по-прежнему, Киевское государство, простиравшееся от Карпатских гор до Новгорода на севере и ростовских лесов на северо-востоке, стало неотъемлемой частью византийского «Содружества», хотя никогда не находилось в политической зависимости от империи.

Главным каналом проникновения византийской христианской цивилизации в средневековую Русь служила церковь. Недостаток прямых документальных свидетельств относительно первоначальной организации Русской церкви позволил некоторым историкам выдвинуть гипотезу о том, что духовенство, прибывшее в Киев вместе с Владимиром, возможно, находилось под юрисдикцией болгарского Охридского п атриархата, или херсонского епископа, или епископа, пребывавшего в Тмутаракани, или даже римского папы. На сегодня почти

безоговорочным доверием пользуется точка зрения, впервые высказанная русскими церковными историками митрополитом Макарием[1] и Е.Е. Голубинским[2]: Константинопольский патриархат изначально отвечал за церковную организацию в стране, управляемой зятем императора[3]. Спорным остается лишь вопрос о том, кто управлял Русской церковью в первые четыре десятилетия (988–1037): византийский иерарх с титулом митрополита, пребывавший в Киеве, или, быть может, в соседнем Переяславле; либо управление было временным и Византия, в соответствии с 28-м правилом Халкидонского собора, направляла на Русь епископов-миссионеров[4].

[1] *Макарий, архиеп.* История Русской Церкви. СПб., 1857. С. 35 и след. [Переизд.: *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 2. С. 29 и след.].

[2] *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. М., 1901 [репринт: М., 1997]. Ч. 1. С. 179–180.

[3] Полный критический обзор библиографии по данному вопросу см.: *Podskalsky G.* Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237). Münich, 1982. S. 24–30 [*Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237). СПб., 1996. С. 42–51]; см. также одно из недавних исследований: *Vodoff V.* Naissance de la chrétienté russe: La conversion du prince Vladimir de Kiev (988) et ses conséquences (XIe–XIIIe siècles). Paris, 1988. P. 81–99.

[4] Согласно этому правилу, архипастырь Константинополя поставляет митрополитов в три римских диоцеза — Понтийский, Фракийский и Асийский, а также епископов для варваров — «иноплеменников вышепомянутых областей» [«...град, получивший честь быть градом царя и синклита, и имеющий равные преимущества с ветхим царственным Римом, и в церковных делах возвеличен будет подобно тому, и будет второй по нем. Посему токмо митрополиты областей, Понтийской, Асийской и Фракийской, и так же епископы у иноплеменников вышереченных областей, поставляются от вышереченнаго святейшаго престола святейшия Константинопольския церкви: каждый митрополит вышеупомянутых областей, с епископами области, должны поставлять епархиальных епископов, как предписано Божественными правилами. А самые митрополиты вышеупомянутых областей должны поставляемы быть, как речено, Константинопольским архиепископом, по учинении согласнаго, по обычаю избрания, и по представлении ему онаго»]. Канонисты XII века Вальсамон и Зонара все еще считали русских «варварами», принадлежащими к «области Фракийской»; соответственно, епископов для них должен был ставить патриарх Константинопольский (*Rhalles-Potles.* Vol. 2. P. 283, 285 [«Понтийскими называются митрополиты, обитающие близ Черного моря до Трапезона и далее внутрь страны, асийскими – обитающие около Ефеса, Ликии, Памфилии и в окрестных странах, но не анатолийские... потому что анатолийских епископов

Как бы то ни было, в 1037 году, в правление Ярослава, сына князя Владимира, киевский митрополит грек Феопемпт возглавил повторное освящение киевской Десятинной церкви[5]. С тех пор и вплоть до 1441 года Русская церковь управлялась «митрополитом Киевским и всея Руси», назначавшимся из Константинополя. В XII и XIV веках случались конфликты, связанные с таким назначением, однако сравнительно редкие и явно бывшие исключением из правила, строго соблюдавшегося патриархатом и принятого русскими.

рукополагает антиохийский патриарх; и фракийскими называются западные митрополиты. Хотя некоторые ограничивали Фракию и простирали только до пределов Македонии, и говорили, что митрополиты Македонии, Фессалии, Эллады и Пелопоннеса были некогда рукополагаемы папою римским, и указывали, будто это открывается из того, что епископу Константинополя не дано права рукополагать и сих митрополитов; но ты не обращай внимания на эти слова; ибо именем Фракии обнимаются все митрополии до Диррахии и митрополии самой Диррахии... А под епископствами у иноплеменников разумей Аланию, Россию и другие; ибо Аланы принадлежат к понтийскому округу, а Россы к фракийскому» (Вальсамон); «Дав такое постановление о порядке и чести престола сего великого града, священный собор говорит далее и о областях, которые должны быть подчинены сему престолу, и говорит, что это суть области понтийские, асийские и фракийские. В сих областях правило возлагает на константинопольского епископа и рукоположение одних митрополитов. А слово "одних" сказано с тою целию, чтобы какой-нибудь из константинопольских епископов не стал присвоять себе и рукоположения епископов; ибо эти рукоположения предоставлены каждому митрополиту, которому принадлежали изначала; почему правило и прибавляет: "сиречь каждый митрополит должен поставляти епархиальных епископов с епископами той же области". На константинопольского же епископа правило возлагает рукоположение епископов для иноплеменных народов, живущих в указанных областях, каковы суть Аланы и Россы; ибо первые принадлежали к понтийской области, а Россы к фракийской» (Зонара)]). Однако к тому времени подобный взгляд уже стал анахронизмом, поскольку митрополит имел резиденцию в Киеве и самостоятельно ставил всех своих епископов; однако эти канонисты явно выражали традиционный взгляд, полностью адекватный ситуации X века.

Повесть временных лет / Подг. текста Д.С. Лихачева; пер. Д.С. Лихачева и Б.А. Романова. М.; Л., 1950. Ч. 1. С. 153, 155. Согласно А. Поппэ, до Феопемпта Русскую Церковь возглавляли митрополиты Феофилакт и Иоанн (см.: *Podskalsky G.* Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' S. 283–284 [*Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси. С. 447–449]).

1. Наследие Владимира и Ярослава

В X–XI веках «Русская земля» находилась под властью экономических и военных центров, основанных варяжской династией. Они служили укрепленными резиденциями князей и, как следовало ожидать, стали местопребыванием епископских кафедр. Наиболее значительными из них были Киев — неоспоримая столица и Новгород. В обоих городах были возведены соборы в честь Святой Софии, прямо символизируя византийскую преемственность Руси. К концу XI века киевский митрополит имел девять викарных епископов (Белгородского, Новгородского, Черниговского, Полоцкого, Переяславльского, Юрьевского, Ростово-Суздальского, Владимиро-Волынского и Туровского). В XII веке были основаны еще три епархии — Смоленская, Галицкая, Рязанская. В начале XIII века на северо-востоке и на юго-западе стали оформляться две главные церковные группировки вокруг новых великокняжеских столиц — Владимира-на-Клязьме (вблизи Ростова, с новыми епархиями в Суздале и Твери) и Владимира-Волынского (с новыми епархиями в Перемышле, Холме и Луцке)[6].

Согласно канонической традиции, идущей от Никейского собора (325), митрополиту церковного округа вменялось в обязанность возглавлять собор архиереев, проходивший каждые полгода, на котором происходило избрание и поставление епископов. Для последовавшей затем патриаршей централизации (ср. 28-е правило Халкидонского собора 451 года) характерно стремление закрепить право поставления митрополитов за патриархом. В случае с Киевской митрополией, чья церковная, дипломатическая и политическая значимость были ис-

Ср. удобную схему А. Поппэ: *Podskalsky G.* Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus'. S. 281 [*Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси. С. 443–445]; ср. несколько иную хронологию и полную библиографию: *Arrignon J.-P.* La création des diocèses russe des origines au milieu du XIII^{e} siècle // Mille ans de christianisme russe, 988–1988: Actes du colloque international de l'Universite. Paris X-Nanterre, 20–23 janvier 1988. Paris, 1989. P. 27–50.

ключительны, патриархат сохранил за собой право не только поставления, но и назначения митрополита, что в некоторых случаях вызывало недовольство на Руси. Митрополитами обычно становились греческие иерархи, прибывавшие непосредственно из имперской столицы. Некоторые епископы также были греками, но большая их часть — русского происхождения. Их избрание и назначение (с формального согласия собора епископов и нередко — местных князей) фактически осуществлялось митрополитом единолично. Только новгородский епископ (впоследствии — архиепископ) избирался городским вече, а затем утверждался митрополитом. Традиционное наличие очень сильного предстоятеля в лице иерарха-иностранца, нередко не зависевшего от местной политики, — важная особенность истории Русской церкви. Она отразилась в титуле митрополита «России»(ὁ Ῥωσίας), который часто использовался в греческих текстах для обозначения лица, занимающего Киевскую кафедру; митрополит безусловно воспринимался как духовный глава всего этого многочисленного народа[7].

Все источники указывают, с каким усердием сам Владимир и его преемники, в особенности Ярослав, заботились о распространении христианской веры по всей территории Руси. В Киеве крещение народа было совершено по приказанию князя, однако признание новой религии, вероятно, было обусловлено появлением христианских миссионеров еще до Владимира. Распространением христианства в южных и западных областях (территория современной Украины) также занимался лично Владимир, не встречая особого сопротивления. Возможно, миссионерская деятельность времен свв. Кирилла и Мефодия оставила в этих местах значительный след. В городах, лежащих на речном пути из Балтики в Черное море, язычество было сильнее. Согласно древним преданиям, которые впоследствии нашли отражение

Ср. тексты: *Meyendorff J.* Byzantium and the Rise of Russia. P. 74–75, 81–82 [*Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. С. 390, 396].

в так называемой Иоакимовой летописи, в Новгороде христианство вводилось Иоакимом Корсунянином (возможно, греком) насильно, вопреки ожесточенному сопротивлению, путем военного вмешательства посланцев князя Владимира — Добрыни и Путяты[8].

Сопротивление христианству продолжалось на протяжении XI–XIII веков, особенно на русском Севере, населенном финскими племенами. Хорошим примером служит ситуация в Ростове. Местное предание относит появление христианства ко временам Владимира, однако сообщается также, что первые ростовские епископы Феодор и Иларион были изгнаны язычниками и что св. Леонтий, епископ греческого происхождения, около 1076 года принял мученическую кончину, увенчавшую его миссионерские труды в Ростовской земле[9]. В 1227 году новгородский князь Ярослав Всеволодович «крести множество корел [восточных финнов], мало не все люди [почти их всех]»[10]. Кроме того, он построил город Юрьев с церковью св. Георгия в земле эстов[11]. Тот факт, что христианская вера распространялась не только среди славян, но и племен, говоривших на других языках, подтверждается тем обстоятельством, что епископ Новгородский Нифонт (1130–1156) установил сорокадневный огласительный период перед крещением для булгар, куман и финнов и только семидневный — для славян[12]. Тем, кто не понимал обычных обрядов и проповедей на славянском языке, требова-

[8] Ср. подробный библиографический обзор: *Рапов О.М.* Русская церковь в IX — первой трети XII в.: Принятие христианства. М., 1988. С. 255–276; см. также: *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской церкви. Париж, 1959 [репринт: М., 1997]. Т. 1. С. 159. Отождествление Иоакима с первым из епископов Новгорода является сугубо легендарным.

[9] О различных вариантах и редакциях популярного жития св. Леонтия см.: *Филипповский Г.Ю.* Житие Леонтия Ростовского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1: XI — первая половина XIV в./ Отв. ред. Д.С. Лихачев. Л., 1987. С. 159–161.

[10] Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. Т. 1. Стб. 449. Новгородская летопись также сообщает, что при этом было убито четверо волхвов.

[11] Юрий (или Георгий) — имя, которое в крещении принял князь Ярослав. Город Юрьев — современный Тарту в Эстонии.

[12] Ответы Нифонта, 40 // РИБ. Т. 6. Стб. 33.

лась более длительная подготовка. Однако сопротивление христианизации отнюдь не ограничивалось неславянами. В летописях часто упоминается деятельность языческих волхвов, и в начале XII века в самом центре славянских земель, к северу от Чернигова, языческим племенем вятичей были убиты св. Кукша, бывший монах Киево-Печерского монастыря, и его ученик Никон, пытавшиеся обратить вятичей в христианство[13].

Еще одним результатом распространения христианства на Руси, осуществлявшегося при активной поддержке княжеской власти, стало быстрое возникновение местного духовенства, способного творчески и самостоятельно использовать опыт, полученный от греков. В правление Ярослава Мудрого (1036–1054) христианская Русь приобрела не только храмы, нередко строившиеся и украшавшиеся греческими мастерами, но и крупный центр монашества – Киевский пещерный (Печерский) монастырь, основанный афонским отшельником прп. Антонием и устроенный в соответствии с уставом константинопольского Студитского монастыря прп. Феодосием. Печерский монастырь, часть насельников которого жила отшельниками в пещерах, а часть – в упорядоченном общежительстве, стала эталоном аскетизма, а также главным центром миссионерства и книжной культуры. В начале XIII века на основе переписки суздальского епископа Симеона и монаха Поликарпа Печерского сложился так называемый «Киево-Печерский патерик»[14], ставший основой русской агиологии. Святые миссионеры Леонтий Ростовский и Кукша были послушниками киевской

[13] *Абрамович Д.* Киэво-Печерськiй патерик. К., 1930 (переизд.: Das Paterikon des Kiever Hohlenklosters / Nach der Ausg. von D. Abramovic, neu Hrsg. von D. Tschizewskij. München, 1964). С. 110–111 [Переизд.: Киево-Печерский патерик // Памятники литературы Древней Руси: XII век. М., 1980].

[14] Ср. прим. 13. Исследованию этого патерика и истории первого русского монастыря посвящено множество трудов; дальнейшие ссылки см.: *Smolitsch I.* Russisches Mönchtum: Entstehung, Entwicklung und Wesen 988–1917. Würzburg, 1953. S. 61–78 [рус. пер.: *Смолич И.* Русское монашество: Возникновение, развитие и сущность (988–1917). Жизнь и учение старцев: Путь к совершенной жизни. М., 1997. С. 469–470]; *Podskalsky G.* Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus'. S. 50–56 [*Подскальски Г.*

обители, в которой также подвизались Нестор (начало XII века), по традиции считающийся автором Повести временных лет и «Жития» Феодосия, и уже упомянутый новгородский епископ Нифонт.

Пожалуй, самый знаменитый среди первых отшельников, поселившихся в киевских пещерах, — это Иларион, который в 1051 году стал первым русским священнослужителем, возведенным в сан митрополита. Будучи человеком ученым и обладая подлинным литературным даром, он составил знаменитую похвалу князю Владимиру и поучение «Слово о законе и благодати». Другие древнерусские епископы также оставили свидетельства своей учительной и пастырской деятельности. Самым плодовитым среди них был Кирилл Туровский († ок. 1182), чьи талантливые проповеди встречаются во множестве рукописей — по отдельности и в составе переводных сборников святоотеческой гомилетической литературы[15]. Поскольку большинство религиозных сочинений, доступных на Руси, представляли собой переводы с греческого, нередко пришедшие через Болгарию, но также переводившиеся и на Руси, русские иерархи с ревностью взялись за приобщение своей паствы к наследию византийского православия. Новопоставленный священник получал от своего епископа наставление быть «светом миру, солью земли, врачом больных, вождем слепых, наставником блуждающих, учителем и светильником, оком телу церковному, путем и дверником, ключарем, и делателем и строителем...»[16].

Христианство и богословская литература в Киевской Руси. С. 84–93]. О личности прп. Феодосия см.: *Fedotov G.* The Russian Religious Mind. Vol. 1: Kievan Christianity, the Tenth to the Thirteenth Centuries. Cambridge (Mass.), 1946. P. 132–136 [*Федотов Г.П.* Русская религиозность. Ч. 1: Христианство Киевской Руси. X–XIII вв. // Федотов Г.П. Собр. соч.: В 12 т. М., 2001. Т. 10. С. 126–129].

[15] Критическое издание И.П. Еремина см.: ТОДРЛ. 1957. Т. 13. С. 400–426; ТОДРЛ. 1958. Т. 15. С. 331–348. Ср.: *Fedotov G.* The Russian Religious Mind. Vol. 1: Kievan Christianity. P. 136–141 [*Федотов Г.П.* Русская религиозность. Ч. 1: Христианство Киевской Руси. X–XIII вв. С. 129–134].

[16] *Неизвестный епископ XIII столетия.* Святительское поучение новопоставленному священнику // РИБ. Т. 6. Стб. 108. Это «Поучение», встречающееся во многих рукописях, [вошло в главу 60 русской Корм-

Усилия духовенства на ниве миссионерства и образования оказались ненапрасными. В первую очередь они отразились на уровне княжеской династии, ее позиции и стратегии, однако от этого зависело и восприятие христианского учения более широкими кругами верующих. Показательна история святых Бориса и Глеба[17], сыновей князя Владимира. Даже перед лицом угрозы со стороны их старшего брата Святополка, они отказались поднять против него оружие и были жестоко им убиты (1015). Почитанию Бориса и Глеба способствовал их другой брат, Ярослав, который в итоге и сверг узурпатора Святополка (1019). Ярослав преследовал четкие политические цели: сохранить традиционный порядок престолонаследия и утвердить почтение, подобающее старшим[18]. Однако распространенное народное почитание двух молодых князей позволило церкви толковать их гибель намного шире — как мученическую кончину за непротивление злу и молчаливый укор в адрес непрестанных кровавых усобиц между наследниками Владимира. В 1072 году останки князей были торжественно погребены в Вышгороде, в построенной в их память церкви. Этот шаг был равнозначен официальной канонизации. В 1115 году два внучатых племянника Бориса и Глеба — Владимир Всеволодович Мономах и Олег Святославович, которые ранее враждовали друг с другом, но примирились в память о своих святых предках, — построили в их честь большой каменный собор. В XII столетии распространялись три сказания о гибели Бориса и Глеба[19]. Важно отметить, что первыми русскими святыми

чей — «О хиротонии, сиречь о рукоположении святительском»], широко использовалось несколькими поколениями читателей. Наряду с поучениями библейского и этического характера оно содержит практические указания для священников.

[17] Это языческие имена князей, под которыми они и были канонизированы (как и сам св. Владимир). Их имена в крещении — Роман и Давид.

[18] Ср.: *Лихачев Д.С.* Некоторые вопросы идеологии феодалов в литературе XI–XIII вв. // ТОДРЛ. 1954. Т. 10. С. 89.

[19] Краткий обзор источников см.: *Дмитриев Л.А.* Сказание о Борисе и Глебе // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. С. 398–408; см. также: *Поппэ А.* О времени зарождения культа Бориса и Глеба // Russia Mediaevalis. München, 1973. Т. 1. P. 6–29.

стали именно эти два мученика, невинные жертвы политического насилия, а не главы правящих династий, как часто бывало в эпоху Средневековья с князьями, проводившими христианизацию своего народа (св. Хлодвиг во Франции, династия Неманичей в Сербии и т.д.). Сам Владимир был канонизирован намного позже, хотя митрополит Иларион в своей похвале князю уже пытается сравнить его с апостолами, проповедовавшими другим народам, и с императором Константином.

Однако это не означает, будто в Киевской Руси князья не обращали никакого внимания на проповедь христианской любви и всепрощения. Величественная фигура Владимира Мономаха (1053–1125) — внука Ярослава и по матери-гречанке византийского императора Константина IX Мономаха (1042–1055) — предстает на страницах его автобиографического «Поучения», обращенного к преемникам, в котором он призывает к княжеской солидарности, терпимости, снисходительности и ответственности. Женившись на дочери английского короля Гарольда Гите, он унаследовал княжеские престолы северного города Ростова, Чернигова, Переяславля; наконец, призванный народом, стал великим князем Киевским (1113–1125). Постоянно участвуя в княжеских междоусобицах, гордясь своими военными подвигами и успехами в охоте на зубров и кабанов, он в то же время демонстрировал преданность памяти свв. Бориса и Глеба, которым приходился внучатым племянником, и сыграл ведущую роль в их канонизации. Огромное значение он придавал молитве: «Если и на коне едучи не будет у вас никакого дела и если других молитв не умеете сказать, то "Господи помилуй" взывайте беспрестанно втайне, ибо эта молитва всех лучше, — нежели думать безлепицу, ездя»[20]. Не подвигом святости, но являя образ про-

[20] Поучение Владимира Мономаха // Повесть временных лет. Ч. 1. С. 157; ср. впечатляющий портрет князя Владимира в: *Obolensky D.* Six Byzantine Portraits. P. 83–114 [*Оболенский Д.* Византийское содружество наций; Шесть византийских портретов. С. 461–485].

стого, умного и преданного христианина, он постепенно приводил к православию население Киевского государства.

За исключением подобных примеров преимущественно из княжеских родов, в общей массе верующих образцы христианского поведения встречаются гораздо реже[21]. Высокоразвитая христианская традиция Византии — с ее богослужением, каноническим правом и богословской утонченностью — в переводе на славянский язык прививалась молодому государству с недавним языческим прошлым и не имевшему письменной истории. Церковные уставы и обряды, опирающиеся на переводные греческие «книги», принимались целиком и полностью. Изначальное отсутствие собственных культурных корней восполнялось ревностным отстаиванием буквального и часто непонятного смысла переводных текстов. Это объясняет скрупулезный и формалистский подход к богослужению и нравственному порядку, существовавший в Древней Руси и остававшийся характерной чертой русского православия в последующие века. Далеко не всем русским книжникам удавалось воспринять и применить византийское наследие на том же уровне, что Илариону и Кириллу Туровскому.

Аналогично политическим контактам русских князей с другими европейскими державами, преданная Византии русская митрополия также поддерживала связи с западнохристианским миром. В киевских богослужебных книгах сохранились упоминания о западных святых — след контактов времен Ольги и Владимира, а в 1091 году была составлена особая церковная служба в память о «перенесении мощей святителя Николы из Мир Ликийских

[21] Единственная попытка исследовать русское средневековое общество непосредственно с позиций христианской этики предпринята Г.П. Федотовым в работе «Русская религиозность» (см.: *Fedotov G.* The Russian Religious Mind. Vol. 1: Kievan Christianity. P. 228–264 [*Федотов Г.П.* Русская религиозность. Ч. 1: Христианство Киевской Руси. С. 184–239]; Idem. The Russian Religious Mind .Vol. 2. P. 36–112 [*Федотов Г.П.* Русская религиозность: Ч. 2: Средние века. XIII–XV вв.// Федотов Г.П. Собр. соч.: В 12 т. М., 2004. Т. 11. С. 43–107]).

в Бар» (9 мая), то есть в честь события, которое произошло в 1087 году, когда апулийские купцы похитили мощи святителя. На Западе праздник был установлен папой Урбаном II (1088–1099). Поскольку его отмечало и многочисленное греческое население Апулии, русские, которые могли об этом слышать, стали очень широко праздновать «ликование града Бара»[22].

Почти одновременно с этим киевский митрополит обменивался полемическими посланиями (а также дарами) с антипапой Климентом III (Вибером Равеннским)[23]. Однако нет оснований полагать, что наличие подобных связей означало каноническую и вероучительную независимость от Константинопольского патриархата[24]. Следуя именно греческой практике, новгородский епископ Нифонт (1130–1156) постановил принимать латинян в православие через миропомазание[25]. А в примерно тогда же составленной «Повести временных лет» содержится критика латинской практики совершения таинств (использования неквасного хлеба в Евхаристии). Этих взглядов придерживались греки, особенно во времена Михаила Керулария.

Иногда под влиянием княжеской борьбы за верховную власть эта преданность Византии нарушалась. Киевские греки-митрополиты, стоявшие выше местной политики, нередко выступали посредниками между воюющими сторонами. В таком положении оказался митрополит

[22] *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской церкви. Т. 1. С. 265–266.

[23] *Poppe A.* Pánstwo i kosiól na Rusi w XI Wieku. Warszawa, 1968. S. 196–170.

[24] Точка зрения, согласно которой «прозападным» русским антипапские настроения навязали греческие иерархи, отражает антигреческие предрассудки латинян (ср.: *Соболевский А.И.* Отношение Древней Руси к разделению церквей // Изв. имп. АН. Сер. VI . 1914. Вып. 2. С. 95–102; *De Baumgarten N.* S. Vladimir et la conversion de la Russie. Roma, 1932 (OCP, № 79); *Meysztowicz V.* L'union de Kiev avec Rome sous Gregoire VII: Avec notes sur les precedents et le role de la Pologne pour cette union // Studi Gregoriani. 1956. Vol. 5. P. 83–108.

[25] Ответы Нифонта, 10 // РИБ. Т. 6. Стб. 26. Такая практика была явно строже той, которая господствовала в Константинополе, где Феодор Вальсамон советовал принимать латинян лишь через исповедание веры (Responsa et interrogationes Marci // PG, 138, col. 968b). См. выше, гл. II, с. 144.

Михаил, который прибыл в Киев в 1130 году и смог на время примирить двух претендентов на киевский престол. Однако в 1146 году, воспользовавшись отъездом митрополита в Константинополь, князь Изяслав Мстиславович узурпировал власть в Киеве. Вопреки противодействию трех епископов во главе с Нифонтом Новгородским он добился того, что собор из шести других епископов (то есть большая часть русских епископов) без канонической санкции Константинополя избрал и поставил в киевские митрополиты монаха-подвижника Климента по прозвищу Смолятич[26]. Нифонт, отстаивавший права Константинополя, был брошен в темницу. Несомненно, Изяславу и его сподвижникам были известны подобные случаи, в частности в Болгарии, когда независимые церкви учреждались путем открытого противостояния патриархату[27]. В течение семнадцати лет Изяславу противостоял вставший на сторону Константинополя младший сын Владимира Мономаха суздальский князь Юрий Долгорукий. После смерти Изяслава (1154) в Киев прибыл греческий митрополит Константин I (1155–1159) и низложил всех ставленников Климента. Последний укрылся во Владимире-Волынском и продолжал бороться против Константина и его преемника Феодора (1159–1162). В конечном счете он все же смирился с необходимостью утверждения своей кандидатуры, чтобы стать преемником Феодора. Однако на Киевскую кафедру с отчасти вынужденного согласия князя Ростислава – брата и преемника Изяслава – вступил грек Иоанн IV.

Роль, которую сыграл Юрий Долгорукий в борьбе за митрополичью кафедру, указывает на новое положение,

[26] Неизвестно, указывает ли это прозвище на происхождение Климента из Смоленска или же является родовым именем.

[27] Некоторые историки также указывают на случай с Иларионом, который был избран митрополитом русскими епископами при князе Ярославе в 1051 г. Однако нет ни документальных, ни иных свидетельств осуждения этого шага Константинополем. Избрание митрополитов епископами самой митрополичьей области не противоречило каноническому праву при условии последующего подтверждения (κῦρος) со стороны патриарха.

которое заняло при нем северное Ростово-Суздальское княжество, еще более расширившееся при его сыне Андрее Боголюбском (1157–1174). Андрей был учеником и другом Нифонта Новгородского и, продолжая провизантийскую линию своего отца, активно боролся с Климентом Смолятичем. Однако в обмен на свою помощь он пытался получить от Константинополя существенную привилегию: отдельную митрополию во Владимире-на-Клязьме — в новой, стремительно перестраивавшейся и развивавшейся столице своего княжества. Он даже поддержал кандидатуру местного священника Феодора, который, еще не будучи поставленным, уже действовал во Владимире как фактический митрополит. Просьба князя встретила резкий отпор, высказанный в послании патриарха Луки Хрисоверга (1157–1169/70): Ростово-Суздальское княжество не является отдельной страной, и его епископ должен подчиняться митрополиту столичного града Киева. Кроме того, патриарх вновь подчеркнул достоинства целибата (кандидат Андрея Боголюбского Феодор был женат)[28] и необходимость постов (Феодор, похоже, особо их не соблюдал)[29]. Феодор не только потерял поддержку своего покровителя князя Андрея, но и был доставлен в Киев и по приказу греческого митрополита подвергнут наказанию, которое в Византии применялось к еретикам и богохульникам: ослеплению, вырыванию языка и отсечению правой руки.

Неудача с Феодором, однако, не помешала Андрею Боголюбскому в осуществлении замыслов. Он полагал, что вместо Киева наследником Византии на Руси дол-

[28] Византийское каноническое право в принципе допускает рукоположение в епископы женатых людей, если только их жены примут монашеский постриг и поселятся в монастыре, расположенном на достаточном отдалении от их епархии (48-е правило Трулльского собора).

[29] Славянский вариант см.: РИБ. Т. 6. С. 63–76 (вторая половина письма, где обсуждаются вопросы о целибате и девстве, — это вставка XVII века). Этот эпизод рассматривался историками Русской Церкви (митрополитом Макарием, Голубинским, Карташевым) и относительно недавно — в работе: *Воронин Н.Н.* Андрей Боголюбский и Лука Хрисоверг // ВВ. 1962. Т. 21. С. 29–50; Он же. «Житие Леонтия Ростовского» и византийско-русские отношения второй половины XII в. // ВВ. 1963. Т. 23. С. 23–46.

жен стать Владимир. Его сын Мстислав захватил власть в Киеве в 1169 году и назначил князем брата Андрея Боголюбского, Глеба. Следующим этапом стало возведение во Владимире большого и красивого Успенского собора и Золотых ворот (подобных киевским). Официально канонизировали ростовского епископа-мученика Леонтия, вспомнив и о его греческих корнях. Был установлен новый великий праздник Покрова Пресвятой Богородицы, что вновь подтверждало связи Руси и Византии: этот праздник, приходящийся на 1 октября, посвящен видению св. Андрея Юродивого (небесного покровителя князя Боголюбского). Согласно житию, когда этот святой молился во Влахернской церкви Константинополя, ему явилась Богородица, простиравшая свой покров над городом в знак защиты[30]. Этому празднику князь Андрей посвятил придворный храм Покрова на Нерли, шедевр русской средневековой архитектуры. Было сделано все, чтобы Владимир мог заменить Киев в качестве религиозного центра Руси. Младший брат и преемник Андрея Боголюбского Всеволод III по прозвищу Большое Гнездо (у него было по крайней мере семеро сыновей) на протяжении своего долгого правления (1176–1212) продолжал отстраивать Владимир (например, был сооружен Дмитриевский собор, напоминающий о западном романском стиле) и официально принял титул великого князя. Его старшинство признавалось по всей Руси, и даже правитель далекого южного княжества Галицкого Роман называл его «отцом и господином»[31].

[30] Покров до сих пор остается в России очень популярным богородичным праздником, чего не было в Византии. Ср.: *Спасский Ф.Г.* К происхождению иконы и праздника Покрова // Православная мысль: Труды Православного Богословского института в Париже. 1953. Вып. 9. С. 138–151.

[31] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 419. Политическая картина Руси около 1200 года представлена: *Fennell J.* The Crisis of Medieval Russia, 1200–1304. London; New York, 1983. P. 1–21 (Longman History of Russia, Vol. 2) [*Феннел Дж.* Кризис средневековой Руси: 1200–1304. М., 1989. С. 37–58].

2. Церковь и Монгольская империя (1237–1380)

XIII век стал трагическим столетием для православного мира. В 1204 году на престолы в имперской столице Константинополе взошли франкский император и венецианский латинский патриарх. Многим могло казаться, что будущее принадлежит исключительно западнохристианскому миру, в центре которого находилось римское папство. Но в конечном счете Православная Церковь продемонстрировала удивительную жизнеспособность. Был восстановлен в Никее и признан во всех славянских землях Вселенский патриархат. В Константинополь он вернулся в 1261 году. Другая катастрофа постигла Русь: войска монголов в 1237 году вторглись в центральную Русь, в 1238 году захватили Владимир, а в 1240 году сожгли Киев. Продвигаясь дальше на запад, в 1241 году монголы завоевали Галицию, Венгрию, Хорватию и вышли к Адриатике в Рагузе. Однако в 1242 году стоявший во главе войск хан Батый, внук Чингисхана, вернулся в Азию, покорив Русь, но прекратив завоевание Европы.

После нашествия монголов русские князья сохранили прежний политический статус, но теперь, чтобы вступить на престол, требовалось получить ярлык монгольского хана. Под угрозой новых разорений князья вынуждены были платить тяжкие налоги. Власть хана Золотой Орды, резиденция которого располагалась в Сарае, в низовьях Волги[32], была решающей при назначении великого князя Владимирского. Князья должны были лично прибывать к хану, чтобы получить разрешение на княжение. Поскольку Русь фактически стала провинцией азиатской империи, экономические, личные и культурные связи с остальной частью Европы ослабли. Однако там, где удалось добиться большей независимости от монголов, — как в северо-восточных княжествах, вступивших в союзы или признавших сюзеренитет Венгрии, Польши и недавно возникшего Великого княжества Литовского, —

[32] Золотая Орда сама находилось в зависимости от Великого хана Монгольской империи со столицей в Каракоруме, а позднее в Пекине.

эти связи оставались достаточно крепкими. Новгород, избежавший прямого захвата монголами, оставался более открытым для Запада еще и благодаря своей торговой активности.

Несмотря на эту катастрофу, церковь пользовалась весьма привилегированным положением. Власти монгольской империи, для которой была характерна веротерпимость, освободили епископов, клир и монастыри от налогов[33]. Это обеспечило дальнейшее экономическое развитие церковных институтов. Кроме того, ханы видели в киевском митрополите, назначавшемся из Никеи, а позднее – из Константинополя, привилегированного представителя дружественной державы, которая на протяжении XIII и XIV веков способствовала торговому обмену между Дальним Востоком и Западной Европой[34]. До монгольского нашествия греческий митрополит не вмешивался в локальную политическую борьбу русских князей. Будучи в глазах татар уважаемым человеком, он получил дополнительные и исключительные возможности, поскольку возглавлял единственную административную структуру, которая простиралась по всей «Русской земле», разделенной теперь на территории, контролируемые монголами, литовцами и поляками. Однако это новое положение внесло в его миссию дополнительную важную идеологическую и религиозную проблему: что таит большую угрозу для Церкви – монгольское иго или притязания воинствующего латинского христианства?

Разгром Константинополя крестоносцами в 1204 году, вскоре после смерти киевского митрополита Никифора II, явно отсрочил назначение его преемника – по крайней мере, до избрания в Никее патриарха Михаила IV Авториана (1208). К 1210 году новый ставленник, Матфей,

[33] Ср., в частности: *Hackel S.* Under Pressure from the Pagans? The Mongols and the Russian Church // The Legacy of St. Vladimir: Byzantium, Russia, America / *Breck J., Meyendorff J., Silk E., eds.* Crestwood (NY), 1990. P. 347–356.

[34] Между монголами и византийцами почти не было военных столкновений. Напротив, постоянно угрожая туркам с тыла, Монгольская империя способствовала выживанию Византии.

уже находился в Киеве, затем на этой кафедре его сменили Кирилл I и Иосиф[35]. Непохоже, чтобы установление в Византии латинского правления привело к сколько-нибудь существенному вмешательству патриархата в административные дела Русской церкви. Однако в 1240 году, когда монголы захватили Киев, митрополит Иосиф исчез с исторической арены[36], и в жизни митрополии начался новый период. Разрушенная столица перестала быть фактической резиденцией митрополита. Сохранился лишь титул «митрополита Киевского и всея Руси», который предстоятели Русской церкви носили в течение двух последующих столетий[37].

Новый митрополит Кирилл II до своего избрания был печатником князя Даниила Романовича Галицкого (1221–1264). Последний также принял престижный, но уже отчасти номинальный титул великого князя Киевского (1238–1239). Личность нового митрополита и процедура его назначения были не совсем обычными. Со времен Илариона (1051) и узурпатора Климента Смолятича русские иерархи киевский престол не занимали. Отныне, начиная с Кирилла II, и вплоть до 1448 года митрополию будут поочередно возглавлять русские и греки. Одно или два исключения из этого правила были вызваны чрезвычайными обстоятельствами, на чем мы еще остановимся. Такая взвешенная политика, направленная на сохранение порядка чередования митрополитов, сохраняла административный контроль Византии над Русской церковью, не слишком обременяемой при этом иностранным правлением[38].

[35] Источники и даты, собранные А. Поппэ, см.: *Podskalsky G.* Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus'. S. 294–299 [*Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси. С. 461–468].

[36] О его судьбе ничего не известно: то ли он погиб во время пожара в Киеве, то ли бежал в Никею.

[37] Дальнейшие события подробно рассматриваются: *Meyendorff J.* Byzantium and the Rise of Russia. P. 39 и след. [*Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. С. 363 и след.].

[38] Эту политику описывает, в частности, византийский историк Никифор Григора; ср.: *Obolensky D.* Byzantium, Kiev and Moscow: A Study in Eccle-

Великий князь Галицкий Даниил, способствовавший выдвижению Кирилла, успешно возглавлял буферное государство между Монгольской империей и Западом. Похоже, что на протяжении своего длительного правления (1242–1281) новый митрополит прекрасно понимал политику Даниила и оставался его близким советником. В 1245 году он принимал участие в приеме папского легата в Галицком княжестве. В 1246 году был посланником князя в Венгрии, где обвенчал сына Даниила Льва с дочерью венгерского короля. В 1253 году, когда Даниил принял от папы корону «короля Русского» (*rex Russiae*), со стороны митрополита не последовало никаких возражений[39]. Однако князь также ездил и в Сарай на поклон хану Батыю (1245–1246), а митрополит Кирилл отправился в Никею за каноническим утверждением своих полномочий (1248–1249).

Но митрополит Кирилл воспринимал свои обязанности гораздо шире, чем просто следование сиюминутным интересам своего покровителя – великого князя Даниила Романовича Галицкого. Он понимал, что на нем лежала ответственность за будущее церкви во всей «Русской земле», включая Новгород и Великое княжество Владимирское, попавшее в полную зависимость от монголов. В Новгороде угроза православию исходила не только от татар, но и от крестоносцев – шведов и рыцарей Тевтонского ордена[40], которые способствовали великому

siastical Relations // DOP. 1957. Vol. 11. P. 23–78 (переизд.: *Obolensky D.* Byzantium and the Slavs: Collected Studies. London, 1971. VI). Григора явно ошибочно утверждает, будто данная политика восходит ко времени князя Владимира.

[39] Напомним, что православные правители Болгарии и Сербии того времени также получали королевские короны от Рима. Коронация как политический жест не означала, что сами правители принимали латинскую веру. Это было символом интеграции в западную политическую систему. См. выше, гл. V, с. 310–311.

[40] Первые германские поселения в балтийских государствах, изначально населенных язычниками — литовцами, латышами и эстами, — появились в 1198 году, с основанием города Риги епископом Альбертом Бременским (ср.: *Gnegel-Waitschies G.* Bischof Albert von Riga: Ein Brenner Domherr als Kirchfürst im Osten. Hamburg, 1958). Колонизацию поддерживали

продвижению латинян на Восток в XIII столетии. Православный Новгород лежал прямо на их пути. К счастью, молодой новгородский князь Александр Ярославович (внук Всеволода III Владимирского) сумел оказать сопротивление и разбить шведов на реке Неве (1240) и тевтонских рыцарей на Чудском озере (1242). Получив позднее Великое княжество Владимирское (1252–1263), Александр избрал политику лояльности по отношению к татарам. Канонизированный впоследствии под именем св. Александра Невского, он олицетворяет выбор в дилемме, перед которой тогда стояло русское христианство: западные крестоносцы, угрожавшие самой вере, были сочтены более опасными, чем монголы, деспотичные в политике, но религиозно толерантные[41]. В своей политике Александр получил полную поддержку митрополита Кирилла. Съездив во Владимир, на венчание дочери Даниила с братом князя Александра Андреем, Кирилл также посетил Новгород (1251); позднее он хоронил Александра (1263) и председательствовал на важном соборе епископов, проходившем во Владимире (1274). Скончался он на севере, в Переславле-Залесском (1281). Когда во второй половине правления основная деятельность митрополита фактически сосредоточилась на севере, Кирилл даже больше, чем его преемники, повлиял на возвышение русского северо-востока, где положение церкви под властью монголов было довольно благополучным, а культурная и военная угроза с Запада была менее значительной. Эти действия митрополита, несомненно поощряемые церков-

ливонские рыцари, которые попытались силой обратить литовцев в христианство, но это им не удалось, и они поселились в Латвии и Эстонии. Русский город Юрьев стал кафедрой германского епископа (ср.: *Christiansen E.* The Northern Crusades: The Baltic and the Catholic Frontier, 1100–1525. Minneapolis (MN). 1980. P. 89–109).

