

religion_rel

Иоанн
Мейендорф

Единство Империи и разделения христиан

ru

Татьяна
Трушова
Нашли ошибку - напишите на e-mail
saphyana@inbox.ru

ExportToFB21, FictionBook Editor Release 2.6
21.07.2011
OOoFBTools-2011-7-21-10-43-53-1332
1.0

Единство Империи и разделения христиан
Свято–Тихоновский богословский институт
2000

Единство Империи и разделения христиан

ВСТУПЛЕНИЕ

Новое систематическое изложение истории христианства, которому предшествовало столь много других, может быть оправдано только намерением представить факты, события, личности и их взаимоотношения под новым углом зрения. И новизна заключается прежде всего в попытке автора достичь более точного, нежели в других учебниках церковной истории, равновесия между западным и восточным видением исторического прошлого. Действительно, можно сказать, что современные историки поздней Римской империи и Средних веков либо ограничиваются этими периодами, не касаясь их последствий, либо если они учитывают эти последствия для дальнейшей истории западной цивилизации, то рассматривают последнюю ограниченно, как историю одной только Западной Европы. В противоположность этому западническому историческому направлению развитие в нынешнем столетии специфически «византийских» исследований привело к новому признанию того, что и после V века продолжала существовать христианская Римская империя. Однако до сих пор в большинстве западных школ и университетов византиноведение не оказало значительного влияния ни на обучение истории, ни на ее понимание; это происходило отчасти потому, что византиноведение считалось дисциплиной труднодоступной, требующей знания греческого, других ближневосточных и славянских языков и изучения цивилизации, не приведшей к каким–

либо значительным для всего человечества достижениям. Действительно, современный мир, каким мы его знаем, сформировался не в Византии, не на Ближнем Востоке и не в Восточной Европе; его сформировали западноевропейское Возрождение и эпоха Просвещения. Поэтому современному ученому трудно связать современный мир с Византией и найти между ними соотношения.

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

Автор настоящего труда считает, что если применять к Византии и христианскому Востоку те культурные критерии, которые господствовали на Западе в эпоху Просвещения, то, действительно, можно почти неизбежно прийти к гиббоновскому заключению, что история христианской Византии есть не более чем «скучное и однообразное повествование о слабости и убожестве»

[1]

. Однако, если отнестись более критически к секулярному обществу и культуре, порожденным Просвещением, если усомниться в том, что философия, к которой прибегало западное христианство, всегда была единственно верной, а методы сохранения христианского Благовестия правильными, тогда обращение назад, к истории, в поисках иных альтернатив и упущенных возможностей покажется вполне закономерным, и особенно обращение к миру Византии как иному аспекту греко-римского христианского наследия.

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

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

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

Многолетний опыт обучения истории Церкви студентов европейских и американских православных духовных школ подсказал мне хронологические рамки настоящего труда—это V, VI и VII века. Эти хронологические границы требуют краткого пояснения. Ведь история— процесс непрерывный, и ограничивающие пределы всегда выбираются историком с определенной целью, а именно—чтобы лучше представить собственное понимание событий. В мою задачу входит рассмотрение того периода истории Церкви, когда она— со своим богословием, своими учреждениями, богослужением и социальной деятельностью—вошла в общество Римской империи с ее политическими структурами, унаследованными от идеологии Рима. Этот период является решающим для нашего понимания Церкви сегодняшнего дня, и это касается не только особенностей в отношениях между Церковью и Государством, но также и тех решающих вероучительных выборов, которые выявились при расколах, разделивших христиан и до сих пор не изжитых. Церковь, неотделимая от своего Предания, не может решать

сегодняшние проблемы без постоянного обращения к этим определяющим векам своего формирования.

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

Глава I. ЦЕРКОВЬ И ИМПЕРИЯ

В феврале 313 года римские императоры Константин и Лициний встретились в Милане и договорились о совместной религиозной политике. Их постановление, часто называемое «Миланским эдиктом», было издано Лицинием в Никомидии 15 июня того же года [2]

. Эта новая политика заключалась в прекращении гонений на христианство, то есть в объявлении его «дозволенным культом» (religio licita),

в возвращении ранее конфискованного у христиан имущества и в установлении режима религиозной терпимости. Спустя два столетия, в 528 г., период религиозной терпимости кончился. Законами императора Юстиниана православное христианство не только объявлялось единственной государственной религией, но на епископов возлагалась юридическая ответственность за насильственное искоренение язычества. «Мы повелеваем нашим чиновникам, — писал император, — как в царствующем граде (Константинополе), так и в провинциях со всяческим усердием стремиться как собственными средствами, так и получая наставления в подобных вопросах от возлюбленных Богом епископов, расследовать законным порядком все нечестия языческого культа, с тем чтобы их больше не было, а если случатся, то были бы наказаны»

[3]

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

Конечно, христианская Церковь существовала и до Константина, живет и после Ленина, но отношения ее с обществом были иными и возможности— в человеческих пределах—были ограничены. В течение столетий существования христианской Империи и последовавшего

средневекового периода общество признавало, что руководствуется христианскими принципами, хотя—и это парадокс, — навязывая их, оно прибегало и к таким методам, как закон, принуждение и насилие. Отсюда—двусмысленность и утопичность понятия «христианского общества» в том виде, как оно существовало тогда.

К середине V века, несмотря на то что христианизация общества была еще далеко не полной, уже ясно определилась модель союза между Империей и Церковью. Определилась она не вдруг, а через эмпирическую эволюцию, к которой теоретически не была готова ни та, ни другая сторона. Император Константин I (305—337), первый «христианский император», был вначале приверженцем монотеистического культа солнца. Он, вероятно, пережил какой-то личный опыт обращения, связанный с битвой у Мульвийского моста против узурпатора Максенция (312), но изменение в его религиозной политике не было резким. В результате сражения он вошел в Рим, город преимущественно языческий, во главе армии, также в подавляющем большинстве языческой, и был провозглашен Августом в империи, в которой христиане все еще были незначительным меньшинством. Он продолжал призывать «непобедимое солнце»

(sol invictus)

на монетах и в официальных документах, оставаясь «высшим первосвященником»

(pontifex maximus)

официального римского синкретического язычества. Он практически ничего не изменил в традиционном поведении и политических методах римских императоров. Так, например, он приговорил к казни своего бывшего единомышленника Лициния (вместе с ним подписавшего эдикт о веротерпимости), которого он победил (324), а позже своего сына Криспа и свою жену Фаусту (326). Эти казни произошли в то самое время, когда Константин покровительствовал Никейскому собору, на котором и председательствовал (325). Тем не менее во все время своего царствования в качестве единственного Августа он все больше и больше отождествлял Высшее Божество, которому поклонялся в юности, со Христом, которому поклонялись христиане. В то же самое время он стал простирает свое внимание и на дела Церкви и оказывать милости духовенству. Вероятно, по неспособности примирить в сознании и в теории обязанности римского императора и личные нравственные требования христианина, он откладывал свое крещение до смертного часа (337). Крещение это было совершено арианским епископом Евсевием Никомидийским. Поэтому, может быть, неверно называть Константина «первым христианским императором», поскольку он не участвовал в таинствах и богослужениях Церкви до своих последних часов. Тем не менее и несмотря на арианское крещение, православная Церковь признала его святым «равноапостольным»; на самом деле ни один человек в истории не способствовал, прямо или косвенно, обращению стольких людей в христианскую веру.

Постепенное превращение Империи в формально христианское общество продолжалось при преемниках Константина. Но эта медленная эволюция была исполнена контрастов и парадоксов. Два сына Константина, Констанций II (337—361) и Констант (337—350), правившие соответственно в восточной и западной частях Империи, развивали Константиново законодательство, благоприятствовавшее христианам, и активно участвовали—особенно Констанций— в делах Церкви, разделенной арианским кризисом. Оба последовали примеру своего отца, откладывая крещение до последних дней жизни. В общественном сознании того времени исповедание христианства еще не рассматривалось как неперемное условие для того, чтобы стать императором. Юлиан «Отступник», единственный племянник Константина Великого, оставшийся в живых после кровавых чисток Констанция, привлек к себе общественные симпатии восстановлением язычества (361—363). Другой язычник, префект претория Секунд Солюций, был единодушно поддержан армией как преемник Юлиана после его смерти. В 363г. и во второй раз в 364г. Секунд отказался от этой чести по причине своего возраста и состояния здоровья

[4]

. Среди кратковременно царствовавших императоров конца IV века Валентиниан I (364—375) выделяется современниками как исключение, поскольку, будучи при Юлиане военным командиром, он отказался приносить языческие жертвы [5]

. Очевидно, у него были сильные христианские убеждения. Однако поскольку его избрало в Никее то же самое собрание военных командиров, которое прежде избрало язычника Солюция, можно предположить, что в 364г. — через пятьдесят лет после издания эдикта о веротерпимости—религиозные убеждения кандидата не рассматривались как важный фактор при избрании императора.

Серьезные шаги в направлении государственного установления христианского общества были предприняты Феодосием I (378—395) и его западным коллегой Грацианом (379—384). В 381г. Грациан формально отказался от языческого титула *pontifex maximus*.

Феодосий же первым из императоров принял крещение в самом начале своего царствования. Возможно, однако, что он воспринимал обряд крещения как ритуал для умирающих и просил епископа Ахолия Фессалоникийского совершить его над ним по случаю серьезной болезни. Однако, выздоровев, он добросовестно исполнял требования христианской жизни и регулярно причащался за литургией, подчиняясь также и покаянной дисциплине Церкви. Знаменитый инцидент в Милане, где в 390г. св. Амвросий потребовал у него публичного покаяния после наказания, которому он подверг фессалоникийцев, был бы невозможен при его некрещеных предшественниках, не ходивших в церковь и канонически неподвластных епископам в своем личном и общественном поведении.

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

[6]

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

1. Законодательство империи и христианская вера

В 438г. император Феодосий II (398—450) обнародовал общий свод императорских указов, изданных между 312 и 437г. Этот свод, известный как Кодекс Феодосия (*Codex Theodosianus*), представляет собой самый богатый и надежный источник для изучения социальной, экономической и религиозной политики христианских императоров в IV и V веках. Он позволяет читателю проследить постепенное изменение этой политики, а также ее непоследовательность. В этот свод часто включались тексты устаревшие или замененные

другими. С другой же стороны, повторение известных мер ясно показывает, что их применение сталкивалось с трудностями. После публикации Кодекс Феодосия немедленно приобрел силу закона во всей Империи. Более поздние императорские постановления, вплоть до исчезновения Западной империи в 476г., издавались на Востоке и на Западе отдельно и имели силу только регионального закона, если не принимались обоими императорами. Некоторые из этих более поздних текстов часто встречаются в сокращенном виде в еще более монументальном, лучше составленном и лучше изданном Кодексе Юстиниана, опубликованном в 529г.

То, что Кодекс Феодосия избрал отправной точкой 312г., указывает, что его составители видели в «обращении» Константина своего рода водораздел в истории римского законодательства. Можно было бы предположить, что этому событию соответствовало коренное изменение в содержании и философии закона. В действительности же тексты показывают как раз обратное: Империя, способы ее управления и социальные принципы оставались по существу теми же, и только в некоторых областях сказывается довольно ограниченное гуманизирующее влияние христианства [7]

. Настоящее изменение состояло прежде всего в преимуществах, полученных Церковью как институтом, что и послужило началом длительного процесса изменения общества вне ее.

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

Философия брака, которую мы находим в имперских законах, основана на древнем римском принципе контракта, свободно заключаемого договаривающимися сторонами. Как и всякий контракт, брак мог быть расторгнут [8]

. Константин, однако, воспретил развод по простому взаимному соглашению, и, таким образом, в законах Империи появились списки «достаточных причин» для развода. Среди них было не только прелюбодеяние, но и такие поступки, как государственная измена, кража скота, ограбление могил. Общение мужа с проститутками было законной причиной, чтобы жена потребовала развода; но то же право имел муж, если жена ходила на игры в цирк или в театр [9]

. Однако суды были, по-видимому, милостивы, и разводы продолжали даваться по простой «несовместимости» характеров. В 421г. Гонорий запретил вторичный брак той стороне, которая разводилась только по «несовместимости» как единственной причине, разрешая его невиновной стороне [10]

. Между мужчинами и женщинами продолжало существовать некоторое неравенство, в частности в праве заключать новый брак после развода: например, «невиновный» муж, разведившийся с «виновной» женой, мог немедленно жениться снова, тогда как жена в том же положении должна была ждать год». Вдова (но не вдовец), выходя замуж, автоматически теряла опеку над детьми [11]

, что было связано с неравенством в правах управления имуществом.

Совершенно очевидно, что законы эти имели в виду гражданский брак, заключенный перед чиновником (или при свидетелях), что было единственной возможностью вступления в брак как для христиан, так и для нехристиан. Церковь не имела никакого влияния на юридический аспект брачного соглашения, и государственное законодательство не принимало христианские взгляды на брак. Церковь, однако, могла применять свои собственные принципы и покаянную дисциплину по отношению к своим членам. Эти принципы предполагают мистический и эсхатологический взгляд на брак как на отражение союза Христа и Церкви (Еф. 5, 22—33). Для христиан нормой было единобрачие, новый брак разрешался после вдовства или развода, но по прошествии покаянного периода (св. Василий Великий) {*Правило 4-ое Василия Великого. —

Ред.

[Здесь и далее * отмечены примечания редакторов: научного редактора — В.А.,

редактора —

Ред.

}}}. Любой вид повторного брака как нарушение христианской нормы служил препятствием к рукоположению в священный сан. Возможность развода никогда формально не отменялась, но ограничивалась одной только причиной—прелюбодеянием— в соответствии с Евангелием (Мф. 19, 9). Но на практике все эти разногласия между законами Империи и христианскими требованиями сводились к минимуму, так как Церковь все более и более приспособлялась к государственному законодательству, по крайней мере в фактическом подходе к браку мирян.

Если Римское государство, теперь вдохновляемое христианством, внесло лишь незначительные изменения в свою философию брака, то в области семейной нравственности оно стало внедрять некоторые христианские принципы. Так, родителям, неспособным прокормить своих детей и готовым их бросить, стали оказывать помощь [12]

. Продажа детей в рабство и их использование для проституции строго карались. Законы, воспрещавшие безбрачие, которое поощрялось Церковью, были отменены [13]

. Гомосексуалистов теперь следовало сжигать, привязав к столбу [14]

. Еще раньше Константин приговаривал их к участию в гладиаторских боях [15]

, но вскоре решил вообще прекратить подобные бои [16]

, запретив также калечить раскаленным железом лица преступников, так как «они носят подобие Божие» [17]

.

Подобные примеры заботы о человеческом достоинстве наблюдаются и по отношению к рабам, хотя никто не ставил под сомнение само существование рабства как социального института. Закон продолжал считать раба собственностью господина, имевшего право иногда оказывать милости, но не касался прав человеческого существа. Так, раб или рабыня не могли вступать в законный брак, поскольку не могли войти в «свободное соглашение». И даже свободный человек не мог жениться на рабыне; дети от таких незаконных союзов должны были считаться рабами [18]

. Как несвободные и потому лишённые ответственности, рабы могли выступать в суде как свидетели только под пыткой, и если они доносили на своего господина, то подлежали распятию

[19]

. Они не могли приниматься в клир без отпущения на волю господами

[20]

. Юстиниан несколько смягчил это правило, разрешив рукоположение рабов с согласия их господина при условии, что они вернутся к нему, если оставят священство

[21]

.

То ли под влиянием христианства, то ли стоицизма, но Константин запретил чрезмерные пытки и сознательное убийство рабов господами

[22]

; он также не одобрял, когда членов семьи раба продавали по отдельности

[23]

. Другие законы строго воспрещали продажу или употребление для проституции христианок и, если имели место такие случаи, предписывали женщин немедленно освобождать

[24]

. Вообще Церковь стала официальным посредником для освобождения (manumissio)

рабов. Акт освобождения в присутствии клира мог быть произведен в любое время, даже по воскресеньям (когда суды не заседали), и для него не требовалось других свидетелей или формальностей

[25]

. Христианские императоры также принимали меры для защиты религиозных убеждений рабов–христиан

[26]

, не разрешая под угрозой большого штрафа евреям обрезать своих рабов–христиан, а затем и вообще запретили евреям владеть рабами–христианами. Также и еретикам не разрешалось заставлять православных рабов вступать в их секту

[27]

.

Несомненно, однако, что ни Константину, ни его преемникам никогда не приходила в голову мысль включить в свое законодательство что–либо, отражающее утверждение апостола Павла, что во Христе вообще «несть раб ни свободъ» (Гал. 3, 28). Империя оставалась учреждением «мира сего» — с его социальным неравенством, с насилием как нормой применения власти, с законом, который служил лишь принципом разумного порядка и умеренности. Откровение «новой твари» христианского Священного Писания не воспринималось как нечто, имеющее отношение к «обычному» порядку вещей, а скорее как эсхатологический идеал, возвещенный и предвосхищенный в Церкви и ее таинствах. Что же касается Империи, то действительная перемена, происшедшая при Константине, заключалась в поддержке Церкви при исполнении ею своей миссии. Однако поддержка эта, которая могла быть только определенной формой законных и экономических привилегий внутри имперской системы, относилась к Церкви как к учреждению. Следствием этого было то, что всему населению Империи была дана возможность принять христианство; но в то же время союз, заключенный таким образом между Церковью и Государством, предполагал со стороны Церкви известные смещения приоритетов и некоторые компромиссы, часто в ущерб убедительности ее благовестия. Нами уже отмечено постепенное принятие Церковью юридического подхода к браку, естественно преобладавшего в римском законодательстве. Что касается рабства, то со стороны Церкви не только не было сопротивления самому его институту, но она молча приняла его, согласившись владеть рабами и даже согласилась с Государством в том, что рабов нельзя было принимать в клир. Св. Лев Великий (440—461) выражает свое негодование по поводу нескольких исключительных случаев, когда «рабы, совершенно неспособные освободиться

от своих господ, возводились в высокую степень священства, как будто низкое состояние раба позволяет получить эту честь; неужели считается, что раб, который еще не сумел показать себя своему господину, может быть одобрен Богом. В этом деле вина, конечно, двойка: священное служение запятнано включением в себя существа столь низкого ранга, и права рабовладельца нарушаются, поскольку у них отнимается их собственность» [28]

. Правда, подобным высказываниям некоторых князей Церкви противостояла решительная социальная проповедь такого человека, как св. Иоанн Златоуст, и общий дух равенства, господствовавший в ранних монашеских общинах.

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

Эта новая власть Церкви была прежде всего экономической. Дары Константина Римской церкви после победы над Максенцием (312), включая императорский Латеранский дворец, стали символом сказочной императорской щедрости для всех Средних веков. Подобные же дары были сделаны другим церквям, и в особенности архиепископии новой столицы, Константинополя. Строительство громадных базилик во всех главных городах Империи требовало огромных средств как для их содержания, так и для содержания приписанного к ним духовенства. Особое и непреходящее значение имел закон Константина, разрешавший Церкви получать имущество по завещанию, а также разные виды частных даров [29]

. Богатства Церкви в целом сказочно возросли, хотя многие дары были частично предназначены для благотворительных учреждений, таких как больницы, сиротские приюты и дома престарелых. Так, например, в Антиохии, где Златоуст был пресвитером, Церковь ежедневно питала три тысячи девиц, а также доставляла пищу и одежду большому числу людей, внесенных в ее благотворительные списки. Она также содержала постоянные дворы для путешествующих и амбулатории для больных [30]

. В течение всего Средневековья Церковь—как на Востоке, так и на Западе—фактически имела монополию на социальную работу. Поэтому в V веке главные епископские кафедры неизменно располагали огромными богатствами, частично освобожденными от налогов (земли, принадлежавшие Церкви, были обложены налогом). Так, папа Дамас (366—384) был известен роскошью своей жизни. «Сделай меня римским епископом, и завтра же я стану христианином», — шутил старый сенатор, язычник Агорий Претекстат. А св. Кирилл Александрийский († 444), оказавшийся в трудном положении после того, как на Эфесском соборе (431) самовластно разделался со своими противниками, смог предложить целых 2500 фунтов золота для подкупа константинопольских судебных инстанций [31]

. Богатство Церкви еще увеличивалось благодаря принципу—отчасти ветхозаветному, — что дар Церкви есть дар Богу и потому неотъемлем. В V и VI веках законы Империи одобряли этот принцип, оставляя императору лишь ограниченное право отчуждать некоторые церковные владения с соответствующей компенсацией [32]

.

Епископы имели и власть, и авторитет. Конечно, обычный христианский епископ не мог соревноваться с экономическими возможностями, которыми обладали великие кафедры Рима, Александрии и Константинополя, но он был равен с ними в правах судебных и моральных. Императорский указ разрешал епископам безапелляционный суд в любом деле, добровольно представленном им спорящими сторонами [33]

. В 399г. эти судебные права епископов были сведены к делам, касающимся религиозных вопросов. Оставаясь единственными судьями неисправного духовенства [34]

, христианские епископы постепенно в большой мере приняли на себя и прежние полномочия в гражданских судах. Им также было дано право участвовать в выборах гражданских должностных лиц [35]

, тогда как гражданские власти не имели—по крайней мере в принципе—права участия в избрании епископов (см. ниже).

Это новое официальное положение Церкви в римском обществе предполагало имперскую законодательную и административную поддержку против всех религиозных диссидентов. Законы Феодосия I поставили языческие культы вне закона [36]

, и христианские епископы активно боролись с упорными пережитками язычества как среди аристократии и интеллигенции, так и среди простого люда, непреклонно применяя все законные, частично и насильственные меры, какие были в их распоряжении. В 392г. св. Амвросий Медиоланский боролся против восстановления алтаря богине Победы в римском сенате. И христиане, и язычники Александрии стали участниками мятежа, вызванного тем, что епископ Феофил возглавил превращение капища Диониса в церковь и разрушение знаменитого Серапеума (ок. 389 или 391); он сам нанес первый удар огромной статуе Сераписа.

Понятно, что христианское духовенство с готовностью помогало установлению нового, целиком христианского социального порядка, которого желали императоры; и для такого человека, как Иоанн Эфесский, было естественным принять в 542г. от Юстиниана задание быть своего рода «великим инквизитором» в сельских местностях западной Малой Азии и насильно обратить в христианство более 70 тысяч остававшихся там язычников. Упразднение еще остававшихся языческих капищ при Юстиниане—их мраморные колонны были использованы при постройке константинопольской св. Софии и других церквей— и закрытие языческой Академии в Афинах может считаться последним ударом по языческому прошлому. Закон требовал крещения всех язычников под страхом штрафа или конфискации имущества и изгнания [37]

.

Если римские законы запрещали язычество, то они оказывали некоторое ограниченное покровительство евреям. Им не только была гарантирована свобода богослужения, но закрытие синагог было запрещено [38]

, и их служители так же, как христианское духовенство, были освобождены от гражданских и личных налогов [39]

. Произвол или насилие над евреями карались законом [40]

. Однако с самого начала христианизации Империи были приняты строгие меры против иудейского прозелитизма среди христиан, тогда как крещение евреев поощрялось. Обращение христиан в иудейство было запрещено, а евреев, досаждавших обращенному в христианство, сжигали у столба [41]

. Как мы уже видели, евреям не позволяли иметь рабов—христиан, и они лишались защиты закона, если проявляли неуважение к христианству [42]

. Им также не разрешалось быть на военной и гражданской государственной службе и заниматься профессиями, связанными с юриспруденцией
[43]

. Это, однако, не означает, что в Империи практиковалось— до царствования Ираклия (610—641)—насильственное массовое крещение евреев, как это стало случаться в варварских христианских государствах Запада после V века
[44]

. Секта самарян пользовалась тем же статусом, что и правоверные иудеи, до большого самарянского восстания в Палестине при Юстиниане, после чего она была запрещена.

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

Уже с воцарения Феодосия I (379) те меры, которые раньше Констанций II и Валент применяли против никейцев, стали применяться к различным категориям ариан. Арианские собрания были запрещены, и их храмы переданы католическим епископам
[45]

. Подобные же указы были изданы против аполлинариан (которые признавали Никейский собор, но не соглашались с православной христологией Отцов-каппадокийцев, на стороне которых был Феодосий
[46]

); частое повторение этих декретов указывает на очевидные трудности, которые возникали в результате их систематического и насильственного применения. То же касалось и более старой африканской группировки донатистов
[47]

. Еретиков увольняли также со всех государственных постов и вообще лишали гражданских прав
[48]

. С некоторыми категориями раскольников—в основном сектантами периода раннего христианства—обращались еще более сурово: квадродециманы, совершавшие Пасху не в то время, которое было принято Церковью, карались изгнанием
[49]

, сторонников же гностических сект иногда подвергали смертной казни
[50]

. Несомненно, однако, что практические соображения часто диктовали терпимость по отношению к крупным и влиятельным группам еретиков. Таковы были готские войска, в большинстве ариане, часто служившие опорой безопасности Империи, а также различные готские правители, завоевавшие западную часть Империи; последним не только давали имперские придворные титулы— дипломатические отношения с ними сохранялись до завоевания Запада Юстинианом. Империя вынуждена была также сохранять умеренность и дипломатичность по отношению к противникам Халкидонского собора (451), составлявшим по меньшей мере половину населения восточной части Империи. Численно небольшой, но интеллектуально влиятельной группе несториан не повезло: после ее запрещения на соборе 431 г, она была «лишена именованя христиан» [51] и вынуждена эмигрировать в Персию. Там вместе с местной сирязычной общиной она начала долгую историю своего выживания, а вместе с ним и миссионерской экспансии по всей Азии.

Гарантируя известные привилегии кафолической Церкви и защищая ее от оппозиции или расколов, законы Империи давали ее духовенству официальный статус. Помимо дарованного епископам права суда закон считал всякое оскорбление духовенства общественным преступлением [52]

, тогда как само духовенство отвечало только перед архиерейским судом. Этот особый статус рукоположенных лиц вскоре стал юридически несовместимым с любым другим профессиональным статусом: в новелле, изданной в 452г., император Валентиниан III запретил духовенству заниматься торговлей под страхом лишения его законных привилегий. Хотя закон этот относился только к Западной империи и, по—видимому, не очень последовательно исполнялся, он ясно показывает, что не только епископат, но и священники получили то экономическое положение, которого искали. Это положение привело к тому, что государство стало выдвигать и другие условия для принятия в клир.

Мы уже видели, что для рабов священство было исключено, если они предварительно не получали освобождения у своих господ. Подобные же ограничения в законах V и VI веков существовали и для так называемых

coloni adscripti,

то есть крестьян, прикрепленных к земле и работающих на землевладельцев

[53]

. С другой стороны, поскольку члены сенаторского сословия и военные редко принимали священство—разве что их избирали на епископские кафедры больших городов, таких как Милан (св. Амвросий в 374) или Константинополь (Нектарий в 381), — христианское духовенство набиралось главным образом из среднего класса, в особенности из куриалов, землевладельцев—горожан; закон возлагал на последних определенные «куриальные» обязанности, или «литургии»: обеспечение больших городов общественными удобствами, например снабжение водой, содержание бань, театров и т. д. Поскольку благосостояние города зависело от исполнения этих обязанностей куриалами или декурионами, императоры безуспешно пытались запретить их рукоположение

[54]

. Привилегированное положение духовенства неизбежно влекло за собой освобождение клириков и их семей от куриальных обязанностей

[55]

. Поскольку все большее и большее число куриалов принимало священство, эту привилегию пришлось ограничить: для рукоположения в священный сан декурионы были обязаны либо передать другому свое право на наследование курии

[56]

, либо найти себе заместителя, способного выполнять эти обязанности после их рукоположения или пострижения в монахи

[57]

. Необходимость мер, ограничивающих конфликты между привилегированным и численно растущим духовенством и городской администрацией, зависящей от налогоплательщиков, постоянно возобновляется и показывает, что это была одна из серьезных проблем, вставших перед государством при вступлении в союз с Церковью.

Было бы совершенно неверно думать, что привилегированное и официальное положение христианского духовенства внутри имперских структур шло на пользу только личному благополучию клириков: оно, кроме того, давало им возможность влиять на общество, делая его более гуманным. Помимо полученных епископами права быть судьями и возможности освобождать рабов император Феодосий I даровал клирикам и монахам официальное и исключительное право ходатайствовать за осужденных преступников и просить о милости к ним

[58]

. Далее, епископам было позволено использовать свой моральный авторитет в общественных делах. Известен эпизод (387), когда епископ Антиохийский Флавиан добился прощения для населения своего города, которое возмутилось императорскими налогами до того, что толпа опрокинула статуи императора, то есть совершила преступление «оскорбления величества»

[59]

. Смелые и успешные действия Флавиана побудили многих язычников обратиться в христианство

[60]

. Подобные вмешательства в социальные дела, например заступничество за граждан, обложенных чрезмерным налогом, характерны для таких людей, как великий Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский (398–404), или св. Иоанн Милостивый, халкидонский патриарх Александрийский (611–619), или на Западе—св. Мартин Турский (371—397).

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

святыми не были—просто пользовались новообретенными привилегиями, не думая о грядущем Суде.

2. Культурный плюрализм

Римская империя, включившая в себя всю Европу на запад от Рейна и на юг от Дуная, а также Британию, Испанию, Северную Африку, Египет и Ближний Восток, не подавляла местные культуры, языки и религии; она включала их в единую правовую и административную структуру, в которой фактически доминировали два языка: латинский, употребляемый главным образом в административных и юридических процедурах, и греческий, предпочитаемый как язык интеллигенции и как международный в городских центрах—и не только на Востоке, но и в большей части западного Средиземноморья.

Христианские писатели—как до, так и после Константина—почти без исключения, несмотря на преследование христианства правителями Рима, считали римский универсализм провиденциальным историческим фактом: благодаря ему было возможно распространять евангельское благовестие по «вселенной» (oikumene).

Чудо Пятидесятницы, когда каждый народ слышал апостолов, говорящих на их языке (Деян. 2, 6), утверждало христианский универсализм, и Церковь никогда не одобряла никаких канонических или организационных разделений, основанных на этнических или культурных различиях: все христиане, живущие в одном месте, должны быть объединены под одним епископом, который сам был членом архиерейского синода данной провинции. Такая территориальная организация встречала в течение столетий много трудностей, но от самого принципа никогда не отказывались.

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

Однако в V веке на деле начался постепенный развал римского универсализма. Одна за другой волны народов, именовавшихся «варварами», потому что они не говорили ни на латинском, ни на греческом языке, захватили всю западную часть Империи. И даже сам Рим, древняя и гордая столица, давшая имя Империи (хотя уже давно не служившая императорской резиденцией), был разграблен готом Аларихом в 410г. и окончательно захвачен в 476г. *{*Точнее говоря, в 476г. Одоакр отослал в Константинополь знаки императорской власти, оставаясь при этом правителем Италии, подчиненным императору. —

Ред.

}} С этого времени Западная империя перестала существовать.

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

Однако уже в V веке практическое осуществление этой идеологии было на Востоке и на Западе не совсем одинаковым.

Очевидное различие между ними объясняется как политическими, так и культурными факторами. Захват варварами западных регионов Империи привел в результате к террору и социальному хаосу и воспринимался многими современниками как апокалиптическая катастрофа. Другие же, наоборот, видели в нем акт Божественного суда и промысла Божия. Св. Иероним в своей переписке, оплакивая разрушение римского мира, прямо предсказывает явление Антихриста

[61]

и сравнивает варваров с дикими зверями

[62]

. В глазах поэта Пруденция варвары так же отличаются от римлян, как немые четвероногие звери от двуногих и разумных людей

[63]

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

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

В отличие от гуннов Аттилы (монгольского народа, побежденного в конце концов римским полководцем Аэцием), победа которых, вероятно, означала бы конец христианской цивилизации, германские племена, обосновавшиеся в Европе, действительно хотели стать римлянами

[64]

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

побежденных. В такой победе над германскими варварами Церковь сыграла решающую роль.

Правда, существовал фактор, подрывавший этот процесс «романизации»: варвары в большинстве своем исповедовали не католическое православие, а арианство, что затрудняло их сношения как с Римской церковью, так и с Империей, центром которой был Константинополь. Первопричина этого была отчасти случайной: готы, до гуннского завоевания занимавшие земли по реке Днестр, севернее Балкан, получили христианство из Константинополя, бывшего в то время арианским. И хотя как в IV веке, так и позже известны православные готы, основную роль в их обращении как народа сыграл знаменитый Ульфила (311—383)

[65]

, получивший хиротонию, вероятно, во время Антиохийского собора (341) от Евсевия Никомидийского, известного главы арианства. Факт принятия христианства на Востоке объясняет, почему Ульфила вместо того, чтобы научиться молиться на латыни, последовал восточной практике и перевел Писание и богослужение на местный язык—готский. Он был, однако, верным арианином и присутствовал на арианском соборе в Константинополе в 360 г. Мы знаем также, что он активно противился восстановлению Никейской веры Феодосием I в 379 г. Готы, теснимые гуннами, переселялись на Запад. В течение этого переселения свои, готские, а не римские миссионеры продолжали обращать в христианство варварские племена, несмотря на то что Империя уже стала православной. Так, от готов переняли арианство вандалы, бургунды, алеманны и лангобарды. Богословские вопросы как таковые вряд ли имели для них большое значение, но несомненно то, что арианство—с Библией Ульфилы и богослужением на местном языке—долго рассматривалось ими как собственная, присущая только им форма христианства, отличная от римского православного католичества. Но это их собственное христианство не удержалось, поскольку постепенное принятие западными варварами никейской веры совпало с их «романизацией». Даже Теодорих (493—526), великий вестготский король Италии (еще остававшийся арианином, хотя и очень романизированным в культурном отношении), не смог обеспечить выживание арианства.