[41] Слава св. Александра Невского как национального героя возросла после того, как Петр Великий построил новую столицу — Санкт-Петербург — на том месте, где Александр, по преданию, одержал победу над шведами. Ряд современных историков, однако, критически воспринимает заслуги Александра, особенно с учетом сотрудничества князя с татарскими властями (ср., напр.: *Fennell J.* The Crisis of Medieval Russia. P. 97–121) [*Феннел Дж.* Кризис средневековой Руси: 1200–1304. С. 136–163].

ным начальством в Никее, а после 1261 года – в Константинополе, не подразумевали, однако, слепого противостояния Западу. Кирилл не только поддерживал отношения с Галицким княжеством, где Даниила в 1264 году сменил на престоле его сын Лев, но и отправил в 1276 году своего викария, епископа Сарайского Феогноста, с дипломатическим визитом в Константинополь – как посланника своего и хана. Возвратился тот с каноническими ответами патриаршего синода на вопросы, волновавшие русских; однако в ответах не упоминалось о двух фактах: что в 1276 году в патриаршем синоде председательствовал Иоанн Векк – сторонник Лионской унии с Римом (1274) и что церковь Константинополя была раздираема конфликтами и внутренними расколами[42].

Преемник Кирилла, грек митрополит Максим в 1283 году лично ездил в Золотую Орду, в Сарай, и в 1300 году официально перенес свою постоянную резиденцию во Владимир-на-Клязьме[43], где и скончался в 1305 году.

Шаги, предпринятые митрополитом Кириллом, и еще более решительные действия митрополита Максима были направлены на то, чтобы обеспечить церкви будущее посредством крепкого союза с северным Великим княжеством Владимирским. Однако эти действия по понятным причинам вызывали неудовольствие князей юго-западных земель, которые в своей политике опирались не на покровительство монголов, а на западных союзников. На протяжении XIV столетия они будут бороться за возвращение кафедры митрополита в Киев или – если это не получится – за установление на юго-западе отдельной митрополии, подчиняющейся непосредственно Константинополю. В большинстве случаев византийский патриархат, который последовательно поддерживал

[42] ПСРЛ. Т. 10. С. 157; синодальные «ответы», которые привез с собой Феогност: РИБ. Т. 6. Прил. 1. Стб. 1–12 (греч. текст); РИБ. Т. 6. Прил. № 12. Стб. 129–140 (слав. текст). Учреждение православной епархии в Сарае (1261), где располагалась резиденция татарского хана (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 476), свидетельствует о роли церкви на Руси в период монгольского владычества.

[43] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 485.

политику севера, осуждал эти действия. Лишь изредка политические обстоятельства позволяли создавать отдельные митрополичьи кафедры в Галицком княжестве и позднее — в Литве. Отражая эту поляризацию, греческие источники данного периода перечисляют девять епархий, неизменно входивших в состав так называемой Великой России (Μεγάλη Ῥωσία): Владимирская, Новгородская, Ростовская, Суздальская, Сарайская, Рязанская, Тверская, Коломенская и Пермская. Шесть епархий относились к территории Малой России (Μικρὰ Ῥωσία): Галицкая, Владимиро-Волынская, Перемышльская, Луцкая, Туровская и Холмская. С перерывами существовали Переяславльская и Белгородская епархии, а Юрьевская (ὁ ἅγιος Γεώργιος εἰς τὸν Ῥῶσιν ποταμόν) была упразднена. Епархии Чернигова, Полоцка и Смоленска вслед за изменением границ Великого княжества Литовского перешли из одной группы в другую[44].

Новгородская епархия, которая всегда относилась к «великоросской» группе, занимала особое положение. Начиная с XII века новгородский владыка носил титул архиепископа, что в обычном греческом употреблении подразумевало бы его независимость от митрополита и прямое подчинение патриарху. Но киевским митрополитам удалось предотвратить установление «автокефалии» в Новгороде, однако для этого им пришлось признать практику выборов местного архиепископа народом, предшествующих его поставлению самим митрополитом. Феогност также даровал архиепископу право носить полиставрион, то есть особого вида фелонь [«крещатые ризы»].

В правление митрополита Максима, после того как он окончательно обосновался во Владимире-на-Клязьме, великий князь Галицкий Юрий I (1301–1308) добился от патриарха Афанасия I назначения Нифонта первым митрополитом Галицким. После кончины Максима Юрий

[44] Ср. в особенности: *Gelzer H.* Beiträge zur russischen Kirchengeschichte aus griechischen Quellen // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1892. Bd. 13. S. 264–281; *Meyendorff J.* Byzantium and the Rise of Russia. P. 78 [*Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. С. 391].

выдвинул кандидатуру галицкого игумена Петра на смену Нифонту. Патриархат принял весьма интересное решение: вместо того, чтобы поставить Петра на Галицкую кафедру, его назначают единственным «митрополитом Киевским и всей России», отвергнув кандидатуру некоего Геронтия, которого выдвинул на эту кафедру великий князь владимирский Михаил Тверской. Тем самым митрополия была в очередной раз объединена. Между 1325 и 1347 годами в источниках упоминаются два галицких митрополита – Гавриил и Феодор, – но их правление было непродолжительным. «Епископ Галицкий, – говорится в одном греческом источнике, – много раз был почтен званием митрополита, но властью русского митрополита был вновь низведен до положения епископа»[45].

Похожее решение – поставить митрополита Литовского (ὁ Λιτβάδων) с резиденцией в Новогрудке и с викариями в Полоцке и Турове – было принято в 1315–1330 годах при поддержке язычника великого князя Литовского Гедимина, власть которого возрастала и распространилась на несколько западных княжеств бывшего Киевского государства. Однако к 1330 году эта кафедра была упразднена, и епархии вернулись в юрисдикцию митрополита «всей России».

Прибыв в Северную Русь в 1309 году, митрополит Петр тотчас был вовлечен в политическую борьбу между претендентами на верховную власть на Руси. Эта борьба продолжится на протяжении всего XIV столетия, а участвовать в ней будут и преемники Петра. В принципе престол великого князя Владимирского занимал старший представитель княжеской династии, который сохранял собственный удел, но также управлял и Владимиром в знак своего великокняжеского достоинства. Однако на практике могущественные монгольские ханы Тохта (1290–1312) и Узбек (1312–1342) жаловали этот титул своим фаворитам, даже и не имевшим прав старшинства. Основное соперничество происходило между князьями

[45] *Gelzer H.* Beiträge zur russischen Kirchengeschichte aus griechischen Quellen. S. 261.

Твери и почти незаметной в начале Москвой, где княжили Даниил, младший сын Александра Невского, а затем сын Даниила Иван I Калита. Эта борьба продемонстрировала умение Москвы добиться расположения татар и соответственно заполучить великое княжение не только по праву старшинства, но и в качестве наследственной привилегии московских князей. Дальнейшее и более серьезное соперничество развернулось между московскими князьями и сыном Гедимина великим князем Литовским Ольгердом (Альгирдасом, 1345–1377). Будучи язычником, как и его отец, Ольгерд включил в свои владения русские земли от Балтийского до Черного морей, в том числе престижный Киев. Он заявил о намерении освободить Россию от монгольского правления и воспринять наследие древних киевских князей. Для достижения поставленной цели Ольгерд даже готов был принять православие, которое исповедовали и первая, и вторая жены Ольгерда, все его многочисленные дети и подавляющее большинство подданных.

В сложившейся ситуации церковь имела преимущество: именно реальная столица государства должна была стать резиденцией митрополита, поскольку он управлял единственной административной структурой, которая охватывала Москву, Новгород, Киев, столицу Литвы Вильно и далекую Галицкую землю. Кроме того, митрополит был представителем Византии и официальным духовным лицом, уважаемым татарскими ханами.

Историческая роль, которую сыграл митрополит Петр, заключалась прежде всего в его продуманном решении сделать своей резиденций даже не древний Владимир, а Москву. Несмотря на сильное противодействие со стороны Михаила Тверского, митрополит помогал московскому князю Ивану I Калите, решившему в 1326 году построить для Петра каменный Успенский собор, но Петр скончался в Москве в том же году и был похоронен в этом соборе.

В соответствии с установленным порядком чередования митрополитов, его преемником должен был стать грек Феогност (1328–1353). Располагая тесными связями

в Константинополе и переписываясь с Никифором Григорой, Феогност продолжил промосковскую политику, получив в этом открытую поддержку византийского двора и патриархата. Как предстоятель церкви, он по-прежнему носил титул «митрополита Киевского и всей России», хотя и проживал в Москве. Лично управляя двумя епархиями – Киевской и Владимирской, – он также осуществлял канонический контроль над церковным устройством двух великокняжеских столиц – Москвы и Вильно. Феогност неоднократно посещал Золотую Орду, Новгород и Литву. Благодаря своим связям в Константинополе он успешно подавил попытки создать самостоятельные митрополии в Галицкой земле (в 1349 году завоеванной Польшей) и в Литве.

Незадолго до своей кончины (1353) Феогност сам назначил русского преемника Алексия, которого поставил во епископа Владимирского (1352). Однако в это же самое время руководящую роль Москвы усиленно оспаривал Ольгерд Литовский. В 1352 году литовский князь решительно потребовал от патриархата вернуть митрополичий престол в Киев и даже направил в Константинополь для рукоположения своего кандидата Феодорита. Получив выговор от патриарха, он предпринял необычный шаг: Феодорита поставил болгарский патриарх Тырновский. Разумеется, в Константинополе и Москве Феодорит был объявлен раскольником. После смерти Феогноста в условиях политического хаоса в Константинополе и при сильном политическом и финансовом давлении со стороны и Москвы, и Вильны в византийской столице почти одновременно (1354–1355) произошли поставления двух митрополитов: Алексия (его кандидатуру предложил Феогност) и Романа, выдвинутого Ольгердом. Оба кандидата претендовали на киевскую кафедру, поскольку Феодорит лишился поддержки своего покровителя Ольгерда[46]. Эта серьезная административная

[46] Об этих событиях см.: *Meyendorff J.* Alexis and Roman: A Study in Byzantino-Russian Relations (1352–1354) // BS 28 (1967). Fasc. 2. P. 278–288 (переизд.: SVTQ 11 (1967). 3. P. 139–148) [*Мейендорф И.* Алексий и Роман: очерк по

непоследовательность ослабленной империи и патриархата, охваченного внутренними конфликтами, нанесли весьма существенный удар по престижу Византии в глазах русских. Последствия этого процесса будут рассмотрены ниже.

Митрополит Алексий (1354–1370) — человек опытный, уважаемый и талантливый — продолжил политику своих предшественников Петра и Феогноста. Его авторитет в Золотой Орде возрос после того, как во время своего визита туда митрополит исцелил от недуга влиятельную вдову хана Узбека, Тайдулу (1357). Благодаря своему влиянию в Византии Алексий сумел после смерти Романа (1362) объединить митрополию под своим началом. Однако с 1360 года он практически утратил возможность управления западными епархиями, расположенными во владениях Ольгерда и польского короля Казимира Великого, поскольку фактически стал регентом московской власти до совершеннолетия великого князя Дмитрия. Фактически митрополит нес полную ответственность за политическую и военную борьбу против наступающих литовцев, не имея никакой поддержки в западных областях, где его считали союзником татар. Однако патриарх Филофей продолжал содействовать митрополиту[47]

истории русско-византийских отношений (1352–1354) // Свидетель Истины: памяти протопресвитера Иоанна Мейендорфа. Екатеринбург, 2003. С. 54–63]. Ср. также: Idem. Byzantium and the Rise of Russia. P. 164–170 [*Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. С. 447–452].

[47] Ср. перевод на англ. яз. патриарших посланий западным князьям, вассалам Ольгерда, в поддержку Алексия: *Meyendorff J.* Byzantium and the Rise of Russia. P. 283–286 [рус. пер.: *Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. С. 530–532]. Именно в это время (1374) митрополит Алексий и патриарх Филофей канонизировали в лике мучеников трех православных юношей, служивших при дворе Ольгерда, которые отказались следовать языческим обычаям князя и были казнены им в 1347 году. Эта канонизация должна была скомпрометировать Ольгерда как потенциального главу православной Руси; ср.: *Meyendorff J.* Byzantium, Moscow and Lithuania in the Fourteenth Century: The Three Lithuanian Martyrs in Literature and Iconography // Eikon und Logos: Beitrage zur Erforschung byzantinischer Kulturtraditionen: Festschrift Konrad Onasch / Hrsg. von *Goltz H.* Halle, 1981. S. 179–197 [расширенный текст статьи под названием «The

по крайней мере до 1370 года, когда в Константинополь поступило два жестких протеста: от польского короля Казимира и от Ольгерда Литовского. Казимир даже угрожал насильственно обратить жителей Галиции в католичество[48]. Оказавшись в чрезвычайной ситуации, патриарх Филофей вновь учредил отдельную Галицкую митрополию (1371) и призвал Алексия быть более доброжелательным к Ольгерду и его православным подданным[49]. В 1375 году он также поставил во митрополита Литовского человека из своего ближайшего окружения – ученого монаха болгарина Киприана. Однако он заверил, что это посвящение не приведет к длительному разделению митрополии: Киприан получил право наследовать Алексию. После прибытия в Киев в 1376 году Киприан восстановил порядок и престиж митрополии в землях, подвластных Литве.

Главные действующие лица этих значительных событий достаточно быстро исчезли с исторической арены. В 1376 году патриарх Филофей был смещен императором Андроником IV. В следующем году умер Ольгерд. Княжество наследовал его сын Ягайло. Кончина митрополита Алексия, последовавшая в 1378 году, привела к длительному кризису в Русской церкви. Причинами кризиса стали политические события на Руси и нестабильность в Византии. Он пришелся на время, когда внутренние усобицы в Золотой Орде ослабили контроль монголов над Русью. Киприан – первый из митрополитов данного периода, ни разу не посетивший Орду – видел будущее государства в единстве христианских сил, включая Москву и

Three Lithuanian Martyrs: Byzantium and Lithuania in the Fourteenth Century» опубликован: SVTQ 26 (1982). № 1. P. 29–44; *Мейендорф И.* Три литовских мученика: Византия и Литва в XIV столетии // Свидетель Истины. С. 64–78].

[48] Пер. на англ. яз. обоих документов см.: *Meyendorff J.* Byzantium and the Rise of Russia. P. 287–289 [*Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. С. 533–534].

[49] Грамота патриарха Филофея к митрополиту Алексию: *Meyendorff J.* Byzantium and the Rise of Russia. P. 287–289 [*Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. С. 535–536].

Литву (великий князь Ягайло был православным), способных противостоять монгольскому игу. Однако великий князь Дмитрий и его тогдашнее окружение считали иначе. Они сделали выбор в пользу прежней московской тактики — лояльности к татарам. По прибытии в Москву Киприан был арестован и насильно выслан из страны[50]. Поддержки от Константинополя он не получил — в то время у власти находились прогенуэзские (и соответственно промонгольские) правители.

На освободившуюся кафедру у Дмитрия был кандидат: русский священник по имени Михаил-Митяй. Он был отправлен в Константинополь, но скончался на борту корабля, не доплыв до города. В посвятительных грамотах имя Митяя заменили именем человека из его свиты — архимандрита Пимена, который и был возведен в митрополиты, в чью юрисдикцию входили земли, подвластные Москве[51], поскольку находившимися в Литве епархиями управлял Киприан.

Тем временем московская политика резко изменилась. Перед лицом открытой угрозы со стороны хана Мамая Дмитрий Донской по совету прп. Сергия решил оказать сопротивление врагу, и в 1380 году русские войска одержали первую крупную победу над монголами в битве на Куликовом поле у реки Дон. Пимен к тому времени еще не вернулся из Константинополя, чтобы занять митрополичий престол. Однако в новой ситуации наиболее подходящей фигурой великому князю представлялся не Пимен, а Киприан, которого Дмитрий вызвал из Киева и торжественно встретил в Москве (1381).

К сожалению, реабилитация Киприана была недолгой. Несущие разрушение отряды монголов, возглавляе-

[50] Ср. его собственную оценку событий в письме прп. Сергию Радонежскому, англ. пер.: *Meyendorff J.* Byzantium and the Rise of Russia. P. 293–299 [*Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. С. 538–543].

[51] Поставление Пимена — русского по национальности и кандидата Москвы — в качестве преемника Алексия нарушало политику чередования греческих и русских митрополитов, которой придерживался Патриархат, — в отличие от кандидатуры болгарина Киприана, в свое время занимавшего должность в Патриархате.

мые ханом Тохтамышем, возвратились на Русь и разгромили Москву (1382). Киприан вновь бежал. Убедившись, что политика подчинения себя оправдала, Дмитрий вернул из ссылки Пимена. Последующие годы были насыщены интригами и заговорами как на Руси, так и в Византии, а Литва между тем сделала решительный шаг в сторону Запада. В 1386 году Ягайло женился на польской королеве Ядвиге и принял католичество, положив конец притязаниям литовских князей на наследие киевского православия. Одновременно с этим ослабевала власть монголов. Митрополит Киприан сохранил добрые отношения с литовскими правителями и продолжал создавать антимонгольский союз. Полномочия и легитимность митрополита Пимена оспаривали и на Руси, и в Константинополе после избрания в 1388 году патриарха Антония, который благоволил политике патриарха Филофея. В том же году Пимен предпринял поездку в Константинополь, чтобы отстоять свое положение, однако был низложен и скончался в Халкидоне в 1389 году. Теперь Киприану открылась возможность окончательно восстановить свою власть. 6 марта 1390 года сын Дмитрия великий князь Василий I торжественно принял Киприана в Москве как митрополита Киевского и всея Руси. Все западные епархии, включая Галицкую, вновь вошли в состав единой митрополии.

3. Преподобный Сергий и его братия. Митрополит Киприан и возрождение универсализма

После катастрофических событий XIII столетия византийский православный мир стал свидетелем удивительного возрождения духовной жизни монашества и монастырского уклада. Вначале богослужебный устав палестинского монастыря Св. Саввы был принят в греческих и славянских землях, затем благодаря монахам горы Синай последовало возрождение исихазма на Афоне и Балканах. И хотя некоторые константинопольские интеллектуалы склонялись к возрождению греческого универсализма

(многие из них позднее нашли прибежище в Италии), большинство народа встало на сторону лидеров афонского монашества, возобладавших, с победой паламизма в 1347 и 1357 годах, и в самом Патриархате.

Небывалый расцвет монашества в Северной Руси, конечно, был обусловлен внутренними причинами, однако этот процесс тесно связан и с византийским исихазмом. Поскольку страна была разорена татарами, многие искали приют в монастырях. В монашеских общежительствах видели не только духовное пристанище, но и оплот экономической стабильности, монастыри были освобождены от налогов и вообще пользовались уважением иноземных захватчиков. На север потянулся и нескончаемый поток переводных произведений исихастской литературы. Русские монахи, живущие на Афоне и в Константинополе, не теряли связи с родиной, радушно принимая у себя множество паломников. Греческие художники трудились в Новгороде, Москве, Владимире и обучали талантливых русских учеников.

На протяжении второй половины XIV и первой половины XV века на севере Руси было основано более 150 новых монастырей[52]. Русские монахи, усердно занимавшиеся строительством и организацией жизни (почему их иногда и сравнивали с западными цистерцианцами), способствовали развитию русского Севера. Как только в лесу основывалось монашеское общежитие, к нему начинали стремиться не только новые послушники, но и обычные крестьяне. Начиналась обработка земли, и тогда основатель общины или его ученики отправлялись создавать новые поселения в дикой местности. Проживавшие в лесах финские языческие племена принимали христианство. Под покровительством князя скромные пу́стыни превращались в богатые общины, со-

[52] Обзор и анализ см.: *Smolitsch I.* Russisches Mönchtum. S. 79–100 [*Смолич И.* Русское монашество. С. 46–60]; *Fedotov G.* The Russian Religious Mind. Vol. 2. P. 195–264 [*Федотов Г.П.* Русская религиозность. Ч. 2. С. 176–235]. О победе паламизма и исихастском движении см. предыдущую главу.

державшие приюты и школы. Однако этот процесс столкнулся с неизбежным сомнением: является ли материальное развитие подлинной целью иноческой жизни? Многие монахи отвечали на такой вопрос отрицательно и считали необходимым сохранить традиционные отшельнические принципы бедности и молитвы. Известны они как «заволжские старцы».

Центральное место в возрождении русского монашества занимает выдающаяся личность прп. Сергия Радонежского (ок. 1314–1392). Благодаря удивительно взвешенному взгляду на монашество он всегда сочетал духовные приоритеты, унаследованные от исихастской традиции, с организаторскими способностями и заботой о жизни общества в целом. Основав в лесу недалеко от родного города Радонежа, на северо-востоке от Москвы монашескую общину во имя Пресвятой Троицы, прп. Сергий, прямо или косвенно, стал духовным отцом многочисленных общин, которые нередко называют «Северной Фиваидой»[53]. Первоначально монашеским идеалом преподобного было безмолвное отшельничество, но затем, как сообщает его современник и биограф Епифаний Премудрый[54], прп. Сергий получил от константинопольского патриарха Филофея, ученика св. Григория Паламы и покровителя исихазма в Византии, послание с предложением создать киновию (κοινοβίον), регулярную литургическую общину, во имя Святой Троицы. Этот эпизод демонстрирует не только наличие тесных связей между руководителями монашества, но и универсальность афонской модели, сочетавшей в себе и затворничество, и общежительство. Тесно связанный с митрополитом Алексием и московским великокняжеским двором, прп. Сергий, тем

[53] Это наименование напоминает о многочисленных монашеских общинах, которые с IV века стали появляться в Фиванской пустыне в Египте.

[54] Епифаний написал житие прп. Сергия, представляющее собой один из важнейших литературных памятников эпохи; сокращ. англ. пер. см.: *Fedotov G.* A Treasury of Russian Spirituality. New York, 1950 (переизд.: New York, 1965). P. 54–83 [Житие Сергия Радонежского // Памятники литературы Древней Руси: XIV – середина XV века. М., 1981. С. 256–429, 570–579].

не менее, не стал слепо поддерживать московскую политику. Митрополит Киприан еще до прибытия в Москву считал его другом и вел с ним переписку[55]. Преподобный Сергий также решительно поддержал намерение великого князя Дмитрия оказать сопротивление монголам, благословив его перед сражением в 1380 году.

Взявшись за активное освоение северных лесов и обращение местных племен в христианство, монахи — последователи прп. Сергия ставили перед собой и просветительские задачи. Современник прп. Сергия святитель Стефан Пермский (1340–1396) изучил греческий язык в Ростове (местный епископ, вероятно, был греком) и посвятил жизнь переводу библейских и богослужебных текстов на язык зырян — финского народа, населявшего землю Пермскую. В результате в 1383 году митрополит Пимен поставил Стефана — ученика и последователя свв. Кирилла и Мефодия — первым епископом Пермским[56]. В последующие века его примеру последовали многие русские миссионеры.

Когда Киприан наконец стал бесспорным митрополитом Киевским и всея Руси, оказалось, что почва для его мирного шестнадцатилетнего правления (1390–1406) была подготовлена усилиями таких людей, как прп. Сергий и св. Стефан. Несмотря на все трудности XIV столетия, Киприану удалось сохранить единство митрополии, паства которой была политически разделена между Москвой, Литвой и Польшей. И пока он оставался у власти, церковь хранила старую концепцию «земли Русь», включающей всю территорию древнего Киевского государ-

[55] Ср. англ. пер. посланий Киприана (1378): *Meyendorff J.* Byzantium and the Rise of Russia. P. 292–299 [*Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. С. 537–543].

[56] Участие Пимена показывает, что хаотические изменения в руководстве митрополии часто игнорировались на местах. Житие св. Стефана Пермского составил биограф прп. Сергия Епифаний Премудрый: Житие св. Стефана, епископа Пермского, написанное Епифанием Премудрым / Под ред. *Е.В. Дружинина.* СПб., 1897 (переизд. с введ. Д. Чижевского: Apophoreta Slavica, II. Gravenhage, 1959. С. 85) [древнерус. текст с рус. пер.: Святитель Стефан Пермский: К 600-летию со дня преставления. СПб., 1995. С. 211].

ства. Ведь именно ради сугубо московских территориальных интересов, согласно которым границы Руси должны совпадать с границами Московии, великий князь Дмитрий отверг Киприана и поддержал первого из митрополитов «Великой России» Пимена[57]. Однако сам Киприан, даже когда проживал на территории Литвы, всегда признавал первенство великого князя Московского[58]. Он строго придерживался политики, провозглашенной митрополитами в XIII столетии, и выразил свои взгляды, написав полуавтобиографическое житие своего предшественника, свт. Петра, где сравнивал борьбу святителя за свои права в Москве и Константинополе с тем, что пережил сам. Он со всей решимостью называл себя единственным, или «кафолическим», русским митрополитом (μητροπολίτης καθολικός), в точности повторив ситуацию времен Феогноста, и последовательно подавлял сепаратистские тенденции не только в Литве и Галиче, но также в Новгороде и Суздале. В 1395 году он торжественно перенес в Москву Владимирскую икону Божией Матери, и ее присутствие, по мнению народа, заставило грозные войска Тамерлана неожиданно отступить. Идеологическую позицию Киприана характеризует и канонизация Александра Невского – родоначальника династии московских князей[59]; он понимал, что слава Александра как победителя тевтонских рыцарей может достигнуть и Литвы, для которой противостояние рыцарской угрозе оставалось актуальней, чем для Москвы.

[57] Ср.: *Прохоров Г.М.* Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978. С. 100–101 [Переизд.: *Прохоров Г.М.* Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Т. 1: Повесть о Митяе. СПб., 2000; см. также: *Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. С. 483–486 («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... Русское посольство... уже было в виду Константинополя, когда нареченный митрополит неожиданно умер»)].

[58] Даже в Литве за богослужением он первым поминал Дмитрия в числе православных светских властителей (Второе послание прп. Сергию // РИБ. Т. 6. Стб. 181; англ. пер.: *Meyendorff J.* Byzantium and the Rise of Russia. P. 297 [*Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. С. 541]).

Политике укрепления единства способствовали давние личные отношения между митрополитом и польским королем Ягайло. Даже в Патриархате в Константинополе было известно, что польский король — «большой друг» Киприана[60]. Ему также удалось сохранить благосклонность двоюродного брата и вассала Ягайло великого князя Литовского Витовта; более того, договориться о браке московского князя Василия и дочери Витовта Софии (1391). Эти связи не были разрушены даже после того, как в 1386 году Ягайло и Витовт через «второе» крещение перешли из православия в католичество[61]. Таким образом, Киприан по-прежнему мог свободно управлять многочисленным православным населением, которое теперь подчинялось римско-католической польской монархии. С момента своего прибытия в Москву в 1390 году Киприан, в отличие от своих ближайших предшественников, ни разу не посетил ни Золотую Орду, ни Константинополь, однако дважды подолгу находился в Литве. В 1396 году он принял участие во встрече Витовта и великого князя Московского Василия Дмитриевича, проходившей в захваченном литовцами Смоленске, а в 1405 году в течение недели был гостем Ягайло. Во время каждого из этих визитов он руководил поставлением епископов на вдовствовавшие православные кафедры.

В 1396–1397 годах Киприан столкнулся с запутанной ситуацией в Галицкой земле. Учрежденная в 1371 году кафедра «митрополита Галиции» пустовала с 1391 года. Латинская епархия появилась в Галиче еще в 1375 году. Важность кафедры определялась не только тем, что она была единственным православным центром в землях, принадлежащих непосредственно польской короне и, следовательно, испытывавших более сильное давление со стороны Латинской церкви, но и тем, что политиче-

[59] *Meyendorff J.* Byzantium and the Rise of Russia. P. 225 [*Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. С. 488].

[60] Φίλος σου πολύς ἐστὶν ὁ κράλης: Послание патриарха Антония митрополиту Киприану (1397) // MM. Vol. 2. P. 283.

[61] Ср.: *Meyendorff J.* Byzantium and the Rise of Russia. P. 242–243 [*Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. С. 502].

ская ситуация позволяла митрополиту Галицкому назначать епископов в соседние Мавровлахию и Молдавию[62]. Надеясь на связи с Ягайло, Киприан счел себя вправе — вероятно, справедливо — управлять церковными делами и в Галиции, и в Молдавии. Сопротивление ему оказал местный узурпатор кафедры «митрополита Галиции» Иоанн Баба, который — хотя уже и был отвергнут патриархатом — получил поддержку короля еще до того, как Киприан впервые посетил эти земли. Подобно своим предшественникам, Киприан решил, что в существовании этой митрополии нет необходимости, а поскольку у Константинополя возникли трудности с управлением румынскими княжествами, предложил взять исполнение этих обязанностей на себя. Патриарх Антоний сделал ему выговор и вновь подтвердил, что обе митрополии — Галиция и Мавровлахия — должны управляться непосредственно из Константинополя[63]. Такое управление было вскоре восстановлено в Мавровлахии, но не в Галицко-Волынском княжестве, куда Киприан поставил епископа Луцкого (1396) и фактически установил над ним собственную юрисдикцию.

Необычайные авторитет и влияние, которые приобрел Киприан к концу своего правления, подтолкнули его к реализации еще более амбициозного проекта: созыву «в России», то есть в тех областях, которые находились под польско-литовским владычеством, Вселенского собора для воссоединения церквей. В Византии мысль о том, что для такого объединительного шага необходим собор, развивалась консервативными православными кругами, к которым принадлежал и наставник Киприана патриарх Филофей[64]. В соответствии с его фантастическими,

[62] Об этом см. выше: гл. VI, с. 381–390.

[63] MM. Vol. 2. P. 283–284.

[64] В 1367 году экс-император Иоанн Кантакузин обратился с подобным проектом к папскому легату, и патриарх Филофей даже приступил к его реализации. «Митрополит России» упоминается как обязательный участник собора. Однако этот проект был отвергнут Римом (ср.: *Meyendorff J.* Projets de concile ecuménique en 1367 [*Иоанн Кантакузин.* Беседа с папским легатом, 10]). См. ниже, гл. IX, с. 553–554.

пожалуй, представлениями итогом собора должно было стать объединение Востока и Запада в единой православной вере. Таким образом, в замысле Киприана не было ничего революционного. Когда в 1396 году с согласия и при участии короля Ягайло он выдвинул эту идею, Византия, казалось, испускала последний вздох. Христианские войска потерпели сокрушительное поражение в битве при Никополе (1396), и султан Баязид приступил к осаде Константинополя. Вероятно, митрополит видел в своем проекте последний шанс для возрождения христианства. Страна, возглавляемая королем-католиком, но с многочисленным православным населением — а именно таким было при Ягайло Польско-Литовское государство, — казалась наиболее подходящим местом для успешного проведения собора. Однако патриарх Антоний отверг идею созыва собора на Руси, хотя и убеждал Киприана употребить свое влияние на Западе для организации нового крестового похода против наступавших турок[65].

Возможно, митрополит Киприан временами был недоволен тем, что патриарх Антоний отказывается поддерживать его начинания, однако он неизменно оставался верен традиционной византийской идеологии, согласно которой православный мир представлял собой «Содружество» наций, руководимое (к тому времени уже чисто символически) императором Константинополя. Лишь эта идеология могла укрепить его положение как предстоятеля Церкви, охватывающей политически раздробленную территорию. Отсюда его настойчивые требования поминать византийского императора за литургией. Помимо прочего, в Польско-Литовском государстве возгласить имя другого светского правителя было невозможно: литургическое поминовение римо-католического короля для православных было недопустимо, но нельзя было поминать и великого князя московского. В Москве эта политика вызвала следующую реакцию великого князя Василия: «Мы имеем церковь, — писал он византий-

[65] Послание Ягайло митрополиту Киприану // *MM*. Vol. 5. P. 280–282, 282–285.

скому патриарху, — а царя не имеем и знать не хотим». В часто цитируемом ответном послании (1393) патриарх Антоний напомнил князю, что император «помазуется великим миром[66] 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... Невозможно христианам иметь церковь, но не иметь царя. Ибо царство и церковь находятся в тесном союзе и общении между собой, и невозможно отделить их друг от друга. Тех только царей отвергают христиане, которые были еретиками... А [нынешний] высочайший и святой мой самодержец [Мануил II Палеолог], благодатию Божией, есть православнейший и вернейший, поборник, защитник [δεφένστωρ] и отмститель Церкви, поэтому невозможно быть архиереем и не поминать его»[67].

Стремился ли Киприан самостоятельно ввести поминовение императора или только настаивал на сохранении существующей практики, от которой Василий пытался отказаться[68], ответ патриарха предельно ясен: если император не еретик, то его универсальная власть и значимость в церкви неоспоримы. Русские хорошо усвоили этот урок и применили его, когда император и патриарх «предали веру» на Флорентийском соборе.

Митрополит Киприан был не только превосходным дипломатом, но и талантливым писателем и переписчиком святоотеческих сочинений. С одобрения Киприана

[66] Миропомазание императоров при коронации в древней византийской практике отсутствовало. Оно было введено в Никее, чтобы отличаться от латинских императоров (ср.: *Ostrogorsky G.* Zur Kaisersalbung und Schilderhebung in spatbyzantinischen kronungceremoniell // Historia 4 (1955). P. 246–256).

[67] MM. Vol. 2. P. 188–192 [РИБ. Т. VI. Приложение. 40. Стб. 266–276]. См. выше, гл. VII, с. 447–449.

[68] Ответить на этот вопрос можно только после тщательного изучения рукописной традиции славянской богослужебной литературы. На мой взгляд, известные нам факты позволяют предположить, что Киприан действительно ввел поминовение императора и что это новшество вызвало ответную реакцию великого князя (*Meyendorff J.* Byzantium and the Rise of Russia. P. 255–256 [*Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. С. 508–509]).

при дворе митрополита был подготовлен свод русских летописей, которые создавались на местах и отражали интересы конкретных княжеств. Составление летописного свода, получившего название «Троицкая летопись», было завершено спустя два года после смерти митрополита (1408)[69]. Наследие Владимира и Ярослава представлено здесь как история одного народа и таким образом отражает восприятие самого митрополита: русская митрополия едина и является частью византийской православной ойкумены с центром в Константинополе[70].

После смерти митрополита Киприана в 1406 году вновь появились тенденции к политическому сепаратизму. Хотя великий князь Московский был женат на дочери великого князя Литовского, между ними продолжалась борьба за контроль над различными княжествами и за влияние в Новгороде. Витовт пытался предложить собственного кандидата в митрополиты – епископа Полоцкого грека Феодосия, однако Патриархат остался верен политике, согласно которой митрополит должен проживать в Москве, и назначил другого грека, Фотия (1408–1431) – выдающегося, сильного человека, который стремился продолжить линию Киприана. Программу Фотия лучше всего символизирует его саккос – праздничное епископское облачение, на котором под величественным изображением Христа вышиты фигуры императора Иоанна VIII Палеолога и его первой жены Анны, дочери московского князя Василия I, а также портреты великого князя Василия и его жены Софии, дочери Витовта. Меж-

[69] См.: *Приселков М.Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950.

[70] Выдающаяся личность Киприана заслуживает большего внимания, чем ей уделяли до недавнего времени историки Русской Церкви. Теперь см.: *Ταχιάος Α.-Ε.* Ἐπιδράσεις τοῦ ἡσυχασμοῦ εἰς τὴν ἐκκλησιαστικὴν πολιτικὴν ἐν Ρωσία. 1328–1406. Thessaloniki, 1962; *Прохоров Г.М.* Повесть о Митяе. Л., 1978; и особенно: *Obolensky D.* Six Byzantine Portraits. P. 173–200 [*Оболенский Д.* Византийское содружество наций; Шесть византийских портретов. С. 527–545]; ср. также подробный анализ его богословской политики: *Meyendorff J.* Byzantium and the Rise of Russia. P. 226–260 [*Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. С. 475–492].

ду императорской и княжеской четой можно увидеть изображения трех юных мучеников — Антония, Иоанна и Евстафия, убитых Ольгердом в 1347 году и канонизированных патриархом Филофеем в 1374 году, с надписью: «Русские» (οἱ Ῥῶσοι)[71]. На саккосе запечатлена миссия митрополита: сохранять Русскую церковь в рамках Византийского Содружества, обеспечив мир между Москвой и Литвой. Однако в то же время напоминается, что в Литве, чьи князья были либо язычниками, либо римо-католиками, исповедовать православие можно было не так свободно, как в Москве, и некоторые преданные ему даже претерпели мученическую кончину.

Митрополит Фотий остался верен этой миссии. Он неоднократно посещал Литву и занятую Польшей Галицию (в 1408, 1412, 1420–1421, 1423, 1427 и 1430 годах). Однако вскоре после его прибытия в Москву возник серьезный мятеж, организованный Витовтом, которого, вероятно, спровоцировали активные действия Фотия по сбору церковных налогов и пожертвований на нужды церкви. Однако еще более угрожающие шаги предприняли сами вожди этой смуты: восемь епископов Польско-Литовского государства, в том числе епископ Полоцкий грек Феодосий, в ноябре 1415 года съехались на собор в Новогрудке, избрали нового митрополита Киевского и провозгласили себя автокефальной церковью. Среди прочего они ссылались на прецедент с Климентом Смолятичем и, что еще важнее, на пример болгар и сербов, приведя древние правила Никейского собора, разрешающие каждой области избирать собственного митрополита. Кроме того, они обвинили Константинополь в симонии и цезарепапизме: «...и отселе купуется и продается дар Святаго Духа, — писали они, — яко же и отец его [Иоанн V, отец Мануила II] съворити на киевскую церковь, в днех наших, о Киприяне митрополите, и о Пимине,

[71] Саккос ныне хранится в Оружейной палате Московского Кремля (ср.: *Банк А.В.* Византийское искусство в собраниях Советского Союза. Л.; М., 1965; англ. пер. *Сорокиной И.* Л., 1977. Ил. 300–304, 329). Ср. работу Мейендорфа «Три литовских мученика», упомянутую в прим. 47.

и о Дионисье[72] и иных многых». Поэтому епископы отказывались принять Фотия, которого отнесли к тем, кто, «иже куплею поставлени бывають от царя, мирянина будуща человека, а не по воле патриархове и по преданию сущаго сбора апостальского». Сообщая Фотию о своем решении, они называли его «бывшим митрополитом»[73].

Избранный в Новогрудке митрополитом Григорий Цамблак был фигурой известной. Вопреки широко распространенному среди исследователей мнению, Григорий не приходился племянником митрополиту Киприану, однако тоже был болгарином, верным почитателем Киприана и одним из наиболее плодовитых и эрудированных славянских ученых и риторов XV века[74]. Участие Григория в расколе плохо согласуется с его литературными и научными заслугами, а обвинения византийцев в цезарепапизме несколько странно слышать от человека, добровольно ставшего орудием великого князя Витовта. Последний намеревался не только посеять вражду между Византией и Москвой, но и включить Православную Церковь своего государства в западное соборное движение. Он заставил Григория Цамблака отправиться на Констанцский собор (1418). В послании собору король Ягайло и Витовт выразили готовность способствовать объединению своих православных подданных с Католической церковью в надежде, что как только подобное единство будет достигнуто на местах, все «греки» последуют этому примеру. Следует отдать должное Григорию: слишком далеко он заходить не стал. Во время аудиенции

[72] В 1384–1385 годах Патриархат назначил архиепископа Суздальского Дионисия управляющим делами митрополии на время борьбы между Пименом и Киприаном (*Meyendorff J.* Byzantium and the Rise of Russia. P. 231–233 [*Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. С. 497–498]).

[73] Текст постановления и послание епископов митрополиту Фотию см.: РИБ. Т. 6. Стб. 309–314 [слав. текст см. также: *Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. С. 518]).

[74] Ср.: *Първев Г.* Констанцкият събор (1414–1418) и участието на Григорий Цамблак в него // Търновска книжовна школа. София, 1980. Т. 2. С. 484–513 (приведены ссылки на более раннюю литературу).

у папы Мартина V он произнес примирительную речь и даже целовал папе ноги, однако пояснил, что не будет вступать ни в какую унию отдельно от остальной Восточной церкви[75]. При всем том он знал, что анафематствован митрополитом Фотием и низложен и отлучен от церкви константинопольским патриаршим синодом[76]. По возвращении домой (1419) Григорий Цамблак исчез со сцены, и свою власть на землях Польско-Литовского государства восстановил митрополит Фотий.

Митрополит Фотий не мог управлять всеми епархиями от Галиции до Москвы. Его пастырские послания представляют собой важный источник по каноническим и литургическим правилам, установленным на Руси. Он также обличал стригольников — первую известную среди сект, выступавших против церковного устроения, – появившихся в Новгороде и Пскове. Во времена правления Фотия контроль над Русской церковью со стороны Константинополя был чрезвычайно сильным, и образ единого православного мира нашел в политике митрополита четкое выражение. Благодаря духовному водительству таких людей, как патриарх Филофей и митрополит Киприан, и глубинному духовному возрождению, которому способствовало монашеское движение, церковь благополучно пережила натиск турок и монголов. В этот же период в Новгороде, Москве и Владимире Феофан Грек и Андрей Рублев создавали свои лучшие произведения, а византийская литературная традиция «плетения словес» принесла удивительные плоды на Руси. Эти культурные достижения по большей части приходятся на северо-восток страны, тогда как на юге мы не находим

[75] Визит Цамблака в Констанц и предпринятые им шаги описываются Ульрихом Рихенталем в «Хронике Констанцского собора» (англ. пер.: The Council of Constance: The Unification of the Church / *Mundy J.H., Woody K.M.*, eds. New York, 1961. P. 105, 176–178) и французским кардиналом Гийомом Филастром в Деяниях («Gesta») собора (англ. пер.): Ibid. P. 434–437). О визите Григория в Констанц см. также: *Halecki O.* From Florence to Brest. Rome, 1958. P. 29–31; *Gill J.* The Council of Florence. Cambridge, 1961. P. 24–26. См. выше, гл. VI, с. 392–393.

[76] Тексты см.: РИБ. Т. 6. Стб. 315–260.

ничего подобного. Прежде южные земли составляли самое сердце Руси, однако к XV веку здесь возобладали западные культурные тенденции, готовившие почву для развития в последующих столетиях украинской культуры.

4. Флорентийский собор и самоопределение Москвы

В год смерти митрополита Фотия (1431) произошли значительные сдвиги в переговорах между решительно настроенным константинопольским руководством, папством и только что созванным Базельским собором. Запад принял идею объединительного собора, и византийцы стали готовиться к встрече с латинянами. По политическим, экономическим и экклезиологическим причинам участие могущественного митрополита Киевского и всея Руси было залогом успеха.

Если следовать политике, которой придерживались на Руси с XIII века, наступил черед избирать митрополита из числа русских, и кандидатов должны были представлять местные власти. К несчастью для Москвы, вновь разгорелась ожесточенная борьба между двумя претендентами на великокняжеский престол владимиро-московского княжества, и лишь в 1432 году Василию II, сыну Василия I Дмитриевича, удалось получить в Золотой Орде ярлык. Монголы по-прежнему осуществляли контроль за великокняжескими назначениями, особенно в периоды междоусобной борьбы русских князей. Возвратившись в Москву, Василий выдвинул в митрополиты епископа Рязанского Иону. Однако другой кандидат, епископ Смоленский Герасим, отправленный великим князем Литовским Свидригайло, уже находился в Константинополе. Вернулся он митрополитом Киевским и всея Руси[77]. Вероятно, греческие власти посчитали, что

[77] Это назначение свидетельствует о политической слабости Москвы в то время. Непрекращавшиеся династические усобицы между Василием II и его двоюродным братом Дмитрием Шемякой за великое княжение препятствовали проведению согласованной церковной политики. Герасима, видимо, признали митрополитом, по крайней мере де-факто. В 1434 г. он поставил Евфимия во епископа Новгородского.

«западный» русский митрополит лучше подходит для участия в предстоящем объединении церквей. Не вполне ясно, был ли Герасим, проживавший в Киеве, формально признан Москвой. Однако Василий II предпочел не настаивать на кандидатуре Ионы. Но Герасим недолго оставался в Киеве. Он оказался вовлечен в кровавую борьбу между Свидригайло и его соперником на литовском престоле Сигизмундом, братом покойного Витовта. В итоге Герасим был публично сожжен заживо по приказу Свидригайло (1435). В дальнейшем это событие, конечно, свело на нет шансы Литвы как предпочтительного местопребывания кафедры митрополита «всей России».

Когда кафедра вновь освободилась, Иона с большой пышностью отправился в Константинополь, рассчитывая на этот раз без лишних промедлений получить назначение. Но поскольку уже начались приготовления к объединительному собору, у византийских властей были конкретные планы относительно состава авторитетной делегации. Верительные грамоты Исидора, греческого священника, которого назначили русским митрополитом вместо Ионы, были убедительными: хорошо образован, так же как Виссарион Никейский, учился у гуманиста Гемиста Плифона, имеет опыт дипломатической деятельности, уже принимал участие в переговорах об унии в Базеле (1433). На Русь его отправили, чтобы на данном этапе обеспечить византийской дипломатии поддержку со стороны митрополии. Разочарованный Иона был вынужден примкнуть к Исидору на пути в Москву, куда тот прибыл со своей свитой 2 апреля 1437 года. Хотя назначение Исидора было неожиданным, великий князь и московские власти приняли митрополита. Это показывает, что и после успешного правления Киприана и Фотия Русь по существу оставалась преданной Византии. Исидор пробыл на своей кафедре в Москве не более пяти месяцев. Этот период описан только в русских источниках, составленных после собора. В них говорится, что Василий II будто бы не хотел отпускать митрополита на собор, и Исидор обещал вернуться,

сохранив православную веру. На самом деле князь полностью поддержал идею собора. Исидор отправился во Флоренцию 8 сентября 1437 года в сопровождении епископа Суздальского Авраамия и других клириков, а также личного представителя тверского князя[78]. О его деятельности в Ферраре и Флоренции наряду с самими решениями собора (о которых пойдет речь в следующей главе) в Москве узнали от людей из окружения русского митрополита, вернувшихся домой раньше него. Епископ Суздальский Авраамий, повинуясь своему митрополиту, подписал соборное постановление, однако отрекся от своих действий, покидая Флоренцию, как и многие греки, тоже подписавшие документ[79]. Эти и другие противники собора, безусловно, нашли способ донести свою обеспокоенность до русских.

18 декабря 1439 году папа Евгений IV назначил Исидора кардиналом Римской церкви, а также папским легатом (*legatus a latere*) на Руси. На свою московскую кафедру Исидор возвращался не спеша. С весны по осень 1440 года он пробыл на землях, принадлежащих Польско-Литовскому государству, где обычно можно было рассчитывать на теплый прием. Однако политическая и церковная ситуация в этой стране была нестабильной. Двое юных сыновей Ягайло, шестнадцати и тринадцати лет, захватили троны короля Польского и великого князя Литовского, в то же время римско-католическое духовенство поддерживало Базельский собор и антипапу Феликса V, так что появление кардинала папы Евгения IV было

[78] Описание путешествия Исидора и сведения о его деятельности во́ Флоренции содержатся в четырех русских источниках (ср. анализ: *Cherniavsky M.* The Reception of the Council of Florence in Moscow // Church History 24 (1955). Pt. 1. P. 347–359). Все эти источники, вероятно, восходят к сообщению суздальского монаха Симеона, сопровождавшего Исидора на собор.

[79] На самом деле русские клирики и миряне, входившие в свиту митрополита Исидора во Флоренции, вели себя не вполне достойно, как сообщает проницательный свидетель событий Геннадий Схоларий (ср. тексты: *Ševčenko I.* Intellectual Repercussions of the Council of Florence // Church History 24 (1955). Pt. 1. P. 307–309). О самом Флорентийском соборе см. ниже, гл. IX, с. 548 сл.

воспринято без особого восторга. Исидору позволили служить византийскую литургию в соборе Кракова, но сама сущность «унии» церквей оставалась сокрытой. Однако киевский князь Александр Владимирович признал Исидора законным митрополитом, и его примеру, вероятно, последовали все епископы митрополии. Как ни странно, они восприняли унию с большим оптимизмом, нежели поляки. Богословски несведущие, они, видимо, полагали, что флорентийское «соединение» открывает им удобный путь к равноправному [с католическим епископатом] положению в социальной иерархии Польско-Литовской монархии.

Однако в Москве события приняли иной оборот. Исидор прибыл в город 19 марта 1441 года. С собой он привез закованного в цепи священника Симеона из своей свиты, который воспротивился унии. С преднесением латинского креста митрополит прошествовал в Успенский собор Кремля и отслужил литургию с поминовением римского папы.

После богослужения во всеуслышание было прочитано постановление об унии. Затем на протяжении четырех дней шли переговоры, во время которых Исидор продемонстрировал безусловную приверженность решениям Флорентийского собора. Возможно, русские надеялись, что он откажется от своей подписи, как сделали многие в Константинополе. Однако в итоге великий князь, изучив папские послания, привезенные Исидором, и рассмотрев общую ситуацию, заключил Исидора под стражу. Со временем ему удалось скрыться вместе со своим учеником диаконом Григорием, но вскоре он вновь будет арестован в Твери. В конце концов он бежал в Италию в 1443 году и стал доверенным папским легатом по греческим делам. Именно он в данном качестве провозгласил унию в соборе Святой Софии в Константинополе 12 декабря 1452 года, незадолго до того, как был взят в плен турками во время заключительного штурма города 29 мая 1453 года. Из заключения Исидор вновь бежал в Рим и

умер с номинальным титулом патриарха Константинопольского, полученным от римского папы (1463).

В Москве тем временем власть почти на восемь лет заняла выжидательную позицию, прежде чем сделала дальнейшие решающие шаги. В высшей степени почтительном письме к патриарху[80] великий князь особо подчеркнул факт неожиданного отклонения кандидатуры Ионы в 1438 году и назначения Исидора. С притворным изумлением он вспоминает о том, как Исидор прибыл в Москву, держа в руках постановления Флорентийского собора и послания папы, «писанные по латыни и по вашей греческой грамоте». «И просим святейшее ти владычество, — продолжает он, — воззревше в святая ваша и божественная правила греческая, и во оно папино послание, и рассудивше, и за нужу далечнаго и непроходнаго путешествия, и за нахожение на наше христианство безбожных агарян, и за неустроение и мятежи, еже в окрестных нас странах, и господарей умножения, свободно нам сотворите в нашей земли поставление митрополита... понеже и прежде сего, за нужу, поставление в Руси митрополита бывало»[81].

Поскольку ответа из Константинополя не последовало, 15 декабря 1448 года епископ Рязанский Иона решением церковного собора, в состав которого входили епископы «Великой России», был возведен на кафедру «митрополита Киевского и всей России». Этот шаг был предпринят спустя семь лет после изгнания Исидора. Общий тон и позиция собора полностью отличались от решений, принятых юго-западными епископами при поддержке

[80] РИБ. Т. 6. Стб. 525–536. В тексте послания нет имени патриарха, а в другом списке адресатом указан император. Подлинность официальной переписки между Москвой и Константинополем 1441–1448 гг. подвергли сомнению Я.С. Лурье и Д.С. Лихачев, см.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2: Вторая половина XIV–XVI в. Л., 1988. Ч. 1. С. 420–422. Однако независимо от того, действительно ли Василий II отправлял византийским властям послания в том виде, в каком они дошли до нас, эти тексты отражают официальную позицию Москвы в 1448 году, в период избрания Ионы митрополитом.

[81] РИБ. Т. 6. Стб. 535–536. В последних словах, видимо, содержится намек на избрание Илариона и Климента Смолятича.

Витовта в 1414 году. Не упоминались болгары и сербы, создавшие независимые от Константинополя национальные церкви, не было критики в адрес Византийской церкви, лишь косвенно был затронут вопрос об Исидоре. По крайней мере некоторым возвращение к прежнему принципу назначения митрополитов — после того, как в Константинополе будет восстановлено православие — несомненно казалось возможным. В связи с избранием Ионы возникла местная оппозиция, особенно со стороны строгого аскета прп. Пафнутия Боровского, в результате подвергнутого побоям при дворе митрополита[82]. Однако под влиянием исторических событий, в частности падения Константинополя, независимое избрание Ионы в 1448 году стало окончательным и необратимым утверждением церковной автономии России.

Аргументы великого князя Василия и самого митрополита Ионы в оправдание действий, предпринятых в 1448 году, неизбежно менялись в зависимости от ситуации. Это явствует из нескольких сохранившихся документов, хотя в данный период многочисленные личные контакты между Москвой и Константинополем, вероятно, также имели место.

В 1448–1451 годах официальная позиция по данному вопросу была следующей: избрание Ионы — чрезвычайное решение, принятое из-за действий Исидора и не создающее прецедента на будущее. Польско-Литовским князьям Иона писал, что его поставление совершилось по каноническим правилам, «по воле святого [Константинопольского] императора и благословению вселенского патриарха». Это парадоксальное утверждение основывалось на том, что после смерти митрополита Фотия русским якобы обещали, что следующим митрополитом станет Иона[83]. Киевскому князю Александру Владимировичу, который признал Исидора в 1440 году, Иона заявил, что кафедра митрополита оставалась вдовствующей

[82] *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. Т. 2. Ч. 1. С. 490–491.
[83] РИБ. Т. 6. Стб. 540.

с 1431 года. Причиной тому были «сомнения и разногласия между императорами и патриархами» и «насилие от турок и латинян». Кроме того, в соборе Святой Софии в Константинополе поминался папа[84], однако все монастыри и церкви Византии воспротивились унии, и в таких обстоятельствах было неизбежно, что великий князь Московский поддержал независимые выборы православного митрополита Киевского и всей России, поскольку прецеденты для такого избрания имели место в Киеве[85] (однако не в Москве и не во Владимире), а Патриархат заранее, еще в 1431 году, одобрил избрание Ионы[86].

Интересно, что поставление Ионы митрополитом Киевским признали не только в Москве, но и в Польско-Литовском государстве. Король польский Казимир IV произвел над ним официальную инвеституру и предоставил ему возможность по традиции назначить своего викария в Вильну; в свою очередь митрополит не поскупился на слова благодарности[87]. Епископ Брестский Даниил был вынужден официально просить прощения у Ионы за то, что принял рукоположение от Исидора.

Кроме того, сохранилось послание великого князя Василия императору Константину XI, который наследовал византийский престол после своего брата Иоанна (1448), датированное июлем 1451 года[88]. Почтительно обращаясь к Константину как к православному императору, московский князь, напомнив об истории с Исидором и поставлением Ионы, пишет: «И просим святое ти царство, да не помолвиши о том на нас, яко дерзостне сие сотво-

[84] Данное суждение ошибочно, поскольку уния была формально провозглашена в Константинополе только в декабре 1452 г. Однако официальную проуниатскую позицию Патриархат занял в 1451 г.

[85] Намек на поставление Илариона и Климента Смолятича, а также, вероятно, Григория Цамблака.

[86] РИБ. Т. 6. Стб. 555–564.

[87] Там же. Стб. 563–572.

[88] На одном из экземпляров письма сделана помета: «Не отправлено» (Акты исторические. СПб., 1841. Т. 1. С. 495). Неизвестно, чем была вызвана задержка или отказ от отправления письма — дипломатическими или военными проблемами. Тем не менее данное послание отражает официальную позицию великого князя в 1451 году.

рихом, еже сотворихом, не обослав великого вашего господства, но сие за великую нужду сотворихом... [Даже сейчас] святейшая митрополия русская, от святыя Божия вселенския соборныя и апостольския Церкви Премудрости Божия Святыя София цареградския, благословение требует и ищет, во всем под древнему благочестию повинуется ей, и тот наш отец, киевский и всея Руси митрополит кир Иона, по тому же всячески требует оттоле и благословения и соединения, *разве нынешних новоявлешихся разногласий* (курсив автора. – *Ред.*)». Далее в письме великий князь признает, что Иона до́лжен был написать патриарху, но «не вемы, аще уже есть в державах святого ти царства, в Царствующем граде, святейший патриарх, или несть, понеже не слышахом о нем ни от когоже, не имени его не вемы...» Когда православный патриарх будет избран, «мы есмы должны о всех наших положениях писати и посылати к великой его святыни о всем, и благословение от него требовати во всем...»[89].

Наряду с официальной, сознательно «безыскусной» дипломатией, которая в принципе оставляла возможность для восстановления прежнего канонического порядка взаимоотношений между Константинополем и Русью, в некоторых документах этого времени восхваляется провиденциальная роль Москвы и великого князя в «спасении православия», преданного «греками». Первые годы после Флорентийского собора русские делегаты, которые на самом соборе во всем повиновались Исидору[90], занимались самооправданием, прославляя своего защитника – великого князя Московского. Иеромонах Симеон завершает свой рассказ о соборе длинным панегириком Василию, «защитнику православия во всех

[89] РИБ. Т. 6. Стб. 583–586. В 1451 г. проуниатский патриарх Григорий был вынужден уехать из Константинополя в Рим. Преемник ему избран не был.

[90] Авраамий Суздальский подписал соборное постановление, а представлявший тверского князя боярин Фома принял участие в латинской мессе по случаю заключения унии, преподнеся папе чашу для ритуального омовения рук.

русских землях... он есть счастье и радость Церкви Божией и всем православным христианам»[91].

Значительное влияние на такое отношение Руси, и особенно на самоопределение Московского княжества, оказали три события: официальное провозглашение унии в Константинополе самим Исидором в должности папского легата (декабрь 1452 года); падение Византии (май 1453 года); назначение и рукоположение в Риме изгнанным патриархом-униатом Григорием другого Григория, бывшего диакона митрополита Исидора, митрополитом Киевским и всей России и то, что польский король признал его вместо Ионы (1458). Хиротония Григория совершилась на основании декрета папы Каликста III, который в церковном отношении разделил Русь на «верхнюю», то есть Московию, «населенную схизматиками и бунтовщиками, и в частности монахом Ионой, сыном беззакония, который действовал как архиерей всей России», и «нижнюю», которой правит польский король Казимир и у которой теперь есть собственный митрополит[92].

Эти обстоятельства побудили русских считать падение Константинополя Божьей карой за принятие Флорентийской унии и крайне враждебно воспринять назначение Римом нового митрополита Киевского. Два митрополита, каждый из которых претендовал на Киевскую кафедру, боролись за поддержку различных епархий. И хотя в 1470 году Григорий формально изменил свою позицию и признал каноническую власть православного патриарха Константинополя, к тому времени захваченного турками, в Московии продолжали следо-

[91] Текст см.: *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания: Историко-литературное исследование. Киев, 1901. С. 99–100; прил. 17. Ср. комментарии: *Cherniavsky M.* The Reception of the Council of Florence in Moscow. P. 356–357.

[92] Ср. подробное изложение: *Halecki O.* From Florence to Brest. P. 84–86. Из соборного постановления очевидно, что папа воспринимал Флорентийскую унию не просто как восстановление общения с патриархом Константинопольским (в юрисдикции которого находилась Киевская митрополия), но действительно как утверждение папской юрисдикции над всем Востоком.

вать установленному принципу самостоятельного избрания и назначения своего митрополита. Единство «митрополии Киевской и всея Руси», которое с таким трудом поддерживали митрополиты Киприан и Фотий, было окончательно разрушено. Преемник Ионы Феодосий (1461–1475) еще был назначен митрополитом Киевским, но позднее этот титул был опущен. Фактически это означало признание Москвой отдельной православной Киевской митрополии, подчиненной патриархату, к тому времени уже находившемуся под турецким владычеством. В дальнейшем это разделение привело к языковым и культурным различиям между Московией и областями, которые позднее стали называться Украиной.

Фактически автокефалия установилась в 1448 году с избранием Ионы, что совпало по времени с окончанием монгольского ига над Русью и ростом Московского царства, в котором церковь, не нуждавшаяся более в канонических санкциях Константинополя, находилась под жестким контролем великого князя, а позднее — царя. Доктрина «Москва — Третий Рим» развивалась в некоторых кругах в основном в апокалиптическом контексте: «Третий Рим» не имел никакого «будущего», он — последний оплот православия перед концом истории, наступление которого казалось близким. Официальные круги церкви и государства, как правило, воспринимали это пророчество без особого восторга, поскольку как раз и занимались строительством будущего своего национального государства. В итоге было восстановлено традиционное общение с Константинополем и другими восточными патриархатами; именно из захваченного Константинополя в Москву поступали одобрения на венчание первого русского царя (1547) и учреждение патриаршества (1589). Новый иерарх получил пятое (а не первое, как того требовала теория «Москва — Третий Рим») место в «пентархии» православных патриархов.

Глава IX

ПЕРЕХОД К НОВОМУ ВРЕМЕНИ

Упадок и распад — традиционно главные темы историков для описания позднего Средневековья на протяжении многих лет. И период, к которому мы обратимся в этой главе (1300–1453), до недавнего времени тоже обычно характеризовался как заключительный этап истории средневековой Европы, мрачное, темное время упадка, предшествующее протестантской Реформации и расцвету новой эры. Отличительной чертой XIV столетия была социальная нестабильность, усугубленная неожиданной эпидемией бубонной чумы и непрерывными войнами между Францией и Англией. Все это нанесло обществу сокрушительный удар, вызвав в результате затяжной демографический кризис. В не меньшей степени ожесточению и опустошению Европы способствовали частые эпидемии «черной смерти» и Столетняя война. «Такого не было никогда, даже в эпоху падения Римской империи, чтобы западный человек шел по долине смертной тени»[1]. Значительное сокращение численности населе-

[1] *Ozment S.E.* The Age of Reform 1250–1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe. New Haven; London, 1908. P. 8.

ния и в городе, и в деревне, не говоря уже о территориальном и экономическом коллапсе, надолго утвердили в сознании ученых мрачную картину «заката» и упадка цивилизации[2].

В действительности же это было поворотное время как для Востока, так и для Запада. Если, с одной стороны, натиск турок положил конец существованию христианской Византии и навсегда изменил церковную карту православного мира, то, с другой, вызовы как «статизма» [государственного вмешательства в церковную жизнь], так и концилиаризма [соборного движения] заставили папский Рим ослабить свою теократическую риторику. Вся предшествующая теория верховной папской власти фактически рухнула, столкнувшись с новыми национальными и церковными реалиями позднего Средневековья. Современным историкам удалось убедительно доказать, что данная эпоха все же не была столь радикальным разломом, как утверждали исследователи в прошлом. Разрыв традиции очевиден, но так же очевидна и преемственность – как в богословской мысли, так и в религиозной жизни и церковной истории[3]. Негативный образ данного периода в протестантской пропаганде (фактически обусловившей его общепринятое восприятие) на самом деле создавался сознательно и с вполне определенными целями. Во всяком случае, в последнее время исследователи предпочитают акцентировать именно

[2] См., в частности, популярный обзор данного периода в монографии Йохана Хёйзинги «Осень Средневековья», впервые опубликованной в 1924 г. (*Huizinga J.* The Waning of the Middle Ages. New York, 1954) [*Хёйзинга Й.* Осень Средневековья. М., 2004]; *Oberman H.A.* The Harvest of Medieval Theology. Cambridge, MA, 1963. P. 5. Оберман отмечает, что в переводе с голландского название работы Хёйзинги буквально означает «время жатвы».

[3] *Oakley F.* The Western Church in the Late Middle Ages. Ithaca; London, 1979; *Oberman H.A.* The Shape of late medieval thought: The Birthpangs of the Modern Era // The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion / *Trinkaus C., Oberman H.*, eds. Leiden, 1974. P. 3–35; The Reformation in Medieval Perspective / *Ozment S.E.*, ed. Chicago, 1971; *Cargill Thompson W.D.J.* Seeing the Reformation in Medieval Perspective // JEH 24 (1974). P. 297–308.

момент эволюции, а не дезинтеграции. В значительной степени отказываясь от упрощенных подходов, они подчеркивают поистине многообразный характер эпохи. Очень многие ученые справедливо считают восприятие позднего Средневековья исключительно сквозь призму Реформации заблуждением и примитивизацией[4]. В то же время никто не отрицает, что такие взаимосвязанные явления, как преобразования в церкви и соборное движение, предложения светских философов и религиозных радикалов, экклезиология Джона Уиклефа и авиньонский «фискализм» были предвестниками грядущего протестантского движения[5].

1. Раскол папства

События бурного понтификата Бонифация VIII (1294–1303) на заре XIV столетия готовили сцену, на которой развернется история папства в позднем Средневековье. Вполне приемлемым кажется определение всего периода как «лебединой песни» средневекового папства[6]. Драматическое столкновение между папой и французским королем Филиппом IV Красивым имеет все признаки переломного момента: этот конфликт значительно подорвал авторитет и доверие к Риму. Фактически эта первая конфронтация между молодым монархическим государством и позднесредневековым папством приведет к крушению прежней григорианской системы управления. Курс папской дипломатии изменится радикально. В этом смысле происшедший конфликт обозначил разлом в истории папства. Дни «имперского» папства как важной международной силы были, так или иначе, сочтены, особенно после грубого физического насилия,

[4] *Oakley F.* Religious and Ecclesiastical Life of the Eve of the Reformation // Oakley F. Natural Law, Conciliarism and Consent in the Late Middle Ages. London, 1984. P. 5–32.

[5] См.: Handbook of Church History: Vol. 4: From the High Middle Ages to the Eve of the Reformation / *Jedin H., Dolan J.*, eds. New York, 1970. P. 487 (K.A. Fink).

[6] Ср.: *Ullmann W.* A Short History of the Papacy in the Middle Ages. London, 1972. P. 275.

учиненного над папой в Ананьи (1303). Строго говоря, это столкновение уходило корнями в предшествующую эпоху, поскольку во второй половине XIII века папство оказалось под светской властью честолюбивого Карла Анжуйского. Одним словом, задолго до событий в Ананьи римская курия попала в зависимость от французской королевской династии. (Мы уже отмечали в одной из предыдущих глав, проанжуйская политика папы в итоге окажет решающее воздействие на мертворожденную Лионскую унию.) Конечно, растущие амбиции правителей и их секулярные политические представления нельзя назвать совершенно новым явлением, однако отличие в том, что такие идеи, как светский суверенитет, статизм и антиклерикализм, впервые отчетливо были озвучены именно в XIV столетии[7].

Хотя столкновение между Филиппом IV и папой Бонифацием сравнимо по накалу с более ранним конфликтом между Григорием VII и германским императором Генрихом IV, вызвано оно было совсем другими причинами. То же можно сказать и о непосредственном поводе для раздора, — о праве короля судить духовенство и взимать с него налоги как во Франции, так и в Англии. В основе борьбы стоял вопрос: обладает ли светский правитель абсолютной властью в собственном государстве? Для решительно настроенного Филиппа национальный суверенитет был вопросом неприкосновенным — теоретические дебаты были излишни. Со своей стороны, Бонифаций дал свой резкий теократический ответ в «Clericis laicos» и «Unam sanctam» — двух папских буллах, изданных соответственно в феврале 1296 года и в ноябре 1302 года. В обоих документах королям запрещалось облагать духовенство налогами, не получив предварительного согласия папы. Клирикам предписывалось не подчиняться тем правителям, которые нарушают данное постановление. Таким образом, королям совершенно ясно дали

[7] См.: *Southern R.W.* Western Society and the Church in the Middle Ages. London, 1972. P. 45.

понять, что они не хозяева в собственном доме, и полного суверенитета внутри государства у них нет. Папские притязания на полноту власти, идею вселенской теократии особенно ярко выражены в булле «Unam sanctam», которая заканчивается по сути призывом к повиновению папе: «Мы торжественно заявляем, определяем и утверждаем, что подчинение римскому первосвященнику есть для каждого человеческого существа необходимое условие его спасения»[8]. Важно отметить, что эти слова, заимствованные непосредственно из «Contra errores Graecorum» Фомы Аквинского, изначально были адресованы восточному христианству, точнее, православным, отказывавшимся признать абсолютистские требования Рима. Позднее V Латеранский собор (1516) официально одобрил это положение, тем самым придав ему догматический статус[9].

Вновь повторим, Филиппа не интересовала теория — только реальные действия. Король преследовал единственную цель: подавить папство и его проектируемую политическую программу, которую усматривали в «Unam sanctam». Королевский запрет на вывоз в Рим золота и серебра оказался весьма кстати, равно как еще один маневр короля, призванный восстановить национальное чувство против верных сторонников Бонифация и тем самым — против него самого. В итоге именно эти сторонники и спровоцировали штурм папского дворца и жестокое нападение на самого папу в его родном городе Ананьи (7 сентября 1303 года). И хотя в итоге папе удалось скрыться от своих обидчиков, от перенесенного потрясения он так и не оправился. Шесть недель спустя, 12 октября, папа скончался в Риме. С учетом всех обстоятельств следует сказать, что Бонифаций просто

[8] Corpus Iuris Canonici / Hrsg. von *Friedberg E.* Leipzig, 1881. Vol. 2. Col. 1246 [приводим традиционный рус. пер. заключительной фразы этой буллы, сделанный, видимо, С.Л. Лозинским; полный текст всей буллы в другом переводе см.: Христианское вероучение: Догматические тексты учительства Церкви III–XX вв. С. 246–247].

[9] См.: From the High Middle Ages to the Eve of the Reformation. P. 278 (H. Wolter).

не понял, что его представление о папстве препятствовало становлению светского монархического государства. Озабоченный лишь укреплением собственной власти, он не заметил, как феодальная раздробленность уступила место национальному единению. Баланс сил смещался в сторону общенациональных и территориальных оснований власти. Иначе говоря, монархическая власть и национальное государство ставились выше церкви и папы, даже выше христианства в целом. Ко времени Мартина Лютера этот перевес в сторону светского суверенитета еще более усилится, политическая централизация и консолидация становились общепринятой моделью развития. И фактически к концу XIV столетия преобладающий в позднесредневековом христианском мире светский взгляд на политику превратит выспренние декларации «Unam sanctam» в пустую риторику[10].

Ни практическое, ни символическое значение этого противостояния, конечно, не остались без внимания историков. Тот факт, что преемники Бонифация были вынуждены пойти на множество унизительных уступок, в том числе простить подчиненных Филиппа, отказаться от «Unam Sanctam» и других папских деклараций, — убедительное доказательство усиления французской монархии. Спустя некоторое время Филипп даже пригрозил посмертно осудить Бонифация как еретика. В конечном счете после событий в Ананьи римская курия убедилась в необходимости и целесообразности поддержания тесных связей с французским двором, чтобы избежать скандального осуждения папы. Вскоре результаты шантажа со стороны Филиппа стали очевидны. Следующий понтифик, избранный на римский престол, — Климент V (1305–1314) — был французом, как фактически и все из

[10] *Renouard Y.* The Avignon Papacy 1305–1403. Hamdem (CT), 1970. P. 15. Фактически предложение лишить церковь политической власти в пользу государства и монархической централизации было сделано еще в начале XIV в. противником папства Марсилием Падуанским; см.: *Ozment S.E.* The Age of Reform. P. 150–155; *Wilks M.J.* The Problem of Sovereignty in the Late Middle Ages. Cambridge, 1964.

28 кардиналов, которых он назначил. (Хотя неизвестно, какую роль сыграл Филипп в избрании этого «нейтрального» папы, можно с уверенностью предположить, что она была значительной.) Более того, вскоре Климент принял решение поселиться во франкоязычном городе Авиньоне близ французской границы[11]. Это положило начало периоду так называемого Авиньонского пленения в истории папства (1305–1378), когда папство полностью оказалось в руках Капетингов. Во всяком случае, в глазах всего мира папа превратился в орудие французской политики, и в этом качестве он уже не вызывал доверия и тем более не мог считаться беспристрастным.

Неудивительно, что затянувшееся пребывание папы в Авиньоне — с 1305 по 1378 годы — вызывало большие подозрения. До недавнего времени оно вызывало традиционно критические суждения. Основой для негативных оценок служило то, что папство будто бы пошло по пути компромисса и приспособления к французским политическим интересам, что по понятным причинам не нравилось англичанам и немцам[12]. Конечно, невозможно игнорировать тот факт, что все семеро римских пап авиньонского периода были по национальности французами, равно как и 112 из 134 назначенных ими кардиналов (не говоря о том, что французы преобладали и в папской курии)[13]. Кроме того, считалось, что по ту сторону Альп папство погрязло в безнравственности и непомерном корыстолюбии. В борьбе кланов, вымогательстве налогов и открытом непотизме папства (Климент V сделал кардиналами пятерых своих родственников) видели источник многих бед церкви в XIV столетии. В итоге все это и привело к последующему расколу Западной церкви. Безусловно, такие события, как осуждение папой Иоан-

[11] *Kelly J.N.D.* The Oxford Dictionary of Popes. Oxford, 1986. P. 212–214.

[12] *Hay D.* Europe in the Fourteenth and Fifteenth Centuries. London, 1975. P. 271.

[13] Ср.: *Guillemain B.* Les carrières des officiers pontificaux au XIV^{e} siècle // Le Moyen-âge 69 (1963). P. 565–568; краткие биографии семи этих понтификов с превосходной библиографией см.: *Kelly J.N.D.* The Oxford Dictionary of Popes. P. 210–227.

ном XXII доктрины апостольской бедности, трагическая судьба французских тамплиеров на Вьеннском соборе, ставшие притчей во языцех роскошь и коррумпированность авиньонских «пап-ростовщиков» (не говоря уже об алчности курии), так или иначе подтверждают подобные оценки. Примечательно также, что Иоанн XXII, как известно, потратил более половины папской казны на военные действия.

Но хотя привычный образ авиньонского папства полностью не исчез из литературы, в последнее время исследователи его смягчили, а порой даже до неузнаваемости изменили[14]. Прежде всего был выдвинут тезис о том, что покорность и нерешительность римских пап преувеличены. Папство нельзя считать всего лишь политическим орудием французского двора. Факты свидетельствуют, что папский двор нередко придерживался совершенно иной тактики, нежели власти Франции. Еще одним доказательством служит то, что в условиях национальных конфликтов и конкурентной борьбы папство могло выступать в качестве беспристрастного международного арбитра. Тут уместно сказать, что перемещение за Альпы в 1305 году нельзя расценивать только как стремление успокоить французскую корону: не менее существенное влияние на решение папы перебраться в Авиньон оказали восстание в Папской области, крайняя непоследовательность итальянских политиков и необходимость обезопасить себя от враждебной Германской империи. К тому же, формально город Авиньон, расположенный на берегу Роны, управлялся вассалами Римской церкви и юридически не относился к территории Франции. Кроме того, и в прошлом папы нередко избирали себе резиденцию вдали от Рима. В XIII столетии папы по большей части пребывали за пределами Вечного города[15], и, безусловно, перемещение в Авиньон никогда

[14] *Guillemain B.* Le Cour pontificale d'Avignon (1306–1376): Étude d'une Société. Paris, 1962; *Renouard Y.* The Avignon Papacy...; *Mollart G.* The Popes of Avignon (1305–1378). London, 1963; *Oakley F.* The Western Church... P. 32–55.

[15] *Renouard Y.* The Avignon Papacy... P. 37.

не считалось окончательным. Наконец, последние исторические изыскания коснулись и морального облика римских пап. Есть основания полагать, что недостатки понтификов преувеличены. Оказавшись, по существу, в искусственной ситуации, в конечном счете сложившейся не по их вине, римские папы в этих обстоятельствах сделали все, что было возможно.

Вероятно, главный недостаток авиньонского папства, вызвавший, пожалуй, наибольшее количество упреков со стороны историков, заключался в последовательной централизации и фискальной эксплуатации структур церкви[16]. Уже само пристальное внимание исследователей к жесткой налоговой системе Авиньона отражает негативные оценки современников, выступавших против секуляризованной и материалистической церкви. Следует отметить, что в авиньонский период бюрократическая структура церкви расширилась до невероятных размеров. Административный аппарат был полностью реорганизован и перестроен, и в результате к концу столетия только численность курии возросла с 200 до 600 человек. Сбор средств в церковную казну производился систематически — об этом ясно свидетельствует размер доходов от прямого налогообложения. Была организована и отлажена система продажи привилегий, наград и покровительств. Юридический базис папской *plenitudo administrationis* [административной власти] был разработан до последних деталей по мере того, как все это постепенно переводилось на постоянную основу. Характерно, что размах такой деятельности — и административной, и финансовой — был еще недоступен структурам светского государства. Во всяком случае, прошло немало времени, пока светскому государству удалось сравняться с авиньонским папством в изощренности системы получения доходов. Главное опасение Бернара Клервоского фактически оправдалось: папство по своей сути превратилось

[16] См. краткие обзоры: *Renouard Y.* The Avignon Papacy... P. 96–110; *Ullman W.* A Short History of the Papacy. P. 227–250.

в судебный и финансовый аппарат. «На протяжении XIV века деятельность папской администрации достигла такого уровня, который еще два столетия назад было невозможно представить... Ситуация, предсказанная Бернаром в 1150 году, реализовалась двести лет спустя. Папство стало отождествляться с самой сложной и на тот момент наиболее совершенной юридической и административной системой в истории Запада»[17].

Система так называемых папских «резерваций», включавшая выдвижение и назначение на различные церковные посты по всему христианскому миру, как правило, ассоциировалась с Авиньоном. Хотя резервации возникли еще до XIV столетия, именно в авиньонские времена они впервые стали распространяться на все крупные бенефиции, не говоря уже о правах папства на меньшие церковные единицы, включая приходы и кафедральные соборы[18]. Поскольку назначения сопровождались отработанной системой вознаграждений (иначе говоря, кандидаты из духовенства должны были платить за свое назначение на папские резервации), естественно, что механизм подвергался резкой критике. Резервации были справедливо объявлены «систематической симонией». Утверждение, что благодаря этому способу назначения в церковь приходили более грамотные и подготовленные люди, попросту лживо. Уклонение от реального руководства приходом, то есть абсентеизм, широкое распространение синекур и управление одновременно несколькими бенефициями – вот реальные плоды такой системы[19]. Повсеместной стала практика руководить сразу несколькими церковными областями, ни разу их не посещая (поскольку для выполнения соответствующих обязанностей использовались викарии). Перефразируя

[17] *Southern R.W.* Western Society and the Church... P. 168–169.

[18] См. образцовый справочник по данному вопросу: *Barraclough G.* Papal Provisions. Oxford, 1935; а также: *Guillemain B.* La politique bénéficiale du pape Benoît XII, 1334–1342. Paris, 1952.

[19] *Pantin W.A.* The English Church in the Fourteenth Century. Cambridge, 1955. P. 36.

гневные слова современницы, Екатерины Сиенской, можно сказать, что в авиньонском дворце-крепости стоял адский смрад от царивших там злоупотреблений и коррупции.