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

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

В Сирии и Месопотамии употреблялся сирийский язык—диалект арамейского, то есть языка, на котором говорил сам Иисус. Есть достоверные указания на то, что между сирийскими христианами и иудео—христианской общиной Иерусалима существовали непосредственные сношения. Во всяком случае христианские общины, несомненно, существовали в Сирии и до Константина

[66]

. Уже тогда существовали сирийские переводы как Ветхого, так и Нового Завета, а в Нисибисе была христианская школа, сходная с еврейскими талмудистскими школами. В IV веке сирийское христианство породило не только таких богословов, как Афраат (ок. 270—345), но и «величайшего поэта святоотеческой эпохи» св. Ефрема (ок. 306—373). Незнание греческого языка не помешало почитанию св. Ефрема как Отца церкви и на Востоке, и на Западе, как не помешало и тому большому влиянию, которое он оказал на греческую гимнографию.

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

То, что вне границ Империи существовали церкви, зависевшие от Сирии или Египта, усиливало культурную самобытность как Сирии, так и Египта. Вплоть до мусульманского завоевания в VII веке централизирующие тенденции Империи наталкивались на эти внешние связи, на необходимость их поддерживать, а стало быть, и на языковой, литургический и даже богословский плюрализм внутри самой Империи.

Это культурное разнообразие не означало утраты в восточном христианстве чувства христианского единства. Мощным фактором—как положительным, так и отрицательным—в его сохранении был постоянный центр Империи в Константинополе. Правительство Империи так же, как и Рим, терпимо относилось к культурному разнообразию, поскольку оно не представляло угрозы политической власти. Однако его роль в созыве соборов, в интерпретировании их постановлений и навязывании их

manu seculari
*{{Светской власти
(лат.)

}} неизбежно вызвала враждебность инакомыслящих. Уже отмечалось, что различные христологические расколы V и VI веков происходили не столько от богословских убеждений несторианских или монофизитских богословов, сколько из-за этнического сепаратизма сирийцев и коптов, противившихся имперской политике. Однако такой взгляд только частично подтверждается фактами. Дело не только в том, что большинство интеллектуальных лидеров инакомыслящих были греки, но в том, как показывают веские доказательства, что и несториане, и монофизиты были последовательно лояльны имперской идее и самой Империи, прибегая к ее поддержке всякий раз, когда имели шанс ее получить [67]

. Так, Диоскор Александрийский навязывает монофизитство с помощью императора Феодосия II в 449г., а Севир Антиохийский пользуется временной поддержкой правительства Юстиниана в 513—519гг.*{{На самом деле Севир, занимавший патриаршую кафедру при императоре Анастасии I, был низложен сразу же по воцарении в 518 г. Юстина I, дяди Юстиниана. —

В.А.

}} Все стороны в христологических спорах воспринимали как норму ту идею, что христианская Империя установлена провиденциально для утверждения универсального христианского благовестия. Иногда бывало, что императоры на деле поддерживали ереси. Считалось, что такие императоры лично изменяют своему богоустановленному служению. Такие люди, как св. Афанасий, св. Иоанн Златоуст, позже св. Максим Исповедник, сами пострадав от ирригации императоров, настаивали на том, чтобы императоры не вмешивались в дела архиерейских соборов, утверждая превосходство священнических функций над императорскими

[68]

. В глазах Михаила Сирийца император Маркиан, созвавший Халкидонский собор, был «новый ассириянин», то есть в действительности узурпатор [69]

. Но никто не ставил под вопрос самый институт Империи или роль императора в церковных делах. Так, в 532г. вожди монофизитов обратились к другому халкидониту, Юстиниану. «Таким образом, — писали они, — в твоём царстве воцарится мир силой высокой руки всемогущего Бога, Которого мы молим за тебя, дабы Он без тяжкого труда или вооруженной борьбы положил врагов твоих в подножие ног твоих» [70]

. Они писали так в надежде, что юстинианов мир будет миром монофизитским. Отсюда ясно, что, «несмотря на весь накал спора, антихалкидониты были далеки от намеренного политического мятежа» [71]

.

Уже в VII веке объединительные усилия императора Ираклия, основанные на «моноэнергизме», получили значительную поддержку в Египте, где, по словам одного монофизитского автора, «бесчисленные множества» были готовы принять веру императора [72]

. Мнение, что копты, не присоединившиеся к Халкидонскому собору, с радостью встретили мусульман как освободителей от римской власти, не подтверждается исследованиями последнего времени. Даже тогда, несмотря на преследования нехалкидонитов, лояльность к христианской империи была широко распространена [73]

. Поэтому представляется, что нехалкидонские христианские общины Ближнего Востока стали замкнутыми национальными церквями только под персидским, арабским, а позже турецким владычеством, когда были утеряны все связи с греческим богословием и всякий контакт с Византией вызывал подозрение новых правителей. Пока же они были составной частью римской

oikumene,

сирийцы и копты в основном оставались идеологически лояльными по отношению к ней, даже если они в большинстве своем отвергали халкидонское православие и терпели преследования. В их представлении они боролись не за национальный партикуляризм (поскольку ни культура их, ни язык, ни литургические традиции Империей под вопрос не ставились), а против того, что их духовные вожди (часто грекоязычные) считали изменой истинной вере. В частности, Египет—колыбель антихалкидонского сопротивления, по замечанию П. Брауна, — был не инородным телом внутри Империи, а микрокосмом средиземноморской цивилизации, сформированной Римом [74]

.

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

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

3. Император и Церковь

Нет в истории раннего христианства вопроса, который бы изучался и обсуждался более дотошно, чем вопрос о роли императора, начиная с Константина, в делах Церкви. Нет сомнения, что конфессиональные или философские пристрастия историков часто влияли на их заключения. Протестантские ученые XIX века, осуждавшие цезарепапизм (понятие, согласно которому император действовал как глава Церкви), косвенно боролись против господствовавшего в Северной Европе после Реформации режима, стремившегося свести христианство к государственному департаменту (*cujus regio, ejus religio*)

*{ {

Чья область, того и вера—

принцип, установленный в 1555 г. в результате войны между императором Карлом V и протестантскими князьями Германии. —

В.А.

}}. Римо-католические историки, со своей стороны, обычно принимали как норму средневековое главенство пап на Западе. Они последовательно и часто пытались применить те же критерии к истории ранней Церкви и видели в византийском Востоке жертву узурпации императорами папской власти. И наконец, историки светские часто были не согласны с религиозными мерками поздней античности: их интерпретация церковной истории как циничного самодержавия императоров была удобным низведением сложной реальности к привычным секулярным социально-политическим понятиям.

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

[75]

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

Это эллинистическое по существу своему религиозное понимание роли императора, несомненно, не исчезло в одночасье; оно, наоборот, было включено в новое христианское понимание римского общества. Было ли такое включение законным? Соответствовало ли оно эллинистическому понятию царства, с одной стороны, и христианскому богословию—с другой? Не противоречило ли оно самому себе? Существуют ли объективные критерии для ответа на такие вопросы?

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

христианское отношение к государству—как и вообще к сотворенному и падшему миру— может определяться только динамически или диалектически в зависимости от обстоятельств.

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

[76]

, а также великим Оригеном, влияние которого на святоотеческое Предание было огромным.

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

[77]

.

Взгляд Оригена на Августа как на исполнителя провиденциальной миссии поддерживается внушительным согласием Отцов

(consensus patrum)

на Востоке и на Западе, включая не только Евсевия Кесарийского, но и Иоанна Златоуста, и Григория Богослова, так же как Пруденция, Амвросия, Иеронима и Орозия

[78]

. В Византии он включен в качестве центральной идеи в одно из песнопений Рождества Христова

[79]

.

В свете этой традиции Константин был не революционером, а скорее первым из императоров, понявшим истинное значение римского царства, которое другие осуществляли прежде него:

Рах готана

создал не Август, а Христос

[80]

. Уже в III веке христианские апологеты видели в преследовании христианства римским государством трагическое недоразумение, борьбу Империи со своими собственными божественными законами. Под этим углом зрения, разделяемым большинством христиан, от Империи и не ожидали никакой коренной трансформации с обращением Константина; как мы уже видели, она в действительности этого и не сделала, за исключением того, что даровала Церкви сначала свободу, а затем исключительные привилегии. И до, и после Константина римский император рассматривался как провиденциальный устроитель земных дел соответственно методами «мира сего», то есть мира падшего, в котором, однако, действует божественное провидение. Разница заключалась в том, что со времени Константина император исполнял свою миссию с полным пониманием высшей цели творения, предвосхищенной в таинствах Церкви. Христиане признавали, что падший мир не может в одно мгновение измениться императорскими законами, однако высшая цель—

Царствие Божие—стала теперь общей целью и Империи, и Церкви. Пока же предполагалось, что императорская власть будет оказывать Церкви защиту и давать свободу, постепенно облагораживая общество в целом.

А как же поклонение императору, столь существенное в эллинистическом представлении царства и остававшееся нормой со времен Августа? Оно не могло продолжаться открыто в своем языческом виде и было ограничено Константином и его преемниками. Однако личность императора сохраняла священный характер, подчеркивавшийся дворцовыми церемониями; сохранилась также эллинистическая лексика при обращении к «божественному» императору и описании его функций. Использовалась и ветхозаветная идея царства, так что императора можно было приветствовать не только привычными терминами языческого эллинизма, но и как преемника Давида и Соломона, предков и прообразов Христа. Вместе со многими историками, разделяющими его взгляды, Ф.Дворник прав только отчасти, когда говорит, что «за полное приятие христианами эллинистической политической мысли» ответствен Евсевий Кесарийский [81]

. Более вероятно, что Евсевий не вводил ничего нового, а лишь выражал в своем официальном придворном панегирике подход, для многих сам собой разумеющийся. С другой стороны, как мы увидим, эллинистическая политическая теория воспринималась не «полностью», а с серьезными ограничениями.

Два специфических аспекта религиозного взгляда на этот исторический период были блестяще выражены П.Брауном, и это поможет нам понять смесь эллинистических и христианских элементов в концепции империи: с одной стороны, для позднеантичного общества «невидимый мир был столь же реален, как видимый», и человеческое существование всегда понималось в соотношении с божественным; с другой стороны—в отличие от предыдущего периода, когда каждый индивид предназначался для поглощения божественным, в IV веке «оказывается в фокусе» человеческая личность. Начинается эра, когда люди ищут руководства святых, пророков, или «друзей Божиих, нашедших непосредственный и личный доступ к божественному» [82]

. Этот новый персонализм, появившийся в языческом обществе, согласовался с христианскими исканиями личного спасения и личного опыта богообщения.

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

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

[83]

Итак, на земле император есть образ и представитель Христов: «Он получает свой ум от великого источника всякого ума; он мудр и добр, и праведен, ибо причастен к совершенной

мудрости, добру и праведности; он добродетелен, ибо следует примеру совершенной добродетели; он мужествен, как причастник всевышней силы. И воистину, да хранит он императорский титул, приучивший его душу к царственным добродетелям по образцу Небесного царствия...»

[84]

. «Итак, император наш совершенен в благоразумии, в доброте, праведности, мужестве, благочестии и преданности Богу. Он есть истинно философ... и подражает божественному человеколюбию своими императорскими делами»

[85]

. «Как сияющее солнце, он посредством присутствия цезарей освящает своих подданных в самых отдаленных углах своей империи вспышками своего блистания... Нося образ небесной империи, имея взор, вперенный горе, он управляет жизнями смертных согласно первообразу, с силой, полученной от подражания единойдержавию Божию

[86]

.

Как богослов и придворный епископ, Евсевий произносит официальный панегирик, следуя правилам этого жанра. Используя стандартные неоплатонические образы, он пишет портрет идеального императора и утверждает, что Константин лично соответствует этому образцу. Этот идеальный образ был принят всеми в святоотеческий и византийский периоды, но все сознавали, что не каждый император на деле ему соответствовал. В понятиях христианского богословия императорство понималось как особая личная харизма, непосредственно даруемая Богом; она же, согласно тому же Евсевию, дарует императору «епископские» функции «над внешними» (*ἐπίσκοπος τῶν ἑκτός*)

[87]

, то есть по существу ответственность за управление и в конечном счете за христианизацию язычников в своей в идеале вселенской империи и во всем мире.

Но единство, вселенскость и порядок—эти основные элементы

Рах готапа—

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

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

постоянного сотрудничества, часто осуществлявшегося придворными епископами, такими как Осия Кордубский или Евсевий Никомидийский при Константине, а позже тем, кто исполнял обязанности епископа в новой постоянной столице Константинополе.

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

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

«Когда в разных странах возникали несогласия, он действовал словно некий общий епископ, Богом поставленный, и созывал соборы служителей Божиих. Он не считал ниже своего достоинства присутствие на их собраниях и становился общником епископствующих. Он ознакомился с предметами, подлежащими обсуждению, и всем сообщал благо мира Божия... Он с величайшим уважением относился к тем, кого находил готовым последовать лучшему мнению и расположенным к миру и согласию, показывая, что он радуется общему согласию всех; но он отвергал непокорных»
[88]

Интересно, что порядок, описанный Евсевием и с тех пор общепринятый, — не тот, каким был порядок, когда эллинистический монарх диктовал божественные откровения: это порядок соборности; цель императора — добиться, сохраняя порядок, победы большинства. Кроме того, наименование Константина «общим епископом» предполагало ограничение его власти: никто не считал, что епископство включает непогрешимость, в нем видели харизму, которая усваивается — причем всегда несовершенно — тем, кто ею облечен. Император был особым «другом Божиим», но в обществе епископов он был одним из многих. Кроме того, никто не понимал «епископские» функции императора буквально, в сакраментальном смысле, но как аналогию. Письменно обращаясь к Отцам, собравшимся в Эфесе в 431 г., Феодосий II повелевает своему делегату Кандиану совершенно не касаться проблем и несогласий, относящихся к догматам веры, «ибо нежелательно, чтобы в церковные вопросы и обсуждения вмешивался человек, не принадлежащий к сообществу святых епископов»
[89]

Поэтому если Константин и Констанций поддерживали ариан, если Феодосий I в 380 г. встал на сторону не только никейского православия, но и против «сверхправославия» (или «старой икейства») Рима и Александрии, если Феодосий II поддерживал в 431 г. Кирилла против Нестория* { Феодосий II поддерживал Нестория во время Эфесского собора 431 г. и только после собора склонился на сторону Кирилла. —

В.А.

} } и в 449 г. Диоскора против Флавиана, если Маркиан и Пульхерия обратились вспять и санкционировали халкидонское определение 451 г., то все это было не в силу эллинистического принципа императорской божественности, а потому, что таково было их (и их советников) понимание церковного учения, которое, по их мнению, только одно и могло вновь обеспечить

Рах mmana.

Императорские Конституции о вере, изданные Зиномом, Анастасией и Юстинианом, пошли дальше: они пытались, минуя соборные процедуры, навязать императорское понимание предыдущих соборных постановлений и только после этого добиться согласия епископов. Такие попытки оказывались неудачными, если только согласие не достигалось на деле, как, например, в 553 г., после односторонних указов Юстиниана, направленных против Оригена и «Трех Глав». Все были согласны в том, что для действенности соборных постановлений санкция императора необходима, но никто не верил в личную вероучительную непогрешимость императора (или кого-либо другого). Поэтому понятие «цезарепапизма» не соответствует реальности раннехристианской имперской системы.

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

[90]

, преемником Давида и Соломона

[91]

, за которого молятся христиане

[92]

. Однако год спустя Афанасий именуется Констанция «безбожным» и «несвятым»; он уже не «Давид», но «Ахав» или «фараон», хуже Пилата

[93]

и даже предтеча Антихриста

[94]

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

} } Также и святой Григорий Богослов, отражая, несомненно, настроение других великих Отцов-каппадокийцев, пишет о Констанции: «Никто никогда, конечно, не был одержим столь горячим желанием чего бы то ни было, как император желанием возвышения христиан и достижения ими вершины славы и силы... Ибо, хотя он их и слегка обидел (неожиданно мягкое выражение для арианства Констанция! —

И.М.),

но сделал он это не из злобы или высокомерия... а для того, чтобы мы объединились и были единодушны, вместо того чтобы быть разделенными и раздираемыми расколом»

[95]

.

Всегда интеллектуально честный и менее, чем Григорий Богослов, склонный к употреблению неоплатонической терминологии, св. Иоанн Златоуст все же полностью разделяет общее признание провиденциальности

Рах готана

[96]

.

Но он также перечисляет те нравственные качества, которые необходимы для «истинного» царства

[97]

. Он, кроме того, определенно провозглашает превосходство священства. «Служение, господствующее в Церкви, — пишет он, — ...превышает гражданскую службу, как небо превышает землю»

[98]

.

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

[99]

.

Часто говорится, что «цезарепапизм» — характерная черта одного только Востока и что Западу было больше присуще чувство независимости Церкви от Империи. В действительности же западные соборы, обращаясь к императорам, прибегали к совершенно тому же языку, что и восточный собор 381 г.

[100]

. Св. Амвросий Медиоланский восхваляет провиденциальные преимущества

Рах готана

также, как Евсевий Кесарийский. «Когда (апостолы) разошлись по земле, — говорит он, — власть Римской империи последовала за Церковью, тогда как несогласные умы и враждебные народы оставались на месте. Живя под властью всемирной империи, все люди учились исповедовать словами веры власть единого всемогущего Бога»

[101]

. Конечно, Амвросий знаменит также тем, что противостоял императорской власти. Когда Валентиниан II хотел разрешить готам-арианам служить в одной из базилик Милана, Амвросий, протестуя против этого, ссылается на Евангелие от Луки (20, 25): «Воздадите убо яже кесарева кесареви, а яже Божия Богови», и оспаривает право императора распоряжаться храмом. «Дворцы принадлежат императору, храмы—священнику Церкви, общественные здания находятся в твоём ведении, священные здания не находятся»

[102]

. Знаменитый случай в 390 г., когда Амвросий вежливым и дипломатичным письмом отказал Феодосию I в причащении, потребовав от него публичного покаяния за убийство 7000 человек восставшего населения Фессалоник, есть исторический факт. Однако повествование об этом эпизоде как о публичном столкновении между епископом и императором—назидательная легенда, которая, и это знаменательно, впервые появляется в сочинениях восточных историков Сократа и Феодорита в V веке. Такою же легендой является столкновение между императором Филипом Арабом и антиохийским епископом Вавилой, о котором сообщает Златоуст

[103]

.

Среди многих других христианских деятелей, готовых восхвалять царство в эллинистических выражениях и протестующих против его посягательств на Церковь, можно назвать папу Льва Римского. С одной стороны, в его посланиях императорам есть формальное признание их прав не только созывать церковные соборы и руководить ими, но и еще более двусмысленные утверждения; он, например, выражает радость по поводу того, что душа Феодосия II «не только императорская, но и священническая»

[104]

; он желает Маркиану «помимо императорского венца еще и священническую пальму»

[105]

. С другой стороны, тот же римский епископ хорошо известен своими протестами как против постановлений разбойнического собора 449г., утвержденного Феодосием II, так и против того, что он считал посягательством покровительствуемого Маркианом Халкидонского собора на права Римской церкви.

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

Глава II. СТРУКТУРА ЦЕРКВИ

Христианская вера основана на свидетельстве

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

Книги Нового Завета и ранние Отцы показывают, что церковные служения определялись своей функцией внутри местной евхаристической общины: под председательством епископа (или «надзирателя» — епископос) пресвитеры (или «старцы») и диаконы («служители», которым вверены социальные функции)* {{Не только социальные: диаконы были «исполнены Святого Духа и мудрости», могли «совершать великие чудеса и знамения», проповедовать и крестить (Деян. 6, 3, 8—10; 8, 5, 35—39). —

В.А.

}} стали постоянными и непременимыми в каждой христианской общине. Вначале, в новозаветное время, служения могли быть более разнообразными, а позже историческое развитие потребовало новых функций, однако природа Церкви и требования евхаристического собрания удержали изменения в общих рамках тройственного служения епископов, пресвитеров и диаконов.

Но если эти существенные организационные рамки и определялись именно местным евхаристическим собранием, то христиане тем не менее всегда сознавали вселенскость Церкви и универсальность ее миссии. Универсальность эта ощущалась и как временная, и как пространственная. Временная универсальность требовала верности каждой поместной Церкви изначальной благовестию — «свидетельству» воскресения Иисусова, единому и постоянному «Апостольскому Преданию». Само собой разумелось, что первые епископы получили и суть своего учения, и само епископское служение от апостолов Иисусовых. Универсальность пространственная предполагала заботу о миссии; отсюда—известная преемственность

апостольского служения, то есть посылание апостолов не столько лично Христом, сколько церквами, а также сильное ощущение единства всех местных церквей между собой. Писания Отцов второго и третьего столетий (Игнатия, Ириния, Киприана, Ипполита и других) ясно отражают эти заботы в тех быстро изменявшихся условиях, в которых приходилось жить Церкви. Именно они отчеканили слово «соборная» («кафолическая»), определяющее Церковь и как хранительницу вероучительной апостольской целостности, и как носительницу христианской истины всему миру.

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

Но этот новый союз с Империей, уже обсуждавшийся в предыдущей главе, требовал от Церкви приспособления ее учреждений или создания новых, отвечающих потребностям этого небывалого и главенствующего ее положения в обществе. Это и стало осуществляться многочисленными соборами IV и V веков посредством канонического законодательства, преследовавшего двойную цель: установить параллели между церковными учреждениями и структурой римского государства (и тем облегчить их взаимодействие и сотрудничество) и сохранить основные, существенные элементы изначальной евхаристической структуры, без которой Церковь перестала бы быть Церковью. Эти две цели часто вызвали взаимное напряжение и оказывались в прямом конфликте, особенно тогда, когда императоры поддерживали ереси. Конфликты эти могли улаживаться только при одном условии: приспособление к имперскому законодательству и структурам должно было рассматриваться как признание постоянной миссии Церкви и обеспечение ее единства, которое допускает употребление любых положительных элементов, представляющих помощь Церкви в светском обществе. Но конфликт становился неизбежным, когда менялись приоритеты и государство пыталось использовать Церковь как средство в своих собственных интересах. Понятно, что этот процесс адаптации рассматривается современными учеными по-разному, в зависимости от их конфессиональных и методологических предпосылок. Протестантские историки XIX в. были склонны считать, что «константиновский» период означал капитуляцию Церкви перед принципами инородной законодательной структуры, несовместимой с новозаветными понятиями христианской общины. Римо-католические ученые, рассматривая этот период в перспективе западной средневековой борьбы между папами и императорами, подчеркивали отрицательное влияние «цезарепапизма» и стремились прежде всего установить, что примат Рима уже тогда был основной гарантией против императорского контроля над Церковью. Такие конфессиональные позиции, вероятно, неизбежны, поскольку христиане по-разному верят в то, что считается существенными, «апостольскими», неизменными чертами Церкви, и по-разному оценивают их отличие от церковных установлений, созданных или отмененных с течением времени, не касаясь самой сути Церкви.

1. Поместная церковь: епископ, духовенство, миряне

В V в. руководство одного епископа с помощью коллегии пресвитеров и группы диаконов было общепризнанной поместной церковной структурой. Никакая власть никогда не утверждала и не определяла специфику этой структуры, а терминология Нового Завета и ранних Отцов, описывающая церковные служения, была бессистемной. Тот факт, что эта «тройственность служений» — епископа, пресвитеров и диаконов — выдержала напор гностицизма, монотанизма, новацианства, донатизма, а позже мессалианства, то есть движений, которые оспаривали сакраментальный характер этих служений (и в особенности «монархический» епископат), уже

является самым убедительным доказательством того, что эти церковные структуры основаны не на произвольных или дисциплинарных соображениях и не являются простым обычаем, но всегда рассматривались как отражение самой природы Церкви. Это, однако, не означает, что епископы, пресвитеры и диаконы исполняли свои функции совершенно единообразно или что в новых условиях, в которых Церкви пришлось жить после Константина, не возникло значительных изменений. После 320г. изначальной структуре Церкви пришлось считаться не с сектантами—харизматиками, как в раннем периоде, а с искушением отождествлять церковные функции с юридическими и административными законами римского общества.

Уже в III в., особенно в больших городах, епископы не были единственными совершителями Евхаристии, как это было вначале (ср., в частности, Игнатия Богоносца, ок. 100г.); их руководство постепенно утеряло часть своего непосредственно пастырского и тайносовершительного характера и стало служением учительства и надзора над несколькими евхаристическими общинами. Вначале епископ стоял во главе одной только общины—как в наше время настоятель прихода, — и такие общины часто были совсем небольшими. Когда святой Григорий был хиротонисан в епископа Неокесарийского (в Понте, ок. 240), он возглавлял общину в семнадцать человек

[106]

. Эта первоначальная структура—один епископ в каждой общине, даже если это маленькая деревенская церковь, — оставалась нормой в африканской церкви еще и после Константина. Один из так называемых церковных канонов требует для избрания епископа не менее двенадцати взрослых мирян (очевидно, апостольское число)

[107]

, а это предполагает, что иногда епископа хотели иметь еще меньшие общины.

Однако в IV в. функция епископа стала тесно связываться с городом,

являвшимся административным центром, управлявшим окружающей сельской местностью. Это изменение, вероятно, неизбежное (оно началось до Константина), повело к некоторому обмирщению епископского служения. Новые социальные условия требовали от кандидатов в епископы более высокого образования. Им приходилось участвовать в частых богословских диспутах, и на них лежала большая ответственность за единство Церкви вне данной общины. Эти новые требования были связаны с богатством и социальной влиятельностью. Феодор Мопсуестийский, писавший в конце IV столетия, свидетельствует об этой новой социальной значимости епископов. В прошлые времена, говорит он, «епископов рукополагали не только в городах, но и в совсем небольших местечках, где на самом деле не было нужды в человеке, облеченном епископской властью»

[108]

. О том же беспокоится Сардикский собор (343г.): «Отнюдь да не будет позволено поставляти епископа в какое либо село или малый город, для коего довлеет и единый пресвитер... да не унижается имя епископа и власть»

[109]

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

Еще святой Василий († 379) в Кесарии Каппадокийской пользовался первенством над более чем пятьюдесятью «деревенскими епископами»

[110]

, несмотря на то что собрание канонов, известных под названием «Правила Лаодикийского собора», приблизительно в то же время запретило их назначение

[111]

. Так, если несколько «деревенских епископов» и участвовали в Никейском соборе (325) и подписали его постановления по собственному праву, то на Халкидонском соборе (451) они уже действовали только как делегаты городских епископов
[112]

. В таком подчиненном качестве они упоминаются и в западных, и в восточных источниках еще в 787г.
[113]

, а титул хореепископа просуществовал в некоторых восточных церквях в течение всех Средних веков.

Города греко–римского мира—и очень крупные метрополии, и маленькие деревенские центры—придерживались традиции местного самоуправления; оно воплощалось в совете (curia), состоявшем из всех граждан, обладавших землями (decuriones),

которые несли финансовую ответственность за благосостояние города. Однако поскольку городские советы либо увеличивались в размерах, либо сокращались до наследственной олигархии, управление городом во все большей мере переходило к назначенным имперским администраторам, ответственным перед правителем провинции или викарием диоцеза. Такие крупные города, как Антиохия, где могло быть до 1200 декурионов
[114]

, также служили резиденцией высшим имперским чиновникам
[115]

, которые активно вытесняли чиновников курии. Вследствие этого в IV и V веках, несмотря на общую тенденцию к урбанизации, муниципальная автономия стала приходить в упадок. Однако социальная ее роль была воспринята Церковью. Значительным фактором в жизни Церкви, а также и общества в целом стало появление фактически в каждом городе христианского епископа и его духовенства, не назначавшихся государством. Епископы стали представлять интересы города с гораздо большим авторитетом, нежели муниципальная курия.

Исключая столицу империи, Константинополь, «знаменательно то, как мало имперское правительство вмешивалось в избрание епископов»
[116]

. Обычной нормой, принятой в IV и V веках и подтвержденной в 528г.
[117]

законодательством Юстиниана, было назначение на вдовствующую кафедру духовенством и мирянами трех кандидатов для избрания и хиротонии митрополитом и епископами провинции. Считалась приемлемой
[118]

также и процедура обратная: назначение епископами трех кандидатов, из которых народ выбирал одного. Однако, если понятие «народ» могло четко определяться в доконстантиновское время, когда христианские общины были малочисленны и обычно состояли из верных христиан, то положение изменилось, и в имперское время в крупных церквях «народ Божий» (λαὸς) часто стал трудноотличим от толпы (ὄχλος), так что церковные правила стали исключать участие этой «толпы» в избрании епископов
[119]

. С этого времени в выборах практически принимали участие только члены городской курии и другие официальные лица или аристократы. Тем не менее, несмотря на эти практические ограничения, участие мирян считалось необходимым и естественным, хотя и причиняющим затруднения.

Так, например, в Риме, собравшись в церкви св. Лаврентия, большинство духовенства и мирян избрало Дамаса преемником почившего папы Ливерия (366). Но в Юлиановой базилике (Санта-Мария Трастевере) состоялось другое избрание—Урсуна. Результатом был мятеж в базилике Ливерия (Санта-Мария Маджоре), и было убито сто тридцать семь человек

[120]

. Вопрос был в конце концов решен вмешательством императора Грациана (375—383) в пользу Дамаса. В свете подобных событий нетрудно понять предубежденность соборов против власти толпы. В источниках часто можно найти и другие примеры—к счастью, менее кровавые—участия мирян в избрании епископов. Так, на Халкидонском соборе (451) избрание народом Вассиана Эфесского пришлось долго обсуждать, поскольку никто из епископов, кроме одного Олимпия Феодосиопольского, не соглашался принять участие в его хиротонии

[121]

. Иногда, как это было со святым Мартином Турским в далекой Галлии (372), народ избирал святого подвижника; епископы же возражали против его «презренного вида», «грязной одежды» и «растрепанных волос». Их, однако, заставили (конечно, народ) все же его хиротонисать

[122]

. В некоторых случаях решающим могло оказаться народное провозглашение, как это было с Амвросием Медиоланским* {В русской науке высказано предположение, что избрание Амвросия произошло по инициативе императора:

Адамов И.И.

Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915. С. 21. —

В.А.

}}, еще не крещенным римским аристократом и правителем Эмилии

[123]

. Подобные выражения народной воли могли не всегда быть совершенно стихийными, какими они выглядят в житиях святых, но столь частое их упоминание писателями ясно показывает, что такая процедура рассматривалась как канонически нормальная.

Избранный, рукоположенный и настолованный епископ оставался на своем месте пожизненно; переводы из одной епархии в другую были формально запрещены канонами

[124]

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

Под непосредственным контролем епископа находилось духовенство, состоящее из пресвитеров, диаконов и «низших» церковнослужителей. Поскольку «огромное большинство высшего духовенства, городские пресвитеры и диаконы, а также епископы происходили из средних классов... и прежде всего из куриалов»

[125]

, было естественно, что как носители местных городских традиций они укрепляли понятие поместной церкви. В Риме термин курия

даже означал административную канцелярию епископа. Это постоянство местной церковной администрации обеспечивало устойчивость во времена кризисов. Единство Церкви зависело от формул, выработанных епископскими соборами, и императоры активно вмешивались не только в созывы этих соборов, но также и в придание силы их постановлениям. Это предполагало устранение епископов, принадлежавших к оппозиции. Никто не возражал против такой власти императора— даже святой Афанасий, отправленный Константином, а затем Констанцием в ссылку [126]

, — и даже папа Лев считал, что ссылка еретиков гражданской властью является священным долгом императора [127]

. После Халкидона (451) византийское правительство расширило и характер, и объем подобных вмешательств: назначая халкидонских епископов, оно прямо противодействовало клиру и мирянам многих восточных кафедр, особенно Александрийской. В царствование Юстиниана эта же политика привела к созданию Яковом Бар-Аддаи незаконного, «подпольного», монофизитского епископата, члены которого рукополагались иногда без назначения на определенную городскую кафедру. Эти события имели серьезные последствия для богословского понимания епископата. Некоторые епископы постепенно сами отрывались от конкретных sacramентальных и пастырских функций в поместной церкви. Епископство как таковое стало чаще пониматься как индивидуальное служение, как привилегия или особенность, которой облакался человек в силу апостольского преемства. В другом еклизиологическом контексте на средневековом латинском Западе произошла подобная же эволюция—отчасти под влиянием полемики Августина против донатизма.

В главных городах и крупных провинциях послеконстантиновский период характеризуется увеличением числа духовенства, новой ролью Церкви как главы многочисленных благотворительных и социальных учреждений, а также ростом церковных доходов. Пресвитерам, естественно, поручается управление, обучение и проповедь, что видно на примере святого Иоанна Златоуста, который произнес большую часть своих проповедей, будучи пресвитером в Антиохии (386—397). Диаконы и диакониссы помимо таких sacramентальных обязанностей, как причащение больных, занимались социальной работой и управлением. Иногда их влияние было очень большим. Так, например, святой Лев, будучи в Риме еще только диаконом, был настолько влиятельным, что получал личные письма от александрийского архиепископа Кирилла, а в 440г. по предложению равеннского императорского двора он был послан с дипломатической миссией в Галлию.

Трудно составить себе систематическое представление о социальных и благотворительных учреждениях, находившихся в церковной юрисдикции [128]

; однако насколько они были значительны, видно на примерах: в Александрийской церкви платежная ведомость включала 500 параваланов,

то есть больничного персонала [129]

; в Константинополе 950 деканов несли

обязанности погребения бедных горожан [130]

. Больницами, сиротскими приютами, богадельнями и странноприимными домами обычно заведовали священники или диаконы. Специальные юридические помощники экдики

(ἐκδύκοι) также были часто духовного звания. Поэтому быстрый рост численности духовенства был неизбежен. В 537г. построенную заново «великую церковь» столицы

империи, Константинополя, обслуживали 60 пресвитеров, 100 диаконов, 90 иподиаконов, 110 чтецов, 25 певцов, 100 привратников и 40 диаконисс

[131]

. В более скромной императорской резиденции в Равенне было 60 человек духовенства всех степеней

[132]

, а в Апамее (Сирия) восемьдесят (в 451г.)

[133]

.