Как и следовало ожидать, в основу этой обширной системы распределения бенефиций была положена идея о том, что папа является «вселенским судией»; поскольку он обладает полнотой прямой судебной юрисдикции, у него есть право резервировать такие назначения (вплоть до приходских священников) по всему христианскому миру. Теоретически все местные права, в том числе выборы на церковные посты, перешли к папству. Личная независимость епископов или автономия епархий явно не составили проблемы для западного канонического права. Приоритет неизменно отдавался папской юрисдикции. Уже во второй половине XII столетия папские обращения к епископам о наделении кого-либо бенефицием приняли форму официальных приказов «de providendo»[20]. Прямое и универсальное право римского понтифика осуществлять церковные назначения было непререкаемым. Вновь повторим, что первый толчок развитию этого принципа был дан авиньонскими папами, которые стремились еще более расширить его целым рядом своих заявлений. К тридцатым годам XIV века фактически каждая церковная должность была зарезервирована за папским престолом. Одним из таких папских декретов (изданным в 1335 году Бенедиктом XII) все «патриаршие, архиепископские и епископские церкви, все монастыри, приорства, достоинства, приходы и должности, все каноникаты, пребенды, храмы и иные церковные бенефиции... будь они светские или духовные – любого вида, вакантные или которые в будущем могут стать вакантными», закреплялись исключительно за папой и находились в его распоряжении[21]. Светские власти в боль-

[20] Ср.: *Guillemain B.* La politique bénéficiale du pape Benoît XII... P. 129–140; *Boyle L.E.* Provisions // New Catholic Encyclopedia. New York, 1967. Vol. 11. P. 924.

[21] Corpus Iuris Canonici. Vol. 2. Col. 1266.

шинстве своем не особенно возражали или сопротивлялись очевидному расширению папских привилегий, ибо фактически конкретные кандидаты по-прежнему нередко выдвигались светскими властями. Единственное отличие состояло в том, что к XIV столетию необходимо было получить утверждение кандидатуры папой и заплатить за него. Кроме того, местные власти не особенно беспокоились по этому поводу, поскольку в конечном счете могли разделить с папой денежное вознаграждение.

Нередко утверждают, будто ответственность за бюрократизацию и централизацию церкви в XIV столетии, которая привела к небывалому росту подразделений и должностей, эксплуатации папских резерваций и расцвету обширной и эффективной системы получения доходов, не следует целиком возлагать на саму церковь. Дело в том, что в XIV веке папство было вынуждено пойти на беспрецедентные траты. Растущие расходы на содержание папского двора в Авиньоне, на миссионерскую деятельность за пределами Европы и военные действия в Италии отчасти объясняют причины небывалого разбухания бюрократического аппарата. Кроме того, церкви, оказавшейся в Авиньоне, нужно было возместить потерю доходов от своих владений в Италии. Высказывалась и мысль о том, что авиньонский «фискализм» — не уникальный феномен именно этого периода, его истоки прослеживаются в XI и XII столетиях, когда такая система только зарождалась. Одним словом, было бы ошибкой рассматривать позднесредневековое папство вне исторического контекста. Как заметил один исследователь по поводу папских резерваций, «те злоупотребления, которые обычно приписывались централизованным административным действиям, и прежде всего централизованному управлению папства церковными бенефициями, были результатом процессов, ставших необратимыми задолго до вавилонского пленения в Авиньоне»[22].

[22] *Barraclough G.* Papal Provisions. P. 59; *Jacob E.F.* Essays in the Conciliar Epoch. Notre Dame, 1963. P. 20–23.

А поскольку римские понтифики претендовали на неограниченную власть над церковью, бесконечный поток прошений о наделении бенефициями остановить было невозможно. Важно отметить параллельный процесс выдачи индульгенций, которые, разумеется, также продавались за деньги и, подобно резервациям, изначально были «особым личным выражением полноты папской власти»[23]. Характерно, что именно авиньонский папа Климент VI утвердил возникшее еще в XIII столетии представление о ключевой связи между неисчерпаемой, как полагалось считать, римской «сокровищницей заслуг» [*opera superrogationis*] и индульгенциями.

Краткое описание тяжелого положения, в котором оказалось папство в позднем Средневековье, конечно, не дает полной картины. Действительность была намного сложнее. Начиная с григорианских реформ папство не раз заявляло о своем намерении контролировать правосудие. Чтобы исключить вмешательство феодалов, каждое дело должно было рассматриваться в полном соответствии с канонической процедурой. Выборы, судебные процессы и даже сбор налогов должны были проводиться в соответствии с установленной формой. Конечно, подобные благие цели должны были сгладить предостережения и тревожные опасения ранних критиков папства, в том числе Бернара. Но, продолжая развиваться, система оказалась в итоге слишком громоздкой, что вынудило Рим упростить процедуры. С другой стороны, вместе с формированием политики эффективных и согласованных действий появлялось все больше возможностей для злоупотреблений и коррупции. И именно этот сдвиг лучше всего объясняет многое в ситуации, которую обычно связывают с Авиньоном: она была прежде всего следствием закономерностей институционального развития, поэтому не следует искать корень зла в пренебрежении папством моральными или этическими нормами.

[23] *Southern R.W.* Western Society and the Church... P. 136.

Современники часто были недовольны действиями Авиньона, но наибольшее возмущение вызвал неожиданный раскол, произошедший сразу же после возвращения пап в Италию в 1378 году. Стоит повторить, что так называемая Западная схизма (1378–1417) в основном была непосредственным результатом предшествующих событий при папском дворе, особенно — в коллегии кардиналов. Безусловно, современники прекрасно осознавали меру ответственности кардиналов за возникновение раскола[24]. Во-первых, этот совещательный орган уже не представлял собой наднационального круга доверенных лиц папы, как в предыдущие столетия. Задолго до 1378 года коллегия стала по большому счету разрозненной группой честолюбивых французских клерикалов. В погоне за карьерой они неизбежно стремились приложить максимум усилий, чтобы расширить свои властные полномочия. И именно в период Авиньонского пленения была предпринята попытка превратить папство в форму олигархического правления, ограничивая власть будущих пап[25]. Неудачная затея с «избирательными обязательствами», с помощью которых кардиналы намеревались ограничить или ослабить власть папы в свою пользу, — лишь одно, наиболее яркое проявление процессов, происходивших внутри Священной коллегии в XIV столетии. Кардиналы вновь и вновь требовали передать половину доходов папской казны коллегии и не назначать без их согласия новых кардиналов в том случае, если те когда-либо участвовали в избрании папы. Неудивительно поэтому, что многие исследователи считают Западную схизму следствием стремления кардиналов контролировать папскую власть. В любом случае, раскол начался именно потому, что новый папа, избранный в 1378 году, стремился пресечь намерение коллегии повысить свой статус.

[24] См.: *Crowder C.M.D.* Unity, Heresy and Reform (1378–1460). The Conciliar Response to the Great Schism. London, 1977. P. 45–47 (№ 2). Подробный анализ раскола с богатой библиографией см.: Histoire de l'Église. Vol. 14. Pt. 1–2: L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire (1378–1449). Paris, 1962–1964 (E. Delaruelle и др.).

[25] *Wilks M.J.* The Problem of Sovereignty... P. 456–478.

В целом хронология событий — от торжественного возвращения последнего французского папы Григория XI в Рим (17 января 1377 года) до начала раскола 18 месяцев спустя (20 сентября 1378 года) — хорошо известна. После возвращения в Италию Григорий прожил недолго: на следующий год последний законный авиньонский папа скончался (26 марта 1378 года). Иначе говоря, не успел папа вернуться в Рим, как пришлось избирать нового понтифика. Как и следовало ожидать, началось сильное давление на Священную коллегию с целью избрания папы-итальянца. Толпа за воротами конклава требовала, чтобы на папский престол взошел римлянин или «хотя бы просто итальянец». В результате было принято компромиссное решение: папой стал неаполитанец Урбан VI. Хотя на момент избрания (8 апреля) он занимал пост архиепископа города Бари, будущий понтифик был довольно известной личностью. Ранее он был заметной фигурой в Авиньоне, где как член курии заслужил репутацию человека компетентного и рассудительного. Тогда никто еще не подозревал о его суровом, несгибаемом характере, который проявится позднее, во время пребывания на папском престоле. Изначально у кардиналов не было никаких сомнений относительно каноничности избрания Урбана и его уместности в роли папы; собственно, иного выхода в тех бурных, даже опасных для конклава обстоятельствах и не было. Сомнения возникли только после избрания папы: Урбан оказался вспыльчивым и сумасбродным. Его неукротимый нрав проявился почти сразу. По отношению к кардиналам папа вел себя бестактно, наносил им даже физические оскорбления и часто критиковал за самодовольство и коррумпированность. Всего за несколько недель, прошедших после его коронации, папа показал себя совершенно невыносимым, истеричным тираном. Показательно, что вскоре кардиналы (и вслед за ними ряд современных ученых) решили, что у папы помутился рассудок или даже что он впал в безумие[26].

[26] *Seidlmayer M.* Die Anfänge des grossen Abendländischen Schismas. Münster,

Как бы то ни было, симптомы возможного помешательства также убеждали кардиналов в том, что Урбан более не в состоянии должным образом управлять церковью и что его избрание было ошибкой. Уже к августу они заявили, что избрание Урбана было незаконным — поскольку во время конклава коллегия будто бы находилась под сильным давлением народа. Далее события развивались стремительно: сначала кардиналы объявили апрельские выборы недействительными (2 августа), а затем вдобавок отлучили Урбана от церкви за незаконное пребывание на папском престоле (9 августа). Через месяц после публичного отлучения, 20 сентября, состоялся второй конклав, на котором папой был избран Климент VII[27]. Формально именно этот момент и положил начало Западному расколу. Напомним, сначала кардиналы объясняли низложение Урбана тем, что во время апрельского конклава они испытывали страх и подвергались угрозам. Однако суть дела заключалась в том, что с тех пор кардиналы успели более чем достаточно понаблюдать за поведением папы. Ссылка на давление народа была лишь своеобразным оправданием, в лучшем случае логическим обоснованием действий кардиналов в августе и сентябре. Хотя избрание Урбана проходило в атмосфере страха, не страх руководил кардиналами в момент голосования[28]. Говоря юридическим языком, римское церковное право не предусматривало возможности низложения чрезмерно жестокого или неспособного понтифика. Канонически сместить такого папу с престола после его избрания было невозможно. При отсутствии каких-либо правовых ограничителей папской власти единственной альтернативой оставалось объявить сами выборы недействительными на том основании, что они не были свободными.

1940. S. 8–18; From the High Middle Ages to the Eve of the Reformation. P. 401–406 (K.A. Fink); *Ullmann W.* The Origins of the Great Schism. London, 1948.

[27] *Renouard Y.* The Avignon Papacy... P. 69–73.

[28] *Waley D.* Later Medieval Europe: From Saint Louis to Luther. London; New York, 1976. P. 124.

Двойное избрание 1378 года, в отличие от других спорных выборов, имевших место в прошлом, не имело прецедентов в истории. С избранием Климента Западная церковь мгновенно получила двух враждующих понтификов, ни один из которых не мог считаться в полной мере законным. При этом оба соперничавших претендента были избраны большинством одной и той же Священной коллегии. Обратим внимание, что некоторые исследователи, исходя из римской перспективы, настаивают на изучении истории этого раскола, считая Урбана единственным законным претендентом на титул папы[29]. С такой, достаточно ограниченной точки зрения Климент и его преемники в Авиньоне (который стал их резиденцией в 1379 году) были чередой антипап[30]. В этом подходе есть, конечно, свои достоинства и своя внешняя простота. Однако, несмотря на всю его привлекательность, большинство ученых его не разделяет. Суть проблемы состоит в том, что невозможно сказать, кто на всем протяжении Западной схизмы был настоящим папой. Во всяком случае, у каждой из сторон было достаточно аргументов: «Возможно, Урбан был незаконно избран в 1378 году, как утверждали кардиналы, а может быть, все они вместе солгали по данному вопросу. Также есть вероятность, что выборы проходили на законных основаниях, но кандидат оказался недееспособным и поэтому не мог вступить на папский престол»[31]. Кроме того, Рим никогда не выступал с официальным заявлением о признании законными либо незаконными двух папских линий, созданных одной и той же коллегией кардиналов в 1378 году.

События, которые поначалу казались постыдной ссорой внутри духовенства, вскоре переросли в затяжной раскол. Стремительное превращение двух папских лагерей в противоборствующие «церкви» в значительной

[29] *Ullmann W.* The Origins of the Great Schism (Римская линия: Урбан VI (1378–1389), Бонифаций IX (1389–1404), Иннокентий VII (1404–1406), Григорий XII (1406–1415)).

[30] Авиньонская линия: Климент VII (1378–1394), Бенедикт XIII (1394–1423).

[31] *Tierney B.* Western Europe in the Middle Ages 300–1475. New York, 1974. P. 483.

мере было следствием их губительного желания увековечить свое положение. Появление двух оппозиционных групп кардиналов и двух коллегий, не говоря уже о параллельных папских администрациях, вероятно, было неизбежно. Но, без сомнения, это привело к тому, что неприглядный конфликт внутри духовенства вылился во всеобщий кризис: ни одна из враждующих сторон не желала идти на примирение или компромиссы, а о возможности добровольного ухода от власти не могло быть и речи. Наоборот, вскоре соперники предали друг друга анафеме, и в результате весь западный христианский мир оказался, по крайней мере формально, отлученным от церкви. Усилению скандала, несомненно, способствовали и западные монархии. Европейские правители мгновенно осознали, что гораздо выгоднее иметь дело со слабым и разделенным папством, нежели с единой церковью, говорящей одним голосом. Когда неожиданно разгорелся церковный конфликт, им стало проще осуществлять намерение, уже проявившееся ранее в Ананьи, — властвовать над духовенством в своих государствах. Иначе говоря, Великий раскол дал возможность светским властям использовать в своих интересах церковь, пребывающую в смятении. К концу соборной эпохи контроль западных монархий над национальными церквами заметно усилился. В частности, именно в эти годы зародился принцип галликанизма, согласно которому поместные церкви становились полностью независимы от духовной власти папства. Необходимо отметить, что поскольку Франция поддерживала авиньонский лагерь, то государства, вставшие на сторону Рима, в основном были ее противниками. Политическое разделение Европы, вызванное формальным расколом 1378 года, фактически изначально зависело прежде всего от того, с кем Франция вступала в союзы и коалиции.

Хотя церковные историки, в отличие от студентов, обычно спокойнее относятся к расколу 1378 года, это событие нередко вызывает недоумение и у них. Продолжительность схизмы кажется странной, даже нелепой,

ведь выход был вполне очевидным. Иными словами, в лучшем случае непонятно, почему христианский Запад вдруг забыл историю Вселенской Церкви и ее соборов — ведь именно здесь следовало искать пути разрешения конфликта. Поражает, с каким воодушевлением многие средневековые авторы (а вслед за ними ряд современных исследователей) заявляют о необычайной *новизне* принципа соборности, словно бы раннехристианской и византийской экклезиологии не существовало вовсе или ее не следует принимать в расчет. Действительно, некоторые противники соборного движения настаивали даже на том, что сами соборы были уместны лишь в ранней церкви[32]. Однако и здесь нет ничего удивительного. Просто папские претензии на всемирную монархию и всеобщее господство к тому времени стали настолько очевидными и непререкаемыми, что концилиаризм и близкие к нему идеи соборного принятия решений путем братского совещания епископов казались современникам совершенно нереальными. Повторим, не случись в 1378 году избрания сразу двух пап, не было бы и «эпохи соборного движения»[33]. Безусловным подтверждением этого служит уже тот факт, что идеи соборного движения десятилетиями не принимались всерьез. Паписты прибегли к ним как к последнему средству, когда под давлением обстоятельств осознали, что другого способа преодолеть существующее разделение нет. Даже спустя 30 лет ступить на *via concilii* (соборный путь) было по-прежнему сложно и с юридической, и с психологической точек зрения[34]. Вряд ли нужно в этой связи доказывать, что ко времени позднего Средневековья папство утратило чувство церковного равновесия. Как справедливо заметил современный богослов, говоря о традиции неразделенного христианства

[32] *Jacob E.F.* Essays in the Conciliar Epoch. P. 8–9.

[33] Ср.: *Ozment S.E.* The Age of Reform. P. 155–164; образцовая обобщающая работа: *Black A.* The Conciliar Movement// The Cambridge History of Medieval Political Thought / *Burns J.H.*, ed. Cambridge, 1985. P. 573–587.

[34] *Tierney B.* The Crisis of Church and State 1050–1300. Englewood Cliffs (NJ), 1964. P. 159.

и ее преемственности в православии, истина Церкви «не может быть отождествлена с "непогрешимыми" институтами и структурами власти, не потеряв при этом самой своей сущности»[35].

2. Угроза для папской монархии: соборное движение

Можно смело сказать, что вскоре после избрания Климента VII в церкви воцарился настоящий хаос. И дело не только в светских правителях, которые не давали утихнуть скандалу. Прежде всего, было два непрестанно враждовавших между собой понтифика, не желавших ни прибегнуть, например, к разрешению конфликта третьей стороной, ни к обоюдному отказу от власти. Кроме того, в стремлении увековечить свои права оба лагеря к декабрю 1378 года назначили 38 новых кардиналов (Урбан VI назначил 29, Климент VII – 9 человек). Поэтому сложные переговоры и дискуссии профессоров и духовенства, развернувшиеся достаточно быстро, поначалу никак не способствовали решению проблемы. Преодоление раскола было необычайно длительным и даже болезненным. Процесс формально сдвинулся с мертвой точки только в 1417 году на Констанцском соборе (хотя упрямый Бенедикт XIII, понтифик авиньонской линии, сидя взаперти в своем замке, продолжал считать себя папой вплоть до своей смерти в 1423 году).

Неудивительно, что более мирный курс – путь добровольной отставки (*via cessionis*) – был предложен лишь после того, как потерпели неудачу попытки обеих сторон уладить проблему силой (так называемый *via facti*). Конечно, это было лучшее внесудебное решение, имевшее множество сторонников, включая Парижский университет[36]. Благодаря взаимной отставке появилась бы возможность

[35] *Yannaras C.* Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology. Edinburgh, 1991. P. 144 [*Яннарас Х.* Вера Церкви: введение в православное богословие. М., 1992. С. 203].

[36] См.: L'Église au temps du Grand Schisme... Pt. 1. P. 67 (E. Delaruelle). О роли университетов в расколе прежде всего см.: *Swanson R.N.* Universities, Academics and the Great Schism. Cambridge, 1979.

собрать еще один конклав и избрать нового папу. Однако оба соперника обладали такой мощью, что надежды на двустороннее отречение не оправдались. Еще один вариант — путь компромисса (*via compromisi*), также предложенный парижскими профессорами, предполагал создание независимой коллегии, которой следовало решить, кто из соперников должен сложить с себя полномочия. Однако вновь ни одна сторон не желала подчиниться постановлению, казалось бы, беспристрастного трибунала, и от этой идеи быстро отказались. Хотя *via regalis concilii*, «царский соборный путь», был предложен Генрихом Ланген-штейном и Конрадом Гельнгаузеном еще в самом начале конфликта, эту идею, как правило, не принимали во внимание примерно до 1400 года. Напомним, что такой способ разрешения двустороннего раскола — подчиниться действиям собора — не вызывал особых симпатий ни у кого. Каким образом всеобщий собор может низложить или заставить отречься от престола законно избранного папу? Действительно, может ли соборный орган на канонических основаниях самостоятельно собраться для решения определенной проблемы, если один только папа наделен правом его созывать? Как утверждал Конрад Гельнгаузен, настоятель собора в Вормсе, юридически ситуация зашла в тупик, из которого не было выхода:

> Невозможно, чтобы всеобщий собор созывался или проходил помимо власти папы. Однако в данном случае для созыва подобного собора власти папы недостаточно, поскольку отсутствует общепризнанный папа и нет такого человека, которому бы все подчинялись как папе. И если соберется собор под началом того или другого сомнительного человека, тот уже в силу этого будет признан папой; отсюда следует, что оба они не могут санкционировать созыв собора, поскольку верховный понтифик может быть лишь один[37].

[37] Epistola concordiae: Literarische Polemik zu Beginn des grossen Abendländischen Schismas/ Hrsg. von *Bliemetzrieder F.* Vienna, 1910. S. 127; см. также: *Jacob E.F.* Essays in the Conciliar Epoch. P. 9.

Кроме того, в соответствии с тем же каноническим правом, римские понтифики не подлежали никакому земному суду. Как заявил в одной из своих проповедей Иннокентий III, преемник апостола Петра, поставленный между Богом и человеком, «ниже Бога, но выше человека; он судит всех, его же не судит никто»[38]. Идея устранения раскола путем созыва собора, обладающего большей, чем папа, властью, многим современникам явно казалась нелепой.

Однако в конце концов принцип главенства собора был принят. Спустя двадцать лет после формального раскола терпение кардиналов и рядовых сторонников каждого из папских лагерей было на исходе. К тому же они, несомненно, считали, что завершить крайне необходимую реформу церкви (злоупотребления, вызванные централизмом и налоговой политикой Авиньона, беспокоили всех) способен лишь всеобщий собор. Характерно, что многие светские правители к тому времени также стремились заявить о своем нейтралитете, отказавшись от всякой поддержки тех понтификов, чью сторону они в свое время приняли. Да и духовенство все больше склонялось к идеям первых сторонников концилиаризма. К 1400 году многие европейцы готовы были признать, что без пересмотра доктрины абсолютной папской власти и полного юридического иммунитета понтифика церковное единство восстановить невозможно. И либералы, и консерваторы фактически были согласны с мнением, что в чрезвычайных обстоятельствах можно созвать собор, представляющий всю церковь, не дожидаясь инициативы со стороны папы. Даже такие влиятельные фигуры научного мира, как Жан Жерсон, канцлер Парижского университета, соглашались со столь вескими аргументами[39]. Тем самым по прошествии двадцати лет наметился выход из юридического тупика, в который завело появление двух пап. И если двойное избрание 1378 года

[38] PL, 217, col. 658a.

[39] *Morrall J.B.* Gerson and the Great Schism. Manchester, 1960; *Pascoe L.B.* Jean Gerson, Principles of Church Reform. Leyden, 1973.

за эти двадцать лет и привело к каким-либо результатам, так это к осознанию того, что папа не может быть полностью огражден от критики, порицания и даже давления со стороны собора.

В 1404 году в Пизе был созван собор, чтобы безоговорочно подтвердить идеи концилиаризма, равно как и мнение, что общецерковный собор выше самого папы. Кроме того, к этому времени было достигнуто частичное объединение двух Священных коллегий. Более того, оппозиционные кардиналы из обоих лагерей выступали инициаторами собора (25 марта)[40]. Низложение двух враждующих понтификов римской и авиньонской линий (Григория XII и Бенедикта XIII соответственно) не стало неожиданностью (5 июня). В свою очередь, как и ожидалось, собор дал кардиналам право провести выборы нового папы, и 26 июня францисканец Петр Филаргус был избран папой под именем Александра V (1409–1410). Этот шаг, бесспорно, был предпринят для того, чтобы положить конец расколу, однако, поскольку и Григорий, и Бенедикт отказались прибыть на собор или сложить с себя полномочия, он лишь усугубил проблему. Появление третьего, «пизанского» папы (Александра V вскоре, в 1410 году, сменил Иоанн XXIII) по существу означало превращение двустороннего раскола в трехсторонний[41]. Вероятно, достичь единства не удалось еще и по той причине, что некоторые по-прежнему ставили под сомнение авторитет собора. По замечанию главного поборника концилиаризма в Пизе, отдельных личностей все еще приходилось убеждать в состоятельности соборного принципа[42]. И, тем не менее, Пизанский собор внес

[40] *Vincke J.* Acta concilii Pisani // Römische Quartalschrift. 1941. Bd. 46. S. 81–331; *Crowder C.M.D.* Unity, Heresy and Reform... P. 58–65 (№ 6).

[41] *Jedin H.* Ecumenical Councils of the Catholic Church. Edinburgh; London, 1960. P. 111.

[42] Англ. пер. записки Пьера д'Альи собору см.: *Crowder C.M.D.* Unity, Heresy and Reform... P. 51–55 (№ 4); *Oakley F.* The Propositiones Utiles of Pierre d'Ailly: An Epitome of Conciliar Theory // Church History 29 (1960). P. 398–403; см. также библиографический очерк: *Oakley F.* The Western Church in the Later Middle Ages. P. 301–312.

несомненный вклад в соборное движение. Хотя современные апологеты папства нередко отрицают его значение, называя его лжесобором (пусть даже современники считали иначе), Пизанский собор подготовил почву для окончательного устранения раскола в Констанце[43]. Не будь собора 1409 года, вряд ли удалось бы достигнуть успеха в Констанце пять лет спустя.

Неудивительно, что второй папа пизанской линии Иоанн XXIII лишь под давлением согласился провести Констанцский собор (1414–1418)[44]. Со своей стороны, он надеялся перехитрить поборников концилиаризма, рассчитывая, помимо прочего, и на осуждение обоих своих соперников, однако в итоге собор сорвал планы папы, осудив и его самого. К 1415 году собор добился от Григория XII (римская линия) добровольного сложения полномочий. Вскоре были низложены Иоанн XXIII (пизанская линия) и Бенедикт XII (авиньонская линия). К 1415 году у них почти не осталось сторонников. В результате легитимность избранного 11 ноября нового папы Мартина V (1417–1431) никто не оспаривал. Через сорок лет после начала Великая Западная схизма завершилась. Чтобы избежать подобных разделений в будущем и обеспечить преобразования «в главе и в членах» («in capite et membris») — а наилучшим способом для этого, по общему мнению, должен был стать регулярный созыв соборов — Констанцский собор посчитал целесообразным опубликовать два важных определения. Согласно постановлению «Frequens» (9 ноября 1417 года),

[43] По мнению Дж. Джилля (*Gill J.* The Council of Florence. Cambridge, 1959. P. 17), Пизанский собор был созван независимо от обоих претендентов на папский престол и «согласно с вековой традицией Церкви, каноническим правом и католической верой, находящейся под всеобщей юрисдикцией папы». Ср. совершенно иную оценку: From the High Middle Ages to the Eve of the Reformation. P. 423 (K.A. Fink).

[44] См. несколько переведенных L.R. Loomis на англ. яз. повествований о соборе: The Council of Constance. New York; London, 1961; *Crowder C.M.D.* Unity, Heresy and Reform... P. 65–139 (№ 7–22); Das Konzil von Konstanz: Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie / Hrsg. von *Franzen A., Muller W.* Freiburg, 1964; см. также: Le Concile et Les Conciles / *Botte B.*, ed. Chevetogne, 1960 (статьи P. de Vooght и G. Fransen).

всеобщие соборы фактически превращались в постоянный институт церкви. Следующий собор должен был собраться через пять лет, затем — через семь, после чего — каждые десять лет для искоренения всяческих ересей и расколов[45]. Этот бессрочный эдикт явно преследовал цель поставить церковное управление на прочный соборный фундамент. Введение жесткого соборного механизма по существу было попыткой ограничить в будущем *plena potestas* папы, поскольку всеобщие соборы, собирающиеся регулярно в установленный срок, должны были работать независимо от пап.

Несомненно, более спорным, ярко выражающим концилиаристский дух, стало знаменитое постановление «Haec sancta synodus», известное также по первым словам другого варианта как «Sacrosancta» (6 апреля 1415 года)[46]. Этот «революционный» документ был попыткой обозначить функции и ограничения верховной власти в церкви. Открыто провозгласив представительный всеобщий собор попечителем или хранителем церковной власти, Констанцский собор фактически превратил папу в конституционного монарха. Было четко заявлено, что подобные соборы стоят выше папы не только в вопросах реформы и раскола, но и вероучения. «Тем самым булла "Unam Sanctam" была пересмотрена и принцип автократии был формально отвергнут»[47]. Конечно, неудивительно, что это «постановление о верховной власти», составленное на пятом заседании Констанцского собора, современные римско-католические историки и богословы считают одним из самых спорных документов во всей истории папства. В зависимости от того, с какой позиции этот текст рассматривается, он, как мы сейчас увидим, характе-

[45] *Mansi*. Vol. 27. Col. 1159; *Crowder C.M.D.* Unity, Heresy and reform. P. 128 (№ 21); L'Église au temps du Grand Schisme... Pt. 1. P. 198–203 (E. Delaruelle); *Gill J.* Constance et Bâle-Florence. Paris, 1965. P. 64.

[46] *Mansi*. Vol. 27. Col. 590–591; *Alberigo*. P. 385; *Crowder C.M.D.* Unity, Heresy and Reform... P. 82–83 (№ 12).

[47] *Hay D.* Europe in the Fourteenth and Fifteenth Centuries. P. 87. См., однако, не менее глубокий комментарий: *Jedin H.* Histoire du Concile de Trente. Paris, 1965. Vol. 1. P. 21.

ризуется либо как подлинное исповедание веры, выражающее неизменную истину о природе церкви, либо как открытая ересь, разрушающая богоустановленный институт папства[48].

Так или иначе, соборное движение несомненно внесло неоценимый вклад в окончание трагической Западной схизмы. Однако теория концилиаризма, практически разработанная в Пизе, Констанце, а позднее и в Базеле (1431–1449), сама по себе крайне интересна и заслуживает внимания. В последние десятилетия исследователи, как правило, стремились отыскивать истоки соборного мышления в трудах и комментариях декреталистов и канонистов XII–XIII веков[49]. Согласно общепринятому мнению, основы движения сформировались под влиянием не догматического богословия, а существовавшего канонического права. Конечно, нередко сторонники соборного движения заимствовали представления своих современников — Уильяма Оккама и Марсилия Падуанского. В целом, однако, их ключевые идеи уходили корнями не в формулировки этих радикальных деятелей, а в более раннюю, возделанную почву церковного права. Иными словами, о соборном движении невозможно говорить как о «неортодоксальной экклезиологии революционного характера, навязанной церкви» опасными раскольниками[50]. На самом деле его сторонники в большинстве своем были настолько консервативны и осмотрительны, что, возможно, их сдержанность способствовала углублению раскола. Хотя в целом канонисты были крайними папистами и верили в сильную папскую власть, они

[48] Ссылки на литературу по данной теме см. в прим. 57.

[49] Прежде всего, см. важнейшую работу: *Tierney B.* Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism. Cambridge, 1955. Те же источники заставляют исследователей видеть в движении порождение представительной власти или светских конституционных взглядов в целом.

[50] *Oakley F.* Natural Law, Conciliarism and Consent in Late Middle Ages. London, 1984. P. 15 (№ 1); см. также: *Tierney B.* Ockham, die konziliare Theorie und die Kanonisten // Die Entwicklung des Konziliarismus / Hrsg. von *Bäumer R.* Darmstadt, 1976. S. 113–155.

внимательно следили за тем, чтобы этой властью никто не злоупотреблял. При каждой возможности папский абсолютизм неохотно, но ограничивался. Например, даже Грациан решился поддержать идею — правда, с большим трудом, — что в случае отклонения от веры папа подлежит осуждению и в крайних случаях собор может быть созван на законных основаниях без формальной инициативы папы — чрезвычайные обстоятельства оправдывали независимые действия собора[51].

Когда после 1378 года в качестве способа положить конец расколу был предложен *via concilii*, его главные сторонники и в Пизе, и в Констанце надеялись, что, следуя логике церковного права и используя возможные лазейки и ограничения, им удастся защитить свою точку зрения. Они собирались настаивать, что в самых крайних случаях власть христианской общины, которая есть *congregatio fidelium* [совокупность верных], или *corpus Christi mysticum* [мистическое Тело Христово], выше власти папы (несмотря на очевидно божественное происхождение его первенства). *Ecclesia universalis* [Вселенская Церковь] посредством собора может критиковать, осудить или низложить папу, поскольку превосходит его. Как наглядно свидетельствует «Haec sancta synodus», это убеждение являлось основным вероучительным положением на протяжении Великой Западной схизмы[52].

> Этот священный собор в Констанце объявляет, что... получил свою власть непосредственно от Иисуса Христа, и что всякий человек, какого бы он сана и чина ни был, хотя бы даже и сам папа, всякий обязан повиноваться ему в том, что касается веры и всеобщего преобразования Церкви и в главе ее, и в членах. Он также объявляет, что любой человек, в каком бы звании, положении или должности он ни находился — даже папской, — который сознательно откажется под-

[51] *Ozment S.E.* The Age of Reform. P. 160–162; *Tierney B.* Foundations of the Conciliar Theory. P. 57–67, 105 (где декреталисты XIII века названы «крайними папистами» и «верными сторонниками папского суверенитета»).

[52] Ср.: *Black A.* The Conciliar Movement. P. 576.

> чиняться мандатам, статутам, постановлениям или распоряжениям нашего священного собора или любого другого законно созванного собора в вышеупомянутых вопросах или связанных с ними, будет, если не раскается, подвергнут подобающему наказанию[53].

Напомним, что экклезиология соборного движения не носила революционного характера. Повышенное внимание к папской *plena potestas* и стремление ограничить ее посредством собора не следует воспринимать исключительно как радикальное противодействие папскому авторитаризму. Исторически в обоих документах — «Haec sancta synodus» и «Frequens» — отразилась система церковного управления, в целом более «демократичная» и более «светская».

По большому счету, в XV веке спор между влиятельными папскими кругами и сторонниками концилиаризма сводился к вопросу о власти. Дискуссия относительно конкретного *носителя* высшей юрисдикционной власти в церкви касалась главным образом скрытого противоречия между коллективной властью собора и богоустановленной властью папы[54]. Важно подчеркнуть, что обе стороны определяли власть исключительно в юридических терминах. На самом деле подлинные основы соборного движения лежали не столько в святоотеческом предании и даже не в еще более ранней истории церкви, сколько в каноническом праве постгригорианского папства. Разграничение между властью священнодействия (*potestas ordinis*) и властью административной (*potestas jurisdictionis*), проводимое в западной канонической литературе,

[53] *Mansi*. Vol. 27. Col. 590.

[54] *Black A.* The Conciliar Movement. P. 573; см. также: *Meyendorff J.* Was there an Encounter between East and West at Florence? // Christian Unity: the Council of Ferrara-Florence 1438/39–1989 / *Alberigo G.*, ed. Louvain, 1991. P. 164 [*Мейендорф И.* Флорентийский собор: Причины исторической неудачи // ВВ. 1991. Т. 52; см. также: *Мейендорф И.* Состоялась ли во Флоренции встреча между Востоком и Западом? // *Мейендорф И.* Рим –Константинополь – Москва: Исторические и богословские исследования. М., 2005. С. 140].

оказало решающее влияние на теорию концилиаризма. Источником этой двойственности стало принятие папством после XI века имперских полномочий. В результате появления «имперского» папства канонисты были в известном смысле вынуждены провести различие между сакральными, или священническими, функциями папы, которые принадлежали ему как епископу Рима, и его административными полномочиями, на которых будто бы основывается его верховенство в церкви. Теоретики соборного движения XV века утверждали, что священническую власть папа получил благодаря архиерейской хиротонии и что такой же властью обладают все епископы. С другой стороны, *potestas jurisdictionis* не имеет отношения к власти, которой наделены все епископы, поскольку она даруется только кандидату на папский престол, вступившему на него через избрание. Иначе говоря, она основывается на человеческом назначении и избрании. В результате, именно эта *делегированная* власть — юридическая, административная, судебная — более всего интересовала сторонников соборного движения, и на ней они строили свой церковный конституционализм[55]. Они видели в папе конституционного монарха, в конечном счете подотчетного церкви, избравшей его в лице своих представителей. Настаивая, что Констанцский собор обладал властью выше папской, они применяли все тот же принцип: полнота руководящей власти не принадлежит исключительно папе.

Поскольку вопрос о власти папы и его первенстве был главным для христианского Востока начиная с XI столетия (и, как следовало ожидать, для повестки Флорентийского собора, состоявшегося спустя всего лишь два десятилетия после Констанцского), резонно задать вопрос: как бы отреагировали на теорию концилиаризма византийские богословы? Соответствовали ли их представления

[55] *Oakley F.* The «New Conciliarism» and its Implications: A Problem in History and Hermeneutics // Oakley F. Natural Law, Conciliarism and Consent... P. 819. Более широкий анализ практической реализации юрисдикции в Церкви и разделения функций см.: Dictionnaire de Droit Canonique. Vol. 6. Paris, 1954. P. 223–263.

о церковном строе, например, идеям Жана Жерсона и Пьера д'Альи? В частности, отвергали или поддерживали они принципиальное для соборного движения разделение двух властей папы — сакральной и административной? Действительно, как можно согласовать их концепцию церковной соборности с западной идеей верховенства собора? Мы не будем сейчас вновь анализировать выводы византийцев относительно примата Рима и папских претензий, рассмотренные в предыдущих главах. Стоит лишь добавить, что все их аргументы были нацелены на безусловное отрицание западного разделения властей: «Действительно, при понимании того, что на Востоке существовала экклезиологическая традиция, которой твердо придерживались, такое разделение невозможно... Подлинная богословская встреча между Востоком и Западом в XV веке не привела бы к принятию на Востоке западной соборной теории»[56]. Прежде всего, это объясняется тем, что православный мир давно отверг западный тезис об исключительной принадлежности апостола Петра латинскому патриархату. Напротив, каждый епископ как образ Петра обладает и неизменно хранит в себе Петрово служение и так называемую власть Петра; в своей общине епископ занимает не что иное, как «cathedra Petri» [«престол Петра»]. Конечно, необходимо провести некоторую грань в вопросе распределения власти в церкви. Византийцы, безусловно, это осознавали — достаточно взглянуть на любое сочинение канонистов XII века. Например, особенно заставляет задуматься над этим Вальсамон, когда обсуждает вопрос о власти патриархов и императоров или патриархов и митрополитов. Кроме того, это различие прослеживается в том, какую важную роль играли архидиаконы собора Святой Софии (ἐξωκατακοίλοι) в постоянном синоде Патриархата. С другой стороны, на христианском Востоке в этот

[56] *Meyendorff J.* Was there an Encounter between East and West at Florence? P. 168, 169 [*Мейендорф И.* Состоялась ли во Флоренции встреча между Востоком и Западом? С. 144, 146]. Ср. точку зрения Нила Кавасилы: гл. IV, прим. на с. 35.

вопрос не особенно углублялись. Действительно, считалось, что сакральная и административная («Петрово главенство») власти составляют единое целое. Они никоим образом не автономны или независимы друг от друга. Это единство, по существу, было отличительной и неотъемлемой чертой ранней христианской экклезиологии. Важно отметить также, что и ответ византийцев на концилиаристское определение понятия «Вселенский собор» тоже был бы достаточно характерным. Во всяком случае, они уделили бы пристальное внимание причине, по которой папа заменил собой постоянный собор епископов. Как и в случае с Петровым первенством, главное место было бы отведено библейским и историческим толкованиям. В конечном счете, с исторической точки зрения Вселенские соборы никогда не становились руководящим органом церкви. Они всегда созывались *ad hoc*, для разрешения определенного вопроса или кризисной ситуации. И как раз Констанцский собор и его решения свидетельствовали о таком кризисе особенно ярко.

В заключение следует обратить внимание на серьезные разногласия между сторонниками соборного движения и куриалистам (или строгими папистами) и на то, как эти противоречия освещаются в современной литературе. Вполне понятно, что у Пизанского и Констанцского соборов были свои противники, которые поддерживали смещенных понтификов. Разумеется, как мы еще увидим, последовательное упорное сопротивление соборному движению начиная с Мартина V исходило со стороны самого папства. Это разделение, вызванное идеями концилиаризма, в кругах римско-католических ученых и сегодня чувствуется достаточно остро[57]. И хотя Констанцскому собору удалось преодолеть бурный рас-

[57] Обширная литература, созданная каждой из сторон, обобщена и проанализирована: *Schneider H.* Der Konziliarismus als Problem der neuren Katholichen Theologie. Berlin, 1976; *Oakley F.* Council Over Pope? Towards a Provisional Ecclesiology. New York, 1969. P. 105–141; см. также: *Vooght P., de.* Les pouvoirs du concile et l'autorité du pape au Concile de Constance. Paris, 1965; *Fink K.A.* Zur Beurteilung des grossen Abendländischen Schismas // Zeitschrift für Kirchengeschichte 73 (1962). S. 335–343.

кол 1378 года, вывести ситуацию из юридического тупика и восстановить законное папство, его экклезиология неоднократно критикуется консервативным крылом современных католических исследователей. «Царский соборный путь» и особенно решительные меры, предложенные в «Haec sancta synodus», нередко объявлялись «ложной теорией» и «заблуждением» и отвергались как несостоятельные и радикальные. Убежденность в том, что постановление 1415 года в принципе идет вразрез с ортодоксальной традицией средневекового папства, явно нашло отражение в постановлениях I Ватиканского собора (1870), который торжественно декларировал прямую и непосредственную власть пап над церковью и епископами. Если в этих резолюциях выражена вера римо-католиков, то с этой точки зрения соборное движение — ничто иное, как революционное и еретическое учение[58]. Иными словами, постановление собора 1415 года о верховенстве очевидно не соответствует решениям I Ватиканского собора. С другой стороны, есть группа исследователей, которая утверждает, что Констанцский собор был законным Вселенским собором, и его решения обязательны для всех католиков. В противоположность мнению консерваторов, они считают правила Констанцского собора догматическими определениями, каждое из которых должно соблюдаться во всей полноте[59]. Конечно, среди современных сторонников соборного движения нет единомыслия по всем вопросам. Некоторые из них даже заявляют, что «Haec sancta synodus» не является непреложным догматом. И хотя документ носит характер законного постановления в рамках канонического права, его положения не следует возводить в ранг вероучительной нормы[60]. Одним

[58] Ср. краткий обзор: *Oakley F.* The «New Conciliarism» and its Implications. P. 815–840 (особенно P. 823–824).

[59] *Vooght P., de.* Les pouvoirs du concile... P. 198; From the High Middle Ages to the Eve of the Reformation. P. 467–468 (K.A. Fink).

[60] *Tierney B.* Hermeneutics and History: The Problem of Haec sancta // Essays in Medieval History Presented to B. Wilkinson / *Sandquist T.A., Powicke M.R.*, eds. Toronto, 1968. P. 354–370 (особенно P. 363–367); переизд.: *Tierney B.* Church Law and Constitutional Thought in the Middle Ages. London, 1979 (№ 12).

словом, аргументы современных концилиаристов намного убедительнее и звучат исторически более обоснованно. По большому счету, их взгляды совпадают с мнением наблюдателей XV столетия.

3. Ферраро-Флорентийский собор

Избрание папы Мартина V в 1415 году отнюдь не означало конца соборного движения. Напротив, концилиаристы отстаивали свои позиции против папистов вплоть до Ферраро-Флорентийского собора 1438–1439 годов. Как прекрасно показано в образцовом исследовании об этом соборе[61], он стал переломным моментом в борьбе между двумя сторонами. Именно на Флорентийском соборе был нанесен смертельный удар соборному движению Запада. Но Флорентийский собор, конечно, знаменит и тем, что оказался последней из предпринятых в позднем Средневековье совместных попыток обеих церквей преодолеть взаимное соперничество и положить конец долгому расколу. Ни одно из предыдущих усилий обратить течение церковной истории вспять несравнимо по важности с тем, что произошло во Флоренции. История Средневековья не знает более серьезных попыток прийти к церковному единству. Безусловно, Флорентийский собор, равно как и Лионский (1274), нельзя назвать «объединительным собором». Своей миссии он не выполнил. Однако, несмотря на все эти неудачи, Флорентийский собор по праву занимает совершенно особое место.

В XV столетии определяющим фактором дипломатических и церковных переговоров Византии вновь стала острая необходимость спасти империю от непрерывного дробления ее территорий. Если в XIII веке главная угроза для Византии исходила от Запада, особенно от анжуйцев, то в XV веке она шла с Востока и от турецких

[61] *Gill J.* The Council of Florence. P. 411: «Великим достижением собора для Запада было то, что он утвердил победу пап в борьбе папства против собора и сохранение традиционного строя Церкви».

армий. К тому времени, когда Сербия и Болгария уже были уничтожены, империя впала в вассальную зависимость от турок и платила султанам дань[62]. Драматическая борьба за выживание была не менее актуальной и для Византийской церкви. Изменение церковной карты Анатолии и Балкан было не только стремительным, но и бесповоротным. Патриаршие регистры рисуют мрачную картину турецкой экспансии[63]. Систематические набеги, истребление жителей и угон в рабство неизменно вели к сокращению населения во многих регионах. Города и деревни приходили в запустение: даже после однократного вторжения здесь порой не оставалось ни священников, ни епископа. Пастырское попечение в таких случаях нередко осуществлялось из уцелевших соседних епархий. Целые кафедры исчезали с лица земли; это видно на примере того, как часто под началом одного архиерея объединялось несколько епархий. Чтобы поддержать обедневшие кафедры, приходилось присоединять к ним вдовствующие епархии. Если в XIII веке общее число епархий превышало 600, то к началу XV века их осталось менее 200. Непрерывный процесс разорения и разрушения сопровождался потерей церковной и монастырской собственности, а также исчезновением самих церковных институтов, не говоря о сокращении православного населения вследствие не только военных набегов, но и насильственного или добровольного обращения

[62] *Ostrogorsky G.* Byzance, État tributaire de l'empire turc // Zbornik Radova Vizantoloskog Instituta 5 (1958). P. 49–58.

[63] См. издание документов XIV столетия: Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. 1. Teil: Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1315–1331 / Hrsg. von *Hunger H., Kresten O.* Wien, 1980 и дополнительный том исследований: Studien zum Patriarchatsregister von Konstantinopel / Hrsg. von *H. Hunger.* Wien, 1981; также см. краткий, но ценный очерк: *Sinkewicz P.E.*: Church and Society in Asia Minor in the Late Thirteenth Century: The Case of Theoleptos of Philadelphia // Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eight to Eighteen Centuries. Toronto, 1990. P. 355–364. Своевременную критику попыток современных тюркологов смягчить оценку неимоверно жестоких и варварских завоеваний оттоманов см.: *Vries-Van der Velden E., de.* L'Élite byzantine devant l'avance turque a l'époque de la guerre civile de 1341 à 1354. Amsterdam, 1989.

в ислам[64]. Понятно, что к началу XV века стремление византийцев получить военную помощь диктовалось жизненной необходимостью. Все союзы, политические и дипломатические шаги империи, в том числе многочисленные безуспешные визиты на Запад византийских императоров (в 1369, 1400, 1423 и 1438 годах) были обусловлены только этой целью.

Однако невозможно дать справедливую оценку собору 1438 года лишь на фоне военного упадка Византии и широкого распространения идей западного соборного движения. Созывом Флорентийского собора папство сделало большую уступку православной экклезиологии и требованиям византийцев провести объединительный собор – негативный ответ Запада на эти требования фактически был пересмотрен лишь в 1438 году. По сути, во Флоренции произошел главный, неожиданный сдвиг в папской стратегии: византийские требования развернутого диалога по проблемам, разделяющим христианский мир, были наконец приняты после 200 лет отвержения. В одной из предыдущих глав в связи с Лионским собором мы отмечали, что византийское решение проблемы христианского разделения было впервые сформулировано патриархом Иосифом I в 1273 году. В своем ответном меморандуме, адресованном Михаилу VIII Палеологу от лица патриарха и его синода, было заявлено, что никакой дипломатический план достижения церковного единства не может увенчаться успехом, если не будет основан на подлинном обсуждении проблем. Пытаться восстановить церковное единство путем механического принятия пунктов соглашения (на чем фактически настаивал Михаил) бессмысленно. Несмотря на политические и военные выгоды подобных соглашений, они обречены на провал. Кроме того, церковь никогда не решала проблемы расколов и разделений таким способом. Византийское духовенство еще долго отказывалось

[64] Ср. гл. 4–5 фундаментального труда: *Vryonis S.* The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamisation from Eleventh Through the Fifteenth Century. Berkeley, 1971.

принимать любые политические схемы решения религиозных разделений. После лионской катастрофы на протяжении всего XIV столетия созыв Вселенского собора – призыв к диалогу – виделся православному миру единственной возможностью восстановить христианское единство[65].

Одним из первых позицию Византии в XIV веке изложил противник исихазма Варлаам Калабрийский. Незадолго до того как Варлаам попал в опалу, имперские власти направили его послом ко двору римского папы в Авиньон. Именно здесь в 1339 году на аудиенции у Бенедикта XII он высказал точку зрения Византии по вопросу церковного воссоединения[66]. Правда, он не имел официального мандата Византийской церкви и не выступал от ее лица. Однако его слова действительно отражали православный взгляд на затяжной раскол и то, как его следует уврачевать. «Единственный способ для проведения унии», – твердо заявил папе калабрийский монах, – это Вселенский собор: «Простой народ привык к мысли, что Вселенские соборы имеют обязательную силу, что постановления этих соборов правильны и святы. Итак, если и ныне соберется Вселенский собор по поводу тех разностей, какие вы имеете с греками, то весь Восток охотно примет постановления такого собора, и никто не будет противоречить им: так установится единогласие и уния. Если бы кто возразил, что уже был Лионский собор, на котором присутствовали и греки для обсуждения тех разностей в вероучении, то я скажу, что никто не может

[65] Неплохой обзор источников: *Nicol D.M.* Byzantine requests for an Oecumenical Council in the Fourteenth Century // Annuarium Historiae Conciliorum. 1969. Vol. 1. P. 69–95; более обобщенно: *Vries W., de.* Die Papaste von Avignon und der christliche Osten // OCP 30 (1964). P. 85–128; *Beck H.-G.* Geschichte der orthodoxen Kirchen im byzantinischen Reich. Göttingen, 1980. S. 226–230; Un Temps d'Epreuves (1274–1449) / *Mollat du Jurdin M.*, ed. Vol. 6: Histoire du Christianisme des origines a nos jours. Paris, 1990. P. 304–309.

[66] *Beck H.-G.* Geschichte der orthodoxen Kirchen... S. 206–207; *Nicol D.M.* Byzantine requests for an Oecumenical Council in the Fourteenth Century. P. 76–81; *Vries W., de.* Die Papste von Avignon und der christliche Osten. S. 106–107.

принудить греков принять тот собор без другого собора. Почему? Да потому, что те греки, которые присутствовали на этом соборе, не были послами ни от четырех восточных патриархов, ни от народа, но были уполномочены одним императором, который не добровольно, а насильно был приведен к унии с вами». Поэтому следует направить легатов к четырем патриархам и под их председательством созвать собор, который и приведет к унии[67]. Таким образом, добиваться расположения со стороны Востока, диктуя ему условия по примеру Лионского собора, было бесполезно. Безоговорочное слепое подчинение папской власти — не лучший способ разрешения взаимных противоречий между Востоком и Западом. Только соборное решение, выработанное в ходе открытого Вселенского собора, способно устранить раскол в христианстве. Варлаам, похоже, имел собственное мнение на этот счет. С учетом его подхода к паламизму неудивительно, что он предложил латинянам просто принять первоначальный текст Символа веры, удалив из текста вставку о *Filioque*. Это яркий пример богословского минимализма и релятивизма Варлаама, не говоря уже об отсутствии у него представлений о западном богословии[68]. Но, конечно, он понимал, что православный Восток будет отвергать любые предложения об объединении до тех пор, пока такое решение не будет вынесено подлинным собором.

Чтобы получить более полное и точное представление о необходимости проведения церковных переговоров, следует рассмотреть точку зрения оппонентов Варлаама —

[67] PG, 151, col. 1331–1342 (col. 1332); *Geanakoplos D.J.* The Council of Florence (1438–1439) and the Problem of union between the Byzantine and the Latin Churches // Byzantine East and Latin West. New York, 1966. P. 90–92. [см. в: *Успенский Ф.И.* Очерки по истории византийской образованности; История крестовых походов. М., 2001. С. 236, 237].

[68] См. тексты, изданные C. Giannelli: Un progetto di Barlaam Calabro per l'unione delle chiese // Studi e Testi. 1946. Vol. 123. P. 157–208; обсуждение вопроса: *Meyendorff J.* Un mauvais theologien de l'unite: Barlaam le Calabrais // L'Église et les églises: Études et travaux offerts a Dom Lambert de Beaduin. Chevetogne, 1955. Vol. 2. P. 47–64 [переизд.: *Meyendorff J.* Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems].

паламитов и их покровителя Иоанна VI Кантакузина, которым приписывают жестко консервативные взгляды. План Кантакузина, который раскрывается в его собственных мемуарах, политической деятельности, переговорах с приезжим латинским духовенством и послами, почти на столетие предвосхищает дипломатические усилия, приведшие в итоге к созыву Ферраро-Флорентийского собора. В противоположность Варлааму, он не считал, что вероучительный тупик, в который зашли отношения между Востоком и Западом, — проблема второстепенная. Он был уверен, что разрешить спорные богословские вопросы можно лишь путем прямого доверительного диалога; для него было крайне важно, чтобы обе стороны встретились на открытом соборе в обстановке дружбы и братства. Одним словом, подлинный собор не может служить лишь формальным инструментом для безоговорочного подчинения. С учетом подобных представлений о том, как должен проходить процесс христианского объединения — в свободной атмосфере взаимного уважения и расположения, — нисколько не удивительно отрицательное отношение императора к дипломатическому решению вопроса, которое навязывалось папством и Михаилом Палеологом в 1274 году. В отличие от своего предшественника, Кантакузин не раз прямо подчеркивал, что недопустимо принуждать кого-либо к принятию унии императорским указом, «пока не соберется Вселенский собор и не откроет то, во что мы должны твердо верить»[69]. Мнение императора, что предстоящий собор следует созвать «в каком-нибудь месте на побережье», — безусловно, одно из наиболее ярких свидетельств тому, как он предчувствовал Флорентийский собор. В ответном послании папе Клименту VI, датированном 1350 годом, он подчеркнул, что если бы Европа и Азия, как и прежде, находились под властью Византии, то собор следовало бы созвать на территории империи. «Но сейчас это

[69] *John Cantacuzenus.* Historiae / *Schopen L.*, ed. 3 vols. Bonn, 1828–1832. Vol. 3. P. 59.

невозможно, поскольку папа не может прибыть сюда и я не могу на столь длительное время покинуть империю, ибо она окружена врагами и варварами. Однако если папа согласен, давайте встретимся на полпути, в каком-нибудь месте на побережье, куда он мог бы прислать представителей западного духовенства, а я — патриархов и епископов, и я верю, что Бог приведет нас к истине»[70].

В этом заключается суть переговоров Иоанна Кантакузина с папством в период его короткого правления. Начались они в 1347 году, когда Кантакузин стал старшим соимператором после победы в гражданской войне 1341–1347 годов[71]. Хотя авиньонское папство вообще избегало каких-либо прямых решений, вероятно считая замысел императора неприемлемым или бесполезным, Кантакузин продолжал свою соборную кампанию даже после отречения от престола в 1354 году. Однако удобный случай вновь изложить свою позицию представился ему лишь в 1367 году, во время визита к византийскому императорскому двору папского легата Павла, номинального латинского патриарха Константинопольского. И хотя к тому времени экс-император был простым монахом, он по-прежнему пользовался большим влиянием в Византии, и поэтому между ним и папским посланником состоялись продолжительные переговоры[72]. В целом позиция Кантакузина ничем не отличалась от его прежних взглядов. Напомним, что он настаивал на необходимости проведения широкого представительного собора (либо в Константинополе, либо в каком-либо еще городе у моря) исключительно по той причине, что проблема раскола касается всей церкви. Бывший император, как правило, не ставил автоматически знака равенства между всей полнотой церкви или ее внешним выражени-

[70] *John Cantacuzenus.* Historiae. Vol. 3. P. 60.

[71] Ibid. P. 53–62; *Loenertz R.J.* Ambassadeurs grecs auprès du pape Clément VI (1348) // OCP 19 (1953) P. 178–196; *Gay J.* Le pape Clément VI et les affaires d'Orient. Paris, 1904. P. 4–118; *Dolger F.* Regesten. № 2942, 2957.

[72] *Meyendorff J.* Projets de concile oecuménique en 1367 // DOP 14 (1960). P. 149–177 [*Иоанн Кантакузин.* Беседа с папским легатом; Диалог с иудеем и другие сочинения. С. 44–58].

ем и традиционной пентархией патриарших кафедр, но скорее полагал, что вся Церковь — это весь многонациональный православный мир. Все юрисдикции, включая удаленные церкви Грузии, Трапезунда, Алании, Чехии и России, также как и традиционные восточные патриархаты и балканские церкви, должны были направить представителей на собор. Как и в предыдущих своих указаниях послам, Кантакузин вновь подчеркнул, что папе не стоит надеяться на директивную унию; папское понимание объединения как «подавления» неприемлемо. Веру нельзя навязать силой[73]. Кроме того, папе придется оставить свое стремление выступать всеобщим судьей. В действительности нежелание Рима относиться к другим церквам как к равным стало настоящим скандалом, что подчеркивает существовавшая в то время венгерская практика перекрещивания православных на Балканах. «Не случилось же этого [объединения церкви], я полагаю, потому, что все время — с того момента, как разделение церкви сделалось всеобщим, и доныне — вы [латиняне] подходите к вопросу объединения не как друзья и братья, а наставнически, самовластно и как если бы вы были господами, заявляя, что ни мы, ни вообще кто-либо из людей не может иметь взгляды, отличные от того и противоречащие тому, что папа говорит или же скажет, поскольку он является наследником Петра и говорит то же самое, что и Христос, но что мы должны выслушивать его слова, склоняя сердца и головы, как если бы они исходили от самого Христа»[74].

Еще раз отметим, что эти неоднократные призывы к созыву Вселенского собора действительно были пред-

[73] *Meyendorff J.* Projets de concile oecuménique en 1367. P. 174: ἀναγκαστὴ ἡ πίστις οὐκ ἔστιν. Предложение сделать собор действительно репрезентативным было сделано в 1273 г. патриархом Иосифом I и повторено его тезкой Иосифом II в 1422 г. См.: *Laurent V.* Les préliminaires du concile de Florence: Les Neuf Articles du Pape Martin V et la réponse inédite du patriarche de Constantinople Joseph II (Octobre 1422) // REB 20 (1962). P. 54. Об идее считать Вселенским такой собор, на котором присутствуют все пятеро патриархов, см.: *Darrouzès J.* Une conférence sur la primauté du pape à Constantinople en 1357 // REB 19 (1961). P. 107.

[74] *John Cantacuzenus.* Historiae. Vol. 3. P. 59; *Meyendorff J.* Projets de concile

вестием Ферраро-Флорентийского собора. В итоге именно на этом соборе и осуществился план императора. Очень важно подчеркнуть, что проект Кантакузина также отражал взгляды руководителей паламитского монашества, которые в XIV столетии возглавляли патриархат. Конечно, в научной литературе часто акцентируется жесткая антилатинская позиция паламитов. Их нередко представляют как монашескую партию религиозных фанатиков и обскурантистов, неизменно выступавшую против любых переговоров об объединении, чье сопротивление, в конечном счете, судя по всему, и привело к срыву унии. Так или иначе, но подобный образ поздневизантийского монашества все же недостоверен хотя бы потому, что в основе его лежат воззрения средневековых противников паламитов — как утверждается, гораздо более «просвещенных» и «экуменически настроенных» гуманистов вроде Димитрия Кидониса и Никифора Григоры[75]. Иными словами, современные исследователи просто повторяют старые тенденциозные и ограниченные суждения. Изображение паламитских патриархов и их сторонников как неизменно враждебно настроенных по отношению к латинянам выглядит карикатурно. Конечно, они отвергали *политические программы объединения*, выдвигавшиеся очень многими византийским правителям. Однако в силу своих религиозных убеждений они также разделяли надежду Кантакузина на объединительный собор. Все лидеры паламитов последовательно отстаивали подобный путь уврачевания разрыва с Западом. Их преданность соборной экклезиологии не вызывает сомнений. Как и Кантакузин, они были убеждены, что единство, достигнутое без свободного обсуждения, было бы самообманом, не только бесполезным, но и вредным.

oecuménique en 1367. P. 172 [*Иоанн Кантакузин.* Беседа с папским легатом, 8].

[75] *Meyendorff J.* Mount Athos in the Fourteenth Century: Spiritual and intellectual legacy // DOP 42 (1988). P. 161–163; Idem. Society and culture in the fourteenth century: Religious problems // Meyendorff J. The Byzantine Legasy in the Orthodox Church. Crestwood (NY), 1982. P. 139–142 [*Мейендорф И.* Византийское наследие в православной Церкви. С. 189–194].

Вопреки мнению современных ученых, расхождение между паламитами и «латиномудрствующими» — как в начале XIV века, так и позднее во Флоренции — проходило в области методологии и расстановки приоритетов, а не по отношению к самой по себе идее церковного единства. «"Мистическое богословие", сформулированное соборами 1341 и 1351 годов, подразумевало (для паламитов, конечно, а не для пролатинской партии. — *Авт.*) абсолютное преобладание религиозного знания над политическими и даже национальными интересами»[76].

«Экуменическая» настроенность империи необычна еще и по той причине, что именно ее церковь пострадала от IV Крестового похода и латинского завоевания, не говоря уже об утверждении на Востоке латинской иерархии и унижениях Лионского собора. Но несмотря на все тяготы, византийцы продолжали выступать за объединительный собор, видя в нем едва ли не единственный разумный и справедливый способ уврачевания раскола. Важно отметить, что византийцев не остановило даже отсутствие евхаристического общения с латинянами, и ради единства церкви они были готовы хотя бы на время отложить эту проблему, как уже сделали с вопросом о церковном колониализме Запада. Хотя данной теме обычно не уделяют внимания, факт остается фактом: византийцы всегда воспринимали соборы в экклезиологическом контексте, как событие или дело сугубо *церковное*. Для этого необходимо, чтобы делегаты подобных собраний были едины в вере и совместно участвовали в Евхаристии. В конечном счете к участию в работе собора допускались только верные церкви, а еретики — нет, по крайней мере, не на равных с остальными. Конечно, если бы в XIV столетии применялись эти строгие принципы, Запад не мог бы принимать участие во Вселенском соборе, поскольку главное условие — евхаристическое общение — к тому времени отсутствовало. Одним словом, с точки зрения экклезиологии было бы невозможно оправдать созыв

[76] *Meyendorff J.* Mount Athos in the Fourteenth Century. P. 140.

собора. Но, повторим, византийцы были готовы обойти это ограничение. Во Флоренции представители Востока и Запада встречались и участвовали в совместных соборных заседаниях, хотя между ними не было ни вероучительного, ни евхаристического единства. Возможно, они считали друг друга схизматиками и даже еретиками. В любом случае, Флорентийский собор во многом отличался от Вселенских соборов прошлого.

На практические предложения византийцев римский понтифик вначале ответил категорическим отказом, в чем проявилась характерная черта западного умонастроения. На фоне такой недальновидности папы резко выделяется точка зрения некоторых представителей латинского духовенства, например доминиканца Гумберта Романского, который еще в XIII веке предупреждал папу, что его требования полного подчинения ошибочны и приведут к провалу[77]. В целом позиция папства в XIV столетии мало отличалась от позиции века предыдущего. Авиньонское папство продолжало следовать жесткой линии, впервые обозначенной Климентом IV на переговорах с Михаилом VIII Палеологом. Отношение папства к созыву Вселенского собора для уврачевания раскола осталось неизменным: спорить о том, что уже твердо определено Римской церковью и ее понтификами, невозможно в принципе. Существует лишь один путь прийти к церковному единству — безоговорочно вернуться в лоно Рима. Независимо от того, кому папа направлял свой ответ — Кантакузину, Варлааму или паламитскому патриарху, — в XIV столетии ответ этот оставался неизменным. Рим упорно настаивал на том, что единственный приемлемый вариант урегулирования разногласий — безусловное подчинение. Во всяком случае, папа не намеревался ставить под сомнение свою власть путем созыва собора. Как выразился Урбан V в послании к восточному духовенству, составленном в 1370 году (то есть вскоре

[77] *Brett E.T.* Humbert of Romans: His Life and Views of Thirteenth-Century Society. Toronto, 1984. P. 186–191.

после диалога Кантакузина с папским легатом), требования православных созвать собор являются «тщетным» призывом к «бессмысленным дебатам».

> По многим серьезным причинам мы не даем согласия на созыв собора латинского и греческого духовенства, о котором, насколько нам известно, тщетно просят многие, на том основании, что те положения, в которых вы отличаетесь от западных и ряда восточных (поскольку в соответствии с преданием и учением Святой Римской церкви они считаются решенными, ибо доказаны свидетельством Священного Писания, суждениями и определениями святых учителей — латинских и греческих — и верой апостольской), невозможно подвергнуть пытливому рассмотрению или обсуждению, и в результате этих бессмысленных дебатов мы не сможем заменить прежнюю веру новой. Однако мы с радостью будем готовы смиренно объяснить сомневающимся, если они прибудут к нам, свидетельства, суждения и решения по данному вопросу[78].

По замечанию одного современного комментатора, если в то время еще теплилась надежда на проведение собора, после данного послания она угасла окончательно: собора не будет[79].

Бескомпромиссность в этом вопросе оставалась главной составляющей папской восточной политики вплоть до 1415 года и Констанцского собора. Вызов, брошенный западным соборным движением, и подчеркивание верховенства собора, не говоря о хаосе, вызванном самой Великой схизмой, заставили Рим пересмотреть свою негативную позицию в отношении практических предложений византийцев. Дело в том, что в отличие от своих предшественников папа Мартин V (1417–1431) и его преемник Евгений IV (1431–1447) не были настолько свободны,

[78] *Tautu A.L.* Acta Urbani V. Vatican, 1964 (№ 184, 22 февраля 1370 года); см.: *Gill J.* Byzantium and the Papacy 1198–1400. New Brunswick (N.J.), 1979. P. 220.

[79] Ibid. P. 221.

чтобы действовать по собственному усмотрению. Мартин V, «соборный» папа, должен был подчиняться собору и реформаторам, благодаря которым взошел на престол. Во всяком случае, он не мог более делать вид, что считает предложения православных неосуществимыми. Ни тот, ни другой папа уже не позволяли себе требовать от восточных христиан «обращения» или «подчинения». В результате византийская соборная экклезиология постепенно стала выглядеть для папских кругов более приемлемой. Да и сама византийская программа теперь не казалась бессмысленной и неосуществимой. Иными словами, принятое в итоге предложение паламитов о встрече двух церквей без предварительных условий и на равных стало существенной уступкой со стороны папства, можно даже сказать — капитуляцией. Предыдущие возражения Рима против обсуждения своей доктринальной позиции и своего организационного строя поневоле отошли на второй план. Крайним папистам, безусловно, было нелегко смириться с тем, что собор обсуждал положения западного вероучения. Учитывая, что папа Евгений неизменно отстаивал верховенство пап и, по сути, игнорировал теории концилиаристов, направленные на ограничение папского всевластия, присутствие на Флорентийском соборе православной делегации должно было казаться ему нелепым. Конечно, он всегда был вежлив со своими гостями из Константинополя. Однако, с другой стороны, «несмотря на улыбки и церемониальные поклоны, к грекам относились как к раскольникам и еретикам, пока они не подчинятся Риму»[80].

Итак, вскоре после завершения Констанцского собора в 1418 году обе стороны приступили к реализации идеи объединительного собора. Императорские послы присутствовали в Констанце, однако плодотворной дискуссии не получилось — отчасти из-за их некомпетентности. Все лишь еще сильнее запуталось. Интересно, что папа

[80] *Chadwick H.* The Theological Ethos of the Council of Florence // Christian Unity: The Council of Ferraro-Florence. P. 235, 231–232.

Мартин был уверен, будто просьба византийцев провести собор – продуманный ход православных, нацеленный на то, чтобы оправдать свою капитуляцию перед папским престолом! У него почему-то сложилось впечатление, что Константинополь готов принять римскую веру без дискуссий и оговорок. В 1422 году через папского нунция Антонио да Масса, который был направлен в Константинополь, Риму дали понять, что собор, созванный в качестве ширмы для фактического заключения унии, для православных неприемлем. Лишь тогда стало ясно, что делегация империи, уже посланная на Запад, не будет вести себя так, как рассчитывал папа. Кроме того, нунцию сообщили, что финансировать будущий собор папе придется самостоятельно и полагаться на Византию в этом вопросе не стоит – казна империи пуста[81]. Подготовку Ферраро-Флорентийского собора, конечно, задержали не только эти обстоятельства. Между куриалистами и концилиаристами шла непрерывная борьба. В частности, папе Мартину не оставалось ничего другого, как исполнить предписание Констанцского собора и его постановления «Frequens». При всем нежелании папы Павийско-Сиенский собор (1423) необходимо было провести в положенные сроки[82]. Иначе говоря, соборы становились постоянным рабочим органом Римской церкви (что и подразумевали констанцские решения), а это противоречило экклезиологической концепции папы Мартина. Поставить управление западным христианством на «конституционную» основу никоим образом не было его приоритетной задачей. Напомним, что ни Мартин, ни его преемник Евгений IV (1431–1447) не стремились поддерживать конституционализм соборного

[81] См.: *Laurent V.* Les préliminaires du concile de Florence. P. 5–60. Ср.: *Barker J.W.* Manuel II Palaeologus (1391–1425). New Brunswick (NJ). 1969. P. 323–329; также см.: *Gill J.* The Council of Florence. P. 33–36; Idem. Greeks and Latins in a Common Council // Gill J. Personalities of the Council of Florence and Other Essays. Oxford, 1964. P. 233–253.

[82] *Brandmuller W.* Das Konzil von Pavia–Sienna 1423–1424. Bd. 1–2. Münster, 1968–1973.

движения. Они были убеждены в необходимости реставрации абсолютного примата папы и на соборные заседания духовенства смотрели свысока. И тот и другой несомненно имели вкус к власти и неоднократно проявляли себя опытными политиками.

Тем не менее, с учетом всех обстоятельств конфликт куриалистов и сторонников соборного движения в недрах латинского христианства не повлиял существенно на инициативы Византии по объединению церквей, выдвинутые после Констанцского собора. Подготовке Ферраро-Флорентийского собора способствовали все более ожесточенные столкновения на Западе, особенно когда достигла пика борьба на Базельском соборе (1431–1449). Решающий поворотный момент в истории этого собора, который вслед за предыдущим был созван согласно предписаниям «Frequens», всецело был следствием переговоров с Константинополем[83]. Одним словом, расположения Византии добивались оба лагеря — папство и соборное движение. Сторонники концилиаризма безусловно считали сотрудничество с Византией политически значимым, поскольку любая поддержка со стороны православных шла им на пользу. Тот факт, что они вели односторонние переговоры с Константинополем и даже направили в византийскую столицу собственную делегацию (отдельно от папской партии), отражает всю глубину негативного, враждебного отношения собора к папе Евгению. Базельский собор считал себя законным наследником Констанцского, о чем свидетельствует новое подтверждение в феврале 1432 года постановления «Haec sancta synodus». Фактически устанавливался суверенитет собора через не только ограничение административной власти папы и его контроля над финансовыми ресурсами, но и подчинение самого папы собору и его целям. После успешного разрешения гуситского воп-

[83] *Helmrath J.* Das Basler Konzil, 1431–1449. Cologne, 1987; *Stieber J.W.* Pope Eugenius IV, the Council of Basel and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire. Leiden, 1978; L'Église au temps du Grand Schisme... Vol. 1. P. 227–237 (E. Delaruelle).

роса растущий авторитет Базеля даже вынудил папу аннулировать свой декрет о роспуске собора (изданный почти сразу же после его открытия). Однако папа Евгений по-прежнему был полон решимости обойти соперников. Раз за разом события и обстоятельства складывались в его пользу. Не менее весомым, вероятно, стало то, что финансовое положение папы было гораздо надежнее, чем положение собора. Для православной делегации, готовящейся прибыть в Италию, это было немаловажным аргументом. В крайнем случае папа мог рассчитывать на своих казначеев. У собора такой возможности не было.

И в итоге именно византийская делегация все же обеспечила папе Евгению решающее преимущество. Весьма важной предпосылкой решения провести открытый собор на Западе, которое в 1437 году окончательно приняли как власти, так и церковь Византии, было то, что собор должен проходить на итальянском побережье или неподалеку от него. Понятно, что в условиях, когда турецкая угроза усиливалась с каждым днем, византийцев беспокоила необходимость отправиться в путешествие, покинув свою столицу: времени у них было очень мало. Разумеется, эти требования византийцев не изменились с середины XIV столетия, когда их впервые выдвинул Иоанн VI Кантакузин. Следует отметить, что папа, в отличие от своих противников в Базеле, смог осознать всю важность этих требований для православных и быстро отреагировать на них. В силу своего враждебного отношения к Риму самые убежденные сторонники соборного движения в Базеле настаивали, что предстоящий собор с участием византийцев ни при каких обстоятельствах нельзя проводить в итальянских городах, подчиненных папе. Судя по всему, они не сомневались, что подобный шаг лишит их независимости[84]. Поэтому в мае 1437 года большинство участников Базельского собора

[84] *Stieber J.W.* Pope Eugenius IV, the Council of Basel and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire. P. 33–65; Ibid. Christian Unity from the perspective of the council fathers and that of Eugenius IV // Christian Unity: The Council of Ferrara-Florence 1438/39–1989 / *Alberigo G.*, ed.

вопреки папе договорились пригласить делегацию восточных христиан в один из городов к северу от Альп. Самым вероятным местом, пожалуй, был Авиньон или тот же Базель, который находился ближе. Конечно, папа с этим не согласился. К сентябрю он принял решение распустить собор и перенести заседания в итальянский город Феррару. Вскоре небольшая часть делегатов, отказавшись поддерживать экстремистски настроенных участников, присоединилась к папе.

Византийцы, конечно же, предпочли предложение папы, прибыв в Северную Италию в феврале 1438 года. Отправляться за Альпы, как предлагал Базельский собор, было слишком далеко и неразумно. Кроме того, отказ присоединиться к сторонникам соборного движения мог быть вызван тем, что византийцы плохо понимали суть западного экклезиологического противоборства. Во всяком случае, с папой они чувствовали себя гораздо спокойнее, его требования были известны, а западное соборное движение было для них новым и совершенно неизвестным явлением. Иначе говоря, византийцы, как уже много раз отмечалось, не смогли извлечь выгоду из противостояния латинян — папы и собора. Наконец, сам состав Базельского собора, возможно, как-то повлиял на решение византийцев отправиться в Феррару. В отличие от предыдущих соборов (Констанцского и Сиенского), на Базельском соборе не была принята система национального представительства, когда каждое участвующее государство обладает правом вето и входит в своеобразный руководящий комитет. В данном случае участники были разделены по четырем основным комиссиям, или депутациям (каждый делегат участвовал по меньшей мере в одной из комиссий), что не могло не смущать большую православную делегацию. Если бы византийцы прибыли в Базель, а не в Феррару, их заведомо разделили бы по

P. 57–74. Ср.: *Dölger F.* Regesten. № 3476, 3478. Документы о соперничавших посольствах в Константинополь см.: Orientalium Documenta Minora / *Hofmann G.*, ed. Rome, 1953. P. 29–32; *Gill J.* The Council of Florence. P. 79–82.

разным комиссиям, что противоречило их экклезиологической концепции, ощущению себя представителями восточного христианства, их пониманию статуса византийского императора и пентархии патриархов. Конечно, в Ферраре вначале тоже возникли протокольные сложности. Однако в общем и целом здесь учитывались и уважались требования православных о подобающем к ним отношении. Даже чисто теоретическое верховенство императора в христианском мире не игнорировалось и не отвергалось.

4. Вероучительные дискуссии на Флорентийском соборе: «непогрешимая» вера?

Хотя уже 8 февраля 1438 года византийская делегация находилась в Венеции, на собор в Феррару она прибыла лишь спустя месяц, 4 марта. Но и там по просьбе императора Иоанна VIII Палеолога обсуждение было отложено на несколько месяцев, чтобы дождаться прибытия западных политических лидеров. Ведь именно от них он ожидал военной помощи Константинополю. Однако вскоре императора постигло разочарование: ни один из правителей европейских государств не прислал в Феррару своих представителей. Кроме того, греки были неприятно удивлены серьезными финансовыми трудностями, которые испытывало папство[85]. Именно неоплаченные векселя и пустая казна (а не угроза чумы) заставили папу в январе 1439 года в очередной раз перенести собор, на сей раз на юг, во Флоренцию. Постепенно император увидел в этих реальных трудностях отчетливые и весьма тревожные знаки[86]. В сохранившихся источниках действительно

[85] См. сообщение великого экклесиарха Сильвестра Сиропула: Les «Mémoires» du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence / *Laurent V.*, ed. Paris, 1971. P. 188 и след., 296, 298 [*Сильвестр Сиропул.* Воспоминания о Ферраро-Флорентийском соборе (1438–1439). Спб., 2010. С. 77 и след., 145–148]; *Gill J.* The Cost of the Council of Florence // OCP 22 (1956). P. 299–318.

[86] См.: Quae supersunt actorum Graecorum Concilii Florentini: necnon descriptionis cuiusdam eiusdem ad fidem manuscriptorum edidit additis versione latina, introductione et indicibus Iosephus Gill. Roma, 1953. P. 220–227; *Gill J.* The Council of Florence. P. 174–179.

упоминается, что он уже не верил в то, будто церковная уния принесет с собой военную и политическую помощь империи в борьбе за выживание. Во всяком случае, создается впечатление, что император был готов вернуться в Византию, даже не заключив никаких соглашений.

С другой стороны, православные сознавали, что собор стал определенным поворотным пунктом в папской политике. Как мы уже говорили, все предложения Кантакузина были приняты. Собор действительно собрался по всем правилам для проведения серьезного диалога без каких-либо предварительных условий. Более того, учли просьбу византийцев провести собор в Италии. Наконец, папство признало справедливость заявлений греков, что подбор участников должен быть действительно представительным. Вновь нужно отметить, что церковь Византии в XIV веке (как и Кантакузин столетием раньше) отдавала себе полный отчет в том, что соглашение, достигнутое без участия, скажем, грузин или русских, имело мало шансов на длительный успех. Так или иначе, к моменту прибытия в Феррару византийская делегация насчитывала 700 человек[87]. Как и ожидалось, на собор прибыли император Иоанн VIII и патриарх Константинопольский Иосиф II. Другие члены пентархии — Александрия, Антиохия, Иерусалим, — хотя уже давно и не пользовались особым влиянием, однако также были представлены пленипотенциариями (вероятно, по решению патриархата Византии). В целом уважительное отношение православных к этим древним кафедрам нередко преувеличивают. Несомненно, присутствие полномочных представителей этих церквей на заседаниях в Ферраре и Флоренции служило не просто для украшения собрания, но, как и присутствие римского епископа, было необходимым условием, подтверждающим вселенский статус собора. Однако это не означало, что система пентархии признавалась неотъемлемой частью экклезиоло-

[87] Краткий обзор см.: L'Église au temps du Grand Schisme... Vol. 2. P. 544–549 (E. Delaruelle).

гии. Как и следовало ожидать, делегация церкви Константинополя стала самой большой и включала множество архиереев, священников и монахов. Пролатинское крыло византийского богословия того времени было представлено прежде всего гуманистом Виссарионом, епископом Никейским. Его оппонентом, представлявшим паламитов, был Марк Евгеник, митрополит Эфесский. Вместе с ним этот круг составляли афонские монахи из Великой Лавры, обители Св. Павла и монастыря Ватопед. Что касается мирян, то в состав византийской делегации входило несколько крупных интеллектуалов, в том числе Георгий Схоларий, который впоследствии стал первым патриархом после падения Константинополя и установления турецкого владычества, и философ Георгий Гемист Плифон. Наконец, грузинский католикос, как и церковь Молдовлахии, прислали собственных уполномоченных. Далекую Русскую церковь представлял митрополит Киевский и всея Руси Исидор, который до своего поставления долгое время служил императорским послом. Как видим, географически православное содружество было представлено достаточно полно[88].