В каждой церкви деньгами заведовал казначей—пресвитер, носивший титул эконома

(οἰκονόμος), как это требовалось Халкидонским собором

[134]

. Однако часто епископы лично контролировали доходы и обычным порядком заведовали расходами.

Мы уже отмечали раньше, что с упрочением социального положения христиан при Константине богатство Церкви очень сильно возросло; тем самым усложнилось и управление церковными финансами. Системы его были различными в разных местах. Церковные доходы возрастали не только благодаря притоку новых членов Церкви—и тем самым приношений, — но также благодаря щедрым императорским подаркам и вкладам, в особенности в столицах империи, Риме и Константинополе, а также в таких центрах паломничества, как Иерусалим. Почти обязательным признаком христианского благочестия стало оставление наследства Церкви. Знаменательно, однако, что, по общераспространенному убеждению, дары Церкви должны были всегда быть добровольными. Кодекс Юстиниана высказывается против практики некоторой части духовенства взимать «начатки» (первые плоды урожая) или вообще налагать на верующих материальные обязательства; император приказывает, чтобы всякий дар исходил от «свободной воли» (αὐθαίρετος γύμνη)

[135]

. Очевидно, на свободе даров настаивали как на характерной черте именно христианской религии, противостоя в этом отношении ветхозаветному законничеству. Взимание десятины (Числ. 18, 21–32) никогда не понималось как обязательное для христиан, во всяком случае на Востоке. На Западе оно появляется только в мерovingнской Галлии в конце VI века.

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

[136]

.

Духовенство, конечно, получало содержание из церковных доходов, но эта компенсация принимала очень разные формы. Из письма папы Геласия (492—496) мы узнаем, что в Риме все текущие доходы делились на четыре части: одна шла епископу, другая—духовенству, третья—на содержание церковных зданий и четвертая—на бедных

[137]

. В других местах распределение принимало иные формы. В VI столетии в Константинополе духовенство храма св. Софии получало определенное жалование, а не часть наличных доходов

[138]

. В главных городах епископам платили гораздо большее жалование, чем людям других профессий, например докторам или учителям; оно было сравнимо с жалованием губернатора провинции. Епископ Равенны, гражданской столицы Италии, получал 40 фунтов золотом, то есть столько же, сколько августальний префект или дукс

Египта

[139]

. Низшее духовенство оплачивалось по нисходящей лестнице. Хотя в 452г. Валентиниан III запретил духовенству заниматься торговлей в дополнение к своим доходам

[140]

, бывали случаи, вплоть до VIIв., когда низшее духовенство было вынуждено иметь мирскую профессию

[141]

. Такие случаи, очевидно, вызывались необходимостью.

В новых условиях, когда привилегии и финансовая обеспеченность касались лишь некоторых лиц, в церковный обиход вкрались различные виды подкупа, или симонии. Чтобы добиться положения, связанного с богатством и влиятельностью, приходилось вступать в жестокую конкуренцию. Такие злоупотребления осуждались и соборами, и императорами; но знаменательно, что и те, и другие стремились их лишь ограничить, даже не делая вид, что пытаются совсем с ними покончить

[142]

. Сочинения святого Иоанна Златоуста († 404), отражающие положение в Антиохии и Константинополе в начале V века, содержат множество примеров коррупции среди духовенства и иллюстрируют те трудности, с которыми автор сталкивался в своих попытках ее искоренения. Светлые примеры некоторых святых и неподкупных епископов—сам святой Иоанн, святой Мартин Турский, святой Иоанн Милостивый Александрийский—были, вероятно, редкими исключениями.

2. Духовенство: брачное или целибатное?

С самого начала христианства функциями епископа и священника облекались люди целибатные или однобрачные (1 Тим. 3, 2; Тит. 1, 6). Незамужние женщины могли становиться диакониссами, функции которых были вначале связаны с подготовкой женщин к крещению. Диакониссы исчезли на Западе около VI столетия, а на Востоке продержались до позднего Средневековья. Их рукоположение литургически было сходно с рукоположением диаконов

[143]

. Поскольку в предхристианском иудаизме всякий вид священнослужения для женщин был закрыт, а в язычестве, наоборот, почти во всех культурах римского мира существовали жрицы, поэтому церковная дисциплина в отношении служения мужчин и женщин должна рассматриваться как специфически христианская. Социально женщины часто оказывались в ведущем положении (в Византии они даже царствовали как императрицы лично от своего имени)* {Первая женщина—самодержица — императрица Ирина — титуловала себя «василевсом», сохраняя титул в мужском роде. —

Ред.

}}, и некоторые, как, например, Мария Магдалина и мать Константина Елена, литургически почитались как «равноапостольные». Однако предстоятельство в евхаристической трапезе и специфически пастырская ответственность епископа связывались с «отечеством» Божиим и служением Христу как Жениху Церкви. Они могли осуществляться только мужчинами. Некоторые источники как будто указывают, что в отдельных церквях были священницы (пресвитиды), но они исчезали, когда в предстоятельство евхаристического служения законно вступали не только епископы, но и пресвитеры

[144]

. Не существует никаких свидетельств того, что женщины когда-либо были предстоятельницами в евхаристической трапезе.

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

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

Принятие женатых людей в епископство и пресвитерство было, по-видимому, всеобщим до IV в. Однако большинство авторитетных источников—в особенности Тертуллиан

[145]

и Ориген

[146]

—придерживаются строгой интерпретации указания апостола Павла о том, чтобы епископ был «единыя жены муж» (1 Тим. 3, 2), и связывают эту заповедь непосредственно с предстоятельством в Евхаристии: повторно женатый человек не может ни «предстоять», ни «приносить». Но эти идеи не разделялись всеми. Так, например, Ипполит Римский жалуется, что при его сопернике, папе Каллисте, к епископству допускались люди, женившиеся последовательно два или три раза

[147]

. Также Феодор Мопсуестийский истолковывает эти слова (1 Тим. 3, 2) как запрещение епископам одновременного многоженства, но не как исключение женившихся вдовцов

[148]

. Феодорит Кирский принадлежал к той же либеральной традиции

[149]

и за ее защиту подвергся строгой критике. Некоторые антиохийцы, как, например, великий Златоуст и другие церковные светочи того времени, не были согласны с такой интерпретацией Первого Послания к Тимофею. Некоторые занимали по отношению к женатому духовенству совершенно отрицательную позицию. Святой Епифаний Кипрский и святой Кирилл Иерусалимский считают обязательным для всех служителей алтаря полное воздержание

[150]

. Тем не менее облегченная традиция Феодора Мопсуестийского и Феодорита осталась нормой в несторианской церкви Персии, где допускались и женатые епископы, и вновь женившиеся пресвитеры

[151]

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

На Востоке принцип женатого священства был окончательно утвержден Гангрским собором (ок. 340): «Если кто-либо будет говорить о женатом пресвитере, что не подобает приобщаться жертве, которую он приносит, да будет анафема» (правило 4). Далее, так называемые «Апостольские правила», отражающие дисциплину Антиохийской церкви IV в. и формально признанные Византийской церковью как авторитет, утверждают: «Да не отринет епископ, или пресвитер, или диакон своей жены под предлогом благочестия; но если он от нее откажется, да будет отлучен» (правило 5). То же отношение отражается в описании Никейского собора: принцип женатого духовенства был формально воспринят его отцами

[152]

. Однако император Юстиниан (527—565) запретил возводить в епископство женатых людей, имеющих детей и внуков (дабы последние не унаследовали церковное имущество), и формально ограничил епископат людьми холостыми, вдовцами или разведенными

[153]

. Этот закон, вначале чисто гражданский, получил санкцию Церкви на Трулльском соборе в 692 г. Но собор этот не упоминает детей человека, ранее бывшего женатым, как препятствие к епископской хиротонии

[154]

. Явное противоречие этих новых мер апостольскому пятому правилу представляется византийскими канонистами как вопрос дисциплинарный

[155]

. Итак, законность практиковавшегося в ранней Церкви женатого епископата не оспаривалась с духовной и богословской точек зрения, но на практике это воспрещалось.

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

На Западе течение, требовавшее от духовенства полного воздержания, очень рано стало господствующим учением Церкви. Как с удивительным постоянством и последовательностью показывают все источники

[156]

, это течение принципиально не возражало против рукоположения женатых людей, но требовало, чтобы после рукоположения они воздерживались от супружеского сожителства. Причины такого подхода: 1) взгляд на половую жизнь как на проявление морально принижающей животности и 2) верность ветхозаветной идее ритуальной нечистоты, происходящей от сексуальных отношений (Лев. 15, 18). Первая мотивировка этого, хотя и не исходила от блаженного Августина, нашла, однако, сильную поддержку в его строгих взглядах на «похоть» как путь распространения греха; второй аргумент ритуального характера был применен к христианской Евхаристии, которая, будучи совершаема ежедневно, делала воздержание постоянным требованием для совершающих ее.

Начиная с Эльвирского собора (305г., правило 33) оба эти аргумента приводятся папами Дамасом (366—384), Сирицием (384—399), Иннокентием I (401—417), Львом I (440—461), распространившим требование воздержания даже на иподиаконов, и Григорием Великим (590—604). Те же аргументы приводятся западными соборами (Римским 386г., Туринским 389г., Карфагенскими 390г. и 401г., Толедскими 400 и 589гг. и несколькими соборами в Галлии) и принимаются такими авторами, как св. Иероним, св. Амвросий и св. Исидор Севильский. Постоянное повторение подобных предписаний показывает, что норма эта часто игнорировалась. Более полное признание она получила на Западе только после XI столетия, особенно после реформы папства.

Следует отметить, что ритуальное воздержание женатых священников, диаконов и иподиаконов накануне совершения Евхаристии требовалось также и на Востоке [157]

, но при отсутствии ежедневного служения оно не предполагало постоянного воздержания священников от сожителства со своими женами. Однако, как правило, на Востоке целибат и воздержание явно понимались не столько как ритуальная чистота, сколько как аскетическое предвосхищение эсхатологической парусии, где не будет «мужеска пола ни женска». Поэтому этот вид аскетизма обычно связывался с монашеской дисциплиной.

3. Региональные первоиерархи

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

С установлением при Константине христианского общества новые и неизбежные отношения между Церковью и административными единицами империи потребовали более четко определенных структур. Как справедливо констатирует А. Джонс, «устройство Церкви... шло снизу вверх, и епископии лишь постепенно сгруппировались в провинции, а провинции—в более крупные единицы церковного управления. Этот рост не был регулярным и зависел от того переменчивого успеха, с которым более крупные кафедры постепенными вторжениями, становящимися обычаем, устанавливали доминирующее влияние на своих меньших соседей. Процесс этот был медленным, длился IV и V вв., и, пока он не завершился, было достаточно случаев для конфликтов между соперничавшими крупными кафедрами в нейтральной полосе между ними...» [158]

. Однако никогда и никем не ставился под вопрос тот территориальный принцип, по которому в каждом месте может быть только один епископ и одна церковь [159]

: этот принцип отражал в действительности самую природу церковного единства.

Первые провинциальные группировки были формально санкционированы Никейским собором (325 г.). Внутри каждой провинции (по-латински *provincia*, по-гречески *ἐπαρχία*) все епископы должны были дважды в год собираться в собор или «синод» для избрания нового епископа, или для церковного суда, или решения вопросов, имеющих общее значение. Все решения должны были утверждаться митрополитом или епископом провинциальной столицы, который, таким образом, имел право вето над всеми постановлениями [160]

. Предполагалось, что таким способом улаживаются споры, так что церковные провинции были независимы во всех административных и дисциплинарных делах. Возможность обращения к римскому епископу в случае конфликта между епископом и его митрополитом была в принципе установлена Сардикским собором (343), но власть Рима ограничивалась тем, что он составлял новый трибунал из епископов, находящихся вблизи того места, где произошел конфликт.

Однако сам Никейский собор констатировал, что в некоторых местах древние обычаи противоречат новоустановленной провинциальной системе и признают известные привилегии за некоторыми главными кафедрами. Его 6-е правило формально признает, что исключительные старинные обычаи разрешают епископу Александрии рукополагать епископов Египта в нескольких провинциях и в Пентаполисе; то же право имеет римский папа в так называемых «пригородных» провинциях Средней и Южной Италии, включая Сицилию, но исключая Сардинию (где был митрополит Калиарский). То же 6-е правило Никейского собора признает менее ясно определенную «сверхпровинциальную» власть Антиохии [161]

. Подобное же региональное первенство над латинской Африкой существовало фактически у Карфагена. С другой стороны, епископы таких императорских резиденций, как Милан и особенно Константинополь, распространяли подобную фактическую власть очень широко, далеко за пределы одной только провинции. Святой Амвросий Медиоланский рукоположил епископа в Сирмиуме (Иллирии, в 376г.), а святой Иоанн Златоуст решительно вмешивался в дела древней церкви Эфесской. Несмотря на подобные нарушения, к никейской провинциальной системе примкнул весь Восток (кроме Египта) и северная Италия. В Галлии она была установлена только после Туринского собора (400). Однако даже в местах, где эта система действовала, митрополиты, сохраняя свою власть при председательствах на провинциальных соборах и хиротонии епископов, вскоре стали сами зависимы от главных центров—будущих патриархатов. Такая региональная централизация (которая в Египте не допустила создания каких-либо митрополичьих округов) очень быстро возростала в гражданских диоцезах Фракии, Азии и Понта. Каждый диоцез состоял из нескольких провинций и возглавлялся местным первоиерархом, или экзархом диоцеза, во всяком случае после 381г. (ср. 2-е правило Константинопольского собора, 9-е и 17-е правила Халкидонского собора). Архиепископ новой имперской столицы Константинополя, получив на Втором Вселенском соборе (381) «одинаковые привилегии» с Римом, получил также право хиротонисать митрополитов всех этих трех диоцезов (28-е правило Халкидонского собора). На Халкидонском соборе (451) Палестина ухищрениями архиепископа Ювеналия была формально отделена от диоцеза Востока, первенство в котором принадлежало Антиохии, и Иерусалим был возведен в независимый округ [162]

. На Балканском полуострове, который был частью Западной империи, Фессалоники, столица диоцеза Иллирика была кафедрой архиепископа, которому папа Сириций (384—399) даровал права митрополита над всем диоцезом [163]

. Со своей стороны Юстиниан (527—565), желая почтить скромное место своего рождения в Македонии, переименовал его в «Юстиниана Прима» и установил там архиепископию с юрисдикцией над диоцезом Дакии. Традиционная римская юрисдикция в этой области была сохранена, и новый архиепископ получил титул папского викария.

Обычно правители новых диоцезальных и сверхдиоцезальных округов управляли провинциальными митрополитами с помощью соборов. Так, в Риме собор «пригородных» епископов часто собирался для обсуждения и издания самых торжественных постановлений пап, тогда как в " Новом Риме» был установлен «постоянный синод» (σύνδοκος ἐνδηροῦσα), состоявший часто из многочисленных митрополитов и епископов, оказывавшихся в Константинополе в данный момент
[164]

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

На Востоке центрами этими были:

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

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

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

ИЕРУСАЛИМ—с властью примата над тремя провинциями Палестины;

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

ЮСТИНИАНА ПРИМА—управляющая диоцезом Дакии (отделенным от Иллирика);

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

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

Титул «патриарх» для сверхмитрополичьих первоиерархов был принят не сразу и не везде. Он был широко распространен в Риме во времена св. Льва (440—461) и введен в Константинополе, по всей видимости, при Акакии (472—488). В Александрии и Антиохии титулы «архиепископ» и «эксарх диоцеза» до царствования Юстиниана (527—580) предпочитались титулу «патриарх»

[165]

. В своем законодательстве, касающемся религии, этот император рассматривает вселенскую Церковь как разделенную на пять патриархатов—Рим, Константинополь, Александрия, Антиохия и Иерусалим

[166]

. Иногда византийские тексты сравнивают эти пять кафедр с «пятью чувствами» Империи. Однако эта система пентархии никогда в действительности не совпадала с реальностью: внутри Империи не только существовали такие центры, как Карфаген или Кипр, не входившие ни в один из пяти патриархатов, но именно при Юстиниане антихалкидонский раскол лишил египетских христиан их законного статуса внутри имперской Церкви; кроме того, в следующем веке мусульманское завоевание оставило имперскому христианству

всего лишь два центра—Рим и Константинополь, возглавлявшиеся соответственно «вселенским папой» и «вселенским патриархом»
[167]

Из идеальной схемы Юстиниана исключались также древние Церкви Востока, находившиеся за границами Империи, главы которых обычно принимали титул католикоса.

Некоторые из них отвергали православную веру Эфеса и Халкидона (католикос Селевкийско–Ктесифонский со своей дочерней церковью в Индии был несторианин; армянский католикос был монофизитом), но католикос Грузии хранил халкидонскую веру* {{В течение некоторого времени, в V—VI вв., Грузия примыкала к антихалкидонитам. —

Н.А.

}}. Существование этих древних центров увеличивало фактический структурный плюрализм вселенской Церкви. Попытки Юстиниана и более поздних византийских императоров свести ее к объединенной имперской системе пяти патриархов так и не увенчались полным успехом. Столь же безуспешным было стремление видеть во вселенской Церкви единый централизованный организм под властью римского епископа.

4. Первенство Рима к 451г.

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

Нельзя отрицать, что в первой половине Vв. римский епископ пользовался сильным фактическим авторитетом, помогая разрешать вероучительные и дисциплинарные споры. Этот авторитет признавался в известной степени и Востоком, и Западом, но не был формально определен ни одним соборным постановлением. Только каноны поместного Сардикского собора (343) давали право клирикам, недовольным дисциплинарными решениями своих митрополитов, просить Рим составить новую судебную коллегия из соседних епископов. Согласно этим правилам роль Рима заключалась в обеспечении правильности процедуры внутри существующих структур поместных церквей, определенных в Никее, а не в выработке личных суждений
[168]

. Разделение Империи после смерти Константина (337) на Восточную и Западную содействовало папскому престижу. Папа—один из тех главных руководителей Церкви, кто

находился вне непосредственной досягаемости могущественного константинопольского императора, а западные императоры, гораздо более слабые, не были в состоянии его контролировать. И во всяком случае в 476г. Западная империя погибла. Поэтому восточные епископы обращались к римским и ценили их поддержку—прежде всего против вмешательств императоров в церковные дела. То, что причины обращений к папе обуславливались такими политическими факторами, — а не обязательно престижем Рима как такового—явствует из того, что в письмах обычно обращались не только к римскому папе, но и к нескольким другим ведущим епископам Запада. Так, например, в 382г. восточные епископы, собравшиеся в Константинополе, написали коллективное письмо «почитаемым и уважаемым братьям и сослужителям Дамасу (Римскому), Амвросию (Медиоланскому), Бритто, Валериану, Ахолию, Анемию, Василию и другим святым епископам, собранным в великом городе Риме», призывая их к единству с собором 381г. и убеждая отказать в поддержке маленькой «староникейской» церкви Павлина Антиохийского

[169]

. Восточные епископы явно не считали Рим единственным и высшим критерием общения, но ценили возможную поддержку папы—как и его коллег—в разрешении вопросов церковного положения на Востоке. Равным образом святой Иоанн Златоуст, сосланный в 404г., обратился не только к папе Иннокентию, но также и к Венерию Миланскому и Хроматию Аквилейскому

[170]

. В таких обращениях имя папы всегда стояло на первом месте, но этот явный знак его первенства никогда не исключал авторитета других.

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

Самая ранняя христианская традиция связывала происхождение и престиж Римской церкви с проповедью и мученичеством двух апостолов, Петра и Павла, а не исключительно Петра

[171]

. Паломничества

ad limina apostolorum

(во множественном числе) способствовали этому и показали, что авторитет Рима не основывался исключительно на словах Христа, сказанных Петру. Идее того, что римский епископ получил от одного лишь Петра не только епископство, но и власть первенства, вероятно, способствовало учение Киприана Карфагенского, выделявшего Петра как образец епископского служения. В действительности, однако, взгляд Киприана на «кафедру Петра» (*cathedra Petri*)

заклучался в том, что она принадлежит не только римскому епископу, но и всякому епископу в каждой общине. Таким образом, аргументом Киприана было не римское первенство, а его собственная

власть как «преемника Петра» в Карфагене

[172]

. Как бы то ни было, в течение IV в. несколько текстов, исходящих из Рима или к нему относящихся (включая каноны Сардикского собора), ссылаются на моральный авторитет римского епископа, происходящий от его близости к Петру: римский епископ был одним из нескольких епископов и в этом смысле преемником Петра, но мощи Петра особенно «приближали» к нему римское епископство. Восточная церковь как будто тоже была готова признать моральное первенство Рима, интерпретируемое таким образом.

Отчетливое расхождение во взглядах на все связанное с римским авторитетом проявилось, когда на общем соборе Востока, впоследствии признанным Вторым Вселенским, в Константинополе в 381 г., в первые годы своего царствования император Феодосий I (379—395) возглавил борьбу с арианством. 3-е правило этого собора дает епископу Константинополя «преимущество чести» (πρεσβεῖα τιμῆς) после римского епископа, потому что этот город есть «новый Рим». Этот текст можно было легко истолковать в том смысле, что первенство «ветхого Рима» устарело после перенесения столицы Империи в Константинополь. Западный епископат, возглавляемый папой Дамасом, не согласился с постановлениями и порядком ведения собора и порвал общение с его руководителями (среди которых были великие Отцы—каппадокийцы). Тогда знаменитый папский текст, известный как

Decretum Gelasianum,

торжественно заявил, что Римская церковь есть глава всех церквей по божественному установлению, на основании слов Христа, обращенных к Петру

[173]

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

Обе позиции считались с текстом 6-го правила Никейского собора (325), который принимал во внимание древние обычаи и признавал особые привилегии и региональные первенства трех городов: Александрии, Рима и Антиохии. Однако привилегии эти понимались лишь как чисто практические последствия того, что города эти были тремя главными в Империи

[174]

, так что добавление четвертого «примата» — Константинополя—рассматривалось как естественное последствие социально-политического изменения, происшедшего в царствование Константина. «Декрет», однако, давал другое объяснение: Александрия возвеличена потому, что церковь ее была основана учеником Петра, святым Марком; а Антиохия получила первенство потому, что там проповедовал сам святой Петр (Гал. 2, 11—17). Этот исключительно «апостольский» и «Петров» критерий применялся, таким образом, ко всем приматам и имел целью совершенно исключить первенство Константинополя, а также таких центров, как Милан, новую резиденцию императора на Западе, епископ которой получил власть, подобную власти его константинопольского коллеги. Это рассуждение было довольно искусственным и никак не объясняло общепризнанного первенства Александрийской кафедры (основанной Петровым учеником Марком) над Антиохией, где проповедь Петра засвидетельствована Писанием, а также отсутствия каких-либо требований первенства другими восточными «апостольскими» церквями (Эфеса, Коринфа и др.) и даже самого Иерусалима! Тем не менее идея, заключенная в «Декрете», отныне систематически отстаивалась Римом и сделалась своего рода лейтмотивом римского понимания структуры вселенской Церкви.

Так постепенно произошла поляризация римского взгляда на церковную власть как вытекающую только из слов Христа, обращенных к Петру, и унаследованную таким

образом, что римский епископ является преемником Петра, с одной стороны, и взгляда, который Ф.Дворник называет «приспособлением» [175]

. Власть некоторых церквей, включая Римскую, отражает исторические реалии, а не божественное повеление. Она обусловлена верой ее главы и контролируется согласием всей Церкви. Такое понимание не отрицает особой роли апостола Петра и его мученической кончины в Риме; но служение его воспринимается, по Киприану, как присущее каждому епископу в своей общине, а не одному только римскому епископу [176]

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

«Декреталии» пап Сириция (384—399) и Иннокентия I (407—417) выражали курс, определенный Дамасом. В 384г. в письме к Гимерию, епископу Таррагоны в Испании, Сириций выражает убеждение, что «святой Петр защищает и охраняет нас»; Римскую церковь он определяет как «главу тела», к которому принадлежит Гимерий. Разрешение папой дисциплинарных проблем, поднятых Гимерием, представлено как окончательное «решение апостольского престола» [177]

. Так и Иннокентий I в письме 416г. к Децентию, епископу Евгубия (Губбио в Средней Италии), определяет римские обычаи как «переданные Римской церкви князем апостолов Петром, и такими они и должны соблюдаться повсюду до нынешнего дня» [178]

. В представлении пап основание Римской церкви Петром дает ей богоустановленную и потому верховную власть в церковных делах.

Однако в течение первой половины V столетия было только несколько отдельных случаев, когда римским епископам представилась возможность осуществить свою власть, принадлежащую им (как они верят) по божественному праву. На практике их непосредственная каноническая власть распространяется только на десять провинций, в гражданском отношении подчиненных римскому префекту. В этих провинциях—Средней и Южной Италии, Сицилии и Корсике—они избирают и рукополагают епископов и председательствуют на соборах [179]

. В других частях Западной империи основной нормой церковного управления считается никейская система митрополичьих провинциальных синодов. В Северной Италии главные кафедры Милана и Аквилеи административно не зависят от Рима. Однако в более отдаленных местностях принимается непосредственный папский контроль. Так, в Фессалониках, столице Иллирика и бывшей императорской резиденции, епископ Ахолий уже в 381г. устанавливает постоянные сношения со своим римским коллегой Дамасом и действует как его представитель или «викарий». В 385г. папа Сириций дает Анисию Фессалоникскому право утверждать все избрания епископов в Иллирике (вероятно, включая и Дакию) [180]

. Точно так же, как константинопольский епископ начинает осуществлять фактическую власть в епархиях Малой Азии, папа устанавливает фактический патриархат на Балканском полуострове, но глава этого патриархата—епископ Фессалоникский—подчинен папе. Эта

передача власти фессалоникскому епископу (основа того, что обычно именуется папским викариатством в Иллирике) в 412г. была подтверждена папой Иннокентием I и позже папой Бонифацием. В 437г., несмотря на то что Иллирик был уже присоединен к Восточной империи, папе Сиксту III удается удержать свои прежние права в этом регионе [181]

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

Но попытки пап этого времени распространить свою дисциплинарную власть на другие западные области встречали сопротивление. В Галлии, где принцип первенства провинциальных митрополитов, определенный в Никее, был введен только на Туринском соборе (400), Рим пытался ввести большую централизацию. В 417г. папа Зосима даровал арльскому епископу Патроклу (город этот служил резиденцией имперскому префекту Галлии) право утверждать избрание епископов в пяти провинциях [182]

. Это вызвало резкий протест, особенно со стороны Прокла Марсельского. Мы увидим, как позже, когда святой Иларий Арльский (429—449) воспротивится папе не только ради местной провинциальной независимости, но и во имя того, что могло бы впоследствии стать патриархатом Галлии в Арле [183]

, это обратится против него самого.

И наконец, в Африке, где моральный и вероучительный авторитет папы Иннокентия I (особенно настаивавшего на первенстве св. Петра) был в 417г. с радостью принят блаженным Августином и другими епископами (в связи с борьбой против пелагианства), уже в 418г. дисциплинарные претензии Рима были яростно отвергнуты. При рассмотрении дела пресвитера Апиария, лишённого сана в Африке и принятого в Риме, африканские епископы формально запретили «апеллировать за море» (transmarinum iudicium) [184]

Более того, в письме к папе Целестину в 420г. высказывания африканцев означают формальное отрицание всякой «божественной» привилегии Рима. «Кто поверит, — говорят они, — что Бог наш может внушить справедливость в вопросах одному лишь человеку (то есть папе) и отказать в ней бесчисленным епископам, собравшимся на собор?» [185]

Если суммировать положение Римской церкви в христианском мире в середине Vв., то следует отметить явное нежелание—как на Востоке, так и на Западе— видеть непосредственную связь между бесспорным престижем этой церкви, основанной Петром и Павлом в столице Империи, и месте

Петра (понимаемого как образец или прототип епископского служения) и правом формального осуществления вероучительной и дисциплинарной власти над другими церквями. Однако сами римские епископы—особенно после Дамаса—в существовании этой связи не сомневались и систематически ее подчеркивали как в своих «Декреталиях», так и во всех тех мерах, которые предпринимали для создания «патриарших» юрисдикции в некоторых западных странах для утверждения нравственного первенства во вселенском масштабе. Могучая личность папы Льва Великого, о котором будет речь ниже, весьма способствовала принятию «апостольского» и «Петрова» папства на всем Западе. На

Востоке же отпор такой интерпретации римского первенства будет твердым, хотя и не всегда последовательным.

Глава III. ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ: БОГОСЛУЖЕНИЕ, МОНАШЕСТВО, СВЯТЫЕ

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

Во всех крупных городских центрах Империи характер христианского богослужения, заменившего старые языческие культы, определялся нуждами верующих, заполнявших храмы, воздвигнутые с огромными денежными затратами в расчете на тысячи верующих. С IV по VI в. в таких городских храмах неизбежно возникло то, что ученые называют «кафедральным чином»

[186]

, включавшим в себя черты, явно отличавшиеся от элементов, унаследованных от доконстантинова христианства. И в этот же период в египетской, палестинской или сирийской пустынях другие тысячи христиан создавали богослужение иного характера: монастырский богослужебный чин, существовавший параллельно кафедральному, а то и конкурирующий с ним. Он соответствовал и другому типу духовной жизни, и особым потребностям монашеских общин.

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

1. Богослужебные традиции: единство и многообразие

Раннее и широко распространенное принятие греческого термина литургия

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

собрания определяла характер и функции различных служений, особенно епископата (см. выше).

Эта центральная и определяющая роль литургии была свойственна всей христианской Церкви—как до, так и после Константина. Историческое и сравнительное изучение литургических традиций, следовавшее за систематическим изданием текстов в прошлом столетии, сильно способствовало лучшему пониманию богословия, экклезиологии и духовной жизни первых христианских столетий [187]

. В среде римо-католических ученых интерес к этому появился отчасти как реакция против господствовавшей на Западе в течение веков идеи о средневековой латинской богослужебной традиции в том виде, в каком она была санкционирована римской властью контрреформационного периода (XVI в.), как о единственно законной форме богослужения католической церкви. Отбросив этот упрощенный взгляд, современное сравнительное исследование богослужения часто склонно подчеркивать разнообразие традиций, настаивая на законной независимости отдельных обрядов [188]

. Такой подход был бы анахронизмом по отношению к древней Церкви. В древности и в раннем Средневековье местные епископы и особенно главы наиболее крупных религиозных центров имели право изменять местные обычаи; местные же традиции были очень открытыми к восприятию практики церквей-сестер.

На деле около 450г. единообразие общей богослужебной традиции было таково, что духовенство главных церковных центров—Рима, Константинополя, Александрии и Антиохии—могло совместно служить Евхаристию, что видно, например, из описаний соборных деяний. Кроме того, столь тесные контакты и сослужения вели к прямым заимствованиям или к более тесному взаимообогащению. Так, Константинополь воспринял многое из антиохийской традиции, так же как и общины Восточной Сирии, завоеванной персами. В Александрии и Риме развивались общие черты, а затем Египетская церковь также заимствовала евхаристические каноны у Антиохии. Восточные влияния значительно изменили богослужение Галлии. И наконец, в раннем Средневековье богослужение Рима и Константинополя, каждое в своей области, обрело характер над культурного и тем самым истинно католического носителя общего Предания. Когда в спорах дело касалось богослужебных чинов (как, например, на Трульском соборе 692г., где критиковались некоторые римские и армянские порядки), дело шло не о разнообразии как таковом, а о богословском или дисциплинарном значении, содержащемся в этих чинах (например, отношение между постом и Евхаристией) [189]

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

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

Тексты, правда, часто утверждают, что трехлетний период оглашения есть необходимое условие для допущения к крещению; ясно, однако, что когда христианство стало государственной религией и миллионы прежних язычников устремились в Церковь, эта дисциплина не могла удержаться, разве только в принципе. С другой стороны, существование оглашенных—то есть специфической категории будущих христиан—создавало много удобных причин для откладывания крещения (с теми строгими дисциплинарными, нравственными и сакраментальными требованиями, которые оно предполагало) до возрастной зрелости или, очень часто, до последних предсмертных часов. Так поступил и сам император Константин, и его непосредственные преемники, так же как и многие государственные чиновники. Практику эту резко критиковал святой Иоанн Златоуст

[190]

. Ведь его предшественника Нектария в 381 г., а также великого святого Амвросия Медиоланского в 373 г. (оба были государственными чиновниками) пришлось спешно крестить перед епископской хиротонией, так как они были избраны, будучи еще оглашенными. Это положение побудило Церковь установить две категории оглашенных: большая группа откладывала крещение на неопределенное время, другая же категория, известная как «ниже ко просвещению» (по-гречески οἱ πρὸς τὸ ἄγιον φῶτισμα εὐτρελιζόμενοι, по-латински *competentes* или *electi*), то есть лица, крещение которых было назначено на ближайшую пасхальную ночь, должны были следовать особому обучению в течение великого Поста; за них совершались и особые общественные молитвы

[191]

В V в. требования крещения в младенчестве

[192]

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

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

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

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

[193]

. Из Александрии они перешли в церковь Эфиопии, которая добавила к ним несколько местных анафор, точное происхождение которых иногда трудно установить.

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

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

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

Развитие римского богослужения в интересующий нас период известно сравнительно хорошо. Сакраментарии, носящие имена Льва, Геласия и Григория, являются сборниками молитв, приписываемых соответственно папам Льву I (440–461), Геласию (492–496) и Григорию I (590–604). Будучи фактически более позднего происхождения, григорианский сакраментарий, хотя и несомненно связанный с богослужебной деятельностью Григория I, отражает более поздние и жесткие формы, зафиксированные во время папы Григория II (715–731). На Западе они сохранялись на практике вплоть до реформ Второго Ватиканского собора. Кроме того, так называемые *Ordines Romani*, восходящие к VII в., подробно описывают ритуалы, богослужебные указания, крестные ходы и другие чинопоследования, совершавшиеся в Риме.

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

В сознании христиан V века Евхаристия осталась несомненным центральным таинством и критерием принадлежности к Церкви. Общей нормой было причащение мирян за каждым ее совершением — за исключением формально отлученных, как это описывает и поощряет святой Василий

[194]

. Но практика изменялась, и уже святой Иоанн Златоуст вынужден критиковать тех, кто уклоняется от причащения под предлогом «недостойнства»

[195]

. Те толпы, которые наполняли огромные базилики послеконстантиновского периода, неизбежно состояли больше из зрителей, чем из причастников. Если раньше оглашенные обязательно выходили из храма перед анафорой, то новая и более мягкая покаянная дисциплина привела к появлению категории «слушающих», участвовавших в Евхаристии

без сакраментального приобщения». Эти факты, также как и другие, показывают, что Церковь сама была озабочена ограждением таинства от мирян, которые теперь уже не были ответственными, осведомленными и всецело преданными христианами. Вскоре мирянам (кроме императора) запретили принимать Тело Христово в руки и пить из Чаши. В Константинополе начиная с VII в. причастие давалось мирянам при помощи специальной ложечки. На Западе со временем—и по той же причине—причастие стало даваться только в одном виде. Эта же причина обусловила то, что—в особенности на Востоке—литургические формы стали рассматриваться как система символов, являющих небесные реальности благоговейно следящей за ними общине, включая и тех, кто не приобщается к таинству. Этот процесс протекал между V и VII столетиями. Лучшим свидетельством его развития являются сочинения, приписываемые Дионисию Ареопагиту, в особенности его «Церковная Иерархия» (поздний V в.). Литургическая молитва оставалась общинным действием, которое рассматривалось как объединяющее небесные и земные реальности. Но акт приобщения к Телу и Крови Христовым теперь интерпретировался как дело личной готовности или выбора

[196]

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

[197]

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

2. Богослужение и искусство

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

Музыка—искусство, необходимое в богослужебном действии, но она и наименее известный аспект раннехристианской культуры. Самые древние музыкальные знаки, расшифрованные современными учеными, относятся к позднему средневековому периоду. Однако при помощи косвенных данных музыковеды установили, что христианская богослужебная музыка первоначально коренилась в еврейской синагогальной традиции и что эллинистические элементы были восприняты лишь постепенно и в качестве вспомогательных [198]

. Это становится вполне понятным, если вспомнить, что христианская Церковь имела главной книгой своих песнопений еврейскую Псалтирь и что основой христианской евхаристической молитвы была еврейская бераках. Поскольку в Древнем мире поэзия и музыка всегда существовали вместе, было естественно, что формы синагогальной музыки были восприняты христианами вместе с текстами и другими видами молитвы. Кроме того, как мы уже упоминали в предыдущем разделе, самые ранние формы собственно христианского песнопения пришли из Сирии, где семитические, сиро–арамейские литературные традиции были близки традициям позднего иудаизма.

В христианском богослужении как на Востоке, так и на Западе до конца Средних веков употреблялась только голосовая и одногласная музыка. Считалось, что инструментальная музыка не согласуется с новозаветной идеей Церкви как Тела Христова, приносящей Богу жертвы не материальные, но живые, то есть в музыке—живые человеческие голоса. Музыка понималась не как нечто самодовлеющее, а как выражение общности людей в молитве и как средство сделать богослужебные тексты более доходчивыми и значительными. На Востоке столица Империи Константинополь включила другие существовавшие тогда музыкальные традиции в единую, преимущественно «византийскую» традицию. На Западе тексты свидетельствуют о существовании древней франкской, галликанской, мозарабской (испанской) и амвросианской (миланской) традиций, которые были вытеснены так называемым григорианским пением, связанным с именем папы Григория I (590–604). Современные исследования показали, что между византийской и григорианской музыкальными традициями существует больше параллелей, нежели контрастов. Эти параллели и общность происхождения иллюстрируются и бытованием и на Востоке, и на Западе системы осмогласия, то есть наличия восьми гласов, или ладов, для исполнения песнопений, свойственных определенному литургическому времени или периоду.

Преимущество еврейских и христианских традиций в музыке не имела аналогов в области изобразительной или образной. Помимо исключений позднего периода (а именно сирийской синагоги III в. в Дура–Европос, являющей очевидное сходство с раннехристианским искусством) евреи придерживались ветхозаветного запрета «гесаных образов». Христианство же, наоборот, основывалось на учении о Боге, ставшем видимым и тем самым изобразимым в

Своем воплощении: «Видевый Мя, виде Отца» (Ин. 14, 9). Некоторые «иконоборческие» течения, по-видимому, существовали в Церкви с самого начала (и впоследствии вылились в иконоборческое движение VIII в.), но со времени Константина и под широким императорским покровительством изображения Христа, Девы Марии, мучеников и святых, так же как библейских событий Ветхого и Нового Завета, используемые часто символически, появляются практически повсюду. К середине этого века устанавливаются образцы христианского изобразительного искусства, тесно связанные с богослужением, а также и с личным благочестием.

Среди христиан не существовало разногласий относительно цели искусства. «Не было христианских изображений, сделанных ради прелести фрески, трогательной статуэтки или жанровой сцены. Нам действительно неизвестно такое искусство для искусства» [199]

. Но в то же время христианские художники, отвечая на потребность в поучении, богословских определениях или руководствуясь мистическим созерцанием, воспринимали формы, существовавшие в окружавшем их греко-римском обществе. Общество же это не было «иконоборческим», подобно еврейской традиции, от которой христиане унаследовали свое Священное Писание и богослужение; наоборот, оно было насквозь «образным», постоянно используя изображения как средство сообщения религиозных или других идей.

Отсюда тот факт, что «с самого начала христианская изобразительность почти исключительно находила свое выражение на общепринятом языке изобразительных искусств и в технике изображения, обычно практиковавшихся в Римской империи» [200]

. Очевидно, однако, и то, что с V по VI в. стиль и характер христианского искусства постепенно меняли унаследованные от античности традиции и обретали иной, типично христианский вид. Этот процесс протекал параллельно развитию богословского языка, который также использовал греческие понятия и термины для указания на совершенно иное, христианское содержание. Это не обязательно значит, что искусство VII в. было «более христианским», чем искусство V столетия; это значит, что языческая античность, к которой изначально обращалось христианское благовестие и в которой оно должно было «воплотиться», уже не была активным источником вдохновения— ее заменило христианское Средневековье.

Конечно, это «воплощение» христианского благовестия в художественный язык античности происходило путем целенаправленного отбора. В христианское искусство были включены только те иконографические понятия, которые применимы к христианским темам, событиям и идеям. Например, «триумфальная» иконография, употреблявшаяся для изображения императорских побед была использована в мозаике арки храма Санта-Мария Маджоре в Риме (ок. 430), так же как и в знаменитом образе эсхатологического безбородого Христа-Эммануила в апсиде равеннского храма святого Виталия (VI в.), и в мозаичном Преображении в апсиде храма Синайского монастыря (VI в.). Во всех этих и многих подобных случаях художественная стилистика имперского языческого культа применялась к эсхатологическому Христу, грядущему в силе. Кроме того, наиболее одухотворенные формы позднего эллинистического искусства, вдохновленные неоплатонизмом и применимые к библейской идее трансцендентного Бога, были непосредственно заимствованы христианами художниками. Этот отбор и, конечно, ясно выраженные христианские сюжеты постепенно выявляли существенные различия между искусством языческим и христианским. Эволюция показывает, что христианская Церковь восприняла сначала тот художественный язык, который был понятен современному ей обществу, но постепенно, поскольку само ее благовестие совершенно отличалось от язычества, входили в силу новые, христианские изобразительные формы и методы. Употребление мозаики—дорогостоящего и долговечного вида искусства, унаследованного утвердившейся имперской Церковью от Древнего Рима, сохранило великолепные памятники христианского искусства V—VII столетий в храмах Рима, Равенны, Фессалоник, Синайской горы и в других местах. Но сохранилось также и много переносных предметов искусства:

иллюстрированные книги, скульптуры и иконы. Именно в V в., и особенно после Эфесского собора (431) и других определений, сосредоточенных на Боговоплощении, началось явное и действительно всенародное почитание образов Христа, Богородицы и святых. В царствование Феодосия II (408—450) началось почитание иконы Богородицы, известной под названием Одигитрия (Путеводительница), воспринятой как палладиум, защищающий Константинополь. Покровительство Церкви, оказывавшееся императорами Константином и его преемниками, выразилось в необычайном внимании к архитектуре как в «старом», так и в «новом Риме», а также в других больших городах и таких местах паломничества, как Вифлеем и Иерусалим. Широкое храмостроительство продолжалось и в V, и в VI столетиях.

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

В каждом городе, маленьком или большом, законным местом совершения Евхаристии местным епископом служила одна—единственная главная церковь. Другие храмы обычно находились в местах захоронений—святого или мученика, откуда и название таких церквей—мартирии [201]

. Но мартирии строились также для увековечения памяти о чуде (например, Санта—Мария Маджоре в Риме, построенная после 432г.) или для хранения особо почитаемых мощей (храм Святых Апостолов в Константинополе, VI в.). В Риме главный храм, построенный Константином, помещался вблизи Латеранского дворца, резиденции епископа, тогда как храмы святого Петра, святого Павла—за—стенами, св. Марии Великой были главными мартириями. В Антиохии и Константинополе обычным в народе наименованием архиерейского соборного храма было «Великая церковь» — из—за больших ее размеров и красоты. В Антиохии Domus Aurea («Золотой дом») или «Великая церковь» была построена Константином и Констанцием. Она была восьмиугольной и покрыта полукруглым куполом [202]

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

3. Развитие монашества

Монашеское движение возникло в IV в. стихийно, так что ни церковные власти, ни имперская администрация сразу не осознали его места в Церкви и в обществе. Однако к концу столетия пшеницу все—таки отделили от плевел. Крайние аскеты (мессалиане, евхиты, евстафиане), осуждавшие брак как таковой, считавшие таинства ненужными и по существу использовавшие монашество для создания отдельной церкви, были формально осуждены на Гангрском (ок. 340г.) и Сидийском (ок. 390г.) соборах. Однако авторитет и пример жизни великих египетских монахов—святого Антония, отца отшельничества, и

святого Пахомия, создателя киновийной или общинной жизни, — остались безупречными. Сам великий святой Афанасий написал «Житие» святого Антония, святой Василий— независимо от Пахомия—установил духовные принципы общинной жизни. Изречения египетских Отцов (ср. собрание их, известное под названием *Aprophthegmata Patrum*) приобрели всеобщую популярность. Паладий Еленопольский опубликовал свой «Лавсаик» — историю монахов. Святой Иероним и его ученик Руфин распространили идеи палестинского и египетского монашества на латинском языке. Подобная агиографическая литература продолжала появляться и в V веке, например «История боголюбцев» (*Philotheos Historia*) Феодорита Кирского о сирийском монашестве.

Эта исключительная популярность монашеской литературы и большое число мужчин и женщин, следовавших иноческому призванию, вовсе не означали разрешения всех проблем, связанных с монашеской жизнью. «Мессалианский» уклон монашеского идеала был в принципе устранен. Однако идеи Оригена, основанные на неоплатонической интерпретации духовной жизни как возврата духа к первоначальному состоянию созерцания, оставались популярными. Они предполагали предсуществование души и исключали библейское учение о творении. Поддержка их одним из духовных руководителей египетского монашества, Евагрием Понтийским (ум. в 399), вызвала острый конфликт между Александрией и Константинополем в 400—404гг. В нем был замешан и сам святой Иоанн Златоуст. Ко времени Халкидонского собора (451) монашество было уже и общепризнанным идеалом, и институтом, который в своих формах отшельничества и общежития, а также в некоторых промежуточных между ними был признан как соборными постановлениями, так и имперским законодательством. В течение V, VI и VII столетий монахи, число которых необычайно быстро растет, принимают активное участие в вероучительных спорах, связанных прежде всего с христологией, но также и с оригенизмом.

Киновийному правилу святого Пахомия продолжают следовать не только в Тавеннисе в Верхнем Египте, где оно было установлено своим основателем, но и в восточных пригородах Александрии, в дельте Нила, где архиепископ Феофил основал монастырь Покаяния (*μετάνοια*) недалеко от Канона (ок. 390). Этот монастырь во времена споров V и VI вв., по-видимому, оставался верен решениям Халкидона. Так называемые «белые» и «красные» монастыри по ту сторону Нила от Тавенниса были чисто коптскими общинами. Их великий руководитель, Шенуте из Атрипа, следовал Пахомиеву уставу; он предписывал своим монахам крайне строгий аскетизм, основанный на традициях отшельничества. Шенуте рьяно поддержал не только святого Кирилла в Эфесе (431), но и Диоскора на «Разбойничьем» соборе 449г. В оппозиции Халкидону оказались еще более шестидесяти монашеских общин в пустыне к югу от Александрии. Эти общины следовали отшельническому образу жизни; им принадлежали и древние святыни основателей монашества: Нитрия, Келлии, Скит [203] и другие.

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

В Сирии и Месопотамии, где большинство христиан говорило по-сирийски (то есть на языке, близком арамейскому, употреблявшемуся в Палестине во времена Христа), корни монашества уходят в глубь крайнего аскетизма энкратитов (движения Пв.), а по мнению некоторых ученых, непосредственно в манихейский дуализм [204]

. Существовала ли тут прямая связь или нет, неизвестно, но, несомненно, не случайно, что сам Мани (216—277) в молодости принадлежал к иудеохристианской общине

«крестителей» в южной Вавилонии, находившейся под персидским владычеством. В еврейских кругах во время Христа существовали радикальные аскетические течения. И раннее манихейство, и идеалы постоянного безбрачия, очень рано утвердившиеся среди сирийских христиан, могли взрасти на одной и той же благоприятной почве [205]

Разумеется, «великая» традиция христианской Церкви отвергала подобный экстремизм; в частности, это сделал Гангрский собор (ок. 340), который проходил в Каппадокии, где традиция чрезмерного аскетизма, пришедшая из соседней Месопотамии, вдохновила секты энкратитов, мессалиан, а позже евстафиан. Каноны Гангрского собора очень четко осуждают тех, кто считает брак злом и, в частности, отрицает брачное духовенство [206]

. Такое же взвешенное и положительное отношение к браку нашло отражение в так называемой «Сирийской Дидаскалии» — дисциплинарном сборнике IV в. Однако оба великих сирийских духовных писателя IV в. — Афраат и святой Ефрем — хотя и считают воздержание допускать сочетавшиеся браком пары к крещению, все же считают половое воздержание после крещения нормой для всех сознательных членов Церкви [207]

. Очевидно, что монашеский идеал считался единственным критерием истинного христианства и самым популярным образом христианской жизни как для простых людей, так и для высокообразованных. Феодорит упоминает существование киновийных монашеских общин [208]

, но в описаниях своих он почти исключительно говорит об отшельниках, ведущих наиболее строгую аскетическую жизнь: некоторые из них никогда не спят под крышей, не пользуются ни огнем, ни искусственным светом; другие никогда не едят и не пьют ничего вареного, некоторые связывают себе ноги, запираются в клетки, носят цепи и искусственно поддерживают раны на своем теле. Феодорит подчеркивает большое разнообразие таких аскетических приемов: монах всегда один с Богом, и усилия его для общения с Ним — его собственные, не стесненные никакими внешними правилами или дисциплиной.

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

Во время христологических споров V и VI столетий большинство сирийских монахов следовало за монофизитской оппозицией Халкидонскому собору. Жития этих антихалкидонских аскетов подробно описаны знаменитым историком Иоанном Эфесским (ум. ок. 595–596), который приписывает их усердию сохранение в Сирии «истинной веры» [209]

. И действительно, их подвижническая борьба с космическим злом и падшей плотью могла инстинктивно привести многих монахов к такой христологии, в которой Божество Спасителя подчеркивалось в ущерб Его Человечеству. В противоположность этому Несторианская церковь, члены которой были того же сирийского происхождения, но следовали самой изощренной эллинистической школе Феодора Мопсуестийского, восприняла более либеральное отношение к половой нравственности, одобряя женатый епископат и второбрачных священников; здесь, во всяком случае временно, монашеская традиция стала вырождаться. Однако не все сирийские монахи обязательно придерживались либо монофизитских, либо несторианских позиций. Некоторые, как святой Симеон Столпник или Симеон Дивногорец, были православными халкидонитами, и их

убежденность сыграла решающую роль в сохранении халкидонской веры в западной Сирии и Палестине.

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

Палестинские монашеские общины, создавшиеся во множестве уже в IV в., обретают большое значение и влияние в V и VI столетиях. Несмотря на влияние сирийских и египетских примеров, Палестина (естественный стык между Сирией и Египтом и место великих паломничеств), не отказываясь ни от чего из монашеского идеала как такового, смотрела на монашескую жизнь более интернационально, более кафолично и, вообще говоря, более гармонично. В 429 г. святой Евфимий (ум. в 473) основал свою первую лавру недалеко от Иерусалима. Термин «лавра» означал поселение монахов, живших в отдельных, индивидуальных или полуиндивидуальных кельях, но признававших одного общего игумена (или архимандрита) и собиравшихся вместе по субботам и воскресеньям для совершения Евхаристии. Будучи сам восточным сирийцем, святой Евфимий собрал в свою общину монахов сирийцев, каппадокийцев, египтян и даже «римлян». Одним из его монахов был великий Савва (439—532), каппадокиец, который впоследствии основал свою собственную лавру в палестинской пустыне к востоку от Иерусалима. Благодаря своей личной святости, умению руководить и участию в общецерковных делах он стал одной из самых выдающихся личностей среди монашества всех времен. Однако период его игуменства был беспокойным, ему пришлось вести энергичную борьбу против части своей общины, воспринявшей оригеновские взгляды, отделившейся и создавшей «Новую лавру» около Вифлеема (508). В лице святого Феодосия (ум. в 529), также каппадокийца, палестинское монашество обрело руководителя строгой общинной жизни: его киновия к востоку от Вифлеема стала примером, которому подражали многие. За исключением краткого впадения святого Феодосия в монофизитство (отчего он излечился), все лидеры палестинского монашества придерживались халкидонского православия. В 516 г. во время антихалкидонской реакции, отметившей царствование императора Анастасия, толпа из десяти тысяч монахов под предводительством Саввы и Феодосия заставила иерусалимского патриарха Иоанна, ранее отвергавшего Халкидонский собор и теперь колебавшегося, восстановить свою верность этому собору и анафематствовать как еретиков Нестория, Евтихия, Севира Антиохийского и Сотириха Кесарие–Каппадокийского [210]

. Единственным из выдающихся палестинских монахов, последовательно—и героически—отстаивавшим антихалкидонскую позицию, был Петр Ивер (или грузин), учитель Севира Антиохийского и основатель грузинского монастыря в Иерусалиме, впоследствии епископ Газский (452).

Монашеский образ жизни в Египте, Сирии и Палестине обрел тысячи восторженных последователей во всех частях христианского мира. Следуя многонациональным традициям палестинских лавр, отшельники, жившие на Синайском полуострове, основали большой монастырь, для которого Юстиниан построил крепость и прекрасный храм в форме базилики, украшенный мозаикой (556—567). Монастырь, впоследствии посвященный святой Екатерине, был построен на том месте, на котором, как считалось, Бог говорил с Моисеем из неопалимой купины. Библиотека монастыря, сохранившаяся до нашего времени, отражает международный состав братии и содержит греческие, латинские, сирийские, коптские, армянские, грузинские и славянские рукописи, а собрание его икон является наиболее древним и представительным в мире. К концу VI в. на Синае появилось несколько выдающихся духовных писателей: Иоанн, автор «Лестницы Райской», и Анастасий, ставший впоследствии патриархом Антиохийским (558—570, 593—599). Средневековый византийский исихазм—отшельническая традиция Иисусовой молитвы—часто связывается с синайской практикой, хотя термин «исихаст» и

почерпнутое из Евагрия понятие «чистой молитвы» употреблялось повсюду как определение пустынножизни.

Постепенно монашеское движение проникло и в города. В 446г. в Константинополе архимандрит Евтихий был представителем монофизитства. В 518г. игумены шестидесяти семи монастырей столицы подписали требуемый папой Гормиздом халкидонский *libellus*.

В числе городских монастырей была и община так называемых «Неусыпающих» (*ἄκοιμητοί*), основанная в Константинополе сирийцем Александром в 405г. «Неусыпающие» были очень деятельны и имели большое влияние в богословских спорах VIвека.

В историческом отношении, однако, важнее всего было распространение монашества с Востока на Запад. Постоянный контакт между различными частями христианского общества внутри Империи неизбежно привел к тому, что столь значительное движение, как восточное монашество, нашло сторонников и в латиноязычных регионах. Святой Иероним и община ученых и благочестивых женщин, которой он руководил в Риме и Вифлееме, распространяли восточные монашеские идеалы. Такие выдающиеся епископы, как святой Амвросий Медиоланский, святой Августин Иппонийский и святой Павлин Ноланский одобряли и сами эти идеалы, и те группы христиан, которые стали стихийно им следовать. В Галлии святой Мартин до избрания его епископом Турским (ок. 371) руководил скитом и, будучи уже епископом, служил примером аскетизма. Он вдохновил развитие монашества, особенно на юге Галлии. Там, на острове Лерин, основал свой знаменитый монастырь святой Гонорат (ок. 405—410). Епископы святой Иларий Арльский и святой Ексуперий Тулузский активно поддерживали монашеские общины. Однако движение это столкнулось с сопротивлением, причем со стороны не только язычников, но и некоторых христианских кругов, включая и епископов. Оппозиция эта, по-видимому, была сильнее в латиноязычных странах, но существовала также и на Востоке [211]

. Около 368г. епископ Авильский Прискиллиан был обезглавлен в Трире, резиденции императора-узурпатора Максима, будучи обвиненным в ереси соборами в Сарагосе и Бордо. Трудно теперь установить с точностью содержание его учения (оно, вероятно, включало гностические и манихейские элементы), но «прискиллианство» было тесно связано с аскетической практикой. После осуждения Прискиллиана испанские соборы с подозрением смотрели на эту практику вплоть до VIIвека.

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

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

De institutis

и

Collationes.

Подробно описав основы кинувийного устава Пахомия и евагрианские идеалы пустынножизни и созерцания (которые Кассиан считает выше кинувийной жизни), он приписывает создание монашеского идеала не египетским Отцам, а самим апостолам. Так,

Кассиан перенес с Востока на Запад идею, что монашество по сути тождественно самой христианской жизни, что оно и есть наиболее совершенное и полное ее выражение [212]

. В своих сочинениях о духовной жизни Кассиан следовал мышлению восточных Отцов; для него само собой разумелось понятие «синергии», то есть сотрудничества божественной благодати и человеческой свободы, необходимого для христианской жизни. Это понятие расходилось с мыслью Августина о «предваряющей благодати» и предопределении. Разразившаяся вокруг этого вопроса полемика осталась неразрешенной до смерти Августина (430) и Кассиана (433). Однако позже, когда на Западе возобладала мысль Августина, имя Кассиана оказалось в списке еретиков—в анонимном тексте VI в., ложно приписываемом папе Геласию (492–496). Здесь Кассиан связывается с так называемым «полупелагианством». Однако местная церковь в Марселе, также как и православная церковь, продолжают почитать его как святого до наших дней.

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

Бенедикт (ок. 480 — ок. 547) родился в Нурсии и начал свою монашескую жизнь с отшельничества в Субиако близ Рима. Позже он стал игуменом знаменитого монастыря в Монтекассино, где и написал свой «Устав», широко заимствуя из более ранних источников, таких как труды святого Августина, святого Кассиана, святого Василия и другие восточные тексты, доступные благодаря переводам Иеронима и Руфина [213]

. Верный духу своих предшественников, святой Бенедикт добавляет к ним и свое собственное понимание порядка и строгого общежития, требуя «постоянства», то есть от монаха требовалось пожизненное пребывание в той общине, где он был пострижен (восточные монахи были более склонны к путешествиям и переменам).

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

Различные западные течения в монашестве хотя и зависели полностью от монашеской идеологии Востока, были в общем менее склонны к крайностям в аскетизме, чем их восточные собратья. Гений различных западных Отцов сказался в их способности приспособлять восточную традицию к климатическим и культурным условиям «варварского» Запада. Одной из черт западного монашества (общей с сирийскими монахами) была его миссионерская деятельность по всей варварской Европе. Западное монашество всецело сохранило вплоть до второго тысячелетия бодрость, разнообразие и духовную свободу раннего монашества как по сути, так и по форме благодаря, главным образом, сосуществованию, как в восточном исихазме, киновии и отшельничестве—двух образов монашеской жизни. Появление устава святого Бенедикта не означало создания бенедиктинского ордена [214]

. Воспринявшие этот устав монастыри, обычно сочетая его с местной традицией, оставались независимыми общинами, так же как монастыри восточные.

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

4. Святые, мощи и святые места

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

В поздней античности—в отличие от нашего секуляризованного общества—императорам, философам и простым людям одинаково было свойственно сознание того, что «сверхъестественное постоянно доступно людям» [215]

. Общепринятой была идея, что человек может являть другим людям божественную реальность—или по особому божественному избранничеству, или в силу того положения, которое он или она занимали, или же благодаря личным заслугам. В языческом обществе неоплатонизм создал свой собственный тип «святого человека», тип, в котором «святой» не всегда ясно отличался от «волшебника». И, разумеется, всегда признавалась «божественность» или «святость» императоров.

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

На этом фоне христианское благовестие утверждало, что Сам Святой воспринял человечество, сделав доступной людям не некую небесную сверхъестественность, а Свою личную святость. Здесь были очевидны и аналогии с эллинистической и платоновской идеей святости, но чувствовались и коренные от нее отличия: Христос, личный, воплотившийся Логос, есть единственный Посредник между Богом и человеком (ср. 1 Тим. 2, 5), и святость всегда есть эсхатологический дар. Когда человеческой личности является

божественное присутствие, то оно всегда предвосхищение будущего всеобщего Царства Христова и потому относится непременно к Церкви в целом и достижимо только внутри ее сакраментальной реальности. Кроме того, христианская святость, то есть «жизнь во Христе» и причастие Его Божеству, обусловлено личным подвигом и усилием очищения. Это не языческая магическая власть сверхъестественного, а ответ Бога на свободное человеческое искание и усилие в любви. Греческие Отцы говорили о «сотрудничестве» (συνεργία, ср. 1 Кор. 3, 9) между божественной благодатью и человеческой свободой в достижении святости (или υἱώσις — «обожение»). Это понятие, общепринятое в восточном монашестве, вдохновляло также и западных монахов, особенно благодаря сочинениям святого Кассиана

[216]

. Поэтому в начале средневекового периода как на Востоке, так и на Западе духовное сознание христиан видело в святых—как во время их жизни, так и после их смерти—вернейших свидетелей христианской истины. Их авторитет не противопоставлялся сакраментальным структурам, основе епископского и соборного служения и ответственности, но служил мощным коррективом институализации и законничества, ставших настоящей духовной опасностью в «имперской» Церкви

[217]

. Роль, которую играл и святой Симеон Столпник или святой Савва Палестинский в сохранении халкидонского православия, или же, наоборот, Шенута, поддерживавший оппозицию Халкидонскому собору в Египте, являются яркими примерами роли святых в вероучительных спорах. Но такую роль святые могли играть только потому, что массы христиан усматривали в них более явственное предвосхищение Царствия, нежели во многих епископах и уж во всяком случае в императорской власти. Однако аскетический подвиг не был сам по себе гарантией православия. Бывало, что духовное учение некоторых подвижников заставляло их современников (и даже позднейшие поколения) забывать некоторую вероучительную двойственность и даже прямую ересь подвижника. Так, сочинения Евагрия, анонимного автора «Ареопагитик» (вероятно, монофизита), Исаака Ниневийского (несторианского епископа) или—на Западе—святого Кассиана остались классическими в православной духовной жизни, несмотря на формальные осуждения церкви, под которые подпадали такие авторы.

Почитание святых, начавшееся при жизни, продолжалось и после их смерти. Поскольку с самого начала мученичество, или свидетельство (μαρτυρία) о Воскресении Христе через смерть ради Него, понималось как самое совершенное выражение христианской святости, почитание начиналось сразу после смерти святого

[218]

. Так же обстояло дело и со святыми иноками, аскетический отказ которых от мира рассматривался как вольное мученичество

[219]

. То же относилось ко всем другим видам христианской святости.

До второго тысячелетия своей истории Церковь не знала определенной процедуры канонизации. Почитание мученика или подвижника возникало стихийно в тех местах, где он жил и умер. Оно основывалось на простом убеждении знавших его или, как это случалось позже, утверждении тех, кто был свидетелем бывших при его посредстве чудес или знамений, что он или она действительно причастники Царствия Божия. Тогда местный епископ или игумен монастыря ежегодно предостоятельствовавал в

synaxis

(соборе) или совершении Евхаристии в день кончины святого, по возможности на самом месте погребения

[220]

. Во всех главных городах и в других местах на гробницах особо почитаемых святых строились храмы, или мартирии. В Византии начиная с VI в. создавались особые

песнопения, прославлявшие некоторых святых в дни их памяти. В каждой церкви был свой мартиролог (по-гречески синаксарион), или список местнопочитаемых святых с основными о них сведениями. Те святые, которые были включены в списки Рима и Константинополя, стали затем почитаться повсюду, соответственно на Западе и на Востоке. После Эфесского собора (431), утвердившего наименование Девы Марии Богородицей (Феотокос), возраставшее Ее почитание потребовало создания маририев (например, Сайта–Мария Маджоре на Эсквiline в Риме), связанных со знаменьями, чудесами или предметами, Ей принадлежавшими.

Обычай ежегодного совершения Евхаристии на гробницах мучеников отражал конкретность христианской веры в воскресение. Постепенно и сама Евхаристия в народном благочестии стала так тесно связываться с мощами мучеников, что те храмы, которые находились не на местах их погребения, пожелали иметь собственные частицы мощей и помещать их под престол. Так начался совершенно новый вид почитания мощей. Римский закон, подтвержденный христианскими императорами [221]

, утверждал абсолютную неприкосновенность могил, так что исключения, разрешающие перенесение мощей, нуждались в административных решениях на высоком уровне. Неудивительно, что такие исключения начались, по-видимому, в Константинополе, императорской столице, не имевшей своих местных святых: здесь исключение стало правилом. Перенесение мощей в одну из церквей этого города обычно совпадало с включением данного святого в мартиролог столицы, так что перенесение оказывалось исходной точкой, равнозначной канонизации. Таково было значение, например, возвращения тела святого Иоанна Златоуста в Константинополь в 438г. Однако только не вызывавшее споров перенесение мощей, принятое вначале, постепенно привело к практике расчленения мощей для удовлетворения увеличивавшегося спроса. Этот обычай еще более распространился благодаря доступности других реликвий, которые собирались в большом количестве в течение V и VI вв. Так, императорский дворец и храмы Константинополя хранили реликвии Страстей Христовых, частицу «подлинного Креста», покров Богоматери, жезл Моисея, правую руку святого Стефана, принесенную императрицей Пульхерией в 428г., и т. д.

[222]

Существовали также и паломничества не только в Иерусалим, Вифлеем и другие места Святой Земли, но и в места захоронения великих святых (святого Фомы в Эдессе, святого Иоанна и Семи спящих отроков в Эфесе, святого Симеона Столпника близ Антиохии, святого Димитрия в Фессалониках и т. д.). Но древняя традиция почитания самого погребения была совершенно вытеснена широко распространившейся практикой перенесения мощей.

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

[223]

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

Глава IV. РАЗНООБРАЗИЕ КУЛЬТУР И МИССИОНЕРСКАЯ ЭКСПАНСИЯ НА ВОСТОК

Около 451 г. восточная часть Римской империи (Pars Orientis),

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

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

1. Сирийская традиция

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

[224]

В IV и V вв. христиане, говорившие на сирийском языке, составляли большую часть всей римской епархии Востока. Их было также очень много в Месопотамии. Они служили естественным каналом дальнейшего распространения христианства. История их определялась постоянными войнами и политическим соревнованием между двумя мировыми империями: христианской Византией и зороастрийской Персией. Будучи вовлеченными в эту борьбу и постоянно находясь перед необходимостью немедленного религиозного и политического выбора, руководители Церкви заботились прежде всего о простом выживании. Так, с 340 по 383г. христиан жестоко преследовали, и Римская империя представлялась им единственной надеждой. Многие христиане—и среди них святой Ефрем и его школа—нашли убежище в границах Римской империи, в Эдессе. В период более благоприятных отношений между двумя империями—в царствования римских императоров Феодосия I (379—395), Аркадия (395—408) и Феодосия II (408—450)—возглавляемая селевкийским епископом (носившим титул католикоса) Церковь в Персии реорганизовалась, сохранив полноту общения со всем остальным христианством. Тогда сирийскому христианству был предоставлен, вероятно, наилучший случай стать подлинным центром христианства в этом регионе и распространять миссию на Восток. Сирийский епископ Маруфа Майферкатский дважды (в 399 и 409) ездил в Константинополь; он имел личное влияние на царя Ездегерда и употреблял его на пользу христианству. Собор в Селевкии (410) под председательством католикоса Исаака принял не только Никейский Символ Веры, но и дисциплинарное и организационное устройство Церкви, аналогичное тому, что преобладало в Римской империи и было санкционировано правилами Никейского собора.