Однако в то же время эта широкая представительность в некотором смысле была чисто формальной, и потому обманчивой. Миллионы православных Балкан и Малой Азии, не говоря о жителях Ближнего Востока, не были представлены на соборе, так как их земли находились под властью турок. Поэтому византийская делегация, вероятно, представляла примерно 50 тысяч православных христиан Константинополя и его округи. Это было все, что осталось у империи к тридцатым годам XV столетия. В этой связи стоит добавить, что и западная делегация тоже не особенно полно представляла Латинскую церковь. В ее составе было очень мало епископов, и почти все они были итальянцами. Лишь

[88] Несколько очень полезных психологических портретов участников собора, в том числе папы Евгения, Виссариона Никейского, Георгия Схолария, Иоанна VIII и других см.: *Gill J.* Personalities on the Council of Florence... Об Исидоре Киевском см. в предыдущей главе, с. 507–511.

горстка приехала из-за Альп[89]. Выступили от них тоже всего несколько человек: кардинал Чезарини, богослов-доминиканец Иоанн де Торквемада и архиепископ Родосский Андрей.

Но представительство Востока имело и ряд других недостатков. В частности, несмотря на огромное число делегатов от Византии, лишь немногие среди них были богословски грамотными. Наиболее образованные из византийских ученых не слишком лестно отзывались о культурной элите Константинополя. По крайней мере, то, с чем столкнулся Георгий Схоларий, его поразило и встревожило. Иначе говоря, в целом делегаты были не способны на должном уровне вести серьезные дискуссии, которые ожидались на соборе[90]. Особенно заметной была богословская некомпетентность епископов: во время собора они в большинстве случаев оставались безучастными и пассивными. В основном все переговоры вели Марк Эфесский и Виссарион Никейский, которые также выступали в роли послов восточных патриархов. Есть основания полагать, что некоторые интеллектуалы (в том числе Исидор, Марк и Виссарион) были возведены в епископский сан в 1437 году, непосредственно перед отъездом на собор — именно с целью восполнить нехватку образованных делегатов. Безусловно, по той же причине на соборе в качестве советников императора присутствовали такие видные миряне, как Георгий Схоларий и Георгий Амирутц, не говоря уже о неоязычнике Плифоне. Они попали в окружение императора в Италии именно благодаря тому, что славились своей философской ученостью.

Тут необходимо подчеркнуть, что сама дедуктивная богословская методология латинян также неизбежно

[89] From the High Middle Ages to the Eve of the Reformation. P. 482 (K.A. Fink).

[90] Oeuvres complètes de George (Gennade) Scholarios / *Petit L.* e.a., eds. Paris, 1928. Vol. 4. P. 406, 407; Les «Mémoires» du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur la concile de Florence. P. 464 [*Сильвестр Сиропул.* Воспоминания о Ферраро-Флорентийском соборе (1438–1439). Спб., 2010. С. 262]. Также см.: *Ševčenko I.* The decline of Byzantium seen through the eyes of its intellectuals // DOP 15 (1961). P. 169–186 (особенно P. 175); переизд.: *Ševčenko I.* Society and Intellectual Life in Late Byzantium. London, 1981.

создавала трудности. Как открыто признавал византийский томист Георгий Схоларий, слабая диалектическая подготовка его соотечественников не могла сравниться с утонченными силлогизмами в аргументации западных богословов. Любые их доводы казались куда убедительнее византийских. «Здесь люди, которые, не имея навыков, хотят соперничать с латинянами в богословии и философии. Ибо среди нас дела обстоят не лучшим образом. Человек может достигнуть высоких постов, даже если в богословии он разбирается равно настолько, чтобы не показаться совершенным неучем»[91]. Будучи наследниками латинской схоластики, западные богословы подходили к каждому обсуждаемому на соборе вопросу с позиции скорее философской и диалектической, чем библейской и святоотеческой. Для православных, которые, как мы не раз отмечали, никогда не рассматривали богословие как схоластическую или научную дисциплину, такой подход представлял серьезную проблему. По замечанию еще одного поклонника латинской учености и богословия, Исидора Киевского, непривычные философские категории и аргументы, которые использовали латиняне на соборе, «скорее углубили раскол, увеличили и усилили несогласие»[92].

Однако помимо того, что византийская делегация была неподготовлена к ведению богословской дискуссии и лишь формально представляла восточное христианство, между делегатами не было единства по ряду вопросов. Это был еще один ослабляющий фактор. Вероятно, заметнее всего это внутреннее разногласие на примере различия в подходах и восприятии проблем у двух самых ярких членов делегации. Виссарион Никейский, который, как и его соратник по собору Марк Эфесский, учился у Гемиста Плифона, был беззаветно предан классической греческой традиции. Сохранение этого священного наследия, как он его понимал, Виссарион сделал главным делом своей жизни. В дни, когда империя теряла последние

[91] Oeuvres complètes de George (Gennade) Scholarios. Vol. 1. P. 299.
[92] Цит. по: *Gill J.* The Council of Florence. P. 227.

силы, он пришел к мысли, что в этом состоит прежде всего миссия Запада. В силу своей страстной любви к античности и философского интеллектуализма, не говоря уже о твердой уверенности, что христианству не выжить под исламским владычеством, он легко и искренне поверил в правоту латинян и в 1439 году подписал унию[93]. Ему удалось убедить многих других делегатов собора, в том числе и митрополита Киевского и всей России Исидора. Знаменательно, что задолго до 1453 года Виссарион и Исидор стали изгнанниками и, обратившись в католичество, заняли высокие посты в папской курии. Оба стали не только папскими легатами, но со временем даже кардиналами.

На другой стороне находился паламит Марк Эфесский, к которому присутствовавшие на соборе византийские гуманисты относились с недоверием из-за его приверженности традиции монашеского исихазма. С ним не соглашались и те, кто готов был принять унию ради кратковременной политической выгоды, что, как правило, предполагало и вероучительные уступки[94]. Действительно, Марк Эфесский совершенно иначе расставил приоритеты и потому оказался в изоляции. Он был решительно против политических мотивов унии, придавая главное значение исключительно православной вере. Несомненно, это дало повод для многочисленных однотипных обвинений митрополита в фанатизме и ультраконсерватизме. Более того, с готовностью заявляют, что «если выделять какую-то одну причину неудачи Флорентийского собора, то ею является Марк Евгеник, митрополит Эфесский»[95]. Однако он искренне стремился к единству. Но он был убежден, что Рим должен пойти на уступки, особенно в отношении своих односторонних

[93] *Mobler R.* Kardinal Bessarion als Theolog, Humanist und Staatsmann. Bd. 1–3. Padeborn, 1923–1924; *Gill J.* The Council of Florence. P. 45–54.

[94] *Gill J.* The Council of Florence. P. 54–64; *Tsirpanlis C.N.* Mark Eugenicus and the Council of Florence: a historical re-evaluation of his personality. Thessalonica, 1974.

[95] *Gill J.* Personalities on the Council of Florence... P. 64; Ibid. The Council of Florence. P. 225–226, 248–249; *Ullmann W.* A Greek démarche on the eve of the

нововведений, в число которых Марк включал не только незаконное добавление в Символ веры, но и новое схоластическое учение о чистилище. Конечно, злоупотребление цитатами было его недостатком. Построение богословских аргументов на фрагментарных высказываниях святых отцов – не самая удачная методология. Однако в этом увлечении он был не одинок. Западные томисты, несмотря на свои силлогические построения, в равной степени прибегали к такой же методологии. Можно с уверенностью сказать, что «в ходе дискуссий обе стороны не смогли подойти к внимательному рассмотрению существенных богословских вопросов, разделявших христиан. Латиняне не обращали внимания на основные прозрения и убеждения греческой святоотеческой традиции, не замечали даже многих аспектов западной традиции. Давая неверную оценку значимости и весомости своих нередко сомнительных источников, они лишь искали способ вместить богословские взгляды противоположной стороны в узкие рамки собственной системы»[96]. Во всяком случае, по возвращении в византийскую столицу св. Марк – единственный, кто отказался подписать соборное постановление об унии 1439 года, – возглавил противников унии. После его смерти в 1445 году эту роль лидера взял на себя его ученик Георгий Схоларий.

Учитывая сугубо монашеский и апофатический подход Марка Эфесского к природе богословской истины (в противоположность «научному» латинскому пониманию богословия как концептуального знания), важно отметить, что в процессе соборных дискуссий паламитские

council of Florence // JEH 26 (1975). P. 346. Подобное же упрощение допускает Джозеф Джилль, сводя мотивы, по которым Схоларий позднее станет противником унии, к личному тщеславию (*Gill J.* Personalities on the Council of Florence. P. 91–93). Однако см. убедительное и проницательное опровержение подобных несправедливых суждений: *Turner C.J.G.* George-Gennadius Scholarius and the Union of Florence // Journal of Theological Studies 18 (1967). P. 83–103.

[96] *Erickson J.H.* Filioque and the fathers at the council of Florence // Erickson J.H. The Challenge of Our Past. Crestwood (NY), 1991. P. 166.

проблемы, как правило, осторожно обходились. Томисты и паламиты много раз проявляли осмотрительность и намеренно избегали серьезного диалога. Судя по всему, император отверг предложение обсудить на открытом заседании вопрос о различии между непознаваемой Божественной сущностью и Божественными действиями или энергиями[97]. Когда на одном из заседаний Флорентийского собора, посвященном *Filioque*, св. Марка попросили подробнее объяснить, как он понимает дары Святого Духа и саму ипостась Духа, он уклонился от ответа. Согласно свидетельству одного из источников, причина была простой: он хотел предотвратить любые официальные и прямые «споры по вопросу тварных или нетварных [энергий]»[98]. Возможно, он придерживался общего византийского принципа: не умножать число формальных богословских разногласий, помимо внесенных в повестку собора. Наверное, это было мудрым решением. Однако «трудно себе представить, как собор, уклоняясь от обсуждения ключевых спорных вопросов, мог надеяться на заключение соглашения»[99]. Действительно, такая позиция вызывает подозрения и сомнения относительно целей собора вообще. Коль скоро полемика между томистами и паламитам не допускалась сознательно, означает ли это, что «в действительности никто не хотел подобного диалога и не был к нему подготовлен»[100]? Поскольку все члены византийской делегации были согласны со многими основополагающими

[97] *Gill J.* The Council of Florence. P. 205–206, 225, 267; см. также: *Margerie B., de.* Vers une relecture du concile de Florence grâce à la reconsidération de l'Écriture et des Pères grecs et latins // Revue thomiste 86 (1986). P. 75–79 (appendix 2).

[98] Quae supersunt actorum Graecorum Concilii Florentini: necnon descriptionis cuiusdam eiusdem / ad fidem manuscriptorum edidit additis versione latina, introductione et indicibus Iosephus Gill. P. 346.

[99] *Runciman S.* The Great Church in Captivity. Cambridge, 1968. P. 105 [*Рансимен С.* Великая Церковь в пленении: История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г. СПб., 2006].

[100] *Meyendorff J.* Was there an Encounter between East and West at Florence? P. 165 [*Мейендорф И.* Состоялась ли во Флоренции встреча между Востоком и Западом? С. 141].

утверждениями паламитов[101], вопрос это отнюдь не праздный.

Хотя официальное открытие собора состоялось 9 апреля 1438 года – спустя месяц после прибытия византийцев в Феррару, – император, как уже отмечалось, немедленно попросил отсрочки, чтобы дождаться прибытия светских представителей. Так или иначе, две комиссии из десяти, по одной с каждой стороны, в начале июня наконец приступили к обсуждению вопроса о чистилище. Затем последовало 13 сессий (8 октября – 13 декабря), посвященных вставкам в Символ веры. На протяжении этих заседаний Марк Евгеник был главным представителем византийской партии, экспертами с латинской стороны выступали Андрей Родосский и кардинал Чезарини[102]. Вскоре после завершения этих дискуссий, в начале следующего года, собор переместился во Флоренцию (10 января 1439 года). На первых восьми заседаниях, проведенных в этом городе (2–24 марта), все внимание было сосредоточено исключительно на тринитарном значении *Filioque*. Заседания нередко сопровождались жаркими дебатами по поводу точности святоотеческих текстов, приводимых каждой из сторон. Однако процесс обсуждения зашел в тупик, и потому дальнейшие переговоры и дискуссии пришлось проводить в комиссиях (24 марта – 27 мая). Последовавшая вскоре кончина патриарха Иосифа II (10 июня), естественно, не означала завершения собора. (Патриарх был похоронен в церкви Санта-Мария Новелла, где доныне сохранилась его гробница, а собор продолжил свою работу[103]). В течение последних шести недель был рассмотрен целый ряд вопросов, в том числе о примате римского папы, Евхаристии и вновь о чистилище. И только после завершения обсуждения,

[101] См.: *Halleux A., de.* Bessarion et la palamisme au concile de Florence // Irenikon 62 (1989). P. 307–332.

[102] *Hofmann G.* Die Konzilsarbeit in Ferrara // OCP 3 (1937). P. 110–140; 403–455.

[103] Quae supersunt actorum graecorum Concilii Florenti... P. 444–445. О роли папы Евгения в данных событиях см.: *Gill J.* Eugenius IV, Pope of Christian Union. London, 1961. P. 121–123.

6 июля, было провозглашено постановление об объединении церквей[104].

В целом, как видно из вышеизложенного, в ходе Ферраро-Флорентийского собора состоялось лишь несколько пленарных заседаний. Почти вся основная работа шла в небольших группах, или комиссиях. Важно подчеркнуть, что именно на этих встречах эксперты с обеих сторон обсуждали, исправляли и в итоге одобряли положения, которые в совокупности составили принятое в июле 1439 года определение «Laetentur caeli»[105]. Все четыре части этой знаменитой формулы унии, посвященные Евхаристии, *Filioque*, вопросам о чистилище и примате папы, в точности повторяли те положения, которые ранее были приняты на предварительных заседаниях. К окончательному варианту документа, подписанному в июле, были добавлены лишь вводные и заключительные слова[106].

Необходимо, вероятно, подчеркнуть, что подписывать этот документ участников собора не принуждали. Однако, за исключением Марка Эфесского и митрополита Исайи Ставрополисского, все члены православной делегации его подписали. Хотя византийцы на протяжении всего длительного пребывания на соборе были стеснены рядом неудобств и ограничений, нет оснований считать, будто они испытывали давление со стороны папы или императора или признали унию под угрозой

[104] *Hofmann G.* Die Konzilsarbeit in Florenz // OCP 4 (1938). P. 157–188; 372–422. Также см. недавнее исследование: *Wohlmuth J.* Kircheneinigung durch Konsens? Eine systematisch-historische Überlegung zu den Unionsverhandlungen auf dem Konzil von Ferrara-Florenz // Christian Unity: The Council of Ferrara-Florence. P. 187–202; а также краткий обзор: L'Église au temps du Grand Schisme. Vol. 2. P. 555–565 (E. Delaruelle).

[105] *Gill J.* The Council of Florence. P. 296. Текст определения см.: Quae supersunt actorum graecorum Concilii Florenti... (греч.); *Alberigo.* P. 499–504 (греч. и лат.). Англ. пер.: *Crowder C.M.D.* Unity, Heresy and Reform... P. 168–172; *Gill J.* The Council of Florence. P. 412–415 (с лат.) [рус. пер. см.: *Амвросий (Погодин), архим.* Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. М., 1994].

[106] О подписях под документом см.: *Mercati A.* Il decreto d'unione del 6 Iuglio 1439 nell'Archivio segreto Vaticano // OCP 11 (1945). P. 5–44.

заключения под стражу. Кроме того, права свободного открытого выступления у делегатов никто не отнимал. Свобода слова и действия оставалась неприкосновенной. Но это не означает, что собор был успешным. С богословской точки зрения многие научные его оценки безусловно несостоятельны. Во всяком случае, то, что «Laetentur caeli» действительно является вероучительным определением или «непогрешимым документом»[107], вопрос спорный. Если объективно взглянуть на текст (каким бы колоссальным достижением он ни казался его авторам), трудно согласиться со столь однозначным выводом. Скорее наоборот, заявления подобного рода лишь скрывают подлинную трагедию флорентийской резолюции. По крайней мере, триумфа так называемой *la science catholique* [католической науки][108] здесь не наблюдается. Напротив, итоговое соглашение оказалось довольно поверхностным, о чем свидетельствует глухое разочарование делегатов. Как выразился автор греческих деяний собора, измученный всеми его событиями, после того как уния была подписана «и литургия отслужена, все отправились по домам»[109].

Как уже отмечалось, первым на повестке Феррара-Флорентийского собора стояло латинское учение о чистилище. И хотя для византийцев учение об очистительном огне представляло второстепенный интерес, по настоянию латинян оно детально обсуждалось обеими сторонами на протяжении всего собора. Оно также подробно рассматривается в «Laetentur caeli» (любопытно, что чистилищу отведено почти столько же места, сколько и *Filioque*). Обсуждение вопроса о чистилище прекрасно иллюстрирует то, о чем мы говорили выше применительно к Флорентийскому собору: поверхностное

[107] *Gill J.* Personalities of the Council of Florence... P. 264. Ср.: *Margerie B., de.* Vers une relecture du concile de Florence... P. 31–33.

[108] *Jugie M.* La question du Purgatoire au concile de Ferrara-Florence // EO 20 (1929). P. 269.

[109] Quae supersunt actorum graecorum Concilii Florenti... P. 467. Ср.: *Crowder C.M.D.* Unity, Heresy and Reform. P. 167.

отношение и схоластическая методология, применявшаяся в дискуссиях. Это может показаться странным, но именно силлогический характер рассуждений латинян свидетельствует о различных подходах каждой из сторон к учению о спасении. Наконец, следует сказать, что доктрина о чистилище в том виде, в каком она сформулирована в объединительной формуле 1439 года, стала богословским обоснованием концепции индульгенций. Не раз отмечалось, что торговля индульгенциями развилась позже именно благодаря этой доктрине (поскольку индульгенции будто бы могли сократить время мучений в чистилище). Таким образом, спустя десятилетия после Флоренции «непогрешимое» схоластическое учение о чистилище косвенно создало Риму немало неприятностей. Во всяком случае, Мартин Лютер лаконично назвал некоторые следствия этой доктрины не только возмутительными, но и опасными[110].

В отличие от других вопросов, обсуждавшихся на Ферраро-Флорентийском соборе, вопрос о чистилище — как один из факторов разделения — был сравнительно новым. Византийцы узнали об этом учении лишь в XIII столетии. Прежде всего они сочли его очередным нововведением латинян, поэтому первой реакцией были тревога и замешательство; затем учение просто отвергли. Первая из известных зафиксированных дискуссий на эту тему состоялась в 1235 году в Отранто, в монастыре Св. Николая из Касоле между митрополитом Корфу Георгием Варданом и неким францисканцем по имени Варфоломей. Как следует из рассказа последнего об этой встрече, митрополит был явно встревожен новым учением[111]. Объяснения монаха были столь необычны, что Георгию

[110] *Pelikan J.* The Christian Tradition: A History of Development of Doctrine. Vol. 4: Reformation of the Church and Dogma (1300–1700). Chicago; London, 1984. P. 137.

[111] *Roncaglia M.* George Bardanès, métropolite de Corfu, et Barthélémy de l'ordre Franciscain. Rome, 1953; *Le Goff J.* The Birth of Purgatory / Transl. *Goldhammer A.* Chicago, 1984. P. 280–288; *Dagron G.* La perception d'une différence: les debuts de la «Querelle du purgatoire» // Dagron G. La romanité chrétienne en Orient: héritages et mutations. London, 1984 (№ 14).

для обозначения услышанного пришлось создать неологизм *porgatorion.* Все в этом учении, в том числе идея о «третьем месте», «очистительном огне» и концепция временных искупительных страданий, привело митрополита в недоумение. В результате греки приравняли доктрину о чистилище к еретическому учению Оригена и его последователей о всеобщем спасении, или «восстановлении» (апокатастасисе), согласно которому в конечном счете посредством очищения будут спасены все люди, в том числе и находящиеся в аду. Через несколько лет после первого столкновения православных с новой доктриной последовало официальное латинское «разъяснение»: в 1254 году папа фактически попытался навязать это учение православным христианам Кипра, его официальное послание им, датированное 6 марта 1254 года, считается «свидетельством о рождении чистилища как доктринально определенного места»[112]. Примечательно, что первое авторитетное догматическое заявление о чистилище, сделанное папой, было непосредственно связано с недоумением, которое испытывал христианский Восток. Следующим шагом в истории доктрины, как нетрудно догадаться, был известный нам Лионский собор (1274), на котором византийским послам повелели от имени императора Михаила VIII принять это учение. Формула, содержавшаяся в исповедании веры императором, позднее вошла в качестве приложения к «Cum sancrosancta» — единственному богословскому определению собора.

Очевидно, к 1438 году латинское богословие чистилища, куда попадают души умерших людей, успевших покаяться, но не понесших должного наказания и не искупивших свои грехи, было разработано достаточно хорошо. Ибо к тому времени западные делегаты на Ферраро-Флорентийском соборе утверждали, что это учение апостольское и тем самым обязательное для всей церкви. Для них чистилище было местом в загробном мире, где души людей должны понести соответствующее наказание.

[112] *Le Goff J.* The Birth of Purgatory. P. 284.

Согласно схоластическому пониманию, вина за грех искупается смертью, но *расплата* или само наказание за нее должны быть понесены в чистилище. Безусловно, понять это учение вне легалистской силлогической системы латинских богословов невозможно. Эсхатологию они объясняют с помощью юридических соответствий. За таким представлением явно стоит юридическое убеждение, согласно которому божественное правосудие требует удовлетворения. Следовательно, утверждалось, что после смерти души должны претерпеть искупительные муки в качестве «расплаты» или «удовлетворения» за свои грехи. Такая четкая эсхатология основывалась прежде всего на авторитете Рима, схоластическом богословии и суждениях ряда западных отцов, особенно свв. Амвросия Медиоланского и Григория Великого. Ссылки на творения св. Григория, по сути, и служили основой для противостояния в Ферраре[113]. В отличие от западных авторов, греческая святоотеческая литература в целом довольно расплывчато говорит о посмертном очищении от грехов. Единодушие и согласие здесь найти трудно.

Поэтому православные делегаты в Ферраре не имели преимущества в споре о чистилище. Строго аргументированным учением располагали как раз латиняне, а не православные[114]. Со своей стороны, византийцы должны были решить этот вопрос быстро и за короткое время прийти к какому-либо солидарному мнению. Проблема заключалась в том, что учение о чистилище было чуждо греческой традиции. Однако их ответ оказался серьезным и убедительным. Византийцы, как правило, никогда не возража-

[113] Специально см.: *Halleux A., de.* Problèmes de méthode dans les discussions sur l'eschatologie au Concile de Ferrare et Florence // Christian Unity: The Council of Ferrara-Florence. P. 251–301; *Jorgenson J.* The debate over the patristic texts on purgatory at the council of Ferrara-Florence, 1438 // SVTQ 30 (1986). P. 309–334 (особенно P. 317) и более ранние обзоры документов собора: *Jugie M.* La question du Purgatoire au concile de Ferrara-Florence. P. 269–282; *d'Ales A.* La question du Purgatoire au concile de Florence en 1438 // Gregorianum 3 (1922). P. 9–50 (особенно P. 11–13).

[114] Christian Unity: The Council of Ferrara–Florence 1438/39–1989. P. 45–46.

ли против обычая молиться за умерших, который латиняне приводили как аргумент в пользу собственной доктрины. Возношение молитв за усопших христиан — древняя, даже апостольская традиция, о чем свидетельствует повсеместное распространение этого литургического обычая церкви. Смерть не может разрушить единство и братство христиан как причастников единого Тела Христова. Однако из этой неотъемлемой и действительно общепринятой практики церкви учение о чистилище автоматически не вытекает. Марк Эфесский считал, что ни богослужение церкви, ни Предание, ни Писание не дают оснований для такого учения. В целом в практике и традиции церкви просто умалчивается о промежуточном состоянии или месте, куда попадают души раскаявшихся после смерти, или о материальном огне, не говоря уже о схоластическом разделении между виной и наказанием. Несомненно, трудности, которые испытывали византийцы в этой дискуссии, отчасти были связаны с юридической и рационалистической моделью искупления, которая содержалась в латинском учении. Она явно не соответствовала их пониманию сущности спасения как общения с Богом, как личного духовного возрастания, которое не прекращается даже со смертью.

Окончательное определение о чистилище, принятое собором в 1439 году, оказалось в основном латинским по содержанию. Согласно «Laetentur caeli», одни души «должны подвергнуться очищению после смерти очистительными страданиями», другие, уже очищенные, достигают рая; третьи, души тех, которые не были крещены или умерли с тяжестью смертного греха, «немедленно спускаются в ад». Но это формальное определение содержит несколько смягченную версию западного учения[115]. По меньшей мере два положения, против которых византийцы решительно возражали на всем протяжении Феррaро-Флорентийского собора, в окончательный текст

[115] *Halleux A., de.* Problèmes de méthode dans les discussions sur l'eschatologie au Concile de Ferrare et Florence. P. 267; *Jorgenson J.* The debate over the patristic texts on purgatory at the council of Ferrara–Florence, 1438. P. 333.

определения не вошли: это понятие материального огня и сама идея о существовании некоего места или состояния очищения душ, именуемого чистилищем. Поэтому не совсем корректно признавать за латинянами безоговорочную победу в этом споре. Как бы то ни было, итоговый текст должного впечатления не производил. Некоторые формулировки явно неудачны, и едва ли все католические богословы сочли бы их сегодня «непогрешимыми». Кроме того, остается сожалеть, что переговоры сторон не достигли кульминации — то есть не затронули более широкого вопроса о сущности спасения. В этом случае, вероятно, многие сложности, вызванные богословским легализмом латинян, немедленно бы разрешились.

Такие же недостатки определения 1439 года характерны и для более спорного вопроса о *Filioque*. Апологеты каждой из сторон опять-таки не уделили внимания главной проблеме. В результате от православных вновь потребовали формально признать по существу латинское учение. Западная доктрина о двояком исхождении Святого Духа уже обсуждалась в одной из предыдущих глав, особенно в связи с деятельностью патриарха Григория II Кипрского и Влахернским собором (1285). Поэтому мы лишь в общих чертах обозначим аргументы и контраргументы сторон, которые не раз повторялись во Флоренции[116]. Византийцы открыли дискуссию указанием на очевидный факт: дополнительная фраза, вставленная в Символ веры на латинском Западе, является незаконным изменением текста. Кроме того, Третий Вселенский собор в Эфесе четко постановил, что в Символ веры не должны вноситься никакие добавления. Как и в предыдущем случае, контраргумент основывался на том, что Эфесский собор запретил изменять не слова, а смысл; латинская вставка сущность Символа не меняла. Не сумев дого-

[116] Однако нельзя не дать здесь отсылок к: *Lossky N.* Climat theologique au Concile de Florence // Christian Unity: The Council of Ferrara–Florence. P. 241–250; *Gill J.* The Council of Florence. P. 131–179, 227–269; *Erickson J.H.* Filioque and the fathers at the council of Florence. P. 157–169; *Margerie B., de.* Vers une relecture du concile de Florence... P. 31–81 (особенно P. 35–68).

вориться о целесообразности вставки, стороны продолжали обсуждать саму доктрину. Латиняне, как обычно, возражали, уверяя, помимо всего прочего, что их понимание вставки не подразумевает наличия двух «Источников», или двух «Начал», исхождения Божества[117]. Однако и в этом вопросе оставались одни лишь разногласия. Наконец византийские сторонники унии, стремясь выйти из безвыходного положения, предложили сосредоточиться на якобы существующем согласии святых отцов по данной проблеме. В конечном счете, заявляли они, если греческие и латинские святые были исполнены Духа Святого, то не могли ошибаться относительно Его исхождения. Их тринитарное богословие должно быть одинаковым, даже если они выражали его по-разному, на самом деле имели в виду одно и то же. Стало быть, исхождение *a Filio* тождественно исхождению *per Filium*. Обе формулы выражают одну и ту же догматическую истину. Поразительно, что эта крайне спорная аксиома (говоря богословским языком) в итоге была принята как выход из тупика.

Необходимо отметить, что Марк Евгеник считал изъятие латинской вставки из Символа веры главным условием подлинного объединения. Кроме того, для этого, безусловно, следовало отменить анафемы собора 1274 года против тех, кто долго отвергал ортодоксальность *Filioque*. Разумеется, ничего подобного в 1439 году не произошло. Повторим, что Флорентийский собор по большей части догматизировал латинскую традицию. В «Laetentur caeli» ясно сказано, что прибавление к древнему Символу веры было сделано Западной церковью «законно и мудро» (θεμιτῶς τε καὶ εὐλόγως)[118]. Это означает, что незаконная вставка канонически и догматически оправдывалась. С другой стороны, собор не обязывал христианский

[117] Quae supersunt actorum Graecorum Concilii Florentini... P. 413–414. О возражениях Марка Эфесского против вставки см.: *Tsirpanlis C.N.* Mark Eugenicus and the Council of Florence: a historical re-evaluation of his personality. P. 88–89; *Lossky N.* Climat théologique au Concile de Florence. P. 243.

[118] Licite ac rationabiliter symbolo fuisse appositam [«Diffinimus insuper, expli-

Восток эту вставку принять. И естественно, в определении, которое в конце концов подписали все, говорится, что Святой Дух исходит от Отца и Сына «как от одного Начала» («tanquam ab uno principio et unica spiratione»). Безусловно, опорой для такой трактовки послужило толкование греческой святоотеческой формулы *per Filium* сугубо в духе *Filioque*. Фактически собор повторил ошибку, которую в XIII веке совершил Иоанн Векк в полемике с Григорием II Кипрским. В конечном счете на Ферраро-Флорентийском соборе *Filioque* так и осталась неразрешенной богословской проблемой. Идея *consensus patrum* [согласия отцов Церкви], которую с таким воодушевлением восприняли сторонники унии, возможно, и помогла бы вывести ситуацию из тупика, но самой проблемы никогда бы не решила. Георгий Схоларий, который в итоге полностью принял богословские взгляды Григория II, впоследствии ясно и решительно выступал против принципа святоотеческого согласия, примененного на соборе[119].

Вопрос о власти в церкви на Флорентийском соборе обсуждался, пожалуй, не столь эмоционально и напряженно, как проблема *Filioque*, однако это нисколько не умаляет его значимости. Прежде всего, любое вероучительное положение о примате Рима представляло большой интерес для соборного движения. Итоговая резолюция о папской *plena potestas*, вероятно, нацелена именно против западного концилиаризма и ярого антипапизма Базеля[120]. Во всех отношениях она составлена так, чтобы не только успокоить православных делегатов, но и дать отпор западному соборному движению. Это еще одна из

cationem verborum illorum "Filioque" veritatis declarandae gratia, et inaminente tunc necessitate, licite ac rationabiliter Symbolo fuisse appositam» — «Сверх того определяем, что объяснение сих слов "Filioque" (является) благодатью проявления истины, и не праздно, но по необходимости, законно и разумно в Символ было добавлено»].

[119] *Turner C.J.G.* George-Gennadius Scholarius and the Union of Florence. P. 98–99.

[120] *Gill J.* The definition of the primacy of the pope in the council of Florence // Gill J. Personalities of the Council of Florence... P. 264–286; L'Église au temps du Grand Schisme... P. 526 и след.; *Hoffman G.* Papato, concilarismo, patriarcato

ярких иллюстраций того, что атмосфера на Флорентийском соборе изначально определялась политическими соображениями. Участники собора неизменно «преследовали конкретные политические задачи»[121]. Уния была нужна не только византийскому императору, но и папе. Последний стремился к признанию своего главенства, чтобы получить возможность бороться с Базелем. Действительно, на севере, в Базеле по-прежнему проходили протокольные заседания собора, без участия православных делегатов и папы. И хотя сам собор достаточно быстро перестали принимать всерьез, своего влияния он не утратил. К концу 1439 года собор даже сместил Евгения IV и избрал Феликса V (оказавшегося последним антипапой). С точки зрения Базеля Ферраро-Флорентийский собор несомненно был лжесобором.

С другой стороны, немаловажен тот факт, что вопрос о примате папы спешно обсуждался на нескольких последних заседаниях во Флоренции, непосредственно перед окончательным подписанием унии в июле. Византийские делегаты знали о Базеле, однако глубинный смысл происходившего на соборе их, похоже, совсем не интересовал. Во всяком случае, они не выступали с критикой той теории папской власти, которую выдвигали западные канонисты и апологеты папства. Вместо того чтобы сосредоточить внимание на обсуждении главных проблем, они молчаливо со всем соглашались[122]. А высказанные в итоге замечания выглядели оторванными от действительности, даже архаичными. Такое устроение Церкви, которое они стремились отстоять, что нашло отражение в итоговом определении 1439 года, было, несомненно, необходимо. Однако оно никак не соотносилось с реальной властью позднесредневекового папства.

// Miscellanea Historiae Pontificae 2 (1940). P. 1–28; *Schmidt M.A.* The problem of papal primacy at the council of Florence // Church History 30 (1961). P. 35–49.

[121] From the High Middle Ages to the Eve of the Reformation. P. 481 (K.A. Fink).

[122] *Meyendorff J.* Was there an Encounter between East and West at Florence? P. 167–169 [*Мейендорф И.* Состоялась ли во Флоренции встреча между Востоком и Западом? С. 144].

Как говорится в документе, преемник Петра епископ Римский «сохраняет примат во всем мире», является «Викарием Христа» и «главой всей Церкви». Более того, он обладает «полной властью (*plenam potestatem*) пасти, направлять и управлять всей Церковью — как это содержится в деяниях Вселенских соборов и в святых канонах. Кроме того, мы возобновляем порядок, переданный в канонах, прочих достопочтенных патриархов: чтобы Константинопольский патриарх был вторым после Святейшего Римского понтифика, Александрийский — третьим, Антиохийский — четвертым и Иерусалимский — пятым, при сохранении всех их прав и привилегий»[123]. Конечно, последних слов постановления в первоначальном латинском проекте не было. Они присутствуют только в византийском варианте. Это означает, что православной делегации под конец отчасти удалось внушить латинянам ряд своих идей. Однако эти условия корректной реализации примата Рима и прав четырех восточных патриархов, в сущности, ничего не меняли в том образе папской власти, который запечатлен в резолюции. Хотя заключительные слова, добавленные православными, довольно пространны и могли быть по-разному истолкованы латинянами, цельный образ папы, руководящего и управляющего всей Вселенской Церковью, достаточно ясен и конкретен. Фактически это «максималистское» толкование римского примата[124]. Оно подтверждает вселенский характер юрисдикции папы, который византийцы, несомненно, стремились опровергнуть заключительными словами документа.

Напомним, что определение 1439 года о папской власти было направлено главным образом против западного концилиаризма. По сути, оно обозначило его конец. Флорентийский собор своим «непогрешимым документом» «Laetentur caeli» тихо покончил с независимостью и вер-

[123] *Gill J.* The Council of Florence. P. 414–415; англ. пер.: *Crowder C.M.D.* Unity, Heresy and Reform... P. 171.

[124] *Gill J.* The Definition of the Primacy. P. 277.

ховенством соборов[125]. Флоренция «самим фактом своего существования служила противовесом Базельскому собору и в итоге перевесила его, положив тем самым конец развитию соборного движения на Западе, угрожавшему изменить само устройство церкви. Великим достижением Флорентийского собора для Запада стало то, что он обеспечил победу папства в борьбе с концилиаризмом и сохранение традиционного церковного строя»[126]. Однако в противовес этому утверждению следует отметить, что менее чем через столетие великое «достижение» собора будет оспорено и отвергнуто протестантской Реформацией. В общем и целом, собор 1438–1439 годов принял не только учение о чистилище (вместе с индульгенциями), но и такую теорию папской власти, которая в 1517 году приведет Мартина Лютера и его последователей к отрицанию всей структуры постгригорианского папства.

В отличие от трех вероучительных определений — о папском примате, *Filioque* и чистилище, подробно изложенных в «Laetentur caeli», четвертый вопрос, об «обрядовых», или практических, различиях, затронут там весьма кратко. Касался он использования опресноков в латинской литургии. В этом отношении православная литургическая практика уже давно отличалась от латинской — для совершения Евхаристии православные использовали только полноценный квасной хлеб. Показательно, что в прошлом полемисты и Востока, и Запада считали подобное различие в обряде препятствием для единства. В результате появилось множество сочинений полемического характера. Аргументы и контраргументы — символические, христологические, реже исторические — звучали малоубедительно. Латиняне предпочитали исторические доводы. В частности, они утверждали, что коль скоро Тайная Вечеря была пасхальной трапезой, то там использовался неквасной хлеб. Однако византийцы

[125] Christian Unity: The Council of Ferrara–Florence 1438/39–1989. P. 9 (G. Alberigo).

[126] *Gill J.* The Council of Florence. P. 411.

обычно были непреклонны в этом вопросе. Высказывавшаяся иногда западными богословами точка зрения, согласно которой верны обе традиции — использование и квасного хлеба, и опресноков, — у византийцев вызывала удивление и тревогу. Отношение к опреснокам стало препятствием и в переговорах с армянами (которые тоже не использовали при совершении Евхаристии квасной хлеб и *zeon*, «теплоту»). Вероятно, армяне, так же как и латиняне, считали взгляды византийцев ограниченными и фанатичными. В целом объективности недоставало всем. Однако некоторые представители духовенства отказывались принимать подобную полемику всерьез. Во всяком случае, они не соглашались с тем, что любое узаконенное расхождение в обрядах способно породить раскол. Перефразируя слова, сказанные в XII веке Феофилактом Болгарским, презирать латинский обряд может лишь человек, не знающий церковной истории; единству церкви реально угрожают лишь те традиции, которые имеют вероучительное значение[127]. Флорентийский собор согласился с таким подходом. В результате каждая церковь сохранила свою практику. Согласно постановлению собора, при совершении таинства могут использоваться и квасной хлеб, и опресноки. Обе традиции признавались каноническими.

На Флорентийском соборе обсуждался еще один вопрос, связанный с Евхаристией. Тот факт, что в резолюции о нем нет ни слова, говорит лишь о том, что не удалось найти приемлемой для всех формулировки. Вопрос касался молитвы эпиклезы. Это была сравнительно новая причина для разногласий, которая, как и учение о чистилище, восходит к XIII веку. По существу она касалась взаимосвязи между реальными «установительными словами» [«приимите, ядите»] евхаристического канона и

[127] *Papadakis A.* Byzantine perception of the Latin West // GOTR 36 (1991). P. 237; *Erickson J.H.* Leavened and unleavened: Some theological implications of the schism of 1054 // SVTQ 14 (1970). P. 155–176 (вошло в: *Erickson J.H.* The Challenge of Our Past. P. 133–155); *Smith M.H. III.* And Taking Bread... Cerularius and the Azyme Controversy of 1054. Paris, 1978.

призыванием Святого Духа через эпиклезу[128]. Византийцы долго недоумевали, почему эта молитва содержится в православной литургии, но отсутствует в латинской мессе. На христианском Востоке утверждали, что преложение хлеба и вина совершается не одним лишь простым повторением установительных слов Спасителя, но и открытым призыванием Святого Духа в молитве эпиклезы. Для Востока эта проблема отнюдь не была спором о «формулах». Как заметил в XIV столетии св. Николай Кавасила, главная тайна Церкви (и соответственно каждое таинство) всегда совершается по молитве: «Нигде не говорится, чтобы с пересказывающими только какие-либо слова случалось что-либо подобное. Это традиция отцов, которую они приняли от апостолов и их учеников, что таинства совершаются молитвою; все таинства, как я сказал, и особенно святая Евхаристия»[129]. Византийцы не сомневались, что их литургическая практика полностью соответствует святоотеческому богословию таинств. Призывание Святого Духа за литургией, несомненно, столь необходимо, как и произнесение установительных слов.

Хотя провал собора во Флоренции уже очевиден из предыдущего анализа достигнутых там соглашений, в заключение нужно сделать несколько замечаний. Еще до того, как все эти странные «чудаковатые левантинцы»[130] успели покинуть Флоренцию, западное духовенство (в том числе папа) пришло в замешательство. Ощущение, что почти ничего не удалось достигнуть, отчасти возникло от осознания того, что итоговое соглашение не годилось на роль того «непогрешимого документа», который требовался для воссоединения церквей. Определение об опресноках было «единственным признаком плюра-

[128] Les «Mémoires» du Grand Ecclesiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur la concile de Florence. P. 474–479 [*Сильвестр Сиропул.* Воспоминания о Ферраро-Флорентийском соборе (1438–1439). Спб., 2010. С. 268–270].