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

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

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

В середине V в. сирийские христиане обитали по обе стороны постоянно изменявшейся границы между Римской и Персидской империями. Сирийское христианство представляло собой особый мир, в культурном отношении совершенно отличный от той цивилизации, которая в границах римской

οἰκουμένη

постепенно создала синтез между христианством и эллинизмом. Такие духовные лидеры, как Афраат (ок. 270—345) и святой Ефрем (ок. 306—373), не знали греческого языка. Все епископы Антиохии, великого имперского города, говорили по–гречески, но языком большинства населения был сирийский

[225]

. Здесь существовала мощная традиция христианской учености, ничего не получившей от греческого или латинского Запада, но непосредственно связанная с традицией еврейских синагогальных школ. Одна из таких школ существовала—во всяком случае, до ГУв. — в Нисибисе. Одним из учителей в ней был святой Ефрем, до того как в 363г. переселился в Эдессу из страха преследований при захвате Ниси–биса персами. Это «проримское» движение сочеталось с поддержкой святым Ефремом никейской православной веры и установлением связи с Отцами–кап–падокийцами. В Эдессе он открыл новую школу, пользовавшуюся большим уважением и влиянием. В соответствии с еврейскими образцами, которым она следовала, школа эта была дисциплинированной, по сути монашеской, литургической общиной, и обучение в ней основывалось прежде всего на запоминании и чтении текстов Священного Писания [226]

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

К сожалению, школа эта была втянута в христологические споры, и, таким образом, ее объединяющая роль закончилась драматически. Ее руководители и ученики, неспособные или не пожелавшие понять терминологические тонкости, внесенные в христологические споры греческим богословием, особенно же определения Халкидонского собора 451 г., оказались перед выбором между двумя крайними позициями—несторианством и монофизитством. В 435 г., после осуждения Нестория (431) и эмиграции несториан в Персию, эдесский епископ Раввула занял строго кирилловскую позицию и воспротивился несторианскому учению Феодора Мопсуестийского, прежде принятому эдесской школой. Преемник его на епископской кафедре Ива встал на противоположную позицию. Верный Феодору Мопсуестийскому, он установил связи с несторианскими эмигрантами в Персии. С 437 г. во главе школы стоял другой последователь Феодора Мопсуестийского, Нарсаи, которому пришлось жестоко пострадать во время монофизитской реакции, возглавленной Диоскором Александрийским в 449 г. Несмотря на реабилитацию Ивы на Халкидонском соборе (451) (спорное решение, создавшее проблемы впоследствии), большинство учителей и учеников, возглавляемых Нарсаи, эмигрировало в Нисибис, под персидское владычество (457), и там поддержало несторианство. Те из учителей и учеников, которые остались на римской территории, как правило, становились во время антихалкидонской реакции при императорах Зиноне (459—491) и Анастасии (491—518) монофизитами. Ослабленная христологическими разделениями и лишенная своего прежнего престижа, эдесская школа была формально закрыта Зиномом в 489 г. Христологические споры Vв., которые будут подробнее рассмотрены ниже, способствовали дальнейшему отчуждению сирийского христианства от основного течения христианской мысли в последующие века. Оно сохранило свои традиции экзегезы и духовной жизни, восходившие к самому началу христианства, но лишь выборочно, в частности в формах богослужения и гимнографии, сохранявшихся в Антиохии. Например, в VI в. не были бы написаны кондаки антиохийского диакона Романа Сладкопелца, если бы не существовало поэтического наследия сирийской гимнографии. Однако появление в грекоязычном мире богословия, прибегавшего к уже существовавшим понятиям и создававшего новые терминологические системы, мало повлияло на сирийское мышление. Наследие святого Ефрема было поэтическим, оно выражало тайну христианства с великой красотой и глубиной, но прибегало лишь к немногим философским понятиям, ограничиваясь почти исключительно образами Священного Писания. Несмотря на то что сирийское христианство породило нескольких выдающихся богословов, страстно защищавших кто несторианство, кто монофизитство, христологические споры, по–

видимому, мало повлияли на духовную жизнь и благочестие, унаследованные массами от древних времен.

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

Строгие аскеты сирийской пустыни вели активную проповедь среди язычников вблизи Антиохии, Эдессы и Эмесы [227]

. Святой Симеон Столпник сыграл решающую роль в обращении арабских племен, создав арабское христианство, которое в VI в. оказалось очень влиятельным в христианском царстве Гассанидов. Оно проникло в южную арабскую область (Найран) и сохранялось после появления ислама. Святой Иоанн Златоуст уже знал об этой миссионерской деятельности сирийских монахов и переписывался об этом с общиной Зевгмы на Евфрате [228]

. Также и в Месопотамии святой Александр, будущий основатель обители «Неусыпающих» (Ακοίμητοι), до переселения своего в Константинополь, где он умер в 430 г., был миссионером и ввел в новую общину устав «неусыпания». Христианские епископии распространились вплоть до Персидского залива, возникли в Ревардашире и на островах Бахрейна и были представлены на Селевкийском соборе в 410 г.

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

2. Христианство на Азиатском субконтиненте

В своей знаменитой «Христианской топографии», написанной в 520—522 гг., александрийский путешественник Косма Индикоплов указывает на существование большой многонациональной и грекоязычной христианской общины на острове Сокотра в Индийском океане, напротив аравийских и африканских берегов. Он описывает также «персидскую» церковь на Цейлоне (Шри-Ланка) и епископию в «Каллиане» или Квилоне в Южной Индии [229]

. Два первых из этих упоминаний могут относиться к торговым поселениям. Согласно Косме, духовенство как Сокотры, так и Цейлона было рукоположено «в Персии», то есть (несторианским) католиком Селевкийско-Ктесифонским. Однако что касается христиан Индии, он как будто говорит о древней общине, возможно, восходящей к апостольским временам.

Традиция, записанная в Шв. в сирийских Деяниях Иуды Фомы, действительно утверждает апостольское происхождение индийского христианства. Хотя сирийский оригинал Деяний отождествляет ходившего в Индию апостола с Иудой, местная, до сих пор живая традиция следует греческой версии и именует его Фомой. Другая традиция, записанная Евсевием, говорит, что первым миссионером в Индии был Варфоломей [230]

. Хотя большинство этих легенд сами по себе исторически ненадежны, но впечатляет уже само количество их и постоянные указания на то, что христианство существовало в Индии до Константина. Кроме того, недавние исследования показали, что во время Христа в Индии существовали еврейские поселения, и это делает еще более вероятным путешествие туда апостолов.

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

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

3. Армения и Грузия

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

Народ, известный грекам как «армяне», но сам называвший себя «хаик» (а свою страну «Хаястан»), говорит на языке западного индоевропейского происхождения, и это дает историкам повод полагать, что армяне приблизительно до 1000 г. до Р. Х. жили на Северных Балканах. Затем они мигрировали в область, известную под названием «Малый Кавказ», к югу от большого Кавказского хребта, и в обширные пространства Восточной Анатолии. Их северные соседи, со времени крестовых походов известные как «грузины» (от персидского слова

goŋji),

сами себя называют «картвели», хотя в греческой (и византийской) терминологии они именовались «киверами» (ἰβηροί), от древнего иранского названия страны. Язык их принадлежит к местной кавказской группе; у него есть и дохристианская литературная история, восходящая по крайней мере к V в. до Р.Х. В грузинском языке существует несколько родственных между собой диалектов: мингрельский, лазский, сванский и другие. Традиционные границы Грузии включают в себя южные склоны большого Кавказского хребта от Черноморского побережья до нижнего бассейна реки Куры.

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

В обеих странах христианские миссии действовали еще до официального обращения князей. Сирийский характер основных христианских терминов в армянском языке указывает на сирийское происхождение первых христиан

[231]

. Греческие слова, употребляемые в Сванетии (Западной Грузии), говорят о существовании там ранних греческих миссий, которые могли действовать также среди лазов, грузинских племен на побережье Черного моря. Эта западная часть Грузии была в греческом церковном управлении начиная со времени Юстиниана и до XI в

[232]

. Однако те два события, которые остались в сознании обоих народов как символы их духовного рождения, связаны соответственно с двумя святыми—святым Григорием Армянским и святой Ниной Грузинской.

Во время кровавой борьбы между проримской и проперсидской знатью в Армении во второй половине III столетия парфянский князь убил армянского царя Хосрова. Сын убийцы Григорий бежал в Кесарию Каппадокийскую, на римскую территорию. Приняв христианское крещение, он вернулся в Армению, претерпел преследования царя Трдата, сына Хосрова, но впоследствии обратил в христианство своего преследователя—царя. Около 314г. он был хиротонисан во епископа Аштишата, города на западе от озера Ван в Анатолии, св. Леонтием Кесарийским, став первым главой организованной Церкви в Армении. Титул «католикос» присвоен ему более поздними источниками и, по-видимому, применительно к главам армянской и грузинской церкви не употреблялся официально до Vв. Обращение Трдата и посвящение святого Григория повлияли на миссию среди всех народов этого региона: христианских священников посылали к соседним народам—абхазцам и агуанам (или албанцам), так что новая церковь, совершавшая богослужение на греческом и сирийском языках, не ограничивалась одной Арменией. Это объясняет то почитание, которым Григорий Просветитель пользовался в средневековый период не только у армян, но также и у византийцев, и у грузин

[233]

После смерти святого Григория Просветителя возглавление Церкви стало наследственной функцией его семьи. Его сын Рстакес (или Артакес) был хиротонисан во епископа своим отцом и присутствовал на Никейском соборе в 325 г. Его внук Григорий стал первым епископом агуанов. Однако соперничавшей семье Альбиана иногда удавалось, хотя и на короткое время, взять в свои руки управление Церковью по тому же наследственному принципу. Есть все основания полагать, что Церковь эта была зависима от Кесарии до того, как епископ Нерсес «Великий» был отравлен царем Бабом (373 или 374). Архиепископ Кесарии, святой Василий Великий, запротестовал и объявил, что отныне не будет никаких хиротоний. Тогда царь устроил независимую Церковь под главенством епископа, посвященного на месте (но все же выбранного из потомков Григория)

[234]

. Возможно, существовала и некоторая зависимость от сирийского католикоса в Ктесифоне. При последнем Григориде, католикосе Исааке (390—439), в истории Армении произошло другое важное событие. Замечательный ученый святой Месроп (или Маштото) изобрел армянскую азбуку и возглавил перевод на армянский язык Священного Писания, положив этим конец зависимости от греческого и сирийского языков в богослужении и литературе.

Восстановление персидского владычества над большей частью Армении, жестокие преследования христиан царем Ездегердом II (439—457) и армянское восстание, которое отказался поддержать византийский император Маркиан, — все это расширило пропасть между армянскими христианами и остальным христианским миром. Изолированная Армянская церковь оказалась в том же положении, что и сирийское христианство. Связи с Западом (хотя политически и нереализованные в результате безразличия, проявленного императором Маркианом) компрометировали армян в глазах персов. Так случилось, что армянский католикосат, уже получивший от Кесарии независимость и собственное культурное лицо, отличное от претензий сирийского несторианского католикоса Селевкийско–Ктесифонского (он

претендовал на юрисдикцию над армянами, но Прокл Константинопольский в 433 г. предупреждал их против его «еретического» влияния), сначала игнорировал Халкидонский собор (451), а затем отверг его. В этот же период гражданская и религиозная столица страны перешла из Аштишата в Двин. Следует, однако, отметить, что раскол между армянским католикосатом и имперской православной Церковью в V в. еще не был окончательным. Было много попыток воссоединения. Существование в Византийской империи нескольких армянских епархий, верных Халкидону, и обилие армянского населения халкидонской веры позволило армянам играть руководящую роль в средневековом византийском обществе (см. гл. VIII). Обращение Восточной Грузии, или Иверии (со столицей Мцхета), произошло около 330 г., через несколько лет после того, как святой Григорий установил христианство в Армении. Между этими двумя событиями была явная взаимосвязь, поскольку нам известно, что Григорий рукополагал клириков в Восточной Грузии. Легендарные сказания часто путают факты, относящиеся к этим двум историям.

Христианка рабыня Нина привлекала внимание к своей вере тем, что исцеляла именем Христовым; исцелила она и жену восточногрузинского царя Мириана. Впоследствии и сам царь, спасенный через молитву ко Христу, обратился в христианство и по указанию Нины вошел в сношения с императором Константином, желая, чтобы тот послал ему христианское духовенство для крещения страны [235]

Так же как и у армян, существование христианских общин в некоторых частях Грузии до 330 г. дало основания для легендарных повествований об апостольской проповеди среди грузин святого Андрея или святого Варфоломея. Они любили подчеркивать эту непосредственную связь своей веры с Иерусалимом. Это воплотилось в агиографическое сказание о том, что святая Нина обратила не только царя Мириана, но также и евреев Мцхета и получила от них необыкновенную святыню, хитон Христа, чудесным образом вверенный им после Распятия на Голгофе. Этот хитон затем почитался в течение всех Средних веков в великом патриаршем соборе Мцхета [236]

. В связи с этим почитанием у грузин была сильна традиция паломничеств в Иерусалим и поддерживались другие связи со Святой Землей.

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

Независимо от того, существовали или нет прямые связи между царем Мирианом и Константинополем, между святой Ниной и еврейскими христианами, трудно отрицать институциональную связь Восточногрузинской церкви, по крайней мере на конец V в., с церковным центром, установленным святым Григорием в Аштишате и Двине. Центр этот хотя и входил в Армянское царство, не был в то время исключительно армянским католикосатом; это был региональный церковный центр, где богослужения совершались на греческом и сирийском языках. Когда при католикосе Исааке (390—439) начала складываться армянская национальная идентичность, святой Месроп, переводчик Писания на армянский язык, составлял также переводы и на грузинский язык [237]

. Поэтому не было ничего противоестественного в церковном единстве Двина и Мцхета.

Положение, по-видимому, изменилось после совместного армянского и грузинского восстания против персов в 482—484 гг., которое было поддержано византийским императором Зином. Вождь армян Ваган пришел к соглашению с персами, но грузинский царь Вахтанг I занял позицию более проримскую и через Константинополь добился (ок. 486—488) хиротонии отдельного католикоса в Мцхета. Этот новый католикос был рукоположен патриархом Антиохийским Петром Валяльщиком вместе с двенадцатью другими епископами [238]

. Событие это является традиционной датой установления автокефалии Грузинской церкви, хотя термин этот в данном случае и не следует употреблять в его теперешнем значении совершенно независимой национальной церкви, это было бы анахронизмом. Событие это прежде всего означало новую культурную и моральную зависимость грузинского католикосата от Антиохийской патриархии и предполагало принятие Грузией антиохийских богослужебных обычаев, продолжавшихся вплоть до XI в. [239]

Первыми католикосами были греки или сирийцы, первым же грузином был Савва I (523—552). Некоторые источники указывают, что Антиохийская патриархия по крайней мере дважды вновь утверждала существование независимой Грузинской церкви (в VIII и XI вв. [240]

). Эти повторные утверждения иллюстрируют известную духовную зависимость Грузии от Антиохии, продолжавшуюся столетия, а также и ее фактически независимое существование.

Установление католикосата в Мцхета, конечно, ослабило власть Двинского католикоса, но обе Церкви еще в течение некоторого времени оставались в вероучительном единстве. Дело в том, что при императоре Зиноне Империя жила под режимом Энотикона, что означало фактический отказ от Халкидона. Петр Валяльщик был антихалкидонитом, и такова же, несомненно, была формальная позиция нового католикоса в Мцхета. В 505—506 гг. на Двинском соборе армянские и грузинские епископы формально приняли «Энотикон», и подразумевалось по крайней мере, что отвергли Халкидонский собор [241]

. Таким образом, в последние годы V в. православие Грузинской церкви можно считать сомнительным [242]

. Все вполне прояснилось в начале VII столетия. Византийский император Маврикий (582—602), заключив мир и даже соглашение с персидским царем Хосроем II, добился для покровительствуемого им грузинского царя Гуарама (строителя знаменитого Сионского собора в Тбилиси) возможности возглавлять независимое буферное государство между Римом и Персией. Тогда бывший секретарь армянского католикоса Моисей II Кирион (или Квирион), рукоположенный им во пресвитера, встал во главе Мцхетского католикосата (590—604). Он обучался в Никополе, то есть на византийской территории, и, вероятно, знал три языка: греческий, армянский и грузинский. Армянские источники обвиняют его в том, что он хиротонисал «несторианского» (то есть халкидонского) епископа в Сие и распространял богослужение на грузинском языке. Около 600—601 гг. поддерживаемый также агуанами (албанцами), он формально порвал с католикосом Двина и заявил себя сторонником халкидонского православия [243]

.
Решение, принятое Кирионом, легче понять в контексте тех условий, которые существовали в самом армянском католикосате. В 574 г. армянский католикос Иоанн II, избежав персидских преследований, ушел в Константинополь, где перед смертью (594) признал Халкидонский собор. При императоре Маврикии в занятой римлянами Армении

ему был избран преемник, халкидонско–православный католикос Иоанн III, проживавший в Аване (на реке Азат, против занятого персами Двина). И так, в последние годы VI в. было два армянских католикоса, и поэтому, признавая халкидонское православие, мцхетский католикос порвал не со всеми армянами, а лишь с упорно антихалкидонскими католикосами Двина, Моисеем и Авраамом, пользовавшимися персидским покровительством. В переписке, существовавшей между Мцхета и Двином в 601—608 гг., армянская сторона ссылаясь на единство империи (Персидской!) [244]

, тогда как Кирион подчеркивал «истинность веры (православно–халкидонской), которой придерживается Иерусалим». Кирион, кроме того, вошел в сношения с известными церковными людьми на Западе, в том числе с папой Григорием Великим.

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

Несмотря на то что источники, описывающие эти события, скудны и, как правило, пристрастны к тому или другому лагерю, очевидно, что действия Кириона были не просто утверждением грузинской церковной независимости; их следует понимать в контексте той возможности объединения всех христиан в халкидонском православии, на которую давало надежды царствование византийского императора Маврикия. В византийской Малой Азии продолжало существовать многочисленное армянское население халкидонской веры, а в каноническом ведении грузинского мцхетского католикоса до XI в. оставалось несколько армянских халкидонских епархий [245]

. Важную роль в завершении раздела Армянской и Грузинской церкви как различных национальных и религиозных групп неизбежно сыграло турецкое завоевание Малой Азии после битвы при Манцикерте (1071), сделавшее невозможным византийское покровительство халкидонским армянам.

4. Арабские христиане

Обращенные в христианство арабские племена и местные царства, не организованные в единую религиозную группировку, начиная с IV в. существовали в Сирии, в римской провинции Аравии (территория которой совпадала с современной Иорданией), за пределами византийских границ в Персидской империи, а также в южной части Аравийского полуострова. Церковное, культурное и политическое значение этих общин было значительным, в частности в Сирии [246]

. Именно там еще до появления ислама впервые начали говорить и писать на классическом арабском языке (двадцать две буквы алфавита которого происходят от сирийского языка). На арабский язык был переведен Новый Завет. И Коран был записан для образованных арабов–христиан Сирии, а не для неграмотных бедуинов Аравийского полуострова, первых последователей Магомета. Вскоре после смерти пророка Сирия стала центром халифата [247]

. Впоследствии, в VII в., мощное влияние ислама захватило Ближний Восток и монополизировало основное течение арабской цивилизации. Не будь этого

исключительного исламского феномена, арабы–христиане, вероятно, заняли бы ведущую позицию среди культурных семей восточного христианства.

Исторические и агиографические источники IV и V вв. приводят несколько историй, рассказывающих об обращении кочевых племен. Обращенные обычно именуется сарацинами, живущими в пустынях Сирии, Палестины и Синая. Руфин сообщает, что около 374 г. «сарацинская» царица по имени Мавуия (или Мария) была обращена в христианство и что живший неподалеку от нее подвижник по имени Моисей был поставлен епископом ее «царства». Кирилл Скифопольский в своем Житии святого Евфимия Великого приводит более точную информацию о сарацинском шейхе Аспебете, которого после обращения в христианство Ювеналий Иерусалимский в 427 г. хиротонисал епископом паремволэ

(«кочевых лагерей») и который участвовал в Эфесском соборе (431) [248]

. На Халкидонском соборе присутствовал другой епископ паремволэ в Финикии, Евстафий [249]

. Иногда арабским христианским вождям удавалось создавать свои царства, не зависевшие ни от римлян, ни от персов, и тогда они оказывались вовлеченными в политическое противостояние и войны между двумя империями. Так христианство проникло в далекое царство Лакмидов со столицей Хирах на нижнем течении Евфрата. Хирахский епископ Осия присутствовал на соборе в Селевкии в 410 г. Другой царь, аль–Номан (ум. 418), был обращен в христианство под влиянием святого Симеона Столпника, миссионерскую деятельность которого среди арабских племен, появившихся вблизи Антиохии, включая паломников из Хираха, мы уже упоминали раньше. Хирахская церковь оставалась в орбите Селевкийско–Ктесифонского католикосата и вслед за ним отошла к несторианству. В орбите того же католикосата были и несколько других епархий с христианским арабским населением.

Для противодействия влиянию на арабов хирахского царя—персидского вассала и несторианина—император Юстиниан поддерживал племя Гассанидов, населявшее местности Пальмиры, Дамаска и Хаврана. Глава Гассанидов, аль–Харит (по–гречески Арефа) получил имперский титул патриция, и войско его, как союзное (foederati)

римлянам, победило хирского царя аль–Мундхира в 554 г. [250]

. Сам аль–Харит и большинство его подданных оказались под непосредственным влиянием сирийского монофизитского христианства. Как мы увидим ниже, их политическая и военная помощь Империи позволила им восстановить под покровительством аль–Харита монофизитскую («яковитскую») иерархию в Сирии.

Христианство проникло также в страну, которую классические источники именуют Arabia felix

(«Счастливая Аравия»), единственную плодородную часть Аравийского полуострова, неподалеку от южного выхода из Красного моря, соответствующую теперешней территории Йемена. В этих землях существовала древняя цивилизация, царство Савы (или Шебы), знаменитая царица которого посетила Соломона в Иерусалиме (1 Цар. 10, 1 — 13). Раннехристианская миссия с индийским епископом Феофилом во главе обратила в христианство местного царя и построила три храма (ок. 356)

[251]

. Приблизительно между 378 и 525 г. местность эта была занята независимым государством Химьяр. В последующие десятилетия

[252]

там сохранялось сильное сирийское влияние, особенно в городе Найран. Один крупный местный торговец во время поездки в Хирах обратился в несторианство. Однако, возможно, христианская община Найрана позже примкнула к монофизитству. Пытаясь противостоять экспансии Римской империи и соседнего эфиопского Аксумского царства, химьярский царь Абукариб (ок. 440) перешел в иудаизм. Его преемник Дху–Нуvas вошел в историю как кровавый преследователь найранских христиан [253]

. Избиение христиан, совершенное около 524г., вызвало гнев императора Юстина I, который побудил своего союзника, эфиопского аксумского царя Елла–Асбеха (Елевзоя, Елесфея), завоевать страну, убить Дху–Нуvasа и аннексировать Химьяр (525).

Дальнейшая история христианства в этих землях туманна. Есть сведения о сопротивлении эфиопской оккупации, о расколе на различные монофизитские секты (юлианисты, фантазиасты) и о продолжавшем существовать несторианстве. Местническое стремление оградить общину от иностранных вмешательств привело сначала к отказу принять православного халкидонского епископа из Константинополя, а затем к поставлению епископа химиарскими священниками (!). Эта трагическая история завершилась в VIIв. победой ислама. Наличием крепкой основы, заложенной в арабское христианство еще до VIIв., объясняется выживание арабоязычных христианских общин, принадлежащих ко всем трем ветвям восточного христианства, расколотым на почве христологии: халкидонскому православию, монофизитству и несторианству. Жизнеспособность этих общин отражается в арабской христианской литературе последующих столетий [254]

, как переводной, так и оригинальной. В новом обществе, где доминировал Коран, арабский язык стал необходимым выразителем христианской мысли и общения; им широко пользовались все христиане, включая и тех, которые сохраняли в богослужении сирийский или греческий язык.

5. Египет, Эфиопия и Нубия

В IV и Vвв. великий египетский город Александрия оставался крупнейшим центром, по большей части грекоязычным, который экономически и политически входил в римскую имперскую систему, соперничая по населенности и с Римом, и с Константинополем [255]

Будучи большим морским портом, связанным через торговлю со всем средиземноморским миром (и, в частности, снабжая египетской пшеницей и старую, и новую столицы империи), Александрия была населена очень различными народностями; ее жители имели заслуженную репутацию легко подкупаемых и склонных к насилию. Кроме того, еще до христианской эры Александрия была центром эллинистической учености и интеллектуальных занятий. В ней была большая еврейская община, и здесь родился греческий перевод Библии (Семидесяти толковников). С появлением христианства, воспринятого не только городской беднотой, но и такими образованными людьми, как Климент и Ориген, она стала очагом богословской мысли, и в ней находилась знаменитая христианская огласительная школа.

Александрийская церковь утверждала, что основателем ее был евангелист Марк; в ней с гордостью показывали места, где святое Семейство якобы проживало при бегстве в Египет (Мф. 2, 15—20). Однако подобные же ссылки на священное происхождение легко находили себе аналогию и в других местах на Востоке; как таковые они не могли оправдывать ту роль, какую играли в раннехристианской Церкви александрийские епископы. Роль эту создавало значение города, который до появления Константинополя был бесспорно вторым центром

Империи после Рима; ее создавало и личное влияние и общепризнанный авторитет таких епископов, как Афанасий, Феofil или Кирилл, огромное богатство Египетской церкви и, наконец, научный и интеллектуальный потенциал этого города. Потенциал этот был особенно полезен для вычисления дат Пасхи, что стало привилегией александрийских епископов и предоставляло им возможность ежегодно посылать энциклики епископам всего мира. Другой значительной чертой египетского христианства была почти исключительная власть александрийской кафедры над всеми египетскими епископами. Эта власть, исключавшая существование местных митрополитов, была формально признана Никейским собором (6-е правило) (как исключение в системе провинциальных митрополитов, существовавшей повсюду) и простиралась на Ливию и Пентаполис. В результате все египетские епископы, которых было около ста, рукополагались Александрийским патриархом, зависели практически во всем от его руководства и суждений и следовали за ним в его богословских и церковных решениях.

Эта всеобъемлющая власть выражалась в титуле «папа», который вначале часто употреблялся по отношению к любому епископу, особенно на Западе (рапа — «отец»), но постепенно стал привилегией епископов Рима и Александрии. Однако, когда закончились арианские споры, выскочка, епископ Константинополя, «нового Рима», бросил вызов власти восточного—александрийского — «папы». Ему Константинопольский собор 381 г. дал те же «привилегии», какие имел «ветхий» Рим, четко поставив его выше Александрии (3-е правило). Египетский первосвященник не участвовал в этом решении и формально его отверг. Ни Тимофей Александрийский (381—385), ни его преемники Феofil (385—412), Кирилл (412—444) и Диоскор (444—451) не признавали законности этого собора, который впоследствии был признан православной—халкидонской Церковью «Вторым Вселенским» [256]

Александрийцы последовательно отрицали новоустановленный авторитет Константинополя, который являлся прямым вызовом александрийскому первенству на Востоке. Эпизод осуждения святого Иоанна Златоуста Феofiлом имел как раз это значение. Александрийские епископы с радостью приняли титул «вселенского архиепископа» (οἰκουμηνικὸς ἀρχιεπίσκοπος), который употребляли их сторонники [257]

Соревнование между Александрией и Константинополем в конце IV и в V в. ясно показывает, что целью египтян было не просто сохранение автономии «национальной» Египетской церкви, а сохранение своей собственной власти внутри имперской Церкви, или οἰκουμένη.

Этот авторитет они, по их мнению, заслужили героической борьбой святого Афанасия против ариан и святого Кирилла против Нестория; он оправдывался культурным наследием Александрии и подтверждался непоколебимым православием Александрийской церкви среди общего отступничества в арианство в IV в., а затем легко принятого в V в. несторианства. Александрийские архиепископы, вероятно, думали, что само местоположение их церкви вдали от императорских резиденций давало им больше свободы действий и вероучительной стойкости, но они никогда в принципе не возражали против общепринятой роли императора в церковных делах. И Кирилл, и Диоскор просили и с радостью принимали помощь императоров в борьбе против своих противников. То же самое делали после 451 г. и египетские вожди монофизитства, когда им предоставлялась возможность влиять на двор. Однако эти «вселенские» взгляды и амбиции александрийских епископов, египетским народом по существу не понимались; он следовал за ними не потому, что разделял их богословские взгляды, а потому, что папа стал символом египетской самобытности, растоптанной и попираемой иностранцами. Когда приходилось выбирать между папой и императором, простой народ в Египте никогда не колебался и поддерживал нового «фараона» (как называли александрийского епископа его враги).

Нравственный авторитет епископа только возрастал, когда ему угрожало физическое насилие.

Александрийский архиепископ и его двор говорили по-гречески, и текущие богословские споры велись тоже почти исключительно на этом языке. Но за пределами великого города население страны греческого языка не знало. В глазах египетских, или коптских, крестьян долины Нила Александрия—город, созданный греками и ставший столицей эллинизма, — не была в действительности частью Египта: можно было «уехать из Александрии», чтобы «поехать в Египет»

[258]

. Коптский язык, на котором только и говорил народ во всем Египте, был основан на древнеегипетском, но использовал греческую азбуку, дополненную семью знаками, взятыми из «демотической» формы древнеегипетского языка. Многие религиозные термины, связанные с христианством, были заимствованы из греческого.

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

[259]

В христианском грекоязычном мире египетское монашество вызывало всеобщее восхищение, но интеллигенты и даже образованное духовенство были склонны смотреть на обычно неграмотных коптских христиан сверху вниз. В VII столетии святой Анастасий Синаит, разъяснив тринитарные и христологические проблемы в терминах природы и ипостаси, отмечает, что такие различия недоступны «египетским умам» (οἱ ἄγυπτιάζοντες τὸν νοῦν). Тот же автор говорит о коптском языке как о «простом языке» (ἰδιωτικῆ διάλεκτος) толпы

[260]

. Обоснованный или необоснованный, подобный снобизм мог вызвать у коптов только защитную реакцию. В ответ они любили ссылаться на древность своей цивилизации, на подвижнические достижения своих святых и, наконец, особенно на фактическую силу и влияние их страны и ее патриарха. Таковы элементы, которые способствовали постепенному усилению египетского национализма—естественной реакции монолитного и многочисленного народа, оказавшегося под иностранной властью.

Уже в IVв. преследуемый арианским императором Констанцием святой Афанасий, заботы и убеждения которого были еще далеки от какого бы то ни было национализма, нашел убежище и поддержку среди коптских монахов. На ту же поддержку, с той же уверенностью и тем же результатом рассчитывали и Феофил, и святой Кирилл. Где бы ни понадобилось патриарху

вмешательство монахов—для оказания ли давления на церковных соборах (431 и 449), для разрушения ли языческих храмов и еврейских синагог в Александрии или для выступления против римского префекта—толпы монахов были готовы к делу. Те же монахи отказались от осуждения своего патриарха Диоскора на Халкидонском соборе (451), и с тех пор подавляющее их большинство противостояло халкидонским патриархам, навязываемым Египту императорской властью.

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

Там, где позже будет страна, известная как Эфиопия (или Абиссиния), существовало Аксумское царство, история которого уходит в прошлое не менее чем на десять столетий до христианской эры. Территория его временами простиралась за Красное море, захватывала Йемен или Аравийский полуостров. Отчасти этим объясняется легенда о том, что царица Шебы (или Савы, в Южной Аравии) была на самом деле эфиопской правительницей. Согласно легенде, в результате ее посещения Соломона (1 Цар. 10,1—3) родился сын, царь Менелик I, который впоследствии привез из Иерусалима в Аксум Ковчег Завета, подаренный ему отцом, Соломоном. Значение этой легенды, появившейся в Средние века, состояло в том, чтобы прославить и оправдать традиционный титул эфиопского негуса («Лев Иуды»), а также многие еврейские черты, присущие эфиопскому христианству (требования к пище, ритуальное обрезание, празднование субботы и т. д.), происхождение которых неясно. Эти элементы иудаизма были, вероятно, принесены из Йемена или по крайней мере усилились под йеменским влиянием во время оккупации его Эфиопией после 525 г.

[261]

Можно считать исторически достоверным появление христианства в Аксумском царстве в середине IV столетия

[262]

. Согласно Руфину, история которого подтверждается церковными историками V в. (Сократом, Созоменом, Феодоритом), два молодых сирийца из Тира, Фрументий и Эдесий, потерпевшие кораблекрушение в Красном море, нашли прибежище в Эфиопии, где стали наставниками Эзана, молодого наследника престола Аксумского царства. Под их влиянием, вступив на престол, он сделал христианство официальной религией на территории своих владений. Его бывшие наставники вернулись в Римскую империю. Эдесий стал священником в своем родном Тире, а Фрументий поехал в Александрию, виделся со святым Афанасием Великим, которому сообщил об успехе своей миссии, и был под именем Аввы Салама («отец мира») поставлен в епископы для эфиопов. Эта история, более или менее похожая на проповедь христианства мирянами—миссионерами в Ирландии, Армении и Грузии, подтверждается бесспорным свидетельством самого святого Афанасия. В своей «Апологии к Констанцию» он приводит текст письма, посланного около 356 г. этим арианским императором царю Эзану с требованием отослать поставленного «преступным» Афанасием Фрументия обратно к Георгию, арианскому архиепископу Александрии, для научения

[263]

. Соревнование между арианством и православием в этой области явствует из того, что арианский епископ Феофил послал миссию в Химьяр (358), бывший тогда территорией Аксума

[264]

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

Есть и другие данные, указывающие на связи между Эфиопией и Византийской империей. В течение царствований Юстина I (518—527) и Юстиниана I (527—565) Аксумское царство оставалось близким союзником и торговым партнером Империи, что объясняет и факт его вооруженного нападения на Южную Аравию, организованного и поддержанного Константинополем

[265]

. Завоевание Египта мусульманами в VII в. создало препятствия к дальнейшим связям между Александрией и Аксумом. Эфиопия вынуждена была в течение столетий оставаться изолированной и окруженной со всех сторон христианской территорией в Восточной Африке. Пытаясь найти дружескую поддержку, она укрепляла свои связи с коптскими братьями на Ниле, а позже (около Xв.) согласилась на полный контроль со стороны своей первоначальной Египетской матери-церкви. Эта административная связь была порвана только в XXв.

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

[266]

.
Границей между Египтом и Нубией служил храм Изиды на острове Филе. Когда в эти земли проникло христианство, окормлять их в 526г. был назначен епископом Феодор. Он, возможно, способствовал обращению и соседнего царя Новады. Но Филе все-таки оставался центром языческого поклонения беспокойных племен блеммиев (этот общий термин вообще означал те местные народы, которые не хотели признавать власть Рима). Блеммии часто совершали нападения не только на Египет и Эфиопию, но даже на монашеские поселения в Раифе, на Синайском полуострове, где они терроризировали их обитателей

[267]

. В 535г. имперский генерал Нарсес положил конец культу Изиды на острове Филе. Капища были превращены в храмы, а статуя богини увезена в Константинополь. Более того, по настоянию императора царь новадов Силько одержал решающую победу над влеммиями. Имперское правительство, вероятно, прилагало усилия к установлению в этой области халкидонского православия, но все же первый епископ, Феодор, был назначен туда монофизитским «папой» Александрии Тимофеем III. Преемник Тимофея Феодосий (благодаря которому монофизитство сохранилось в царствования Юстиниана и Юстина II), живший в Константинополе под надзором, сумел в 566 г. назначить в Новаду епископа

Лонгина. Таким образом, Нубия последовала за Египтом в лагерь монофизитов. Она продолжала быть христианской до позднего Средневековья.

Следуя примеру нубийских племен, среди кочевого населения Сахары на территории, простирающейся до Атлантического океана, появились несколько других христианских центров, что явствует из археологических находок, богослужебных книг (на греческом и нубийском языках) и сохранившихся христианских слов в языке местных туарегов. Полная победа ислама по всей Сахаре произошла, вероятно, только в XV столетии [268]

6. Туземные христианские церкви и Византия как центр Империи

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

Во многих случаях эти миссии бывали вызваны прямой или косвенной поддержкой империи. Но чаще всего новые церкви возникали стихийно благодаря свидетельству мирян или мирянок, действующему как проповедь без всякой профессиональной миссии или плана [269]

. Аристократ святой Григорий, Просветитель Армении, рабыня Нина, просветительница Грузии, два юноши, Фрументий и Эдесий, потерпевшие кораблекрушение в Эфиопии, сирийские купцы, принесшие христианство в Индию, — в истории каждого из них видна одна общая черта—спонтанность. Множество подобных случаев могло остаться никогда не записанными. Те же, что были записаны, затуманены легендами; однако характерно, что сами легенды стремятся скорее подчеркнуть, чем скрыть, стихийную свободу обращения. Народные предания описывают чудесные события, подтверждающие проповедь, но мало рассказывают о том, как люди были организованы. Народ сохранил в своем воспоминании о принятии новой веры именно то, что хотел.

Другим мощным средством распространения христианства была монашеская проповедь. Святой Симеон Столпник вызвал восхищение у арабских племен, живших в пределах Империи, так же как святой Евфимий—в Палестине, а подвижник Шенуте—в Верхнем Египте и Нубии, чем привели в христианство целые народы. Но монахи занимались также обучением, евангелизацией и переводами, и это укрепляло веру новообращенных народов. Разумеется, подвиг этот приходилось совершать как внутри, так и за пределами Империи. И сирийские монахи, принадлежа к самой подвижнической и «отрешенной» из всех монашеских традиций, подали величайший пример миссионерского рвения, встав вровень с достижениями своих латинских братьев с их репутацией активного служения при умеренном аскетизме. Именно просветительским трудом сирийских монахов от Грузии до Эфиопии и от Месопотамии до Индии был заложен фундамент местных культур, дающий катехизируемым новокрещеным непосредственный доступ к Священному Писанию и христианской учености. Стоит отметить, что монахи, так же как и первые действующие по собственному порыву свидетели христианства, были мирянами. Большая часть повествований говорит, что епископы и духовенство не имели значения в начале миссии, но были необходимым последствием, закрепляющим ее успех. Мирянин—просветитель в некоторых случаях впоследствии получал епископскую хиротонию (святой Григорий Армянский, святой Фрументий Эфиопский); бывали

случаи, когда местные новообращенные вожди просили почитаемую ими христианскую власть прислать епископов из-за границы (самого императора Константина— для Грузии, Александрию—для нубийцев, Селевкию–Ктесифон—для индийцев). Отсюда явствует, что, следуя изначальному христианскому пониманию служений, епископы и священники отождествлялись с сакраментальными и учительскими функциями внутри уже установленной местной Церкви, тогда как непосредственно миссионерская и апостольская ответственность присваивалась скорее мирянам. В каком-то смысле эти прерогативы мирян принадлежали христианскому равноапостольному императору.

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

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

Быстрое отуземливание христианской Церкви было связано с разнообразием языков и с различиями в практике. Однако было бы совершенным анахронизмом усмотреть в этом естественном разнообразии, столь характерном для IV, V и VI вв., церковный национализм, появившийся позже. В каждом случае обращение в христианство предполагало культурную революцию, отказ от глубоко укоренившихся языческих традиций и нравственности. До VI в. язычество прочно сохранялось в самых консервативных—и тем самым потенциально националистических группах общества: аристократии и крестьянстве. Так было и у грекоязычных, и у латиноязычных жителей Империи, так же было и в Египте. Если многие капища древних языческих богов в Александрии пришлось уничтожить в первые же десятилетия V в., то среди земледельческого населения в верховьях Нила многие храмы сохранялись гораздо дольше. В таких странах, как Армения, Грузия и Эфиопия, каждый раз после обращения правителей следовали попытки консерваторов восстановить языческие общины, что приводило к мученичеству христиан. Повсюду христианство являлось новшеством, требовавшим разрыва с обычаями предков, принятия чужеземного религиозного руководства и риска вызвать недовольство могущественных правителей, в частности персидских царей. Однако в большинстве случаев обращение в христианство было связано с возможностью войти в орбиту христианской Империи и получить ее поддержку.

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

Начиная с царствования Феодосия I и Константинопольского собора 381 г. отношения между главными церковными центрами стали определяться более точно—в соответствии с имперской

административной системой. Собор этот осудил вмешательство архиепископа Александрии в дела Антиохии и Константинополя, он объявил, что компетенция глав восточных церквей ограничивается территорией той гражданской епархии, в которой они находятся (2-е правило), и, наконец, что важно, предоставил кафедре Константинополя, «нового Рима», первенство чести — «после епископа Рима», но перед Александрией.

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

На Востоке Александрия никогда не признавала постановлений 381 г., но в принципе не восставала против нового имперского режима. Центра вселенского единства, который мог бы соревноваться с империей, просто не было. Епископа «ветхого Рима» рассматривали не как некую независимую апостольскую власть, а как часть имперской системы, и компетенция его ограничивалась Западом. На Востоке же архиепископ «Нового Рима» практически взял на себя возглавление — не в силу какого-либо божественного избрания, а благодаря центральному положению имперской столицы, доступности помощи и мощного содействия императора. Так, в 435 г. армянский католикос Исаак обратился за советом к Проклу Константинопольскому по вопросам христологии. В ответ Прокл издал «Томос Армянам», который он, что характерно, послал не только тем, кто спрашивал его мнение, но и всем епископам Востока, требуя, чтобы и они осудили выдержки из спорных сочинений Федора Мопсуестийского, которые обсуждались в Армении. Прокл также, следуя примеру своего предшественника Иоанна Златоуста, вмешивался в дела многих восточных провинций, которые по закону не состояли в его юрисдикции, например в Малой Азии. Эта руководящая роль Константинополя, которую иногда брали на себя могущественные патриархи, но еще чаще непосредственно император, отвечала очевидной потребности в согласованности и единстве, той самой потребности, которая на Западе привела к развитию римского папизма.

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

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

Политические противники ненавидели Римскую империю и боялись ее как крупной политической и военной силы. Так, персы, а позже мусульмане-арабы сознательно подбивали и поощряли христиан к отпадению от того религиозного единства, которое создавалось Константинополем. Мощь Империи также внушала страх, поскольку, как всякое авторитарное государство, она прибегала к силе для навязывания тех установлений, какие считала нужными в

данное время, жестоко преследуя инакомыслящих. Такое отношение, навязанное Египту, стране с ярко выраженным этническим характером, вызывало стремление к сепаратизму, которого раньше не было. Таким образом, военный и политический характер Империи оказался фактором не только объединяющим, но и разъединяющим. Восточное христианство никогда не признавало непогрешимости императора (цезарепапизма) и в жизни, исходя из опыта, научилось сопротивляться произволу государства, но за это оно дорого заплатило, и самой большой ценой были длительные расколы V и VI века.

Эти отрицательные стороны христианской имперской системы не означают, что все византийское наследие в христианстве мы должны видеть в исключительно мрачных тонах. Принятие христианства за пределами Империи, но под водительством православных императоров, привело к развитию истинно универсальной по своему характеру христианской культуры. Она стала уже не «национальной» греческой культурой, хотя выражалась главным образом на греческом языке. Но в ней армяне, сирийцы и египтяне не только просто сотрудничали на одном культурном и интеллектуальном уровне: до конца Средних веков их с удовольствием брали и на административные должности—как в Империи, так и в Церкви. Создаваемое в Константинополе богослужение, искусство и богословие всегда представляло собой синтез различных элементов, заимствованных из разных христианских традиций. Даже предпринятые Зиноном, Юстинианом, Маврикием и Ираклием попытки церковной унификации, как бы они ни были неудачны в результате тех политических и насильственных мер, которые они использовали, были вызваны осознанием универсализма христианства, за который они считали себя ответственными как его законные охранители.

Глава V. ЗАПАД В ПЯТОМ СТОЛЕТИИ

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

Установилась практика давать фактическим правителям—варварам имперские титулы патрициев. Такой титул получил остготский правитель Рицимер, начиная с 456 г. поставивший и низвергший нескольких марионеточных императоров в Равенне. После 456 г. Одоакр смиренно просил римский сенат ходатайствовать у императора Зинона о том же титуле и для него. В данном случае в просьбе было отказано, но его враг и преемник Теодорих (493—526) был сделан *magister utriusque militiae et patricius* и пользовался также титулами *prinseps* и

гех

(«король»). Такое признание западными варварскими правителями непрерывности и законности Римской империи, центром которой отныне стал Константинополь, будет основной чертой политических и церковных изменений в течение последующих столетий вплоть до самостоятельного принятия Карлом Великим в 800г. императорского титула.

Ученые спорят о влиянии, которое имело присутствие варваров на социальные и экономические структуры разрушавшейся Империи. Похоже, в последнее время они пришли к согласию, что все же массовой экспроприации римского имущества, по крайней мере в Италии и Галлии, не было и что вообще варвары до своего культурного слияния с римским обществом жили на имперской территории как иностранная армия, законно пользующаяся «гостеприимством» страны [270]

. Вначале такое разделение между римлянами и варварами выражалось и в законе, и в религии.

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

Оставаясь в Риме—Вечном городе, теперь оставленном императорами, — римские папы стали на Западе символом римскости (romanitas).

Они находились в постоянных сношениях с Константинополем и служили передатчиками императорских законов и постановлений. Однако папы, как правило, отказывались действовать только как императорские агенты, особенно после того, как восточные василевсы поддержали сначала арианство, а затем монофизитство, что требовало от пап время от времени противодействовать Константинополю. Папы могли, по их мнению, поступать так потому, что их авторитет в христианстве был основан не только на императорских административных установлениях, но и на том, что они занимают кафедру святого Петра. В политическом вакууме, созданном варварским завоеванием, папы в глазах западного христианства были одновременно и преемниками святого Петра, и наместниками императора. Уверенные, что исполняют по отношению к западным варварам апостольскую миссию, и восставая, когда нужно, против идущих с Востока императорских злоупотреблений и ересей, они стали смело считать свою функцию во вселенской Церкви функцией управления.

Словами, употреблявшимися при папах Льве и Геласии для обозначения их авторитета, стали не только

primatus

(что традиционно понималось как духовное «первенство»), но и

principatus,

до тех пор означавшее

власть императора.

Подталкиваемые обстоятельствами, римские епископы теперь понимали свою роль как роль главы «тела»

(corpus)

христиан. Но «тело» это было не только духовным и сакраментальным организмом, как понимал его апостол Павел; оно стало организмом конкретным, определенным законом, подверженным опасностям, исходящим от варваров–ариан и от вероучительных колебаний императоров. Эта вызванная историческими обстоятельствами эволюция включала в себя ощутимые сдвиги в области экклезиологии и эсхатологии. Папы не всегда были одинаково категоричны в заявлениях о своей власти. Их претензии встречали противодействие и на Востоке, и на Западе. Но замечательные миссионерские, нравственные и вероучительные достижения римской кафедры пользовались всеобщим и заслуженным уважением. Настоящие и очень серьезные проблемы, связанные со смешением «первенства» и княжеского достоинства, сакраментального епископского служения и политической власти, распространения миссии и интеграции в латинскую культуру, появятся только позже и будут иметь серьезные последствия, особенно в отношениях между Востоком и Западом.

1. На Дунае и за ним

Поскольку арианство было официальным исповеданием большинства германских христианских правителей Средней Европы, взаимоотношения между варварами и Церковью практически ограничивались землями к югу от старой римской границы по Дунаю. Однако в пограничных областях, где доминировала варварская культура, продолжало существовать и католическое христианство [271]

Так, епископская кафедра Том в устье Дуная прославилась деятельностью святого Феотима, друга святого Иоанна Златоуста. В первой половине V в. яркой личностью и выдающимся латинским писателем был святой Никита Ремесианский (Ремесиана—город Ниш в современной Югославии* { {Неточность: Ремесиана—ныне Бела-Паланка, в нескольких десятках километров от Ниша (древнего Наисса). —

V. A.

}}). Помимо шести написанных им книг «Наставлений» для приходящих ко крещению Никита сочинял богослужебные песнопения (включая, вероятно, и знаменитое Тебе, Бога, хвалим,

приписываемое Амвросию). Его наследие способствовало выживанию латино–язычного христианства на Балканском полуострове, самым выдающимся свидетельством чего являются современные нам румыны.

Дальше к северо–западу, в бывшей римской провинции

Noricum Ripense

(к югу от Вены) вызывал общее уважение, приводя ариан к обращению в православие, выдающийся монах, не имевший духовного сана, святой Северин (ум. 482), основатель монашеских общин и высший авторитет в спорах.

Существование столь активных общин и наличие постоянного компетентного руководства указывают на жизненную силу католической православной традиции даже в областях, где правили готы–ариане, предвосхищая будущее ее торжество над арианством.

2. Христианская Галлия:

экклезиологические проблемы и споры об учении бл. Августина

Из всех стран, занятых в V в. германскими племенами, Галлия (помимо Италии) имела самую старую христианскую традицию, восходящую по меньшей мере к Пв. (святой Иринеи Лионский), а также сравнительно крепкую церковную организацию. После Туринского собора (400 г.) она следовала в принципе системе «провинциальной» организации, какой та была определена в Никее. В царствование императора Валентиниана III (423–455) талантливому римскому полководцу Аэцию удавалось сохранять римское господство на большей части территории страны. Кроме того, он добился согласия между германскими вождями и галло-римским населением, объединившимися против общего врага—гуннов Атиллы. Атилле действительно не удалось взять Париж (чудо, приписываемое заступничеству святой Женевиевы), и Аэций разбил его около города Труа (451). Спасение своих городов от гуннов население Орлеана и Труа приписывало святым епископам Аниану Орлеанскому и Лупу. Однако после смерти Аэция (454) и Валентиниана III (455) римское владычество рухнуло. К концу V столетия вестготы, столицей которых была Тулуза, захватили всю страну к югу от Луары. Бургунды прочно обосновались в долине Роны. И вестготы, и бургунды были арианами. Северо-восточная часть страны была все еще территорией язычников—франков.

И арианские, и языческие правители Галлии уважали римские традиции и терпимо относились к католической Церкви. В 450 г. в ней было 116 или 117 епископских кафедр [272]

, объединенных в семнадцать провинций согласно канонам Никейского собора. Никейская система в северной и западной частях Галлии носила весьма приблизительный характер, но на юго-востоке, где римские традиции были самыми сильными, соблюдалась более строго. Вокруг епископа города Арля (примерно с 400 г. резиденции могущественного императорского префекта Галлии) [273]

, кажется, начал набирать силу процесс создания «патриархата», и в связи с этим возникли серьезные еклизиологические проблемы. В отсутствие императорских указов или соборных решений (которым следовало обычно течение церковной жизни на Востоке) в 417 г. папа Зосима даровал Патроклу, епископу Арльскому, сверхмитрополичьи права, равные тем, которыми обладал восточный патриарх: право хиротонии епископов в пяти провинциях (см. выше). Как и в других случаях появления новых первоиерархов, усиление могущества Арля встретило противодействие местных епископов (Прокла Марсельского, Илария Нарбоннского, Симплиция Виеннского), стремившихся сохранить свою автономию, и вызвало недовольство Рима с его уже установившимся первенством [274]

. В первой половине V в. папы пытались ограничить установленную Зосимой власть Арля, пока в лице святого Илария Арльского (430—449) не столкнулись с достаточно решительным человеком, готовым бороться за свои права.

Подвижник и бывший игумен Леринского монастыря, Иларий сделался подлинным главой Церкви всей Галлии. Он председательствовал на соборах епископов в Риезе (429), Оранже (441) и Вэзоне (442). В Безансоне, за пределами признанной юрисдикции Арля, он низложил местного епископа Келидония, прежде женатого на вдове и обвиняемого в том, что до своего епископства, будучи гражданским должностным лицом, подписывал смертные приговоры (444). Однако Келидоний обратился в Рим и был принят папой Львом. Иларий немедленно отправился в Рим, чтобы протестовать против римского вмешательства в дела Галлии. По приказанию Льва ему был сделан выговор и он был посажен в тюрьму. В итоге папа при содействии императора лишил арльского епископа привилегий первенства. Император Валентиниан III сам утвердил власть Рима над Галлией (445). Попытки примирения между папой и святым Иларием, по-видимому, не достигли полного успеха, и последний умер в 449 г. вероятно все еще вне общения со Львом [275]

При преемнике Илария Равеннии арльская кафедра пыталась восстановить свое первенство (папа Лев перенес его в Виенну), и ее поддержал епископат Галлии. Позже, в 514г., при епископе святом Кесарии власть Арля приобрела форму папского викариатства, установленного папой Симмахом наподобие ви-кариатства фессалоникийского [276]

. Эта победа папской власти в Галлии показывает, что на Западе гражданская и культурная римскость (romanitas)

вообще считалась чем-то неотделимым от понимания папства как апостольского служения Петра. Однако, как видно из истории Арля, навязывание римской власти не обходилось без противодействия со стороны тех, кто придерживался других взглядов на права местных епископов и провинциальные первенства.

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

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

Новообретенный авторитет франков и тесное сотрудничество Хлодвига с епископами позволили ему созвать свой первый поместный собор в Орлеане в 511г. Повестка собора, одобренная королем, включала реорганизацию Церкви внутри Франкского королевства (Regnum Francorum).

Хотя собор этот утвердил победу католического—и римского—православия над арианством, фактически он действовал как собрание национальной Церкви, и король играл ту роль, которая раньше отводилась императору или его наместникам. Отныне Франкская церковь, формально весьма почитательная к епископу Рима, будет существовать на базе полной административной независимости, и ее влияние будет постоянно возрастать—и не только в германских странах, но и в Италии.

Хотя Галльская церковь, находясь под римским управлением, не создала подлинно оригинальной богословской традиции, сравнимой с африканской (Тертуллиан, Киприан, Августин), она явила миру нескольких высокообразованных церковных писателей и поэтов. Среди них Сидоний Аполлинарий, бывший префект претория и префект римский, ставший епископом Клермона (ум. 479), и святой Авит Виеннский (ум. 519). Большинство из них благополучно жили при вестготских королях, в культурном отношении, несмотря на свое арианство, связанных с римскими традициями, так что некоторые историки считают, что сохранение готского владычества было бы благоприятней для гармоничного развития христианской цивилизации в Галлии, нежели франкское завоевание [277]

. Правда, многие после периода антикафолических гонений, устроенных вестготским королем—арианином Эриком (466—484), видели во франках надежду на победу православия. Однако такая антикафолическая политика была скорее исключением со стороны вестготов, тогда как правление франков, хотя святой Авит и приветствовал его, привело в конце концов к некоторому застою в культуре.

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

Точное определение различия позиций участников спора, начавшегося еще до смерти блаженного Августина (430) и святого Иоанна Кассиана (433) и продолжавшегося в Южной Галлии несколько десятилетий, представляется затруднительным. Для многих на Западе огромное и поистине уникальное в своем роде наследие блаженного Августина всегда было превыше всякого спора или критики. Его труды считались единственной возможностью толкования Писания, единственным источником богословской мысли. Мало кто был способен уловить оттенки и противоречия мысли Августина или творчески критиковать наиболее радикальные позиции августинизма. Сам римский папа Келестин в послании к епископам Галлии хвалит учения Августина [278]

. В результате такого одобрения Римом оппозиция августинизму со стороны леринских монахов приобрела своеобразный привкус галльской автономии.

Благодаря Кассиану монахи общины Лерина усвоили восточный идеал: аскетический подвиг как условие для стяжания божественной благодати. Однако в своей полемике против Пелагия блаженный Августин утверждал абсолютную суверенность Бога, только одна благодать Которого может спасти человека от греха. Заблуждение Пелагия как раз и состояло в том, что он приписывал спасение человеческим заслугам, а не божественной благодати. Еще при жизни, узнав от своего друга и ученика Проспера Аквитанского (ок. 390—ок. 463), галльского монаха, ставшего впоследствии секретарем папы Льва I, о возражениях со стороны марсельских монахов, Августин занял более резкую позицию: он заявил, что благодать необходима не только для процесса спасения, но что только она одна может возбудить в человеке веру, что, следовательно, спасаются только избранные, получившие ее «предварительно»; таким образом, кроме этих привилегированных душ, человеческая природа идет к гибели, не имея какого-либо законного основания ожидать божественного милосердия. Не только для спасения необходима «предваряющая» благодать, даже постоянство в добродетели может проистекать только из благодати, а не в результате человеческих усилий [279]

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

Иоанн Кассиан, не называя Августина, по существу возразил на его аргументацию. Но вскоре другой монах Леринской общины, Викентий, брат святого Лупа, епископа гор. Труа, выступил, также не называя автора, с нападками на учение Августина, но по другой причине. Справедливо усмотрев в учении Августина крайне индивидуалистическую и частную интерпретацию христианского благовестия, он, выступая против него, сослался на традицию вселенской Церкви. В своем знаменитом

Commonitorium

он возражал против монополии августиновой мысли, которая захватила его современников. «Только то учение обязательно, — писал он, — которого придерживаются везде, всегда и все»

(quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est

)

[280]

. Так, например, в экзегетике он противопоставляет Августину авторитет Оригена. На тот аргумент, что Августин «развил» догмат, он возражает, что всякое изменение формулировки «должно быть истинным развитием, а не изменением веры. Понимание, знание и мудрость должны возрастать и развиваться в том же догмате... тот же смысл, то же значение», всегда следуя критерию вселенскости, древности и согласия. Совершенно в согласии с традицией, которую во Пв. выразили Тертуллиан и Ириней Лионский, Викентий Леринский сознательно ведет рассуждение как бы по кругу: истина есть то, что принято вселенски, а вселенское христианское общение требует истины. Он осуждает всякую монополизацию Предания и говорит о тайне Святого Духа, хранящего Церковь на истинном пути. В его лице марсельские монахи проявляют чувство соборности и заботу о вселенском единстве, что может объясняться только их связями с Востоком, установленными Кассианом. Они, разумеется, определенно отвергают пелагианство как таковое и избегают прямо нападать на самого Августина.

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

[281]

Марсельские монахи вскоре столкнулись с сильной августинской реакцией, которая неожиданно нашла союзников на Востоке. В своем стремлении защитить естественную «добродетельность» человеческой природы от пессимизма Августина Фауст употребил выражения, подчеркивающие цельность человеческой природы во Христе и Его подлинно

человеческие свойства и действия. При довольно поверхностном анализе эти выражения могли служить установлению параллели между основной идеей пелагианства (автономией человеческого—humanum)

и строго «двухприродным» мышлением Федора Мопсуестийского и Нестория. Такая поверхностная параллель (не учитывающая восточное святоотеческое понятие синергии,

или «сотрудничества», между благодатью и свободой, понятия, допускающего и полноту человеческой природы и абсолютность благодати) была подхвачена в Константинополе (главным образом по политическим причинам) скифскими монахами, возглавляемыми Иоанном Максенцием

[282]

. Для них было важно искоренение несторианства и поддержка «теопасхитской» формулы Кирилла — «Сын Божий пострадал во плоти»; они стремились поддержать Римскую церковь, престиж которой был восстановлен в Византии при императоре Юстине I (518—527). Через Поссессора, африканского епископа, сосланного в Константинополь, скифские монахи вошли в сношение с папой Гормиздом, а затем сами поехали в Рим и проявили там недюжинную энергию, стараясь, чтобы в глазах верующих Востока и Запада Несторий ассоциировался с Пелагием, а Кирилл с Августином

[283]

. Используя подобные ассоциации, они даже стали требовать осуждения Фауста Риезского как врага Кирилла и Августина, двух великих богословских светочей вселенской Церкви.

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

[284]

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

В это время на Арльской кафедре находился бывший монах Леринского монастыря святой Кесарии (503—542). Вполне восстановив сношения с Римом и получив в 514г. титул папского викария над Галлией и Испанией, он сумел также установить регулярное сотрудничество с готскими королями Аларихом II Тулузским (власть которого будет впоследствии упразднена франками) и особенно Теодорихом (508—526). Последний, живя в Равенне и имея под своим контролем Рим, оставлял в готской власти и Южную Галлию. При этих благоприятных обстоятельствах святой Кесарии стяжал большую известность как пастырь и проповедник. На соборе в Агде (506) он ввел ряд дисциплинарных реформ в духе *romanitas*,

утверждавших независимость епископов от гражданской и судебной власти, провозгласил неотчуждаемость церковных владений, ужесточил дисциплину в духовенстве (включая его целибат) и установил сакраментальные правила для мирян (регулярное причащение, брачные правила и т. д.).

Ни сам святой Кесарии, ни римские епископы этого времени не были достаточно богословски образованны, чтобы разрешить проблему, возникшую в спорах о благодати и свободе и начатую полемикой между Кассианом и Августином. Но авторитет последнего так почитался на Западе, так часто поддерживался папскими посланиями, что проблема эта не могла быть просто так проигнорирована. В Валенсе состоялся собор, не пришедший ни к какому решению (528),

хотя августинизм и был там подвергнут критике. Однако образ мыслей блаженного Августина был формально принят канонами собора в Оранже (529). Но каноны эти были подписаны Кесарием и кроме него только двенадцатью епископами, остальные либо предпочитали не вмешиваться, либо принадлежали к антиавгустинской оппозиции, поддерживая традицию Леринского монастыря.

1–8–е правила Оранжевого собора подтверждают учение Августина о первородном грехе, а именно: в наследственных потомках Адама свобода «повреждена» и нуждается в благодати даже для того, чтобы обрести «зачатки веры» (initium fidei)

или желание спастись. Сама по себе падшая природа не способна ни на какое доброе дело, заслуживающее спасения. 9—25–е правила кратко излагают мысли блаженного Августина, но являются попыткой смягчить крайнее проявление августинизма. Знаменательно, что опущены те тексты Августина, где он упорно настаивает на предопределении или отрицает всякую человеческую роль в «прочности» добродетели.

Эта сравнительная умеренность Оранжевого собора чаще всего объясняется влиянием святого Кесария, который не забывал, что учился в Лерине. Ни Кассиан, ни Фауст, ни какие-либо их сочинения никогда не были формально осуждены. Сочинения святого Кассиана хотя и стали часто именоваться «полупелагианскими», оставались в употреблении, и не только у самого святого Кесария при составлении его знаменитого монастырского правила

(Regula sanctorum virginum);

особенно ими пользовался святой Бенедикт Нурсийский и его преемники

[285]

. Кассиан, прославленный на Востоке как святой, почитался также как святой Марсельской церковью. Авторитет его так и не удалось разрушить полностью, хотя имя его было включено в современный ему список еретиков, ложно приписываемый папе Геласию

[286]

И все же, несмотря на свою умеренность, собор в Оранже, постановления которого получили одобрение папы Бонифация II

[287]

, утвердили главенство на Западе учения блаженного Августина и тем самым вырвали почву из-под ног критиков. Позже постановления эти будут использованы при возникновении многих тупиковых ситуаций в отчаянных богословских спорах.

Оглядываясь назад, следует признать, что авторитет самого блаженного Августина только выиграл бы, если бы не стал столь абсолютным и непререкаемым на Западе, если бы второстепенные богословы, ученики V и VI вв., внимательнее отнеслись бы к истинно кафолическому и значительному наследию монахов Леринской общины, к их ссылкам на церковную веру, которая есть у «всех, повсюду и во все времена» и которая не может быть исчерпана каким-либо одним местным толкованием, даже очень уважаемым и авторитетным, как у Августина.

3. Британские острова: святой Патрик; ирландские монахи

Так же как и Галлия, с которой она была в постоянных сношениях, кельтская Британия имела в IV в. христианское меньшинство и входила в римский христианский мир. Епископы этого острова принимали участие в большинстве соборов, связанных с арианскими

спорами. Пелагий, учения которого принесли столько забот святому Августину, был британец. Источники четко свидетельствуют о существовании епископских кафедр в Eboracum (Йорк), Londinum (Лондон) и Colonia Lindiensium (Линкольн). Еще больше сведений существует о миссионерской деятельности святого Ниниана, который между 397 и 401г. построил первую христианскую церковь в Шотландии.

После 407г. завоевания варваров на континенте принудили римские войска покинуть Британию. В 441—442гг. остров был захвачен языческими племенами из Северной Германии—саксами и англами. Местные жители, кельты, из которых многие были христианами, нашли убежище в тех местах, которые теперь именуются Корнуэлл, Уэльс и французская Бретань. О Церкви на беспокойном острове продолжали пастырски заботиться как Рим, так и епископы Галлии. По указанию папы Келестина святой Герман Оксеррский дважды ездил в Британию (429—431 и 446—447). Согласно Просперу Аквитанскому, основной его целью была борьба с пелагианской ересью, но причины этих поездок были и миссионерскими, и пастырскими. Существуют также легенды о распространении христианства в Шотландии. Одна из таких легенд сообщает, что в IVв. греческий монах, святой Регул, привез туда мощи святого апостола Андрея, обратил в христианство короля и построил храм. Легенда эта, на основании которой построен современный город С. — Андрус, связана с традицией, приписывающей святому Андрею проповедь в Скифии, то есть в современной России, и с идеей, что скифы и шотландцы этнически родственны. Викинги, которые в раннее Средневековье путешествовали между Киевом, Новгородом и Северной Европой, могли способствовать распространению легенды о святом Андрее.

Некоторые источники указывают, что почти в то же самое время (432) папа Келестин послал в Ирландию (Ivernia, Hibernia), населенную язычниками скоттами, епископа Палладия [288]

. Однако подлинная заслуга евангелизации Ирландии принадлежит замечательному миссионеру, тогда еще мирянину, святому Патрику. (Полное его имя было Магон Сукат Патриций.)

Он родился в романизированной семье христиан бриттов [289]

и в шестнадцать лет был украден захватчиками скоттами; шесть лет он пробыл рабом в Ирландии. Сбежав от своих похитителей, он вернулся домой, но имел видение (о котором сам рассказывает в своей «Исповеди»), повелевшее ему вернуться в Ирландию в качестве миссионера. Прежде чем это осуществить, он поехал в Галлию и Италию. Хотя хронология и подробности этого путешествия туманны

[290]

, большая часть преданий указывает, что он получил некоторый опыт в монашеских общинах на юге Франции (Лерин) и был посвящен в епископы святым Германом Оксерским.

Вернувшись около 432г. в Ирландию в качестве епископа–миссионера, он сосредоточил свою деятельность на северной части острова, вокруг Армага. Сохранилось мало сведений о какой–либо согласованности его действий с миссией Палладия; последняя, вероятно, имела место в Селуфайне, на юге. Дата смерти Патрика точно неизвестна (вероятно, около 460г.). Его сочинения — «Исповедь» и «Послание к Коротикку» — отражают долгий и тяжкий труд преданного делу просветителя, совершенно забывшего о себе, но сумевшего в одиночку и при

исключительно неблагоприятных условиях крестить тысячи людей и установить в новой Церкви церковную структуру.

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

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

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

В V и VI столетиях Кельтская церковь вела несколько маргинальное существование, оставаясь в стороне от основного течения христианства. Такой приговор, как «Британский остров снова впал в варварство»

[291]

, может показаться слишком суровым, однако несомненно, что Кельтская церковь, которая теперь считается «отуземленной» (то есть церковная жизнь в ней приспособлена к местным условиям), развивалась с некоторым ущербом для вселенского сознания. Кельтская церковь действительно стала туземной, и это создало экклезиологические и канонические проблемы. Одной из них, несомненно, был вопрос об истинной природе епископата, так же как и особые методы евангелизации, осуществляемой странствующими монахами, которые совершали Евхаристию в частных домах, причем миряне брали на себя некоторые сакраментальные функции

[292]

; или отказ кельтского духовенства подчиняться обычному каноническому порядку там, где он реально существовал, как, например, в Британии

[293]

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

книги, где употреблялся латинский язык и создавались условия для сохранения христианской культуры.