[129] A Commentary on the Divine Liturgy / Transl. *Hussey J.M., McNulty P.A.* London, 1960. P. 75–76 [*Николай Кавасила, св.* Изъяснение Божественной литургии, 29 // *Николай Кавасила.* Христос. Церковь. Богородица. М., 2002. С. 159].

[130] *Ševčenko I.* Intellectual Repercussions. P. 3.

листического и динамичного подхода в тексте, в остальном выстроенном в духе жесткого и отчетливого догматизма»[131]. Реакцию православного мира нетрудно предугадать, продемонстрировал ее прежде всего Марк Эфесский своим категорическим отказом подписать итоговые формулировки 1439 года. «Из протеста Марка Эфесского выросло все отрицание Флоренции, и явное, и неявное...»[132] Иными словами, многие сочли соборное определение даже не компромиссом, но лишь уклончивым и двусмысленным документом, в принципе неспособным разрешить реальные противоречия. Собор так и не разобрался, что за вопросом о *Filioque* стоят два различных учения о Троице, и это, пожалуй, самый яркий пример его несостоятельности. Однако в то же время была предпринята попытка избежать любых дискуссий по поводу паламизма, и особенно вопроса о различии между сущностью и энергиями. Кроме того, при рассмотрении вопроса о чистилище юридическая модель «искупления», восходящая к Ансельму Кентерберийскому, фактически не обсуждалась и не сравнивалась со святоотеческим пониманием спасения как причастия Божеству и обожения. Сотериологические и антропологические аспекты этой проблемы просто были проигнорированы. Наконец, следует отметить, что идея *consensus patrum*, принятая собором, оказалась почти бесплодной. В большинстве случаев она лишь мешала обсуждению и ставила православных перед лицом лишь одного (как правило, латинского) из возможных вариантов решения. Во всяком случае, странно, что все спорные вопросы решались в пользу латинян и затем почти всегда формулировались в традиционных западных терминах. Но это не единственная причина того, что в переговорах византий-

[131] Christian Unity: the Council of Ferrara–Florence... P. 9 (G. Alberigo).

[132] Un Temps d'Épreuves (1274–1449). P. 838 (M.-H. Congourdeau). О реакции Константинополя см.: Les «Mémoires» du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur la concile de Florence. P. 546 [*Сильвестр Сиропул.* Воспоминания о Ферраро-Флорентийском соборе (1438–1439). Спб., 2010. С. 317 и след.].

цы редко занимали ведущую позицию. Не следует забывать, что они нуждались в военной и финансовой помощи, многие политики-унионисты действительно могли считать, что итоги собора «предрешены заранее»[133]. Повторим, собор целенаправленно шел к решению вполне определенных задач. В отличие от аналогичных собраний в прошлом, условия его проведения были намного лучше. Однако провал Флорентийского собора служит подтверждением того, что даже переговоры не могут автоматически гарантировать успех в воссоединении церквей. Флорентийский собор стал настоящей трагедией, поскольку подлинной встречи двух традиций так и не получилось. Как уже отмечалось, «внутренние проблемы Запада даже не обсуждались. Это было неизбежным результатом отсутствия экклезиологического равновесия, вызванного длительным расколом Востока и Запада. А у восточной делегации не было ни богословской компетенции, ни необходимой информации, ни духовного мужества для рассмотрения действительно важных вопросов»[134].

Таким образом, единственным историческим достижением Флорентийского собора стало поражение, которое он нанес западному соборному движению. Конечно, для папства концилиаристский кошмар закончился только с изданием буллы «Execrabilis» (18 января 1460)[135], запретившей оспаривать на соборах главенство папы. Однако этот запрет имел уже чисто символическое значение: соборное движение угасло еще к 1439 году с вырождением Базельского собора в самочинное сборище. Именно поэтому папа Евгений смог просто проигнорировать Базель, равно как и созвать собор в Ферраре. Несомненно, в дальнейшем помогло Евгению и явное уже стремление умеренных участников Базеля отделаться от своих более радикальных коллег. Но не менее значимым

[133] *Ostrogorsky G.* History of the Byzantine State. P. 562.

[134] *Meyendorff J.* Was there and Encounter between East and West at Florence? P. 175 [*Мейендорф И.* Состоялась ли во Флоренции встреча между Востоком и Западом. С. 155].

[135] Англ. пер. см.: *Crowder C.M.D.* Unity, Heresy and Reform. P. 179–181; также см. прим. 61 на с. 549.

стало то, что Базельский собор отвергло большинство европейских правителей. В итоге решающим фактором оказалось, вероятно, именно отсутствие поддержки конституционалистских идей этого собора со стороны светских правителей; те предпочли иметь дело с политической силой в лице более привычного им папства, а не с радикальной программой соборного конституционализма Базеля. В итоге никаких шансов у этого собора не осталось. Естественно, это означало и исчезновение всякой возможности для реформ и конституционных преобразований в церкви. После 1430-х годов, как известно, папы вообще отказались от созыва соборов ради проведения преобразований, чтобы избежать попыток возрождения идей концилиаризма. Любой собор, способный поставить себя выше папы, фактически объявлялся вне закона. Понятно, что многие исследователи всегда будут считать Евгения IV спасителем папства от «угрозы» соборного движения. С одной стороны, ему удалось восстановить «традиционный» строй Латинской церкви. С другой стороны, он несет и ответственность за провал преобразований в церкви, ибо никакие реформы без соборов не возможны. «С точки зрения церковной истории переломный момент перехода от Средневековья к Новому времени пришелся приблизительно на середину XV столетия, когда Рим предотвратил реформу церкви, но в ответ вскоре получил Реформацию»[136].

[136] From the High Middle Ages to the Eve of the Reformation. P. 487 (K.A. Fink).

Глава X

L'EGLISE APRES BYZANCE*

В долгой истории церкви Ферраро-Флорентийский собор стал не столько вехой, сколько прологом к падению Константинополя, которое произойдет 15 лет спустя. Атмосфера собора, пронизанная политическими интересами, не располагала к подлинному диалогу и богословской открытости. Флорентийская формула не стала плодом встречи двух традиций — такое объединение церквей, за которым стояли различные небогословские мотивы, было изначально обречено на неудачу. Во всяком случае, и после собора оставалось немало причин для разобщения. Непоколебимая оппозиция унии, возглавляемая влиятельным митрополитом Эфесским, была настолько целеустремленной и пользовалась такой популярностью, что официальное провозглашение унии в Константинополе затянулось до 12 декабря 1452 года, — а шесть месяцев спустя город пал под натиском османов. И хотя все связи и контакты между двумя церквами полностью прекратились только после 1453 года, турецкое завоевание империи лишь подвело финальную черту под церковным расколом.

* Церковь после Византии (*фр.*).

Героический конец византийского Константинополя во вторник 29 мая 1453 года тоже стал поворотной вехой. Безусловно, гибель столицы и самой империи окутана атмосферой неизбежности и безысходности: как политическая сила православная Византия, богозданная ойкумена с одиннадцативековой историей, прекратила свое существование. Тектонические изменения, вызванные турецким натиском, имели, бесспорно, вселенский характер. Действительно, день падения Константинополя нередко считается датой окончания Средневековья и начала Нового времени. При всей условности этого отсчета не нужно забывать, что для восточнохристианского мира 1453 год имел совершенно иное и более глубокое значение. «Для греков, непосредственно вовлеченных в эти события, турецкое завоевание положило начало второму длительному периоду Средневековья»[1]. В результате победы османов весь христианский Восток впервые оказался под властью исламской цивилизации; такие попытки начали предпринимать еще арабы в VII веке, однако реализовались они лишь в XV столетии. Правда, претензии ислама на мировое господство как в VII, так и в XV веках закончились неудачей. Но в отличие от арабов туркам удалось продвинуться вглубь христианской Европы. Их агрессивное мусульманское государство останется великой державой и в эпоху Нового времени. По крайней мере, с начала XVI века западноевропейские государства неизменно учитывали турецкую империю в расстановке политических сил; турки были угрозой и как ближайшие соседи, и как доблестные воины. К середине XVI века, благодаря протестантской Реформации, турки обосновались на Балканах и Ближнем Востоке еще прочнее, чем в предыдущем столетии.

Стоит повторить, что окончательная победа турок прямо связана с предшествовавшим движением крестоносцев. Наступление османов на Запад можно в целом

[1] *Oikonomidès N.* Hommes d'affaires Grecs et Latins a Constantinople: XIII^{e}–XV^{e} siècles. Montreal; Paris, 1979. P. 11.

считать ответной реакцией на двухсотлетнюю войну крестоносцев с исламом. Именно латинская колонизация способствовала зарождению среди арабов и турок чувства вражды и ненависти к Западу[2]. Однако решающим фактором победы османов стало ослабление Византии в результате крестовых походов. Если бы после IV Крестового похода империи удалось восстановить свою силу и территориальную целостность, вряд ли турки смогли бы столь легко продвинуться в Малую Азию и на Балканы. После падения Акры (1291) Запад словно перестал замечать турецкую угрозу, немедленные и решительные ответные шаги с его стороны были редкостью. А после битвы на Косовом поле (1389) положение византийского имперского универсализма стало безнадежным. Хотя в ходе этого сражения турецкий султан был убит, но сербы потерпели поражение, и империя оказалась окруженной со всех сторон. Контрнаступления Запада — под Варной (1444), которое состоялось вскоре после Флорентийского собора, и ранее под Никополем (1396) — окончились сокрушительными поражениями. Западная Европа просто не имела возможности организовать длительный крестовый поход против мусульман. И хотя Запад был встревожен продвижением османов в Центральную Европу, судьба погибающей Византийской империи его беспокоила мало. Спасение православной Византии от турецкого владычества не было вопросом первостепенной важности. Тем самым сомнения ряда византийских правителей относительно западной военной помощи полностью оправдались. В любом случае, Запад скорее стремился возродить Латинскую империю, чем помочь хрупкому Византийскому государству.

То, что случилось 29 мая 1453 года, потрясло православных христиан по всему миру, но этого нельзя сказать о Западе. Печаль европейцев во многом была отстраненной, даже лицемерной, и вскоре все их внимание переключилось на свои, насущные задачи и проблемы.

[2] *Mayer H.E.* The Crusades / *Gillingham J.*, transl. London, 1972. P. 283.

В западной культуре намечались глубокие перемены, которые, среди прочего, были следствием возрождения греко-римской гуманистической традиции в Северной Италии. Накануне падения Византии в Европе зарождалась блестящая в культурном отношении и самоуверенная эпоха. Основывая иностранные колонии и империи (с экспансией на другие континенты), Запад вновь приобрел уверенность в собственных силах, чувство гордости и самонадеянности, которое не смогли поколебать даже разрушительные последствия Реформации. Эти перемены стали первыми признаками секуляризации, которая впоследствии охватит всю Европу. Затронет она и Западную церковь. Во всяком случае, духовная пустота, которая в целом ощущалась в Римской церкви в эпоху Ренессанса, предвещала грядущее обмирщение. Папство все больше превращалось в одно из итальянских княжеств (с теми же распущенностью нравов, коррупцией и вовлеченностью в сугубо местную политику). Наконец, папы стали щедрыми покровителями искусств — живописи, ваяния и зодчества. Вскоре папа действительно стал вести себя как светский правитель, затевая военные кампании, участвуя в дипломатических альянсах и активно содействуя распространению идей гуманизма. Принимая во внимание этот духовный вакуум, легче понять первую реакцию папства на деятельность Лютера.

Еще одной характерной чертой церковной жизни Запада после Флорентийского собора стало прямое господство правителей Европы над «своими» структурами церкви и духовенством. Столь широкие полномочия они, по сути, получили в награду за то, что поддержали суверенитет папы в борьбе против соборного движения и реформы в церкви. Разумеется, светские монархи не упускали возможности эксплуатировать и папство, в буквальном смысле наживаясь на том, что понтифик искал у них защиты и покровительства. Установление монаршего контроля над *de facto* уже национальными и территориальными церквами заведомо означало, что папа и король договорились и о разделении между собой всех церков-

ных доходов. Наконец, только такой светский правитель мог стать преградой для антипапского движения, которое нашло выражение в Великом [Западном] расколе и концилиаризме. Победа папства на Флорентийском соборе не была окончательной, и, чтобы закрепить ее, Рим был вынужден пойти на все эти уступки, которые дорого обошлись церкви. Однако активность возрожденного папства не ограничивалась отношениями со светской властью. Необходимые и желанные реформы так и не были реализованы. Несмотря на единую позицию, достигнутую в Констанце, никаких полномасштабных преобразований не последовало. Соборное постановление «Frequens», предписывавшее проводить соборы каждые десять лет, после Флорентийского собора было забыто, что, конечно, имело фатальные последствия. Страх римского понтифика перед соборами долгое время определял всю ситуацию в церкви, даже после выступления Мартина Лютера в 1517 году. Не раз доказывалось, что если бы преобразования, предложенные Тридентским собором (1545), были приняты еще раньше, в Констанце (1414), то, возможно, не было бы и протестантской Реформации.

Повторим, что достижения многих ренессансных гуманистов, протестантских реформаторов, европейских мореплавателей и первооткрывателей были важными признаками рождения новой эпохи на Западе. Однако в истории православного мира поствизантийский период оказался тяжелой и мрачной страницей. Но хотя Византийская империя как политическая сила проиграла свою битву за выживание в 1453 году, православному христианству удалось выстоять. Территориальные границы империи начали сужаться задолго до падения Константинополя, но это не влекло за собой утраты церковной юрисдикции. Духовная власть и авторитет церкви сохранялись на прежнем уровне, к XIV столетию патриарх контролировал регионы, на которые империя уже давно утратила все права. Кроме того, выживанию церкви после 1453 года способствовали сами турки. Не прошло и года

после падения империи, как был избран новый патриарх; и хотя великий собор Святой Софии, это «небо на земле, второй рай»[3], был превращен в суннитскую мечеть, возведение нового патриарха на престол турецким султаном совершилось в другой святыне — в церкви Святых Апостолов (6 января 1454 года). Султан Мехмед II предпочел видеть на этом высоком посту Георгия Схолария (принявшего имя Геннадия II). Привилегии и обязательства, данные султаном новому патриарху, были призваны укрепить растущий авторитет церкви Константинополя[4]. Геннадий II Схоларий (а вслед за ним — его преемники) фактически стал духовным главой всех христиан, пребывавших под владычеством Османской империи. Все православные христиане Малой Азии и Балкан, несмотря на этнические и языковые различия, рассматривались в качестве единой нации, или «миллет», и перешли под непосредственную власть патриарха[5]. Благодаря такой этнархической системе (своего рода конфессиональному делению, к которому прибегали турки для решения проблемы национальных меньшинств) церковь не только восстановила свое материальное существование и каноническую структуру, но и расширила свою юрисдикцию.

Не станем возвращаться к обширной дипломатической деятельности Вселенского патриархата на всем протяжении существования Православного Содружества до 1453 года, о ней мы уже говорили. Гибкость политики и щедрость патриархата по отношению к славянским Церквам (не говоря о стремлении продолжать вселенскую миссию церкви) также повысили его авторитет сразу же после падения Константинополя. Хотя несколько важных

[3] Иоанн Евгеник цит. по: *Obolensky D.* The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500–1453. London, 1971. P. 363 [*Оболенский Д.* Византийское Содружество наций; Шесть византийских портретов. С. 389].

[4] *Herrig G.* Das islamische Recht und die Investitur des Gennadius Scholarius (1454) // Balkan Studies 2 (1961). P. 231–256.

[5] *Braude B.* Foundation Myths of the Millet System // Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society / *Braude B., Lewis B.*, eds. New York, 1982. Vol. 1. P. 69–89, 12 (предисл.).

событий периода позднего Средневековья и повлияют на эти отношения, власть константинопольской кафедры как признанного верховного центра православного христианства никогда не ставилась под сомнение и всерьез не оспаривалась. Необходимо подчеркнуть, что это касалось и отношений с Русью — великой наследницей византийской цивилизации и единственной православной державой, которая осталась независимой после 1453 года. Правда, после Флорентийского собора Киевская митрополия, с 988 года подчинявшаяся Византии, внезапно отказалась от своего зависимого статуса, и к концу Средневековья Русская церковь действовала уже совершенно самостоятельно[6]. Однако многовековые связи Руси с византийской матерью-Церковью не нарушались никогда. Константинополь по-прежнему почитался первейшим и главным духовным центром, что видно и на примере событий, связанных с установлением патриаршества в Москве в 1589 году[7]. То же можно сказать и относительно единства и самобытности православия на Балканах, что было обусловлено сохранением в бывших имперских владениях византийского культурного наследия. Оно не исчезло вместе с крушением империи, но осталось мощным фактором в жизни православных христиан по всему миру. Выдающийся румынский византинист Николае Йорга даже назвал свое исследование по истории Балканского региона в постсредневековую эпоху «Византия после Византии» («Byzance après Byzance», 1935). Историки всех стран по сей день используют название этого фундаментального труда для обозначения культурного и религиозного инобытия Византии в период турецкого владычества.

[6] См. выше, гл. VIII, с. 506–515.

[7] Ср.: *Tachiaos A.-E.* Byzantium after Byzantium // The Legacy of St. Vladimir: Byzantium, Russia, America / *Breck J., Meyendorff J., Silk E.*, eds. Crestwood (NY), 1990. P. 31–40; *Meyendorff J.* Was there a «Third Rome»? Remarks on the Byzantine Legacy in Russia // The Byzantine Tradition after the Fall of Constantinople / *Yiannias J.J.*, ed. Charlottesville (VA), 1991. P. 45–60 [*Мейендорф И.* Существовал ли когда-либо «третий Рим»? Заметки о византийском наследии в России // Мейендорф И. Рим – Константинополь –Москва. Исторические и богословские исследования. С. 183–206].

Хотя церковь продолжала существовать, мрачные столетия османского пленения не оставляли надежд. В целом последствия упадка, деморализации и дискриминации, которые испытала на себе и Церковь (не говоря о растущем невежестве и нестабильности), были ужасающими. В частности, национальные меньшинства в турецком государстве не могли и мечтать о равноправии. Немусульмане были обречены на низшее положение в обществе, связаны бесчисленными запретами и ограничениями. Как миссионерская пропаганда, так и интеллектуальная деятельность в новом исламском окружении стали невозможными, они были строго запрещены — и потому остались в прошлом. На первый план вышла проблема выживания. В такой ситуации, конечно, не могло быть и речи о плодотворном развитии богословской мысли. До недавнего времени было принято считать, что православное богословие впервые замкнулось в жестких рамках традиционализма именно в поздневизантийский период, когда огонь святоотеческой мысли вспыхнул в последний раз и угас. Однако с учетом новейших достижений византинистов в изучении трудов св. Григория Паламы, духовного опыта афонского монашества и богословских направлений конца XIII столетия, при патриаршестве Григория II Кипрского и Афанасия I, подобные школьные штампы не выдерживают никакой критики. Оборонительная позиция и жесткий богословский консерватизм, если не сказать – полный упадок, проявились не до, а *после* падения Константинополя[8]. На протяжении столетий после 1453 года сохранение и выживание представляли собой куда более насущную проблему, нежели развитие богословия.

Продолжительное «второе Средневековье», начавшееся для христианского Востока в 1453 году, в то же время позволило сохраниться византийскому наследию. Пра-

[8] См. обзор: *Ware K.* A Note on Theology in the Christian East: The Fifteenth to the Seventeenth Centuries // History of Christian Doctrine / *Cunliffe-Jones H., Drewery B.*, eds. Edinburgh, 1978. P. 307–309; 455–457.

вославная монашеская мистика и вся созерцательная традиция исихазма, не говоря о византийском богослужебном чине и его богатстве, вдохновляли духовенство, равно как и мирян, на всем протяжении затяжных «турецких сумерек». Без духовного руководства, монашеского подвижничества и сокровищницы православного Предания в целом им было бы трудно или вообще невозможно существовать. Оказалось, что та же самая традиция, которая оберегала и питала духовное единство Византийского Содружества на протяжении эпохи, которую охватывает данный том, помогла защитить и поддержать православие и позднее, вплоть до XX столетия. Церковь сумела пережить это мрачное время не благодаря богословию (пребывавшему тогда в «западном пленении», по выражению прот. Георгия Флоровского), но благодаря духовной традиции своих монастырей, литургии и таинствам.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВВ	Византийский временник. СПб. – Л., 1894–1928. Т. 1–25. М., 1947 –. Т. 26–.
ПСРЛ	Полное собрание русских летописей. СПб., 1846–1911. Т. 1–24; М.; Л. – СПб., 1949–1994. Т. 25–39. М., 1995. Т. 41.
РИБ	Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1: Памятники XI–XV веков / Под ред. А.С. Павлова. СПб., 1880 (1). 1908 (2). (Русская историческая библиотека, издаваемая Императорской Археографической комиссией; Т. 6).
ТОДРЛ	Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР (Пушкинский дом). Л.– СПб., 1934 –.
Alberigo	Conciliorum oecumenicorum decreta / Curant. J. Alberigo e.a. Basilae: Herder, 1962.
Beck, Kirche	*Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1977. (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft; XII, 2, 1).
BF	Byzantinische Forschungen. Amsterdam, 1966–.

BS Byzantinoslavica. Прага, 1929–.

Byz. Byzantion. Bruxelles, 1924–.

BZ Byzantinische Zeitschrift. Leipzig; München; Stuttgart, 1892–.

CSCO Corpus Scriptorum Christianorum orientalium. Parisiis, 1903–.

***Dölger F.* Regesten** Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches / Bearb. von *Dölger F.* Münich; Berlin, 1924–1965. Bd. 1–5.

DOP Dumbarton Oaks Papers. Washington, DC, 1941–.

Dossier grec *Darrouzès J, Laurent V.* Dossier grec de l'Union de Lyon (1273–1277). Paris, 1976. (Archives de l'Orient chrétien; T. 16).

DS Dictionnaire de spiritualité ascetique et mystique, doctrine et histoire. Paris, 1932–1995. T. 1–17.

DTC Dictionnaire de Théologie Catholique / Ed. A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann. Paris, 1903–1950. T. 1–15.

EO Echos d'Orient. Paris, 1897–1942. T. 1–39.

GOTR The Greek Orthodox Theological Review. Brookline, MA, 1952–.

Hamilton, Latin *Hamilton B.* The Latin Church in the Crusader States: The Secular Church. London, 1980.

JEH Journal of Ecclesiastical History. London, 1950–.

Mansi *Mansi J.D.* Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Florentiae, 1759–1798. T. 1–31.

MGH Monumenta Germaniae Historica. Hannover, 1826–.

- **Constitutiones** Constitutiones et acta
- **Epistolae selectae** Epistolae selectae
- **Fontes iuris** Fontes iuris germanici antiqui in usum scholarum separatin editi
- **Libelli de lite** Libelli de lite impertorum et pontificum
- **S S** Scriptores

MM Acta et Diplomata Medii Aevi Sacra et Profana / Collecta editerunt F. Miklosich, J. Müller. Vindobonae, 1860–1890. T. 1–6.

OCA Orientalia Christiana Analecta. Roma, 1935–.

OCP Orientalia Christiana Periodica. Roma, 1935–.

ODB The Oxford Dictionary of Byzantium / Ed. by A.P. Kazhdan, A.-M. Talbot e.a. New York; Oxford, 1991. Vol. 1–3.

PG Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca / Accurante J.-P. Migne. Parisiis, 1857–1866. T. 1–161.

PL Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / Accurante J.-P. Migne. Parisiis, 1844–1864. T. 1–221.

REB	Revue des études byzantines. Bucarest; Paris, 1946–.
Regestes	Les Regestes des Actes du Patriarchat de Constantinople / Ed. V. Grumel e.a. Paris, 1932–1979. Fasc. 1–6.
Rhalles-Potles	*Ράλλη Γ.Α., Πότλῆ Μ.* Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ ἱερῶν κανόνων. Athens. 1852–1859. T. 1–6.
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique. Louvain-la-Neuve. 1900–.
SC	Sources chretiennes. Paris, 1941–.
SVTQ	St. Vladimir's Theological Quarterly. New York, 1969–. Vol. 13–. (Первоначально St. Vladimir's Seminary Quarterly. 1952–1956. Vol. 1–4; NS. 1957–1968. Vol. 1–12).
Synodicon	*Gouillard J.* Le Synodicon de l'Orthodoxie: Édition et commentaire // TM. 1967. T. 2. P. 1–316.
TM	Travaux et Mémoires. Paris, 1965–.
Triads	Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes / Introd., texte crit., trad. franc. et notes par J. Meyendorff. Louvain, 1959. T. 1–2.

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

Аббасидский халифат
177, 178
Абиссиния *см.* Эфиопия
Авиньон
417, 522–525, 527–530, 532, 537, 551, 564
Адана
172
Адрианополь
287, 449
Адриатика
18, 364, 373, 480
Азербайджан
200, 207 (Иранский); 213
Азия
17, 179, 194, 197, 347, 480, 553; 178 (Западная); 109, 116, 126, 130, 134, 155, 167, 198, 267, 287, 317, *383*[73], 398, 408, 449, 567, 593, 596 (Малая); 101, 156, 177, 178 (Центральная)
Акра
103, 146, 161, 172, 176, 184, 593
Аксум
190, 192
Алания
467[4], 555
Албания
398 (Балканская); 200, 201, 213 (Кавказская)
Александрия
19, 141, 142, 143, 182, 190, 195, *355*[18]
Альпы
12, 46, 51, 53, 54, 379 (Трансильванские); 522, 523, 564, 568
Ананьи
519, 520, 521, 533
Анатолия
9, 18, 20, 111, 116, 135, 167, 173, 211, 317, 318, 549

Англия
69, 516, 519
Ани
166, 202
Антиохия
18, 19, 132–141, 143–146, 158, 162, 163, 165, 202, 209, 268, *355*[18], 566
Аппенины (Италийский полуостров)
66, 107
Апулия
16, 107, 108, 122, 476
Армения
18, 109, 159, 166–169, 173, 196, 197, 200, 201, 207, 210, 213; 168, 169, 171–173 (Великая); 171,172 (Киликийская); 168 (Малая)
Армянское нагорье
173
Асуан
185, 186
Афон (Афонская гора, Афонский полуостров, Святая Гора)
8, 20–21, 206, 209, 211, 212, 339, 365, 366, 368, 373, 375–377, 388–389, 393, 395, 400–401, 407–409, 410, 412, 414, 416–418, 446, 451, 454, 493, 494
Африка
18, 190

Багдад
177, 198
Базель
507, 541, 563, 564, 582–583, 589–590
Балеарские острова
16
Балканы (Балканский полуостров)
18, 23, 131, 209, 288, 302, 307, 313, 347, 348, 350, 353, 356, 358, 360, 364, 366, 368, 373, 375, 378, 379, *383*[73], 386–388, 409, 419, 449, 451, 493, 549, 555, 567, 592, 593, 596, 597
Балтийское море (Балтика)
464, 469, 488
Бари (Бар)
16, 108, 530
Белград
362, 364
Ближний Восток *см.* Восток
Болгария (Болгарские царства)
18–19, 307, 310, 311, 331, 348–355, 357–364, 367, 373, 379, 387–389, 391, 393, 394, 396, 449, 454, 465, 472, 477, *483*[39], 549

Валахия (Угровлахия)
379, 380, 382, 385, 386, 395, 450
Варна
593
Васпуракан
166
Великая Армения *см.* Армения
Венгрия (Венгерское королевство)
356–357, 361, 365, 381, 480, 483
Венеция
286, 299, 374, 565
Византия (Византийская империя, «Византийское Содружество наций») >>>

6–9, 16–25, 53, 87, 106, 108–111, 116, 124, 126–130, 132–133, 135, 138, 142–143,145, 147–150, 155, 159, 166–167, 170, 180, 185, 198–200, 203, 209, 211, 212, 215–217, 220, 232, 238, 251, 253, 259, *260*[72], 262–264, 266, 285–289, 291–292, 301, 305, 306, 310–313, 316–317, 319, 322, 326, 327, 329, 330–332, 337, 348, 350, 353, 356–357, 362, 364, 365, 372, 375–377, 385, 386, 389, 390, 396, 398–399, 401, 424–425, 446, 448, 455, 456, 460–461, 465, 466, 475, 476, 478–479, *481*[34], 482, 488, 490, 491, 493, 495, 499, 500, 503, 504, 507, 512, 514, 517, 548, 550, 551, 553, 554, 561–563, 566, 568, 591–595, 597, 599

Вильно
488, 489, 512

Владимир (Владимир-на-Клязьме)
468, 478–480, 484, 485–488, 494, 505, 512; 483–485 (Владимирское княжество)

Владимир-Волынский
382, 383, 468, 477

Волга
480

Волхов
465

Вормс
67, 69, 536

Восток
5, 8–10, 15, 16, 20, 21, 23–26, 85–87, 103, 104, 106, 109–112, 116, 122, 129–131, *141*[51], *142*[53], 143, 147, 153–155, 159, 172, 174, 176, 177, 179, 181, 217, 221, 225, 226, 231, 232, 237, 247, 251, 253, 259, 260, 262, 264, 279, 283, *289*[5], 299, 300, 304,341, 345, 349, 417, 446, 448, 455, 484, 500, *514*[92], 517, 544–546, 548, 551–553, 557, 558, 568, 577, 582, 585, 587, 589, 592, 598; 19, 99, 158, 178–180, 184, 202, 207, 209, 216, 567, 592 (Ближний); 177, 481 (Дальний); 179 (Средний)

Восточная Грузия *см.* Грузия

Восточная Европа *см.* Европа

Восточный Судан *см.* Судан

Вышгород
473

Галиция (Галицкая земля, Галицкое княжество)
381, 383, 384, 394, 479, 480, 483, 485, 486488, 489, 491, 498, 499, 503, 505

Галич
381–383, 497, 498

Генуя
16

Германия (Германская империя, Германское королевство)
27, *30*[4], 44–46, 49, 51–53, 63–66, 69, 279, 523

Греция
23, 287, 288, 295, 375, 462

Грузия (Грузинское царство)
109, 167, 197–201, 203, 204, 207–215, 313, 372, *383*[73], 451, 555; 166, 198, 201, 202 (Восточная Г., Иверия); 198, 201–203, 207 (Западная)

Дальний Восток *см.* Восток
Двин
202
Дидгори
204
Диррахий
108, 112, 364, *467*[4]
Днепр
465
Дон
492
Древняя Русь *см.* Русь
Дубровник-Рагуза *см.* Рагуза
Дунай
18, 348, 350, 357, 362, 379, 394

Европа
10–17, 24, 29, 30, 36, 39,43, 46, 47, *51*[32], 53, 54, 56, 61, *86*[89], 89, 94, 100, 101, 109, 111, 116, 117, 120, 123–125, 127, 143, 152, 153, 161, 217, 218, 240, 241, 249, 290, 328, 480, 516, 527, 533, 553, 592, 594; 307, 312, 387, 389, 390, 395, 402, 408, 446, 450 (Восточная); 10,17, 42, 91, 394, 461, 464, 481, 593 (Западная); 46 (Северная); 593 (Центральная); 36 (Южная)
Евфрат
135, 168
Египет
141, 156, 158, 180–185, 187–188, 192–193, 197, 199, *495*[53]

Закавказье
168, 173, 197–198, 201, 213, 214; 197 (Южное)
Запад
5, 8–10, 15, 17, 21–26, 29, 39, 41, 77, 85, *86*[89], 87,90, 91, 94, 99, 103, 106, 109–111, 116, 121, 122,126, 128–130, 135, 136, 140, 142, 143, *147*[61], 150, 153–155, 163, 171, 194, 199, 217, 221, 226, 227, 230, 231, 233, 237, 239–241, 247, 251–253, 259–261, 264–266, 269, 279, 284, 287, 289, 299, 305, 317, 318, 329, 341, 345, 349, 357–359, 445, 446, 455, 461, 463–465, 476, 481, 483–485, 493, 500, 506, 517, 525, 534, 545, 548, 550, 552, 553, 556–558, 561–563, 570, 580, 585, 589, 592–595
Западная Азия *см.* Азия
Западная Грузия *см.* Грузия
Западная Европа *см.* Европа
Западная Русь *см.* Русь
Золотая Орда
480, 485, 489–491, 498, 506

Иберийский полуостров *см.* Пиренейский полуостров
Ибрим
190
Иверия *см.* Грузия
Иерусалим
19, 99, 103, 105, 116, 122, 125–126, 131, 134, 141–143, 145, 146, 148, 155, 156, 158–160, 163, 193, 196, 202, 203, 208, 210, 366, 374, 375, 393, 451, 566; 104, 136, 140, 142, 183 (Иерусалимское королевство)

Индия
177
Иран *см.* Персия
Испания
16, 121, 330
Италийский полуостров *см.* Аппенины
Италия
16, 18, 20, 21, 23, 43, 45, 47, 52, 53, 54, 66, 67, 107–109, 285, 318, 327, 353, 417, 420, 451, 494, 509, 527, 529, 530, 563, 564, 566, 568, 594

Кавказ
199, 207, 209
Каир
182, 186, 189–190, *191*[55]
Калабрия
16, 107, 108
Каппадокия
167
Каракорум
480[32]
Карпаты (Карпатские горы)
381, 465
Карс
202
Каспийское море
201
Киев
110, 356, 385, 454, 464–469, 477–480, 482, 485, 488–489, 491, 492, 496, *497*[57], 507, 512
Киевская Русь *см.* Русь
Киликия (Киликийское царство)
167, 172
Киликийская Армения *см.* Армения
Кипр
17, 134, 139, 162, 296–298, 304, 308, 309, 577
Китай
101, 177, 178–179
Клермон
115, 117, 125
Компостелла
122
Константинополь
9, 16, 17,19, 21, 23, 44, 80, 86–88, 105, 106, 108–110, 112–114, 116, 131, 134, 143–145, 147, 149–151, 155, 169–170, 198, 202, 215, 218, 224, 228, 252, 265–267, 281, 286, 287, 289–291, 298, 300, 302, 307, 311, 314–316, 322, 323,327, 331, 332, 348, 349, 353, 355–358, 360, 361, 363, 364, 366, *368*[37], 369, 371, 375–377, 382–384, 394, 396, 400, 404, 406, 415, 420, 448, 453, 456, 467, *476*[25], 477, 478, 480, 481, 485, 489, 491–494, 497–500, 502, 503, 505–507, 509–515, 554, 560–562, 565, 567, 568, *572*[99], 591, 592, 595–598
Констанц
505[75], 539, 541, 542, 560, 595
Корсика
16
Корфу
576
Косово поле
378, 449, 593

Краков
509
Крит
17, 296, 297, 304
Куликово поле
492
Кутаиси
207

Латвия
484[40]
Левант
103, 146. 164
Ливан
174, 176
Лион
319, 320, 325, 327
Литва
371, 393, 486, 488, 489, 491–493, 496–498, 503, 507; 480, 486 (Великое княжество Литовское)
Луцк
384, 468

Мавровлахия (Россовлахия)
381, 384, 385, 499
Макурия
185, 189
Малая Азия *см.* Азия
Малая Армения *см.* Армения
Малая Россия *см.* Россия
Манцикерт
8, 9, 16, 18, 22, 109, 111, 167
Мелитина
163
Месопотамия
159, 166, 177, 179, 198, 373
Миры Ликийские
475
Молдавия
379, 381–386, 393, 395, 450, 499
Молдовлахия
567
Монгольская империя
173, 178, 480, *481*[34], 483
Монте Гаргано
122
Москва (Московия, Московское княжество, царство)
19, 382, 393, 446, 454, 464, 488, 489, 492–498, 500, 502–515, 597
Мцхета
202

Назарет
184
Нева
484
Никея (Никейское государство, империя)
145, 287, 295, 307, 309–312, 314–316, 334, 336, 361, 368, 369, 371–373, 375, 447, 480–481, *482*[36], 483, 485, *501*[66]
Никополь
384, 500, 593
Нобадия
185
Новгород
465, 468, 470, 481, 483, 484, 486, 488, 489, 494, 497, 502, 505
Новогрудок
487, 503, 504
Нортумбрия
12
Нубия
180, 182, 185–190, 196

Османская империя
596
Охрид
312, 314, 348–358, 360–364, 368–370, *374*[51], 386, 446
Палестина
16, 101, 103, 104, 116, 136, 140–142, 145, 146, 152, 156, 158, 163, 184,194, 209, 210, 293, *383*[73], 403, 453
Пекин
480[32]
Переславль-Залесский
484
Переяславль
466, 474
Пермская земля
496
Персия (Иран)
128, 156, 176, 177, 179, 197, 198, 207
Пиза
138, 538, 541, 542
Пиренейский (Иберийский) полуостров
16, 99, 127, 330
Полоцк
486, 487
Польско-Литовское государство
500, 503, 505, 508, 512
Польша (Польское королевство)
371, 381, 382, 384, 480, 489, 496, 503, 509
Псков
505
Пьяченца
116, 125
Рагуза
374, 480
Радонеж
495
Рейн
46, 49, 52, 59, 153
Рига
483[40]
Рим
11, 13, 20, 21, 25, 41–43, 45–47, 51–54, 55, 62–64, 69,73, 75, 77–81, 84–88, 90, 101, 102, 104, 106, 107, 114, 120, 122, 132, 138,142, 144, 146, 147, 155, 165, 171–177, 198, 217, 219–221, 225–238, 251, 264, 292, 294, 296–301, 303, 304, 308, 309, 316, 318–322, 325, 327, 331–333, 347, 358–361, 461, *466*[4], *483*[39], 485, *499*[64], 509, *513*[89], 514, 517, 518, 520, 523 (Вечный город), 528, 530, 532, 533, 544, 545, 555, 558–561, 563, 570, 576, 578, 582, 584, 590, 595
Римская империя
44, 177, 197, 349, 516
Рона
523
Россия (Российская империя)
214, 387, 451, 454, *467*[4], *479*[30], 486, 488, 499, 511, 555
Россовлахия *см.* Мавровлахия
Ростов Великий
468, 470, 474, 496
Ростово-Суздальское княжество
478

Русь
312, 313, 385, 389, 392, 393, 405, 465, 466, 468, 469, 471, 472, 478–480, *485*[42], 487, *490*[47], 491, 493, 494, 496, 497, 500, 505–508, 510, 513, 514, 515, 597; 475, *510*[80] (Древняя); 349, 474 (Киевская); 487, 409, 494 (Северная); 302, 393 (Западная)

Санкт-Петербург
484[41]
Сарай
480, 483, 485
Святая Гора *см.* Афон
Севастополис (совр. Сухум)
202
Северная Европа *см.* Европа
Северная Русь *см.* Русь
Сербия (Сербское королевство)
307, 311, 361, 362, 366–369, 371–377, 386, 388, 393, 395, 398, 401, 402, 474, *483*[39], 549
Синай
209, 210, 375, 410, 411, 493
Сирия
127, 133, 134, 136, 138–140, 142, 144, 146, 156, 158, 159, 165, 171, 174, 184, 198, 199, 293, *383*[73]
Сис
168, 172
Сицилия
16, 107, 121, 127, 318, 328
Смоленск
477[26], 486, 498
Средиземноморье
16, 18, 23, 85, 197, 287, 298
Средний Восток *см.* Восток
Судан
186–189; 185 (Восточный)
Суздаль
468, 497

Тарон
166
Тарс
17, 140, 170, 172
Тарту *см.* Юрьев
Тверь
468, 488, 509
Тигр
177
Тифлис (Тбилиси)
202, 204, 215
Тмутаракань
465
Трапезунд (Трапезон, Трапезундская империя)
201, 208, 287, 288, *466*[4], 555
Триполи
175
Туркестан
177
Туров
487
Тырново
350, 356, 357, 360–363, 366, 375, *380*[61], 392, 393, 446

Угровалахия *см.* Валахия
Украина
469, 515

Фазис
202
Фарас
185, 190

Фатимидский халифат
182
Феррара
508, 564–566, 573, 578, 589
Филиппополис
211
Флоренция
196, 264, 508, 548, 550, 557, 558, 565, 566, 576, 580, 583, 585, 587, 588
Фракия
211, 362, *467*[4]
Франция
14, 49, 53, 69, 100, 127, 241, 285, 292, 322, 361, 474, 516, 519, 523, 533

Холм
468
Хорватия
364, 480
Хромкла
168, 169

Центральная Азия *см.* Азия
Центральная Европа *см.* Европа

Чернигов
471, 474, 486
Черное море
149, 201, 207, 464, *466*[4], 469, 488
Черноморье
198
Чехия
555
Чкондиди
203
Чудское озеро
484

Ширван
201

Эдесса
135, 140, 148, 158, 162, 163
Эльба
15
Эритрея
196
Эстония
470[11], *484*[40]
Эфес
177, 580
Эфиопия (Абиссиния; Эфиопское царство)
163, 180, 182, 185, 186, 190–195, 197
Эчмиадзин
168, 174

Южная Европа *см.* Европа
Южное Закавказье *см.* Закавказье
Юрьев (совр. Тарту)
470, *484*[40]

Абеляр Пьер (Петр), франц. богослов
94, 237, 240, 243–244, 247, 256, 261, 262
Августин, блж.
84, 97, 118–120, 242, 245, 340, 461
Авраамий, еп. Суздальский
508, *513*[90]
Адемар Пийский, еп.
132, 134–136, 138, 139
Адриан IV, папа римский
231
Айтонь, венг. князь
356
Аквинат *см.* Фома Аквинский
Александр Владимирович, кн. Киевский
509, 511
Александр Гэльский, франц. философ и богослов
245
Александр Добрый, молд. господарь
385
Александр Невский (Ярославич), новг. кн., св.
484, 488, 497
Александр IV, папа римский
296
Александр V, папа римский
538
Алексий I Комнин, визант. имп.
109, 112, 113, 115–116, 124, 126–128, 130, 132–135, 144, 147, 199, 208, 256, 287, 364
Алексий III Ангел, визант. имп.
170, 367
Алексий, митр. Московский, св.
363, *380*[61], 489–492, 495
Алексий Аристен, канонист
265
Алленби Э., брит. фельдмаршал
103

Альберт Бременский, еп.
483[40]
Альберт Великий, философ, богослов, катол. св.
245
Амвросий Медиоланский, свт.
81, 82
Ангел Панарет (Матфей), правосл. полемист
463
Андрей, брат Александра Невского
484
Андрей, венг. кор.
356
Андрей, архиеп. Родосский
568, 573
Андрей Боголюбский, кн., св.
478–479
Андрей Рублев, прп.
505
Андрей Юродивый (Константинопольский), св.
479
Андроник I Комнин, визант. имп.
208
Андроник II, визант. имп.
328, 415, 425, 444
Андроник III, визант. имп.
399, 420, 421
Андроник IV, визант. имп.
491
Анна Комнина, визант. принцесса, хронист, дочь Алексия I Комнина
112, 130, 133, 148, 154, 257, 284
Анна, дочь Московского кн. Василия I
502
Анна Савойская, жена Андроника III, регентша
421, 422
Ансельм Гавельбергский, еп. Саксонский
217, 224–228, 232–234, 240, 241–244, 254, 262, *341*[92]
Ансельм Кентерберийский, богослов, архиеп.
461, 588
Антоний IV, патр. Константинопольский
384, 447, 499–501
Антоний, афонск. отшельник, прп.
471
Антоний, митр. Галицкий
382
Антоний («Русский»), мч.
503
Антоний Великий, прп.
400
Антонио да Масса, папский нунций
561
Арефа Кесарийский, визант. церк. писатель
252
Аристотель
242, 244, 245, 252, 257, 259, 260, 386, 416, 417, 427
Арнульф Шокесский, лат. патр. Иерусалима
139
Арсений, сербск. патр.
317–318, 375, 389
Афанасий I, патр. Константинопольский
412, 414–415, 444, 486, 598

Афанасий Александрийский (Великий), св.
396
Афанасий Афонский, прп., основатель Великой Лавры
20, 212, 401
Афанасий Трапезундский, прп.
407
Ахмад Гран, правитель Сомали
97

Баграт III, груз. царь
201
Балдуин I Фландрский, первый имп. Латинской империи
287–288, 360
Балдуин II, лат. имп.
36
Балдуин Бульонский, кн. Эдесский (1098), кор. Иерусалимский (1100)
135
Бар-Гебреус, сирийск. ученый
160, 163
Батый (Бату-хан), хан Золотой Орды
480, 483
Баязид I, турецк. султан
378, 385, 500
Бела III, венг. король
356–357
Бенедикт VIII, папа римский
44
Бенедикт IX, папа римский
44
Бенедикт XII, папа римский
526, 539, 551
Бенедикт XIII, папа римский
532[30], 538
Бенедикт ди Санта Сузанна, кардинал
292, 301
Беренгар Иврейский, вассал имп. Оттона I
44
Бернар Клервоский, катол. св.
78, 89, 94–95, 99, 148, 149, 227, 244, 251, 524–525, 528
Бернард Валенский, лат. патр. Антиохии
138
Бонифаций VIII, папа римский
518–522
Бонифаций IX, папа римский
532[29]
Борис (в крещении Роман), кн., св.
473–474
Боэмунд Тарентский, кн. Антиохии
132–136, 138, 143, 147, 148

Варлаам Калабрийский, визант. философ
412, 415, 417–420, 423, 425–432, 436, 438, 440–442, 461, 551–553, 558
Василий I (Македонянин), визант. имп.
364, 465
Василий I Дмитриевич, вел. кн. Московский
493, 496, 498, 500–502, 506
Василий II Болгаробойца, визант. имп.
18, 21, 22, 109, 212, 348, 350–351, 353, 354, 356, 364, 370, 371

Василий II Темный, вел. кн.
506–507, *510*[80], 511, 513
Василий, архиеп. Тырновский
357–359
Василий Великий, свт.
203, 274, 400
Василий Фессалоникийский, свт.
232, 269
Вильгельм Аквитанский «Благочестивый», герцог
47
Вильгельм Гиршауский, аббат
39
Вильгельм Тирский, франк. историк
175
Виссарион, митр. Никейский
229, 462, 507, 567–570
Витовт, вел. кн. Литовский
393, 498, 502–504, 507, 511
Владимир, св. равноап., вел. кн.
19, 465, 467, 469, 470,472–475
Владимир Всеволодович Мономах, кн.
473, 474, 477
Всеволод III Большое Гнездо, кн.
479, 484

Гавриил, митр. Галицкий
487
Гвибер Ножанский, франц. аббат, хронист
123
Гедимин, вел. кн. Литовский
487, 488
Геза I, венг. король
356
Геласий, папа римский
81, 82
Гельнгаузен Конрад, нем. канонист
536
Геннадий II (Георгий) Схоларий, визант. философ и богослов, патр. Константинопольский
246, *508*[79], 567–569, 571, 582, 596
Генрих II, герм. имп.
46
Генрих III, герм. имп.
51–52, 62–63, 67, 70, 82
Генрих IV, герм. имп., имп. Священной Римской империи
27, 63–67, 80, 331
Генрих Фландрский, лат. имп.
302
Георгий Амирутц, визант. философ
568
Георгий Бранкович, серб. государь
378
Георгий Вардан, митр. Корфу
576–577
Георгий Воила, визант. философ
463
Георгий Гемист Плифон, визант. философ
462, 507, 567–569
Георгий V, груз. царь
214
Герасим, митр. Киевский
506–507
Герман II, патр. Константинопольский
220, 314, 315, 361, *368*[38]
Герман, еп. Мецский
81

Гильденбранд *см.* Григорий VII
Глеб (в крещ. Давид), кн., св.
473, 479
Годфруа Лангрский, еп.
149
Голубинский Е. Е., рус. церковн. историк
352, 466, *478*[29]
Грациан, болонск. канонист
227, 243, 248–250, 542
Григорий I Великий, папа римский
119, 239, 578
Григорий II Кипрский, патр. Константинопольский
262, 297, 316, 328–330, 334, 337–339, 341–345, *346*[100], 412–414, 580, 582, 598
Григорий IV, армянский католикос
169
Григорий VII Гильдебранд, папа римский
27, 41, 43, 50, 52–53, 62, 64–67, 70, 72–73,76, 80–82, 84, 86, 90, 111–113, *120*[23], *121*[25], 122, 239, 249, 364, 519
Григорий IX, папа римский
314
Григорий XI, папа римский
530
Григорий XII, папа римский
532[29], 538, 539
Григорий, диакон
509, 514
Григорий, патр. Константинопольский
513[89], 514
Григорий Акиндин, визант. монах, богослов
420, 422–424, 436, 461
Григорий Назианзин, свт.
344
Григорий Нисский, свт.
263[78], 431
Григорий Пакуриан, имп. дука, вел. доместик Запада
199, 211
Григорий Палама, св.
263, 284, 334, 344, 376, 390, 399, 407, 410, 413, 415–417, 419, 422–423, 425, 427–443, 456, 461, *462*[101], 495, 598
Григорий Синаит, прп.
362, 363, 376, 400, 410, 416–417
Григорий Цамблак, митр. Киевский
363[33], 392–393,504–505, *512*[85]
Гуго Клюнийский, аббат
48
Гуго Этерианус, богослов
217
Гумберт де Муайенмутье, кард. Сильвы Кандиды
22, 41, 54, 60–62, 65, 72, 87, 88, 108, 113,115, 218–219
Гумберт Романский, глава доминиканск. ордена
461, 558

Давид *см.* Глеб, кн., св.
Давид Комнин, брат Алексия I Комнина
208
Давид II Восстановитель (Строитель), груз. царь
202, 204–209, 287

Даймберт Пизанский, папский легат
138–140
Д'Альи Пьер, папский легат, кард.
538[42], 545
Даниил, еп. Брестский
512
Даниил, кн. Московский
488
Даниил Романович, вел. кн. Галицкий и Волынский
312, 372, 482, 483, 485
Джилль Дж., историк
539[43],*571*[95]
Димитрий Звонимир, правитель Хорватии
364
Димитрий Кидонис, дипл. и перев.
460–463, 556
Димитрий Лампийский, визант. дипломат
279
Димитрий Торник, визант. царедворец
236 [36]
Димитрий Хоматиан, канонист, архиеп. Охридский
310, 311, 368, 370, 374
Дионисий, архиеп. Суздальский
504
Дмитрий Донской, вел. кн. Московский
490, 492–493, 496–497
Дмитрий Шемяка, кн. Галича-Костромского
506[77]
Добрыня, воевода св. кн. Владимира
470

Евгений III, папа римский
224
Евгений IV, папа римский
508, 559, 563, *567*[88], *573*[103], 583, 589–590
Евстафий (авва Евостатевос), игумен
196
Евстафий, патр. Константинопольский
21
Евстафий Диррахийский, еп.
273
Евстафий (Русский), мч.
503
Евстафий, архиеп. Фессалоникийский
405[10]
Евфимий, еп. Новгородский
506[77]
Евфимий Болгарский, патр. Тырновский, свт.
363, 391–395, 446
Евфимий Иверский, игумен
212–213
Екатерина Сиенская, катол. св.
526
Екунно Амлак, правитель Эфиопии
193
Елена, дочь Роберта Гвискара
112
Епифаний Премудрый, монах, писатель
495, *496*[56]

Жерсон Ж., франц. богослов
537, 545

Иаков, св. ап.
235
Иаков Витрийский, франц. хронист, еп. Акры
161, 175
Иван Александр, болг. царь
362
Иван (Иоанн) Асень II, болг. царь
361, *375*[53], 379
Иван Углеша, деспот Сербии
377
Иван I Калита, кн. Московский
488
Игнатий II, патр. Константинопольский
164–165
Иеремия, митр. Молдавский
384
Иеремия I Аль-Амшитти, маронит. патр.
176
Изяслав Мстиславович, кн.
477
Иларион, еп. Ростовский
470
Иларион, митр. Киевский
472, 474, 475, *477*[27], 482, *510*[81], *512*[85]
Иннокентий III, папа римский
76, 81, 101, 149, 233–234, 236, 286, 289, 291–294, 298, 300, 302, 311, 358–359
Иннокентий VII, папа римский
315, *532*[29]
Иоаким Корсунянин
470
Иоанн I Цимисхий, визант. имп.
348, 350, 465
Иоанн I, митр. Киевский
467[5]
Иоанн III Дука Ватацес, никейск. имп.
315, 361
Иоанн IV Ласкарис, никейск. имп.
317
Иоанн IV Оксит, патр. Антиохийский
133–134, *136*[46], 137, 138, 140, 144, 407
Иоанн IV, митр. Киевский
477
Иоанн V Палеолог, визант. имп.
327, 421, 422, 503
Иоанн VI Кантакузин, визант. имп.
313, 421, 422, 456, 460, *499*[64], 553–554, 563
Иоанн VIII Ксифилин, патр. Константинопольский
252, 253, 265
Иоанн VIII Палеолог, визант. имп.
502, 512, 565, 566, *567*[88]
Иоанн VIII, папа римский
120
Иоанн X Каматер, патр. Константинопольский
233, 234, 238, *279*[107], 302, 306, 360
Иоанн X, папа римский
31

Иоанн XI Векк, патр. Константинопольский
316, 326, 355, 485, 582
Иоанн XII, папа римский
44
Иоанн XIII Гликис, патр. Константинопольский
444
Иоанн XIV Калека, патр. Константинопольский
420, 421, 444
Иоанн XIX, папа римский
44
Иоанн XXII, папа римский
522–523
Иоанн XXIII, папа римский
538, 539
Иоанн, капеллан, посланник папы в Болгарию
358
Иоанн, легенд. царь-пресвитер
194, 204
Иоанн, архиеп. Охридский
351
Иоанн Апокавк, вел. дука
421, 422
Иоанн Афонский, прп.
212
Иоанн Баба, митр. Галицкий
383, 499
Иоанн Виленский, мч.
503
Иоанн Дамаскин, прп.
396
Иоанн Златоуст, свт.
203, 274
Иоанн Зонара, виз. хронист, канонист
265, *466*[4]
Иоанн Ириник, игумен
280
Иоанн Итал, визант. философ
207, 239, 252, 255, 256, 270, 425
Иоанн Комнин, архиеп.
355
Иоанн Лествичник, прп.
411
Иоанн Месарит, монах
233, 301–303
Иоанн де Монтекорвино, францискан. миссионер
179
Иоанн Пармский, папский эмиссар
315
Иоанн (Иоанэ) Петрици, груз. философ
207, 211
Иоанн Рыльский, прп.
357
Иоанн Торник, игумен, прп.
212
Иоанн Транийский, итал. еп.
353
Иоанн Фурн, настоятель монастыря горы Ганос
223
Иона, митр. Киевский
506, 507, 510–515
Иосиф I, патр. Константинопольский
322–324, 550, *555*[73]
Иосиф II, патр. Константинопольский
393, *555*[73], 566
Иосиф, митр. Киевский
482

Иосиф Вриенний, визант. богослов
463
Иосиф Мушат, лже-еп., митр. Мавровлахии
383–385, 395
Ираклий I, визант. имп.
128
Исайя, митр. Ставрополисский
574
Исайя Серрский, серб. монах, настоятель русского монастыря
377, 395, 396
Исидор, митр. Киевский
507–514, 567–570
Исидор Бухарис, патр. Константинопольский
415, 416, 422, 444

Йорга Н., рум. византинист
597

Казимир III Великий, польск. кор.
382, 490, 491
Казимир IV, польск. кор.
512, 514
Каликст III, папа римский
514
Калоян, болг. царь
311, 357–360
Карл I Анжуйский, кор. Сицилии и Неаполя
318–320, 327–328, 519
Карл Великий, франк. кор. и имп.
11, 12, 46, 65, 119, 330–331
Карташев А.В., церк. историк
478[29]
Киприан, свт., митр. Киевский и Московский
382–385, 392, 393, 446, 491–493, 496–505, 507, 515
Киприан Карфагенский, св.
228
Кирилл I, митр. Киевский и всея Руси
372, 482
Кирилл II, митр. Киевский
482–485
Климент III (Вибер Равеннский), антипапа
476
Климент IV, папа римский
319, 320, 558
Климент V, папа римский
521, 522
Климент VI, папа римский
528, 553
Климент VII, папа римский
531–532, 535
Кирилл, св. равноап.
347–349, 352, 355, 379, 386, 387, 469, 496
Кирилл, еп. Туровский
472, 475
Кирилл Александрийский, свт.
141
Климент Охридский, свт.
348, 352, 386
Климент Смолятич, митр. Киевский
477, 478, 482, 503, *510*[81], *512*[85]
Константин I Великий, рим. имп., св. равноап.
144, 349, 474
Константин I, митр. Киевский
477

Константин VII Багрянородный, визант. имп.
364
Константин IX Мономах, визант. имп.
356, 474
Константин XI Палеолог, визант. имп.
512
Константин, сын имп. Михаила VII
354
Константин Бодин (Зетский), князь Зеты
364
Константин Керкирский, митр.
280
Константин Костенецкий, агиограф, просветитель
393–394
Константин Месопотамит, митр. Фессалоникийский
373
Кукша Печерский, прмч.
471

Лалибэла, правитель Эфиопии
193
Лангенштейн Генрих, нем. канонист
536
Лев I, папа римский
78, 281
Лев IV, папа римский
120
Лев IX, папа римский
47, 51–56, 59, 65, 67, 71, 72, 77, 83, 218
Лев X, папа римский
294
Лев, кн. Галицкий
483, 485
Лев Охридский, архиеп.
353–354
Лев ди Санта Кроче, кардинал
359
Лев Тосканский, итал. богослов
217
Лев Халкидонский, митр.
407
Леонтий Ростовский, свт.
470, 471, 479
Лиутпранд Кремонский, посол Оттона I
9–10, 17
Лихачев А. С.
510[80]
Лука Хрисоверг, патр. Константинопольский
168, 478
Лурье Я. С.
510[80]
Льюис Б.
180
Людовик VII, кор. Франции
149, 151
Людовик Великий, венг. кор.
380
Лютер Мартин
294, 521, 576, 585,594, 595

Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский, церк. историк
466, *478*[29]

Макарий, патр. Константинопольский
497[57]
Максим, митр. Киевский
485, 486
Максим Исповедник, прп.
263[78], 335, 437
Максим Хрисоверг, инок, доминиканец
462
Мамай, хан Золотой Орды
492
Мануил I Комнин, визант. имп.
165, 168, 170, 208, 280, 365, 406
Мануил I Сарантин, патр. Константинопольский
368
Мануил II Палеолог, визант. имп.
501, 503
Мануил Калека, визант. писатель, переводчик
462
Марк, патр. Александрийский
226
Марк Евгеник, митр. Эфесский, свт.
567–574, 579, 581, 588
Марон, подвижник V в.
174
Марсилий Падуанский, теолог, полит. деятель
521[10], 541
Мартин IV, папа римский
327
Мартин V, папа римский
505, 539, 546, 548, 559–561
Мартин Парижский, аббат
290
Матфей, инок, посланец патр. Филофея
377
Матфей I, патр. Константинопольский
385
Матфей, митр. Киевский
481
Мефодий, св. равноап.
347–349, 352, 355, 379, 386, 387, 469, 496
Михаил I Керуларий, патр. Константинопольский
88, 105, 353, 476, 477
Михаил I (Сириец), историк, патр. Сиро-Яковитской церкви
160, 165
Михаил II Куркуас (Оксеит), патр. Константинопольский
166
Михаил III, патр. Константинопольский
168, 257
Михаил IV Авториан, патр. Константинопольский
306, 481
Михаил VII Дука, визант. имп.
111, 112, 354, 356
Михаил VIII Палеолог, никейск. имп.
23, 316–318, 320–328, 336, 404, 448, 449, 550, 558, 577
Михаил, архиеп. Вифлеемский
383–385
Михаил (Митяй), русск. свящ.
492
Михаил Ангел, основатель Эпирск. царства
287

Михаил Зетский, кор. Черногории
364
Михаил Палеолог, никейск. имп.
288
Михаил Пселл, визант. полит. деятель, писатель
207, 239, 252–257, 265
Михаил Солунский, мч.
273
Михаил Тверской, кн.
487, 488
Михаил Хониат, митр. Афинский
295
Мстислав, сын кн. Андрея Боголюбского
479

Наум Охридский, свт.
348, 352, 386
Нерсес IV, армянский католикос
168–169
Нерсес Лабронский, архиеп. Тарсийский
169, 170
Нестор, русск. агиограф, летописец
472
Никита, свт., еп. Ремзианы
378
Никита Гераклейский, визант. богослов
258 [69]
Никита Никомидийский, еп.
224, 226–229, 231–234, 238, *341*[92]
Никита Сеид, визант. ритор
223, *258* [69]
Никита Хониат, визант. историк
295
Никифор II Фока, визант. имп.
20, 129, 133
Никифор II, митр. Киевский
482
Никифор III Вотаниат, визант. имп.
112
Никифор Василаки, визант. ритор
273
Никифор Влеммид, визант. богослов
315, 316, 334–337, 341–342
Никифор Григора, визант. богослов
423, 428, 461, *462*[101], *482*[38], 489, 556
Никифор Исихаст, афонск. монах
410
Николай I, патр. Константинопольский
17, 222
Николай II, патр. Константинопольский
63
Николай III, патр. Константинопольский
113, 219
Николай Кавасила, св., богослов
262, *278*[106], 413, 456–460, 463, 587
Николай Месарит, диакон
303
Николай Мефонский, богослов, еп.
257, 275–277, *278*[106]

Никон Печерский, прмч.
471
Нил, св.
20, 257–258
Нил, монах, ученик Иоанна Итала
257
Нил Кавасила, митр. Фессалоникийский
232, 235, 325, 463, *545*[56]
Нифонт, еп. Новгородский
470, 472, 476–478, 486–487

Оберман Х. А.
517[2]
Оболенский Д., историк
19, 352, 387
Одо Дейльский, монах, хронист
10, 151
Оккам Уильям, теолог
245, 246, 541
Олег Святославович, кн. Черниг-овский
473
Ольга, кн., св. равноап.
465, 475
Ольгерд, вел. кн. Литовский
363, *380*[61], 488–491, 503
Ориген, богослов
257, 577
Оттон I Великий, имп. Священной Римской империи
44–46

Павел, папский легат
554
Павел Тагарис, лжепатр. Константинопольский
383
Пасхалий II, папа римский
143–144
Пафнутий Боровский, прп.
511
Пелагий Альбанский, папский представитель
298
Пеликан Я., проф.
5, 6
Петр I Великий, росс. имп.
484[41]
Петр I Мушат, молд. кн.
381, 383, 384
Петр III, патр. Антиохийский
106
Петр, болг. царь
348, 350, 351, 353
Петр, рум. протопоп
384
Петр, рум. царь
357
Петр, митр. Киевский, свт.
487, 488, 490, 497
Петр Гроссоланский, архиеп. Милана
217, 223, 271
Петр Дамиани, кардинал, еп.
55, 57, 60, 243
Петр Досточтимый, богослов, аббат Клюнийского монастыря
149
Петр Ивер (Иверец), монах, груз. писатель, богослов
202, 210
Петр Капуанский, кардинал
290
Петр Ломбардский, еп. Парижский, богослов
243, 262

Пимен, митр. Московский
492–493, 496–497, *504*[72]
Поликарп Печерский, монах
471
Поппэ А.
467[5], *468*[6], *482*[35]
Прохор, груз. монах, возобновитель и настоятель мон. Св. Креста в Иерусалиме
210
Прохор Кидонис, переводчик
461, 462
Путята, тысяцкий св. кн. Владимира
470

Роберт Гвискар, предводитель норманнов
106, 107, 112, 113, 132, 133
Роберт Мелунский, англ. схоласт
261
Роберт Монах, хронист
127[34]
Роберт Фландрский, граф
116
Рожер II, сицилийск. кор.
149
Роман *см.* Борис, кн., св.
Роман, кн. Галицкий
479
Роман, митр. Западной Руси (Волынско-Литовский)
489, 490

Савва Сербский, свт., архиеп.
311–312, 364–370, 372–375, 378–390, 401, 454
Саладин (Салах-ад-Дин), египет. и сирийск. султан
145, 193, 208
Святополк, кн.
473
Святослав, кн.
348, 465
Сергий Радонежский, прп.
409, 492–493, 495–496
Сильвестр Сиропул, экклезиарх собора Св. Софии
565[85]
Симеон II, патр. Иерусалимский
134, 139, *145*[58]
Симеон, сузд. иеромонах
508[78], 509, 513
Симеон, иером., управл. Галицкой митрополией
383
Симеон, еп. Суздальский
471
Симеон Великий (Болгарский), правитель Болгарии
348–350, 353, 360, 361, 364, 375
Симеон Мироточивый, монах, св.
365–367, 389
Симеон Новый Богослов, прп.
20, 263, 406, *410*[16], 440[70]
Сотерих Пантевген, патр. Антиохийский
258, 273–277
София, дочь Литовского кн. Витовта
498, 502
Стефан I Мушат, молд. господарь
384

Стефан Лазаревич, сербск. государь
378
Стефан Пермский, свт.
496

Тайдула, жена золотоордынского хана Узбека
490
Такла-Хайманот, эфиопский абуна, св.
195
Тамара, груз. царица, блгв.
201, 204, 207–208, 213, 214
Тамерлан (Тимурленг)
178,214, 497
Тимофей, еп. Ибрима и Фараса
190
Томмазо Морозини, лат. патр. Константинопольский
233, 299, 301, 302
Торквемада Иоанн, кардинал, богослов–доминиканец
568
Тохта, хан Золотой Орды
487
Тохтамыш, хан Золотой Орды
493

Узбек, хан Золотой Орды
487, 490
Уиклеф Дж., англ., богослов
518
Ульрих Рихенталь, нем. хронист
505[75]
Урбан II, папа римский
105, 113–115, 117–118, 121–125, 127, 130–132, 135–137, 142–144, 151, 250, 476
Урбан V, папа римский
558
Урбан VI, папа римский
530–532, 535

Фаддей, патр. Иерусалимский
145[58]
Феликс V, антипапа
583
Феогност, еп. Сарайский
485
Феогност, митр. Московский
488–490, 497
Феодор I Ангел, правитель Эпира
310, 361, 368, 371, *373*[49]
Феодор I Ласкарис, никейск. имп.
287, 306, 315, 368, 370, 371
Феодор IV Вальсамон, патр. Антиохийский, канонист
144, 145, 265, 268, 355, 455, *466*[4], *476*[25], 545
Феодор, кандидат в митр. Киевские
477–478
Феодор, митр. Галицкий
487
Феодор, еп. Ростовский
470
Феодор, еп. Эвбейский
295
Феодор Влахернит
257
Феодор Метохит, визант. писатель
416
Феодор Скутариот, митр. Кирика, визант. историк
126

Феодор Студит, прп.
400, 401, 408
Феодорит, кандидат в митр. Киевские
380[61], 489
Феодосий I Ворадиот, патр. Константинопольский
166
Феодосий II Келифаревский (Тырновский), прп.
362, 363, 391
Феодосий, митр. Московский
515
Феодосий, митр. Полоцкий
502, 503
Феодосий Печерский, прп.
401, 471
Феолипт, митр. Филадельфийский, св.
262, 412–414, 416, 444
Феопемпт, митр. Киевский
467
Феориан, богослов и дипломат
168
Феофан Грек, иконописец
505
Феофилакт, митр. Киевский
467[5]
Феофилакт Болгарский (Охридский), архиеп., блж.
218, 352–354, 586
Филипп IV Красивый, кор. Франции
518–522
Филофей Коккин, патр. Константинопольский
377, 380–382, 392, 395, 416, 444, 454–455, 463, 490–491, 493, 495, 499, 503, 505
Флоровский Г., прот.
434, 599
Фома Аквинский (Аквинат), катол. св.
102, 244–246, 261, 262, 289, 294, 299, 321, 460–462, 520
Фотий, митр. Московский
393, 502–507, 511, 515
Фотий, патр. Константинопольский
222, 252, 331, 333, 334, 336, 337, 465
Фридрих I Барбаросса, герм. кор. и имп.
149, 365
Фрументий, первый еп. Эфиопии (Аксума), свт.
190

Харанис П.
126[33]
Хёйзинга Й.
517[2]
Хлодвиг, кор. франков, св.
474
Хулагу, хан Великой Монголии
184

Чезарини, кардинал
568
Чингисхан, основатель и вел. хан Монгольской империи
480

Эрдман К.
125[31]

Юрий I, вел. кн. Галицкий
486

Юрий Долгорукий, вел. кн. Киевский
477
Юстиниан, визант. имп., св.
18, 355, 379

Ягайло, кн. Литовский
381[69], 382–384, 491–493, 498–500, 504, 508
Ядвига I, королева Польши
493
Ярослав Всеволодович, кн. Новгородский
470
Ярослав Мудрый, вел. кн. Киевский
356, 467–469, 473, 474, 502

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ 5

ВВЕДЕНИЕ 8

Глава I. ПАПСКАЯ ЦЕРКОВНАЯ РЕФОРМА 27

1. Церковь в феодальном обществе 29

2. Libertas ecclesiae 46

3. Папство на подъеме 71

4. Еще одна реформа: новые формы монашеской жизни 89

Глава II. ПЕРВЫЕ КРЕСТОВЫЕ ПОХОДЫ: ПОСЛЕДСТВИЯ ДЛЯ ЦЕРКВИ 103

1. Попытки церковного примирения до 1095 года 105

2. Усиление христианского милитаризма 117

3. Церковный колониализм 130

4. Нарастание вражды между Востоком и Западом 143

Глава III. ТРАДИЦИОННЫЕ ВОСТОЧНЫЕ ЦЕРКВИ 156

1. Демографический аспект проблемы 158

2. Яковиты, армяне, мароните и несториане 162

3. Египет, Эфиопия, Нубия 180

4. Грузинская православная церковь 197

Глава IV . ВИЗАНТИЙСКАЯ ЦЕРКОВЬ В XII СТОЛЕТИИ 216

1. Противоречивые течения: первенство Рима 217

2. Изменение методов богословия: Запад 239

3. Направления мысли: Восток 251

4. Становление христологии 269

Глава V. ОСАЖДЕННАЯ ЦЕРКОВЬ 286

1. Папский «экуменизм» 287

2. Вселенский патриархат: единение православия в изгнании 305

3. Восстановление Византийской державы 316

4. Влахернский собор 1285 года 328

Глава VI. ПОМЕСТНЫЕ ЦЕРКВИ
НА БАЛКАНАХ *(прот. Иоанн Мейендорф)* 347
1. Болгарские церкви: Охрид и Тырново 350
2. Сербская церковь:
св. Савва, Охрид и Печский патриархат 364
3. Церковь в румынских землях 378
4. Течения в литературе, искусстве и духовной жизни 386
Глава VII. ИСИХАСТСКИЕ СПОРЫ 398
1. Монашество в поздней Византии 399
2. Исторический фон 415
3. Богословие живого богообщения 424
4. Плоды победы паламитов 444
Глава VIII. РУССКАЯ МИТРОПОЛИЯ:
ОТ КИЕВА ДО МОСКВЫ *(прот. Иоанн Мейендорф)* 464
1. Наследие Владимира и Ярослава 468
2. Церковь и Монгольская империя (1237–1380) 480
3. Преподобный Сергий и его братия.
Митрополит Киприан и возрождение универсализма 493
4. Флорентийский собор и самоопределение Москвы 506
Глава IX. ПЕРЕХОД К НОВОМУ ВРЕМЕНИ 516
1. Раскол папства 518
2. Угроза для папской монархии: соборное движение 535
3. Феррара-Флорентийский собор 548
4. Вероучительные дискуссии
на Флорентийском соборе: «непогрешимая» вера? 565
Глава X. L'EGLISE APRÈS BYZANCE 591

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ 600

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ 603

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН 612

Аристидис Пападакис
при участии
прот. Иоанна Мейендорфа

ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК И ВОЗВЫШЕНИЕ ПАПСТВА

Церковь в 1071–1453 гг.

Перевод с английского:
А.В. Левитский (предисловие, введение, гл. II, III, VIII–X),
У.С. Рахновская (гл. I, V, VI), А.А. Чех (гл. IV, VII)

Главный редактор издательства прот. Владимир Воробьев
Редактор-координатор И.В. Мамаладзе
Редактор В.В. Нехотин
Консультант иерей Валентин Васечко
Составители указателей А.В. Левитский, М.И. Крапивин
Корректор О.А. Савичева
Верстка Е.Ю. Агафонов
Оформление С.А. Хидоятов

Издательство
Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
113184, Москва, Новокузнецкая ул., 23 б
izdat@pravslovo.ru

При участии МРО
«Православное благотворительное братство
во имя Всемилостивого Спаса»
Московской епархии РПЦ

Подписано в печать 04.09.2010
Бумага офсетная. Печать офсетная
Формат 84x108/32. Объем 20 печ. л.
Тираж 3 000 экз. Заказ 3546.

Отпечатано в ОАО «Можайский полиграфический комбинат».
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.
www.oaompk.ru, www.оаомпк.рф тел.: (495) 745-84-28, (49638) 20-685



МОСКОВСКИЙ ПАТРИАРХАТ

ПРАВОСЛАВНЫЙ СВЯТО-ТИХОНОВСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Свид-во о Гос. аккр. № 0801 от 16 июля 2007 г.

ПРОВОДИТ НАБОР СТУДЕНТОВ

НА ФАКУЛЬТЕТЫ И ОТДЕЛЕНИЯ:

БОГОСЛОВСКИЙ (специальность «Теология», направления «Теология» и «Религиоведение» (бакалавриат и магистратура))

МИССИОНЕРСКИЙ (специальности «Религиоведение», «Организация работы с молодежью», направления «Культурология», «Туризм», «Социальная работа»)

ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ (специальности «Педагогика и методика начального образования», «Социальная педагогика», направление «Педагогика» (бакалавриат и магистратура))

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ (специальность «Филология», специализации «Русский язык и литература», «Зарубежная филология», «Древние языки христианского Востока», направление «Филология» (бакалавриат и магистратура))

ИСТОРИЧЕСКИЙ (специальность «История», направление «История» (бакалавриат и магистратура)

ЦЕРКОВНЫХ ХУДОЖЕСТВ (специальность «Живопись» (отделения реставрации, иконописи, монументального искусства); направления (бакалавриат) «Искусствоведение», «Декоративно-прикладное искусство и народные промыслы»)

ЦЕРКОВНОГО ПЕНИЯ (специальности «Дирижирование», «Музыковедение», направление «Музыкальное искусство» (бакалавриат), отделение среднего специального образования – Хоровое училище – специальность «Хоровое дирижирование»)

СОЦИАЛЬНЫХ НАУК (направления «Социология», «Экономика», «Социальная работа» (бакалавриат))

ИНФОРМАТИКИ И ПРИКЛАДНОЙ МАТЕМАТИКИ (специальность «Математическое обеспечение и администрирование информационных систем»)

ДОПОЛНИТЕЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ (программы «Теология» и «Основы православного богословия и культуры»)

ОТДЕЛЕНИЕ ДОВУЗОВСКОЙ ПОДГОТОВКИ осуществляет подготовку абитуриентов по всем специальностям Университета

ФОРМЫ ОБУЧЕНИЯ: ОЧНАЯ, ОЧНО-ЗАОЧНАЯ (ВЕЧЕРНЯЯ), ЗАОЧНАЯ

Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет основан в 1992 году и является высшим учебным заведением Русской Православной Церкви. В настоящее время в Университете обучается более 4 тыс. студентов. Обучение ведется высококвалифицированным профессорско-преподавательским составом. Около 65 % преподавателей имеют ученые степени и ученые звания, более 20 % – степень доктора наук.

По окончании обучения выдается диплом государственного образца. Обучение по очной и очно-заочной формам бесплатное. Студентам очной формы обучения предоставляется отсрочка от армии. Иногородним студентам при наличии свободных мест предоставляется общежитие.

При Университете действуют
ПОДГОТОВИТЕЛЬНОЕ ОТДЕЛЕНИЕ и АСПИРАНТУРА

Адрес: 115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23б;
тел. (495) 951-67-84, 953-92-53; priemkom@pstgu.ru (приемная комиссия),
(495) 953-92-53 (подготовительное отделение), (495) 953-22-89 (ректорат)
E-mail: pstbi@pstbi.ru; www.pstgu.ru

ПРАВОСЛАВНОЕ СЛОВО
НА ПЯТНИЦКОЙ

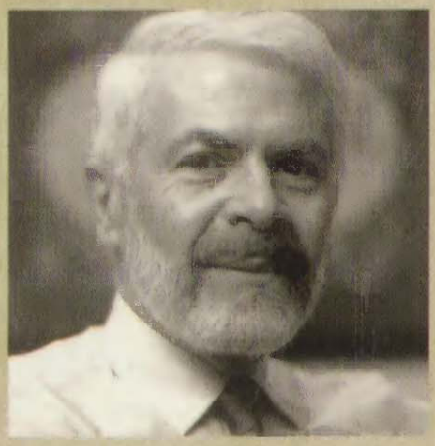
ИЗДАТЕЛЬСТВО
ПРАВОСЛАВНОГО
СВЯТО-ТИХОНОВСКОГО
ГУМАНИТАРНОГО
УНИВЕРСИТЕТА

Мы работаем с 1991 г.
Всегда рады предложить
все необходимое для нужд
храма и домашнего обихода.
Скидки. Доставка оптовых
заказов по России.
Иллюстрированные каталоги
на сайте в интернете.



КНИГИ * МУЗЫКА * ИКОНЫ * УТВАРЬ * ТКАНИ

Наш адрес: 119017, г. Москва, Пятницкая 51
ст. м. "Новокузнецкая", "Павелецкая", "Третьяковская"
Тел./факс: (495) 951-51-84; 951-34-97; 951-50-44
Время работы: Пн.-Пт.: 9.00-21.00;
Сб.: 10.00-17.00; Вс.: 10.00-14.00
www.pravslovo.ru



Аристидис Пападакис — профессор истории Мерилендского университета с 1968 года. Область научных интересов — история Византии и Православной Церкви. Автор нескольких книг, среди которых — «Кризис в Византии: Споры о *Filioque* в патриаршество Григория II Кипрского» (Fordham University Press, 1983; 2-е издание — St. Vladimir's Seminary Press, 1997), а также «Христианский Восток и возвышение папства» (St. Vladimir's Seminary Press, 1994). Последняя, написанная в соавторстве с о. Иоанном Мейендорфом, получила высокую оценку научной общественности и впоследствии переведена на французский и греческий языки. Как редактор-консультант и автор, проф. Пападакис принимал участие в переиздании трехтомного «Оксфордского словаря Византии», подготовленного Центром византиноведческих исследований Гарвардского университета Дамбартон-Оукс (Вашингтон, США). В настоящее время он является стипендиатом и действительным членом Мэрилендского университета, Американской академии медиевистики и центра Дамбартон-Оукс Гарвардского университета.



Протопресвитер Иоанн Мейендорф (1926–1992) — ректор Свято-Владимирской духовной семинарии (Нью-Йорк), патролог, византинист, историк Церкви, автор многочисленных работ, охватывающих широчайший спектр вопросов богословия и истории Православия. Вдохновителем настоящего труда был именно о. Иоанн. На протяжении своей научной деятельности он с сожалением констатировал, что общие курсы церковной истории, как правило, составляются без учета православного взгляда на события. Задумывая издание серии «Церковь в истории» (данная книга — четвертый том в ее рамках), о. Иоанн надеялся искоренить или, по меньшей мере, исправить такое неоправданное положение вещей. Сам о. Иоанн написал вторую книгу серии «Единство Империи и разделения христиан: Церковь в 450–680 гг. после Р.Х.», а также был автором двух глав книги, которую вы держите сейчас в руках.