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

4. Испания. Ариане и православные

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

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

Положение еще улучшилось, когда свевский король Харарик под впечатлением чудес на гробнице святого Мартина Турского обратился в православие (ок. 550—555). Значение этого обращения было усилено прибытием из Паннонии инока Мартина, который основал монашескую общину в Думио и был вскоре поставлен в епископа Брагского (561—580). Принеся с собой дух восточного монашества, святой Мартин Брагский способствовал, кроме того, появлению компетентной богословской литературы, направленной против арианства, которая постепенно выявила интеллектуальное превосходство католического духовенства над арианами и облегчила романизацию готской аристократии. Молодой вестгот Иоанн из Биклара даже поехал учиться в Константинополь [294]

Этому процессу романизации вестготов способствовало то, что аналогичные процессы происходили и в Галлии, и, кроме того, умелые и разумные действия св. Леандра, епископа Севильского. Последнему удалось обратить в католическое православие Ерминингильда, сына короля Леовигильда (568—586). В результате произошла война между отцом и сыном, завершившаяся захватом Леовигильдом Севильи, резиденции Ерминингильда (584), и казнью последнего (585) [295]

Сам Леандр нашел убежище в Константинополе (579—582), где заручился поддержкой императора Тиберия II и лично подружился со святым Григорием Великим, который тогда был папским представителем в столице Империи.

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

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

5. Африка. Арианские гонения

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

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

[296]

Около 80 000 вандалов под предводительством короля Гензериха (428—477) оставили Испанию, где пребывали некоторое время, и вскоре завоевали римскую Африку (432—439). В 435г. имперское правительство в Равенне вынуждено было признать их как foederati,

что формально узаконивало их пребывание на римской территории так же, как это было с другими варварскими племенами. Часть Нумидии и две провинции Мавритании оставались во власти Рима лишь до 455г., когда вандалы захватили всю Африку. Не имея никакой реальной власти над завоевателями, императоры могли лишь изредка выступать на защиту кафолического духовенства и населения: с самого начала вандалского завоевания их жестоко преследовали, если они отказывались примкнуть к Церкви вандалов–ариан, во главе которой стоял собственный «патриарх». Обращение в арианство включало в себя перекрещивание, и, таким образом, римские имперские законы, лишавшие еретиков гражданских прав, начинали применяться к православным. Угроза этого сделалась особенно прямой, когда Гензериху во время рейда на Италию удалось в течение двух недель удерживать Рим в своей власти (июнь 445), взяв в плен вдовствующую императрицу Евдоксию и двух ее дочерей и женив на одной из них своего сына Гунериха; он мечтал об установлении арианской Римской империи, хотя бы только на Западе.

Отношение Гензериха к кафолической Церкви Африки было крайне жестоким. Захват Карфагена в 439г. сопровождался кровопролитной резней. Епископ Квондвультдеус вместе со многими священниками был изгнан, и главная кафедра Африки оставалась вдовствующей до 454г. Затем ее недолго занимал Деограциас, после которого последовало новое вдовство до 481 г. В течение этого периода только в трех из 164 общин проконсульской Африки, то есть небольшой территории, окружавшей Карфаген, были кафолические епископы [297]

. Казнили сотнями, ссылали тысячами, и естественно, что многие отпадали в арианство.

Кульминационным пунктом конфликта стало событие последнего года царствования Гунериха (477—484). По королевскому приказу в Карфагене состоялся диспут с арианами о вере, на который были вызваны все кафолические епископы. Их приехало четыреста шестьдесят шесть [298]

. Председательствовал король и вандалский патриарх Кирилл. Кафолическим епископам удалось прочесть написанное ими исповедание православной веры, но они были объявлены побежденными. Этот диспут должен был стать якобы «последней возможностью», предоставляемой православной стороне, после него кафолическая Церковь была формально объявлена вне закона. Все храмы были либо закрыты, либо переданы арианам; запрещены были новые рукоположения и все публичные богослужения. Богослужебные книги были уничтожены. Многие епископы, отказавшиеся от измены православию, были подвергнуты пыткам, некоторые высланы на Корсику, других принуждали к рабскому труду. Некоторое смягчение преследований произошло при короле Гундамунде (484—496), но при Трасамунде (496—523) они возобновились.

В царствование последнего вандалское правительство было, видимо, обеспокоено действиями православных изгнанников, которые по понятным причинам создавали ему плохую репутацию. Король решил сделать попытку примирения. Среди изгнанников руководящую роль в интеллектуальном отношении играл Фульгенций, епископ Руспе, о радикальном августинизме сочинений которого и их направленности против леринских монахов мы говорили выше. В 515—517гг. Фульгенцию было разрешено вернуться в Карфаген, вступить в диспут с арианами и опубликовать опровержение арианских вероучений. Эта попытка примирения тем не менее завершилась неудачей. Фульгенций, однако, завоевал репутацию честного и бесстрашного защитника православия, и эта репутация добавила ему, представителю августинизма, всеобщего уважения. Коренное изменение произошло при Ильдерихе (523—530), сыне Евдоксии, дочери Валентиниана III; он предпринял решительные шаги, чтобы включить вандалское королевство в Империю. Все антикафолические указы были отменены, и Церковь получила разрешение на создание церковной структуры. В 525г. в Карфагене состоялся «всеобщий» собор из шестидесяти православных епископов, небольшое число которых объясняется только

недавними годами террора. К сожалению, эта мирная политика, выработанная, вероятно, совместно с Константинополем, продолжалась недолго. В 530г. Гелимер, внук Гензериха, встал во главе антиримского восстания, провозгласил себя королем и заключил Ильдериха в тюрьму. Однако к этому времени Империя, во главе которой только что встал Юстиниан I (527—565), обладала и средствами, и энергией, чтобы отреагировать на это. Что она весьма эффективно и сделала. Римская военная экспедиция под предводительством Велисария, поддержанная местным населением, в течение шестимесячной кампании (533—534) уничтожила вандальское королевство. Захваченный Гелимер был проведен по улицам Константинополя как пленник; мужское вандальское население было либо перебито, либо продано в рабство. В византийской Африке были восстановлены все прежние права католической Церкви как государственной религии Империи, а все собрания инакомыслящих или еретиков, включая ариан и донатистов, подпали под запрет.

6. Святой Лев Великий и самосознание папства

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

Лев родился в Тоскании в последние годы IVв. Он очень рано, возможно, уже при папе Зосиме (417—418), вступил в младшее духовенство Римской церкви. При Келестине I (422—432) он был рукоположен в диакона и стал играть роль советника по богословию при римском епископе. Именно он способствовал активному участию Римской церкви в христологических спорах 428—432гг. Действуя от имени папы, он нашел нужного человека (святого Иоанна Кассиана, друга Златоуста, человека восточного происхождения, но жившего на Западе) для написания трактата о христологии, который дал бы возможность латинским верующим разобраться, кто прав в споре между святым Кириллом Александрийским и Несторием [299]

. Как мы видели, Иоанн Кассиан критиковал крайний августинизм; святой же Лев, как большинство латинских богословов, благоговел перед памятью Августина. Ему, вероятно, казалось, что святой Кирилл, настаивавший на том, что Божественный Логос есть единственный личный субъект Христа и единственный осуществитель спасения, ближе к Августину, чем Несторий. Между Кириллом и Львом было установлено личное соглашение. Могущественный александрийский архиепископ переписывался с римским диаконом [300]

, и папа Келестин дал Кириллу право действовать на Эфесском соборе (431) от его имени. В благодарность за эту помощь Кирилл, следуя примеру Рима, устроил на Эфесском соборе (без обсуждения) осуждение Пелагия. Это сотрудничество между Римом и Александрией не состоялось бы без активного участия и советов Льва.

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

Чтобы уяснить, как именно сам Лев понимал свою роль римского папы, следует помнить, что, как и большинство его современников на Востоке и на Западе
[301]

, он верил в провиденциальность Римской империи как орудия христианского единства и миссии. По существу он лишь повторял идею, которой дорожили Евсевий, Иоанн Златоуст, Григорий Богослов, а также Пруденций, восклицавший в одной из своих проповедей:

«Для того чтобы последствия этой неизреченной щедрости (Воплощения) могли стать известны всему миру, божественное Провидение установило Римскую империю; распространение ее достигло столь обширных границ, что все расы повсюду стали ближними соседями. Ибо для Божественного замысла было особенно целесообразно, чтобы все царства были связаны вместе под единым управлением и проповедь всему миру могла быстро достигать все народы, над которыми имеет власть единое государство»
[302]

Понятно, что для Льва было совершенно естественным действовать и быть признанным как хранитель
romanitas,
и не только при выполнении таких поручений, как вышеупомянутая миссия в Галлии, но также и при знаменитой встрече с Аттилой в 452г., когда, будучи вместе с двумя сенаторами членом императорской делегации, он сумел предотвратить завоевание Италии гуннами; или в 455г., когда он настоял, добившись частичного успеха, чтобы наступавшие под предводительством Гензериха войска вандалов пощадили население Рима и его сокровища.

Если внимательно проанализировать высказывания Льва об основании Римской церкви апостолом Петром, то и тут можно заметить, что идея провиденциальности Империи не забыта. По его представлению, когда апостолы после Пятидесятницы пошли проповедовать Евангелие в разные страны, «блаженнейший Петр, князь апостольского лика, был предназначен для столицы Римской империи, дабы свет истины более действенно расходился от самой главы к телу всего мира»
[303]

. Здесь речь идет не только о том, что присутствие Петра усиливает престиж Рима, но и о том, что духовное измерение, обозначаемое Петром, явлено в Риме потому, что Рим— столица Империи.

Но, конечно, намерения святого Льва этим не ограничивались. Как пастырь, как чуткий наблюдатель и участник трагических событий своего времени, он был свидетелем распада политической
romanitas.

Он вполне сознавал, что если Римская империя была облечена провиденциальной миссией управления единством всех христиан, то эту функцию восточный константинопольский император мог исполнять только частично. Истинный центр вечного единства должен был оставаться и действительно оставался, как «камень», воплощенный в пастырство «наследника» святого Петра, в Риме. Лев всегда готов выразить требуемое почтение к законному императору Востока; он признает его роль в созывании соборов и даже использует по отношению к нему те же риторические эпитеты, которые еще более щедро употреблялись греками. Так, обращаясь к Феодосию II, он восклицает: «В тебе не только царский, но и священнический дух»
[304]

. Однако в перспективе, как он ее понимал, распад империи и перенесение императорской резиденции в Константинополь (а на Западе в Равенну) лишь помогли раскрытию еще одного и высшего аспекта Божественного замысла: признанию Рима кафедрой наместника святого Петра

[305]

. Действительно, императоры могут покинуть свою столицу и сами империи могут исчезать, но «пребывает то, что повелела сама Истина, и потому блаженный Петр, сохраняя полученную им силу камня,

не оставляет

вверенного

ему управления

Церковью»

[306]

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

Первое тесно связано с принципами римских законов. Оно видит Церковь как вселенское тело

(*corpus*),

которое есть «не только сакраментальное или духовное тело, но также и органичное, конкретное и земное общество»

[307]

. Римское понятие вселенского

corpus

под властью императора или «князя»

(*princeps*),

по мысли Льва, отождествляется с «Телом Христовым»

(*corpus Christi*)

новозаветного Писания. Конечно, главой тела является сам Христос, но поскольку Он сам сделал Петра «князем всей Церкви»

(*quem totius ecclesiae principem fecit*)

[308]

;

то «княжество» внутри тела принадлежит и Петру, и его преемникам. В раннехристианской латинской терминологии уже употреблялся термин

principalitas

в применении к Римской церкви

[309]

. Поэтому употребление святым Львом другого термина—

principatus—

является умышленным сдвигом в сторону законного титула, который до тех пор был исключительной монополией императоров

[310]

. Лев не колеблется: апостол Петр получил

principatus

от Господа

[311]

, и это означает, что Петр и, разумеется, его преемник или наследник занимает внутри «тела» Церкви то место, которое в мирском обществе присвоено императору. «Во всем

мире избран один Петр... так что, если даже есть много священников и пастырей в народе Божиим, то Петр может по праву управлять (proprie regat Petrus) теми, которыми Христос тоже управляет высшим образом» [312]

Второй сдвиг, произведенный Львом, тесно связан с понятием *corpus*.

Он касается отношений между Петром и всем епископатам в целом и основывается на свидетельстве Писания о превосходстве среди Двенадцати «первого» из них— апостола Петра. Это первенство не вызывало споров. Не только Лев, но и все святоотеческие писатели Востока и Запада признавали его [313]

. Проблема состояла в преемстве

Петра. Разрешить этот вопрос невозможно никакими свидетельствами Писания; по существу своему, он зависит от экклезиологических предпосылок. Как и для всех христиан, для святого Льва место, занимаемое Петром, конечно, основано на его исповедании Христа как Сына Божия (Мф. 16, 16), то есть на вере Церкви [314]

. Но как и кто хранит в Церкви веру Петра после

Петра? Святой Лев был, конечно, усердным читателем единственного латинского автора, святого Киприана Карфагенского, выковавшего понятие «кафедра Петра» (*cathedra Petri*)

как центра и критерия церковного единства. Однако в глазах Киприана «кафедра Петра» есть понятие сакраментальное, обязательно присущее каждой местной Церкви;

Петр был примером и образцом для каждого местного епископа, предстоящего в своей общине в таинстве Евхаристии и обладающего «властью ключей», дабы отпускать грехи. Поскольку же образец един, то един есть и епископат (*episcopatus unus est*)

и причастны ему в одинаковой полноте (*in solidum*)

все епископы. Святой Лев сознает эту установленную Киприаном связь между Петром и всеми епископами. Все они действительно «причастники его чести» (*consortes honoris sui*),

но—здесь и есть тонкое различие—римский епископ один только занимает кафедру Петра (*Petri sedes*) [315]

. Следовательно—логика неизбежна, — власть местных епископов зависит не только от личности Петра, но и от личности его «наследника», на котором лежит вселенская ответственность. «Ибо хотя каждый пастырь и руководит своим собственным стадом, неся особую ответственность, — провозглашает святой Лев, — на нас лежит обязанность, которую мы разделяем со всеми ними; действительно, функция каждого из них является частью нашего труда; так что, когда люди со всех сторон мира прибегают к кафедре блаженного апостола Петра и ищут у нашей щедрости его любви ко всей Церкви, врученной ему Господом, то обязанность наша по отношению к каждому тем более велика, и тем тяжелее мы чувствуем бремя, лежащее на наших плечах» [316]

Действительно, если

Corpus Christi

не осуществляется во всей полноте в сакраментальной, духовной реальности поместного евхаристического собрания, а отождествляется, как в этом не сомневается святой Лев, с эмпирической организацией всемирной Церкви, то это подразумевает существование единого главы, облеченного «княжеской» или монархической властью. В свете такого представления о

corpus

христиан «горизонтальная теория Киприана относится к области спекулятивной; она не соответствует ни фактам, ни требованиям управления»

[317]

. «Кафедра Петра» только в одном Риме.

Такое монархическое понимание вселенской Церкви—столь же монархической, как и Римская империя, объединяющие функции которой она берет на себя, — приводит многих к истолкованию мысли святого Льва как предвосхищению во многих отношениях теории папской непогрешимости и всемирной юрисдикции в том виде, в каком она была определена на Первом Ватиканском соборе (1870)

[318]

. На самом же деле в претензиях святого Льва было нечто мистическое, нереальное: никогда римский епископ в действительности не обладал ни на Востоке, ни на Западе той властью, которая подразумевалась логикой Льва. Как отмечает Луи Дюшен, может быть, если бы Западная империя продержалась дольше и все императоры были бы столь же открыты папскому влиянию, как Валентиниан III, то в латинском христианстве была бы достигнута большая централизация Церкви. Но во времена Льва принципы церковного согласия за пределами диоцезального уровня были еще очень неясны

[319]

. В некотором смысле Восток был даже более готов к признанию определенной роли Рима как объединяющего центра, но не в «апостольском» измерении. Сам папа Лев, вероятно, осознавал все то, что отделяло его программу «следования Петру» от церковной практики его времени; последняя основывалась на региональном или вселенском согласии епископата как свидетельстве общего Предания, а не на подчинении единому «Петрову» центру. Поэтому прав Карл Ф. Моррисон, говоря о некоем «комплексе Януса», который характеризует деятельность пап V в., не исключая и Льва: происходит очень медленный поворот от старого понимания непрерывности

(continuum)

традиции, выразившейся всеобщим согласием, к новому «римскому» пониманию, при котором Истина определяется взглядами «центра» (императорского или папского). В своих публичных заявлениях папа Лев пытался подчеркивать «устремленную к новому» сторону Януса, но, когда практически не имел выбора, соглашался с Преданием

[320]

. Однако внутреннее его убеждение, выраженное в сочинениях, будет полностью понято и использовано только в более поздние времена, когда концепция папской власти достаточно разовьется, обретя на Западе и авторитет, и возможности соединения теории с практикой.

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

В самом Риме он развил большую энергию в борьбе с сектантами—манихеями, многие из которых бежали от вандальских преследований в Африке. Он организовал церковное расследование их деятельности и добился от Валентиниана III формального указа о незаконности манихейства и лишения его приверженцев гражданских и имущественных прав. Т. Жаллан, вероятно, не совсем прав, называя это «первым известным примером

согласованности между Церковью и государством в осуществлении политики религиозного преследования»

[321]

; более ранние меры Феодосия I против осужденных на соборе еретиков были, конечно, также одобрены Церковью, однако эпизод этот является наглядной и достаточной иллюстрацией того, как Лев понимал роль Империи в поддержке Церкви законодательными и административными мерами.

Царствование Льва не совпало с каким-либо особым усилением централизации Церкви на Западе за пределами Рима. В Италии и на окружающих ее островах—то есть на той территории, где римский епископ имел митрополичьи права, — епископов призывали к участию в ежегодных синодах в Риме, в соответствии с Никейскими канонами. В эпоху Льва этот ежегодный синод собирался в годовщину его хиротонии (29 сентября)

[322]

. Это регулярно предоставляло папе случай определять в торжественном слове, каждый раз обращенном к епископам, свое понимание «Петрова служения». Однако хотя Лев часто давал своим итальянским коллегам подробные пастырские советы, он не вмешивался в избрание епископов и только предстоял при сакраментальной хиротонии, санкционировавшей их. В Испании и Африке, которые были под властью варваров, его контакты с местными епископами носили эпизодический характер и не содержали никаких административных мер. В Галлии, как мы уже видели

[323]

, святой Иларий Арльский отверг требование папы апеллировать к нему при несогласии с решением местных синодов. Подобный вызов римской власти Лев смог преодолеть только с помощью императорского указа Валентиниана III. Как отметил Луи Дюшен

[324]

, западная Церковь как таковая никогда не собиралась на общий собор, а это означает, что не существовало ничего соответствующего единому «западному патриархату», а были лишь возможности установления отдельных патриархатов в Арле, Карфагене и Фессалониках. Однако существовало ощущение, что вселенский нравственный и вероучительный авторитет находится в Римской церкви. Своими сочинениями и деятельностью Лев весьма способствовал росту этого последнего представления, существовавшего также и на Востоке.

Вступление Римской церкви в христологические споры Востока было в основном делом святого Льва—сначала в качестве советника Целестина I по богословию, а затем в качестве папы. Это вмешательство было исключительным и действительно беспрецедентным, и о нем будет речь в следующей главе. Оно иллюстрирует не только личность святого Льва, но также и тот «комплекс Януса», который характерен для его способа утверждения своего авторитета в Церкви.

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

лице своих легатов, и чтобы не происходило никаких споров о вере, поскольку «чистое православное исповедание тайны Боговоплощения уже было явлено в полнейшей и ясной мере в послании к блаженной памяти епископу Флавиану»
[325]

Неудивительно, что легатам не было разрешено прочесть это оторванное от жизни и сложное для понимания послание до конца шестнадцатого заседания, когда острые споры по этому вопросу уже прошли. Совершенно очевидно, что на Востоке никто не думал, что папского

fiat
(да будет) достаточно для решения вопроса. Более того, в споре выяснилось, что «Томос» Льва Флавиану был принят по заслугам, а не потому, что он был послан папой. При чтении этого текста в греческом переводе на втором заседании часть присутствующих приветствовала чтение одобрением (криками «Петр говорит через Льва!»)
[326]

). Однако епископы Иллирика и Палестины резко возражали против тех мест текста, которые считали несовместимыми с учением святого Кирилла Александрийского. Понадобилось несколько дней работы в комиссии под председательством Анатолия Константинопольского, чтобы убедить их в том, что Лев не противоречит Кириллу. Этот эпизод ясно показывает, что не Лев, а Кирилл почитался в Халкидоне высшим критерием православной христологии. Взгляды Льва подозревались в несторианстве еще и на пятом заседании, когда те же иллирийцы, отвергая всех, отступавших от Кирилловой терминологии, кричали: «Противники— несториане! Пусть едут в Рим!»
[327]

Окончательная формулировка, одобренная собором, ни в коем случае не была простым принятием текста Льва. Это был компромисс, принять который удалось Отцов, когда они убедились, что папа Лев и Кирилл исповедуют одну и ту же истину, употребляя разные выражения.

Еще более симптоматично принятие Собором знаменитого 28-го правила, значение которого в истории восточных церковных структур будет рассмотрено ниже
[328]

. Текст этот содержит два основных пункта. Первый отражает желание правительства императора Маркиана и его жены Пульхерии сочетать Рим и Константинополь как два «имперских» центра Церкви, направленные против претензий Александрии: текст подтверждает постановление 381 г. о предоставлении церковному «Новому Риму» второго места после «ветхого Рима». Затем он идет дальше Собора 381 г., явно определяя первенство двух Римов в чисто эмпирических и политических терминах; оно выражается «присутствием императора и сената». Второй пункт состоит из формального установления в Константинополе «патриархии» (до тех пор это—только почетное положение) и предоставления ей права рукополагать митрополитов в трех имперских диоцезах: Фракии, Понте и Азии. Второй пункт имел чисто практическое и административное значение, но первый заключал формальное отрицание самой основы экклезиологии папы Льва: первенство Рима—не божественное учреждение или «кафедра Петра», а учреждение политическое и установлено «Отцами».

Реакция папских легатов на принятие этого текста, так же как и письма, написанные на эту тему папой после собора, хорошо иллюстрируют «янусов» характер римского отношения к вопросу первенства. Единственной причиной, которой легаты и папы оправдывали свои возражения, высказанные с большим напором, было то, что 28-е правило, устанавливая Константинопольский «патриархат» и предоставляя ему второе место после «ветхого Рима», нарушает букву 6-го правила Никейского собора, где упоминаются только три

«первенства»: Рим, Александрия и Антиохия. В своем протесте легаты сослались на папские инструкции («Вы не должны допускать никаких добавлений к решению Никейских Отцов»), а после Собора папа сам писал императору Маркиану: «Нельзя отступать от привилегий церковей, установленных канонами святых отцов и предписанных указами собора в Никее». В своем письме императрице Пульхерии он более резок: «Те постановления епископов, которые противны правилам святых канонов, установленных в Никее, властью блаженного апостола Петра... мы аннулируем и отменяем» (cassamus).

И наконец, Анатолию он пишет: «Никейский собор был облечен Богом столь высокой привилегией, что церковные постановления... не соответствующие его указам, совершенно ложны и недействительны»

[329]

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

[330]

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

7. Преемники Льва и Лаврентиевский раскол

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

Проживая в Латеранском дворце, вблизи от «золотой базилики» (basilica aurea),

своего соборного храма, папа непосредственно управлял тремя большими мавриями, построенными также в форме базилик: св. Петра в Ватикане, св. Павла на via Ostia и Basilica liberiana,

заложенной на Эсквiline при папе Ливерии, перестроенной Ксисом III и в память об Эфесском соборе (431) посвященной Богородице; он также управлял двадцатью восемью городскими tituli,

или приходскими храмами. Несмотря на то что многие из этих зданий в эпоху Ренессанса были перестроены или переделаны, удивительно большое число их и по нынешний день сохранило тот вид, который имело в Vв.

Избрание нового папы по традиции происходило по той же процедуре, что и избрание всякого нового епископа—с участием духовенства и выбранных городом мирян.

Епископская хиротония тогда совершалась соседними епископами (episcopi suburbicarii).

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

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

Единственным и главным вопросом, который занимал непосредственных преемников святого Льва, было отношение восточных императоров к противникам Халкидонского собора и их попытки разрешить вопрос посредством компромиссов. Неспособные постигнуть тонкости греческой христологической терминологии и, естественно, с подозрением относившиеся к византийской имперской политике, папы сохраняли верность авторитету «Томоса» святого Льва и вместе с большинством членов латинской Церкви, знакомых с лексикой Тертуллиана, Августина и Льва, опасались малейшего отклонения от буквы халкидонского определения. Тем временем на Востоке император Зинон решил успокоить антихалкидонскую оппозицию с помощью документа, известного под названием «Энотикон» (482). Он содержал безоговорочное осуждение как Нестория, так и Евтихия и подчеркнутое подтверждение

Анафематизмов

святого Кирилла. Он также отвергал всех еретиков, учивших неправильно «в Халкидоне или на любом другом соборе»

[331]

. Последняя двусмысленная фраза должна была удовлетворить монофизитов, не отвергая формально халкидонской веры. На основании «Энотикона» и под давлением императора халкидонские патриархи Константинополя и Иерусалима вошли в общение с монофизитскими архиепископами Александрии и Антиохии.

Энергичный протест против этих двусмысленных действий римского папы Феликса III привел к расколу между Римом и Константинопольским патриархом Акакием, предполагаемым составителем «Энотикона», но по убеждениям халкидонитом [332]

. Политические обстоятельства делали римскую установку реальной. Готское управление Италией давало Римской церкви полную независимость от непосредственного давления императоров и известную свободу действий в отношениях с Константинополем. Имперское же правительство, с одной стороны, рассчитывало на папу для поддержания своих

интересов на Западе, а с другой—не могло не считаться с авторитетом преемника святого Льва. В результате позиция пап имела определенный вес.

Вершителем папской политики в том, что обычно именуется Акакиевским расколом, был Геласий, член клира при папе Феликсе III и сам будущий папа (492—496). Несмотря на краткость своего понтификата, в области пастырской, административной и идеологической он показал себя личностью почти столь же влиятельной, что и Лев. Хотя так называемый *Decretum gelasianum*

был написан не им

[333]

, его письма императорам Зинону и Анастасию, протестующие против навязывания Церкви императорской власти, выражают папскую независимость и являются мощным прецедентом в средневековой борьбе между Церковью и государством на Западе.

Признавая божественное происхождение Империи (*Imperium*),

Геласий тем не менее утверждает, что император не обладает властью определять христианские принципы, управляющие христианским обществом: такая власть принадлежит «священству» и в особенности папе, преемнику Петра

[334]

. В своем знаменитом письме императору Анастасию I Геласий пишет: «Есть две существенные власти, управляющие миром: священная власть святителей и власть царей. Из этих двух властей священники несут бремя тем более тяжелое, что на божественном страшном Суде им придется отвечать и за самих царей»

[335]

. Следовательно, «христианские императоры должны подчинять свои действия епископам»

[336]

Эти тексты Геласия не только стали классическими для самосознания пап на Западе, они также представляют Римскую церковь

как

высшее прибежище для тех, кому на Востоке в VII и VIII вв. придется бороться против императоров—еретиков. Тем не менее фактически даже те историки, которые в остальном восхищаются бескомпромиссной твердостью папы Геласия, признают, что «по отношению к Константинополю он отстаивал свои взгляды с грубостью, которая могла скорее ожесточить оппонента, чем побудить к гибкости»

[337]

. После смерти Акакия и краткого патриаршества Фравита (489—490)

константинопольский патриарх Евфимий (490—495) порвал с монофизитским патриархом Александрии Петром Монгом и занял четкую халкидонскую позицию. Он обратился к Риму, пытаясь восстановить общение и найти поддержку у папы и продолжая оставаться в конфликте с императором Анастасием, который все еще придерживался «Энотикона». Но Геласий в резком и ироническом письме в Евфимию потребовал, чтобы в Константинополе имя Акакия было вычеркнуто из литургических поминаний

[338]

. Условие это на Востоке не хотели принимать, поскольку Акакий—хотя тактически и был виновен—никогда не был формально осужден за ересь и был низложен Римом лишь в одностороннем порядке.

Таким образом, за спором вокруг имени почившего Акакия стоял экклезиологический вопрос: Рим требовал признания себя в качестве единственного критерия церковного общения. Хотя Акакиевский раскол был преодолен и общение было восстановлено, вопрос экклезиологический — так же как и вопрос, связанный с 28-м халкидонским правилом, — остался нерешенным. Патриарх Евфимий (490—495) и его преемник Македонии (495—511) и по

сей день считаются Римом раскольниками, в Константинополе же они не только остались в литургических помянниках, но даже попали в чин святых исповедников, поскольку оба были низложены Анастасием I за защиту Халкидона. Печально, что Римская церковь во имя папских притязаний пренебрегала истинными защитниками православия на Востоке.

Но вскоре выяснилось, насколько эти притязания были спорными не только на Востоке, но и на Западе. После смерти Геласия его преемник папа Анастасий II (496–498) пошел на уступки ради восстановления отношений с Константинополем. Это привело к тому, что некоторое число римского духовенства порвало

с

новым папой, поскольку он «вошел в общение с фессалоникийским диаконом по имени Фотин, принадлежавшим к партии Акакия... не посоветовавшись со священниками, епископами и духовенством всей католической Церкви»

[339]

. Этот эпизод показывает антивизантийские настроения большого числа римского духовенства, но он же свидетельствует о том, что настроения эти не обязательно предполагали безусловное принятие папской власти. Гораздо определеннее это проявилось в так называемом Лаврентиевском расколе.

В ноябре 498г., после смерти папы Анастасия II, когда в Латеране был избран папой диакон Симмах, в базилике св. Марии был провозглашен папа Лаврентий, священник храма св. Пракседы. Римское духовенство поровну разделилось между двумя кандидатами, тогда как большая часть сената и аристократии, более лояльная к Константинополю, поддержала Лаврентия. За Симмаха выступали народные массы Рима. Лаврентий же и его партия поддерживали прови-зантийскую политику папы Анастасия. Оба кандидата были вызваны в Равенну, где готский король-арианин Теодорих поддержал Симмаха, избрание которого на Римском соборе 1 марта 499г. было признано каноническим. Его соперник Лаврентий отказался от притязаний на папство. Однако это оказалось только началом смуты.

Оппозиция Симмаху была по-прежнему активной. Сами епископы просили вмешаться непосредственно готского короля. Теодорих, с неохотой согласившись на роль арбитра, приехал в Рим в 500г., и там его торжественно встретил Симмах, созвавший в 501г. новый собор епископов. Симмах был обвинен своими врагами в безнравственности, между двумя партиями произошел конфликт по поводу даты Пасхи. Восточная церковь следовала александрийскому исчислению, и дата Пасхи определялась воскресеньем, следующим за еврейской пасхой (14 нисана), которая сама следовала за весенним равноденствием. Римская же церковь придерживалась неисправленной даты равноденствия, согласно старому юлианскому календарю (25 марта вместо правильной даты 21-го), и откладывала дату Пасхи, если 14 нисана падало на субботу. В результате Рим и Восток иногда праздновали Пасху в разные дни

[340]

. Единства ради святой Лев Великий решил в 444 и 455гг. следовать александрийскому правилу. Однако Симмах в 501г. в угоду местным национальным симпатиям последовал «древнему» римскому календарю. Вызванный разгневанным Теодорихом, он заперся в храме св. Петра, в то время как назначенный Теодорихом местоблюститель Петр Алтинский занял все другие церкви Рима, и в 502г. Пасху праздновали согласно восточной практике. При неистовом возбуждении народа Симмаху пришлось согласиться на соборный суд (502). Вскоре Лаврентий вернулся в Рим. Последовало огромное количество полемической литературы и еще больше неводержанности и насилия. Каждая партия обвиняла другую в моральных и канонических преступлениях. Часть этой литературы содержится в так называемых «Симмаховых подлогах», в которых он ссылается на фиктивные прецеденты, дабы поддержать принцип — «первая кафедра не подлежит ничьему суду»

(*prima sedes a nemine iudicatur*)—

и подтвердить, что соборные акты, по которым судили Симмаха

[341]

, недействительны. Только в 506г. короля Теодориха снова убедили полностью поддержать Симмаха, который был реабилитирован собором 502г. Однако последствия раскола были преодолены только избранием папы Гормизда (514—523).

Раскол, конечно, вызвал в Римской церкви большое смущение и способствовал возникновению апологетической аргументации, включавшей не только вышеупомянутые «Подлоги», но также трактат, написанный миланским диаконом Эннодием, стремившимся доказать, что папы могут быть судимы одним только Богом, а не другими епископами [342]

. С возвышением папства эти аргументы станут употребительны и на них будут ссылаться, но в первые годы VIв. они едва ли были убедительны. В действительности единство между Римом и Константинополем и престиж Рима были восстановлены впоследствии не апологетикой и не силой аргументов, но армиями и политикой императора Юстиниана I. Завоевав Италию, Юстиниан восстановил идею *romanitas*, которая снова включала Римскую церковь в византийскую политическую систему.

Однако еще сохранялось почти мистическое убеждение римских епископов в том, что каким-то образом духовная и вероучительная ответственность за вселенскую Церковь принадлежит именно им. Это мистическое убеждение продолжало сталкиваться не только с объединяющими и контрольными функциями, которых требовали себе византийские императоры, но и с более острым осознанием местных церквей (и, конечно, собиравшихся на Востоке Вселенских соборов) того, что самый подлинный признак церковной истины находится не только в одном Риме, но сохраняется в согласии епископов. Оба раскола, Акакиевский и Лаврентиевский, выявили и подтвердили существование напряженности между папством, с одной стороны, и экклезиологическим сознанием—с другой, и не только на Востоке, но и в некоторых западных странах бывшего римского христианского мира.

Глава VI. ХАЛКИДОНСКИЙ СОБОР И ЕГО ПОСЛЕДСТВИЯ

Эфесский собор (431) был окончательной победой над несторианством на Востоке и торжеством христологии, выраженной святым Кириллом Александрийским и основанной на том, что Иисус Христос обладает только одним субъектом, или ипостасью. Субъект этот есть предсуществующий Логос, второе Лицо Троицы. Единство субъекта предполагает Богоматеринство Девы Марии (Она есть воистину Богоматерь и *Theotokos* —Богородица) и теопасхизм (не кто иной, как сам Сын Божий, пострадал на Кресте по Своей телесной природе). Эта христология Кирилла была действительно в полном согласии с никейской верой. Никейский Символ утверждает в словах это же самое единство субъекта. Именно Сын Божий, «единосущный Отцу», «воплотился от Духа Свята и Марии Девы», был распят при Понтийском Пилате, страдал и был погребен. Туже Личность или субъект исповедуют как Сына Божия и Сына Марии; это керигматическое утверждение предполагает, что для спасения Своего творения Творец полностью воспринял падшее, смертное состояние человечества, сделав его «Своим» даже до смерти, для того чтобы через Воскресение оно стало причастным Его собственному бессмертию.

Однако св. Кирилл навязывал свои взгляды в Эфесе с некоторой грубостью. Он получил полную поддержку римского папы Целестина, которому должный совет дал его диакон Лев, состоявший в переписке с Кириллом. Но сам Кирилл был неспособен к использованию последовательной терминологии. Так, например, термины природа

(φύσις) и
ипостась
он употреблял как взаимозаменяемые и говорил то об «одной воплощенной
ипостаси»,
то о «единой воплощенной
природе»

Логоса. Антиохийские богословы, с которыми обучался и Несторий, были приучены к более рациональному и в интеллектуальном отношении более дисциплинированному подходу к толкованию христологических вопросов. Им не хватало керигматического духа святого Кирилла, но с точки зрения логики их забота о защите подлинного

человечества
Христова была законной. Конечно, сам Кирилл всегда был готов отвергнуть аполлинаризм (то есть мысль, что Христос, обладая человеческим телом, не имел человеческого духовного и интеллектуального измерения, замененных у Него Божеством) и четко утверждал свою веру в совершенное человечество Иисуса (особенно в своих «Письмах Сукценсу»), но подчас он бывал противоречив в употреблении богословской терминологии. К счастью, Эфесский собор не установил какой-либо определенной христологической терминологии как таковой, кроме той, что Деву Марию следует именовать Богородицей.

Это позволило антиохийцам и Кириллу прийти к взаимопониманию, которое и было выражено в знаменитом письме Кирилла к Иоанну Антиохийскому в 433 г.

Это согласие с Кириллом не означало, что все проблемы до конца разрешены во всей своей глубине. Действительно, с одной стороны, в Антиохии не исчезла та христология, которая сделала возможным несторианство и которой учили такие великие светочи антиохийской школы, как Диодор Тарсский и Феодор Мопсуестийский. Феодорит оставался верным ей, а выдающийся преподаватель Эдесской школы Ива, ставший затем епископом этого города, писал персидскому несторианину «Марису» (может быть, католику Селевкийско–Ктесифонскому Дадизо: слово «мар» по–сирийски означает «господин»), возвышая авторитет великого экзегета Феодора Мопсуестийского.

С другой стороны, после смерти Кирилла (444)—некоторые из наиболее радикальных и обычно малопросвещенных его учеников стали говорить о человечестве Христовом как «естественно» (природно) соединенном с Божеством и «обоженном» немедленно и всецело с самого Его зачатия Девой Марией, так что уже нельзя говорить о том, что Его человечество тождественно или «единосушно» нашему человечеству. Константинопольский архимандрит Евтихий был в этом отношении особенно красноречив, став основателем ереси, именуемой «монофизитство». Его группа заняла «фундаменталистскую» позицию по отношению к Никейскому собору. Никейский Символ, говорили они, провозгласил «единосущие Христа Отцу», но не включил формулу «единосущия нам». Таким образом, евтихиане не потерпели бы никакой вероучительной формулировки, выходящей за пределы никейской.

Местный собор (448) под председательством Флавиана Константинопольского осудил Евтихия. Однако Диоскор Александрийский, диакон, а затем преемник Кирилла, крайне неудачно выступил в его защиту. Получив поддержку императора, он председательствовал на Втором Эфесском соборе, известном также как «Разбойничий» собор (449), который реабилитировал Евтихия, низложил Флавиана Константинопольского, Домна Антиохийского, Феодорита Кирского и других, отказался прочесть папское «Послание к Флавиану», противоречившее евтихианству, и установил своего рода александрийскую диктатуру над всем Востоком. В знак протеста папский легат Иларий покинул собрание. Это невероятное «избиение» подлинных или воображаемых несториан Диоскором, личные христологические убеждения которого не отличались от Кирилловых, создавало необходимость выяснить вопросы, пересмотреть терминологию и восстановить кафолическое согласие. Кроме того, после неожиданной смерти Феодосия II (28 июля 450) его сестра Пульхерия восприняла императорскую власть в

Константинополе. Блудя свое девство, она вступила в формальный брак с пожилым сенатором Маркианом, который был провозглашен императором (24 августа). Новое правительство решительно взялось за созыв нового и действительно представительного Вселенского собора.

1. Халкидонский собор: вероучительные результаты

История дебатов в Халкидоне многократно описывалась и не нуждается в подробном повторении. Первоначально созванный в Никее ради подтверждения как символа неразрывной связи с первым собором, собор был перенесен Маркианом в константинопольский пригород Халкидон, где легче было осуществить присутствие императора и его надзор. Число участников собора значительно превышало все предыдущие: собралось более пятисот епископов, включая занимавших главные восточные кафедры—Константинополь, Александрию, Антиохию и Иерусалим [343]

. Папа Лев, который после «Разбойничьего» собора 449г. грозился с помощью опять временно жившего в Риме западного императора Валентиниана III созвать собор на Западе, согласился, чтобы в Халкидоне его представляли легаты. Как видно из предыдущей главы, свое участие он обусловил очень жестко: его легаты должны председательствовать на собраниях, а его «Томос Флавиану» должен быть признан как окончательное утверждение христианской веры. Поддержка Рима была настолько важна, что первое условие было удовлетворено, но лишь формально. Папский легат Пасхазин, епископ Лилибея в Сицилии, занял первое место и стал церковным председателем собора. Папское же «Послание Флавиану» было изучено только на предмет его достоинств и подтверждено неоспоримым авторитетом Кирилла. На самом деле заседаниями руководили не легаты, а восемнадцать имперских уполномоченных, включая столь высоких чиновников, как *magister militum* Анатолий, префект претория Востока Палладий и *praefectus urbis* Татиан.

Столь значительное вмешательство императорского двора—во главе которого стояла скорее Пульхерия, чем Маркиан, — означает, что собор по существу следовал формальной процедуре, находившейся под сильным влиянием римского судебного права. Подобный формализм был новшеством в истории Вселенских соборов. Этого не было ни в Никее (325), ни в Константинополе (381): от этих двух соборов даже не осталось официальных протоколов. Первый Эфесский собор (431)—не говоря уж о «Разбойничьем» соборе (449)—целиком проходил под самовластным руководством александрийского епископа, и никакая реальная оппозиция на нем не допускалась. В Халкидоне же, наоборот, были выслушаны различные точки зрения; был прочтен протокол «Разбойничьего» собора; собирались комиссии для обсуждения спорных вопросов; были представлены проекты решений и некоторые из них отвергнуты. Такой процедуры и такого порядка ранее не существовало, и, например, в Эфесе имперские чиновники получили инструкции, чтобы к обсуждению церковных дел были допущены одни только епископы. К сожалению, ни широкое представительство, ни сравнительная свобода дебатов не обеспечили скорого и всеобщего принятия Халкидонского собора. Наоборот, вынесенное им определение вызвало длительную оппозицию и дальнейшие христологические споры.

Собор продолжался более трех недель, с 8 по 31 октября 451г. Было семнадцать пленарных заседаний в храме весьма почитаемой местной мученицы святой Евфимии [344]

Общая направленность собора во многом выяснилась уже на первом заседании, когда обсуждался личный статус Диоскора Александрийского и Феодорита Кирского, главного выразителя взглядов «восточной» или антиохийской группировки. Папские легаты потребовали исключения Диоскора, поскольку он оскорбил папу Льва, тогда как египтяне и их союзники резко протестовали против присутствия Феодорита, который критиковал святого Кирилла. Имперские чиновники отказали и тем и другим. Было принято решение посадить обоих, Диоскора и Феодорита, посреди храма, подобно обвиняемым, которые с полным правом высказываний должны защищаться. Это было разумно не только из соображений справедливости, но и в связи с главной целью политики Маркиана и Пульхерии: восстановить согласие внутри имперской Церкви, сосредоточенной вокруг двух имперских столиц, Рима и Константинополя. Это решение процедурного вопроса привело к тому, что заседание было почти полностью занято долгим чтением протокола Константинопольского собора, осудившего Евтихия (448), и протокола «Разбойничьего» собора (449). Чтение постоянно прерывалось бурными выкриками со стороны епископов разных фракций. Бывшие члены «разбойничьего» собора, подписавшие осуждение Флавиана и косвенно оскорбившие Льва своим отказом читать его послание, пытались оправдываться, то обвиняя Диоскора в шантаже и насилии, то поступая честнее и испрашивая у собора прощение. Наиболее скомпрометированным среди них был, вероятно, Ювеналий Иерусалимский, который вместе с Диоскором был сопредседателем «Разбойничьего» собора. В Халкидоне он—отнюдь не убедительно—отговаривался незнанием

[345]

и, сделав красноречивый жест, встал со своего места рядом с друзьями Диоскора и перешел к антиохийцам и константинопольцам. Диоскор же занял сдержанную и достойную позицию, высказывая вполне понятную иронию по отношению к епископам, поддерживавшим его в 449г., теперь же ставшим на сторону его обвинителей. Однако он столкнулся с трудностями, оправдывая свою позицию в 449г., особенно относительно реабилитации Евтихия. Он очень ясно высказал свою собственную вероучительную позицию, которая и осталась позицией большинства оппонентов Халкидонского собора: Христос есть полностью Бог и полностью Человек, и потому у Него «две природы», однако после их соединения уже невозможно говорить о «двух природах», существующих отдельно одна от другой, поскольку

соединение

их в единое существо есть соединение совершенное. Диоскор, конечно, не допускал употребления греческого слова

φυσικ

(«природа») для обозначения чего-либо, кроме «конкретной реальности». Более того, как указали и он, и его сторонники, святой Кирилл употреблял выражение «единая природа

Бога Слова воплощенная» и никогда определенно не говорил о двух природах после их соединения. На основании этого Кириллова фундаментализма Диоскор и посчитал, что осуждение Флавиана в 449г. было справедливым: Флавиан и Евсевий Дорилейский, официальный обвинитель Евтихия в 448г., говорили о «двух природах после Воплощения» и потому

de facto

были «несторианами». Однако в Халкидоне большинство утверждало, что Диоскор неправ, усматривая противоречие между Кириллом и Флавианом.

Имперские чиновники в заключительном слове выражали свое убеждение в том, что осуждение Флавиана было несправедливым и поэтому те, кто соглашался с ним—то есть те, кто возглавил «Разбойничий» собор, Диоскор, Ювеналий (его переход ему еще не помог!), Фалассий Кесарийский и другие—должны быть низложены. Однако чиновники заявили также, что подобное действие, требующее свежей головы и свободного обсуждения, нужно отложить до следующего заседания. Собрание завершилось пением «Святой Боже! Святой Крепкий! Святой Бессмертный, помилуй нас». Это первый известный случай, когда было пропето это песнопение, которое в последующие века станет столь популярным, но и вызовет споры.

Сознавая, что позиция его не имеет ни малейшего шанса восторжествовать на соборе, Диоскор Александрийский не появлялся на других заседаниях. Его низложение произошло в его отсутствие на третьем заседании, но лишь после того, как ему лично трижды был вручен вызов. Кроме того, что очень знаменательно, в указе о его низложении говорится только о дисциплинарных и канонических прегрешениях, а не о ереси. Официальное сообщение, посланное ему, таково: «Знай, что за то, что ты презрел каноны и послушался настоящего Святого и Вселенского собора, не принимая во внимание других преступлений, в которых ты повинен, поскольку, согласно канонам, будучи трижды призван настоящим Святым и Великим собором, не согласился дать ответ на предъявляемые тебе обвинения, ты низложен от епископства и лишен всякого церковного сана настоящим Святым и Вселенским собором сего 13 октября»

[346]

. Чисто дисциплинарный, а не вероучительный характер низложения будет должным образом отмечен Анатолием Константинопольским (хорошо знавшим Диоскора, ибо он был его представителем—апокрисиарием—в столице) в решающий момент дебатов на пятом заседании. Подлинной целью его выступления было утверждение, что даже если Диоскор обвинял Флавиана в ереси за исповедание «двух природ после их соединения», то его собственная, Кириллова терминология не обязательно была еретической

[347]

. Отсюда ясно, что не было момента, когда бы Халкидонский собор отступал от своей Кирилловой позиции, которую отстаивал любой ценой, даже идя против течения, которое представляли римские легаты. Из всех участников «разбойничьего» собора низложен был только Диоскор. Правда, все остальные—включая Ювеналия Иерусалимского—не только принесли покаяние, но и подписали низложение Диоскора.

Верность Кириллу с неизменной четкостью подчеркивалась на третьем и пятом заседаниях, когда встал вопрос о новом вероучительном определении. Потребность в новом определении была высказана имперскими чиновниками в начале второго заседания, и это поначалу вызвало почти всеобщее недовольство. Действительно, папские легаты получили от папы Льва инструкцию, в соответствии с которой должны были настаивать на том, что «Послание к Флавиану» уже есть достаточное выражение православия и что нет необходимости в дальнейших дебатах, а требуется лишь формальное принятие «веры Петра». Вообще нежелание издавать вероучительные определения было общей тенденцией. Сами восточные епископы—включая Диоскора и его последователей—предпочитали считать Никейский Символ Веры совершенно достаточным выражением православия. Во всяком случае ни Первый Эфесский собор (431), ни Второй («Разбойничий», 449) не издали никаких исповеданий веры, а лишь осудили действительных или предполагаемых несториан во имя никейской веры

[348]

. Более того, Первый Эфесский собор одобрил резолюцию (впоследствии включенную как 7-е правило), запрещающую «представлять, составлять или писать какую-либо формулировку веры, иную, нежели та, которая была определена святыми отцами в Никее со Святым Духом»

[349]

. На это постановление постоянно ссылались александрийцы, еще не признавшие Константинопольский собор 381г. и приписываемый ему Символ Веры, который в действительности был расширением Никейского Символа. Александрийская церковь определяла православие как строгую приверженность только Никейскому собору, отвергая собор 381г. и приписываемый ему Символ Веры. На Халкидонском соборе он был приписан этому собору впервые

[350]

; это предполагало, что эфесское постановление было лишь особым заявлением, не имевшим отношения к вопросу, обсуждаемому в Халкидоне

[351]

Требование чиновниками вероучительного определения было вполне в согласии с позицией Империи по отношению к Вселенским соборам: император созывал такие собрания с определенной целью—получить ясные указания для своей политики по обеспечению единства Церкви. В 451г. простая ссылка на авторитет Никеи была явно недостаточной для достижения такой ясности, поскольку на него ссылались противоположные партии, каждая из которых претендовала на верность ему именно своих убеждений. Разумная тактика чиновников заключалась в том, чтобы все различные документы (предположительно отражающие «древнюю веру») были прочтены и, таким образом, сами епископы признали бы необходимость устранения существующих противоречий.

То, что следовало прочесть, составляли два Символа Веры, Никейский и Константинопольский, два «Послания» святого Кирилла Несторию, примирительное «Послание» Кирилла Иоанну Антиохийскому (433) и Томос Льва Флавиану. Епископы единодушно приветствовали оба Символа и послания Кирилла. Однако епископы Иллирика (теоретически подчиненные папскому викарию в Фессалониках) и Палестины возражали против некоторых выражений «Томоса» папы Льва, усматривая в них противоречие вере святого Кирилла. В этом—то и заключался основной вопрос: он подтверждал выраженную чиновниками необходимость выработки нового определения, устраивающего как Рим, так и кирилловское большинство собора.

«Томос» папы Льва был написан человеком, мало сведущим в деталях христологического спора на Востоке, но он производил необычайно сильное впечатление своим гармоничным логическим построением, в котором удалось избежать как керигматического стиля Кирилла, так и заблуждений Нестория. Нет сведений о том, знал ли папа греческий язык, но проблемы он изучил, читая Тертуллиана и Августина, так же как и трактат «О Воплощении», составление которого было поручено ввиду христологических споров святому Иоанну Кассиану. Из латинского богословия он скорее почерпнул такое понимание спасения, в котором особенно подчеркиваются идеи посредничества и примирения, то есть восстановления правильного и изначально гармоничного соотношения между Творцом и тварью, чем понимание обожения, theosis,

столь любимого греческими Отцами. Поэтому для него было естественным говорить о Христе как имеющем две природы, или субстанции (substantia)

, хотя он и не вполне понимал, что латинское слово substantia обычно переводилось на греческий как hypostasis,

что и придавало его богословию подозрительно несторианское звучание. Исходя из здравого смысла, он подчеркивал важную истину, а именно, что обе природы Христа обязательно сохраняют свои свойства после соединения (agit utraque forma quod proprium est),

поскольку не абстрактно, а в конкретной реальности Христос никогда не переставал быть и Богом, и Человеком. Он добавил понятие, важное для Востока: действия, присущие соответственно Божеству и человечеству, осуществляются в единении одного с другим (cum alterius communionem).

Именно это понятие единения Божества и человечества во Христе и было основой учения о theosis

(обождении). И наконец, Лев, несомненно зная, что действительно важно для Кириллова богословия и что особенно противопоставляется «несторианствующей» антиохийской школе, утверждает теопасхизм. «Можно сказать, — пишет он, — что Сын Божий был распят и погребен, поскольку мы понимаем единство личности в обеих природах». Но так как правильный перевод на греческий слова

persona

есть *πρόσωπον*, его представление личностного единства Христа следовало бы понимать только как «просопическое» (как в Антиохии), а не как «ипостасное» или «природное» (как у Кирилла)
[352]

Буря, вызванная возражениями против текста папы Льва, боязнь некоторых, что все Кириллово богословие будет отвергнуто», были так велики, что чиновникам пришлось, воспользовавшись своей властью, закрыть заседание. Но прежде они условились, что Анатолий Константинопольский (явный кирилловец, бывший друг Диоскора, ловкий церковный дипломат) встретится с оппозицией, дабы успокоить ее сомнения. Атик Никопольский (в Эпире)—один из возражавших—особенно настаивал, чтобы в пленарном заседании было зачитано до сих пор не прочтенное третье «Послание» Кирилла, содержащее Двенадцать анафематизмов, которое также следовало принять во внимание при рассмотрении православия Льва
[353]

. По существу дебаты на третьем заседании оказались разбирательством православия папы Льва, о котором судили по исходным предпосылкам, почерпнутым у Кирилла.

В конце концов только в начале четвертого заседания собора «Томос» Льва был объявлен свободным от всякого подозрения в ереси. После заявления легата Пасхазина («Досточтимый Лев, архиепископ всех церквей (!), дал нам изложение истинной веры... Эту веру собор и исповедует... не изменяя, не вычеркивая и не добавляя ни единого замечания») епископы один за другим заявили, что Лев находится в согласии с Никеей, Константинополем, Эфесом и Кириллом. Епископы Иллирика также подписали «Томос», заявив, что после заседаний с Анатолием они могут это сделать, будучи вполне уверенными в православии архиепископа Льва, «поскольку легаты разъяснили нам то, что казалось противоречивым в выражениях (Льва)». Подобное же заявление было сделано епископами Палестины
[354]

. Хотя это заседание формально и соответствовало инструкциям, которые папа Лев дал своим легатам — «Томос» был принят как изложение православной веры, — оно выглядело так, будто Льва судили и оправдали на основании христологии Кирилла как критерия православия.

Это же заседание было отмечено формальным принятием Ювеналия Иерусалимского и других бывших друзей Диоскора в полноправные члены собора. Они, конечно, тоже подписались под «Томосом» Льва, и соборные Отцы приветствовали восстановленное единство Церкви. Но в действительности будущее оказалось не столь радужным, как ожидалось: попытки соборных Отцов и чиновников добиться вероучительного согласия от ведущей группы монахов, включавшей знаменитого Варсауму Сирийского, успехом не увенчались. Эти выдающиеся подвижники, также принимавшие активное участие в «Разбойничьем» соборе 449г., были представлены собору, но оказались менее гибкими, чем епископы. Они отказались анафематствовать не только Диоскора, но даже Евтихия и, таким образом, на ближайшие десятилетия возглавили антихалкидонскую оппозицию.

Позиция монахов, их претензии стать единственными законными последователями святого Кирилла и их отказ отвергнуть Евтихия—все это ясно показало, что сохранение православной христологии, включая наследие Кирилла, требует вероучительного определения. На пятом заседании собора уже не было протестов против чиновников, настойчиво требовавших вероучительного определения. На этом заседании, 22 октября, присутствовали только избранные: чиновники, папские легаты, епископы главных кафедр (Константинополя, Антиохии и Иерусалима) и пятьдесят два других епископа. Собрание походило скорее на руководящий комитет, нежели на пленарное заседание. Проект

заявления, написанный, вероятно, Анатолием Константинопольским, был представлен к обсуждению. Текст его не был внесен в протокол, но, судя по последовавшим горячим обсуждениям

[355]

, ясно, что он содержал пункт об именовании Девы Марии Богородицей (Theotokos),

то есть решающее антинесторианское утверждение, подтверждающее постановление Первого Эфесского собора, а также определял существо Иисуса Христа как соединение двух природ,

прибегая к строго кирилловской терминологии. Принятие такого текста, вероятно, удовлетворило бы Диоскора и помогло бы избежать раскола. Его ярко выраженный кирилловский характер вызвал короткое возражение Иоанна Германикейского, друга Нестория и Феодорита, который, видимо, был против включения термина Theotokos.

Его одинокий голос был заглушен криками: «Да будет Мария письменно поименована Богородицей!» Гораздо серьезнее был энергичный и официальный протест римских легатов: «Если термины не будут согласованы с посланием апостольского и блаженнейшего мужа Льва, архиепископа, дайте нам копию, и мы вернемся (в Рим), дабы собор мог обратиться там». Как мы помним, официальная позиция Римской церкви состояла в том, что все вопросы уже разрешены «Томосом» Льва и что по существу никакого другого постановления уже не нужно. Поскольку же чиновники требовали постановления, то оно должно было по крайней мере быть в полном соответствии с «Томосом». Столкнувшись с этим затруднением, имперские чиновники, главная задача которых состояла в обеспечении единства того и другого Рима, предложили создать новую комиссию из представителей всех партий для пересмотра проекта. Против такой процедуры епископы подняли шумный протест. Большинство их было удовлетворено существующей версией. Обращение чиновников к императору и прямое приказание Маркиана в конце концов убедили собрание образовать комиссию для создания нового проекта.

Этот эпизод историки толкуют по-разному, в зависимости от тех предпосылок, из которых они исходят. Апологеты папского первенства видят здесь непосредственную победу авторитета Рима. Восточные антихалкидониты, прежние и нынешние, сожалеют о том, в чем они видят трагическую капитуляцию перед папой и императором. Историки, симпатизирующие антиохийской и западной христологиям, выражают досаду на «слепоту» греческого епископата, неспособного понять очевидную ересь Диоскора, и восхваляют твердость легатов

[356]

. Однако никто из участников собора не воспринимал это событие в столь упрощенном виде. В действительности все епископы подписались под «Томосом» Льва на предыдущем заседании. По их представлению, это было совершенно достаточным выражением их осуждения Евтихия и принятия формулировки о двух природах, столь энергично выдвинутой Львом. Когда чиновники задали им прямой вопрос: «За кого вы, за Льва или за Диоскора?» — они без колебания ответили: «Мы веруем, как Лев»

[357]

. Они колебались написать в постановлении «в двух природах», а не «из двух природ», потому что предвидели опасные последствия полного отказа от терминологии, которой пользовался Кирилл. Для них, как и для Отцов Пятого собора, который соберется через столетие, то есть слишком поздно, чтобы залечить раскол, ни терминология Кирилла («из двух природ»), ни терминология Льва («две природы после их соединения») не заслуживали отдельного и самодовлеющего статуса: и та и другая служили лишь для отвержения ложного учения, то есть соответственно несторианства и евтихианства.

Как бы то ни было, комиссия собралась и выработала знаменитое Халкидонское определение—тонкий компромисс, пытающийся удовлетворить последователей Кирилла (употребляя термины

Theotokos

и «соединение в единой ипостаси»), так же как и римских легатов (утверждая, что Христа мы знаем «в двух природах... с сохранением свойств каждой из них»), и мудро исповедующий тайну Боговоплощения, используя четыре отрицательных наречия («неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно»).

Статус этого определения или

ороса

(ὄρος) никак не претендовал на новый Символ Веры. Употребление в современных учебниках

[358]

термина «Халкидонский Символ» ошибочно. Текст этот не предназначался для богослужебного, сакраментального или «символического» употребления и понимался лишь как определение, исключаящее и несторианскую, и евтихианскую ереси. В преамбуле очень четко определена эта отрицательная, «опровергающая» цель создателей текста. В определении включен полный текст двух Символов—Никейского и Константинопольского—после чего следует заявление, что эти два Символа «достаточны» для познания истины. И только тогда, после этого консервативного и охранительного утверждения, определение упоминает несторианство, евтихианство и «Послания» Кирилла и Льва (называя каждого по имени), написанные «для установления истинной веры». Это упоминание Кирилла и Льва еще раз отражает убеждение собора, что православие выражено ими обоими, а не одним или другим в отдельности

[359]

. Это постановление не имело целью заменить ни «Послания» Кирилла, ни «Томос» Льва как выражение истинной веры; оно должно было найти христологическую терминологию, соответствующую вере обоих. Поэтому совершенно неверно говорить, что Халкидон отрекся от Льва (в утверждении об ипостасном

соединении). Вот параграф, который так бурно обсуждался на пятом заседании:

«Итак, следуя святым Отцам, все мы единогласно учим, что Господь наш Иисус Христос есть один и тот же Сын, один и тот же совершенный по Божеству и совершенный по человечеству, истинный Бог и истинный Человек, один и тот же, состоящий из словесной (разумной) души и тела, единосущный Отцу по Божеству и тот же единосущный нам по человечеству, подобный нам во всем, кроме греха; рожденный от Отца прежде веков по Божеству, но Он же рожденный в последние дни ради нас и нашего спасения от Марии Девы и Богородицы по человечеству; один и тот же Христос, Сын, Господь, Единородный, познаваемый в двух природах (ἐν δύο φύσεσιν) неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно; различие Его природ никогда не исчезает от их соединения, но свойства каждой из двух природ соединяются в одном лице и одной ипостаси (εἰς ἐν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσῃ) так, что Он не рассекается и не разделяется на два лица, но Он один и тот же Сын Единородный, Бог Слово, Господь Иисус Христос; такой именно, как говорили о Нем пророки древних времен и как Сам Иисус Христос научил нас, и как передал нам Символ Отцов».

Это определение подписали 454 епископа на шестом заседании, 25 октября, в присутствии самого императора Маркиана, который обратился к собранию сначала на латинском, а затем на греческом языке и которого приветствовали как «нового Константина», а жену его Пульхерию как «новую Елену».

Для дальнейшей истории имело значение то, что произошло на девятом и десятом заседаниях (26—27 октября): реабилитация двух выдающихся епископов, осужденных «Разбойничьим» собором, Феодорита Кирского и Ивы Эдесского. Феодорита подвергли критике Первый Эфесский собор и Кирилл в своих писаниях; Ива же написал письмо персу Марису, обвиняя Кирилла в аполлинаризме. Обе реабилитации были произнесены только после того, как и

Феодорит, и Ива формально анафематствовали Нестория. Поначалу колебания Феодорита вызвали возмущение епископов, но его признали православным как только он в конце концов сказал: «Анафема Несторию!» Феодорит был на самом деле человеком ученым и умеренным, устройтелем примирения между Кириллом и Иоанном Антиохийским в 433г. Он явно надеялся, что единство может быть восстановлено без анафематствования прежних друзей. Но реабилитация его и Ивы, означавшая принятие в общении собором двух бывших выдающихся и явных критиков Кирилла, будет использована «фундаменталистскими» последователями Кирилла (которые станут известны как монофизиты) в их очернении всего Халкидонского собора.

2. Халкидонский собор: церковный порядок

По своему местонахождению в пригороде столицы, по руководству им имперскими чиновниками во все время рассматривания дел, по той роли, которую играл константинопольский епископ Анатолий в составлении окончательного постановления и даже по признанию первенства папы (несмотря на все ссылки на святого Петра и на престиж «древнего Рима», оно всегда понималось на Востоке в контексте имперском), Халкидонский собор был собором «имперским». И его наиболее конкретным историческим результатом в области церковного порядка было формальное признание места Константинопольской церкви.

Конечно, не все административные постановления, принятые на последних заседаниях (с 7 по 17) были непосредственно связаны со столичной церковью. Так, например, 26 октября на восьмом заседании было подтверждено окончательное решение о юрисдикции Антиохии и Иерусалима. Максим Антиохийский предложил, а Ювеналий Иерусалимский согласился, чтобы три провинции Палестины, принадлежащие имперскому диоцезу Восток— традиционной территории Антиохии—были подчинены юрисдикции Иерусалима. Однако обе Финикии (современный Ливан) и Аравия (восточный берег Иордана), на которые претендовал Ювеналий Иерусалимский, должны были оставаться в юрисдикции Антиохии. Так компромиссом закончилась долгая и недостойная борьба Ювеналия за церковную власть, которую он одно время мечтал распространить и на саму Антиохию [360]

. В результате Иерусалимская церковь получит пятое место среди великих патриархатов, хотя в Никее (7-е правило) о ней говорится лишь как о кафедре Элии, подчиненной митрополиту Кесарии Палестинской.

Другие дисциплинарные вопросы, включая кафедры Эфеса и Никомидии, были непосредственно связаны с областями, в которых с конца IVв. фактическую власть осуществлял епископ Константинопольский, что часто возмущало местных епископов. Достаточно вспомнить хотя бы вмешательство святого Иоанна Златоуста в дела Эфесской церкви, сыгравшее большую роль в его низложении. В 451г. вопрос состоял в конфликте между двумя кандидатами на эфесскую кафедру, Вассианом и Стефаном. Собор решил, что оба они должны быть отставлены, и отверг требование константинопольских представителей, желавших, чтобы новый эфесский епископ был поставлен в Константинополе. «Пусть слушаются канонов!» — кричали в соборе, давая духовенству и народу Эфеса право самим избрать себе епископа. Знаменательно, однако, что имперские чиновники записали окончательное решение прежде дальнейшего рассмотрения вопроса [361]

. (Результатом этого будет знаменитое 28-е правило.) Другой конфликт существовал между епископом Никомидийским, митрополитом провинции Вифинии, и епископом Никейским, требовавшим для себя митрополичьих прав в Вифинии на основании славы своего города, места Первого Вселенского собора. Здесь также были в принципе признаны права Никомидии, но константинопольский архидиакон Аэций потребовал, чтобы «не

допускалось никакого ущерба святой кафедре Константинополя», и чиновники решили, что это дело собор должен обсудить в особом порядке [362]

. Совершенно очевидно, что проект 28-го правила, устанавливающего права Константинополя на эту область, был уже в ходе подготовки и что инициатива эта исходила от самого императорского трона.

Подобно этому, те двадцать семь дисциплинарных канонов, которые внесены в протокол собора в результате седьмого его заседания, включают дарование константинопольскому епископу права принимать апелляции от духовенства, недовольного судом своих митрополитов (правила 9-е и 17-е). Это пока не очень твердое правило и относится, видимо, только к трем диоцезам—Фракии, Понту и Азии: обращающиеся с апелляцией еще могут выбирать, обращаться ли к экзарху диоцеза, то есть епископу главного его города, где проживает имперский префект, или к епископу столицы. 28-е правило разъясняет ситуацию в этих трех диоцезах, устанавливая в них константинопольскую юрисдикцию. Тогда право апелляции, определенное 9-м и 17-м правилами, следует интерпретировать как относящееся не только к трем вышеупомянутым диоцезам (где экзархи отныне отменяются), но повсюду и ко всем—как право Константинополя принимать апелляции против суда других патриархов (иногда именуемых экзархами).

Существовал ли еще до собора проект текста 28-го правила, включавший все то очень многое, что с ним оказалось связано, или он был импровизирован в ходе событий, имевших место на заседаниях, узнать невозможно. Однако нет сомнения в том, что Маркиан и Пульхерия окончательно решили положить предел фактической

власти александрийского епископа. Последнему в течение десятилетий удавалось навязывать вселенской Церкви свою волю, не обращая никакого внимания на то почетное положение, которое Константинополь получил в 381г. («привилегии, равные привилегиям древнего Рима» — константинопольское 3-е правило). Александрия действительно совершенно не признавала Константинопольский собор и установленную им имперскую систему. Рим также формально не признавал этот собор до 451г. Но в Халкидоне Никео—Константинопольский Символ Веры был подтвержден с одобрения Рима; Евсевий Дорилейский свидетельствовал, что когда он был в Риме в 449—450гг., он читал папе Льву лично константинопольское 3-е правило, и тот его принял [363]

. Поэтому возможно, что константинопольские власти были искренне удивлены жестким неприятием Римом их плана установления в Церкви имперского порядка, основанного на авторитете «двух Римов».

30 октября текст нового правила был внесен в повестку дня, но легаты отказались присутствовать на заседании, сказав, что не имеют мандата на такие дела. Чиновники разрешили, чтобы собрание состоялось в их отсутствие на основании того, что дело это «очевидное» (*φανέρῃ τινα*) и касается только трех диоцезов—Фракии, Понта и Азии [364]

. За текст проголосовали, и он был подписан. Но, вероятно, легаты так громко протестовали, что на следующий день для рассмотрения этого дела собралось пленарное заседание—чиновники, легаты и 214 епископов или их представителей. Представленный собранию как уже одобренный текст гласил:

«Следуя во всем суждению святых Отцов и признавая только что прочтенное правило ста пятидесяти боголюбивых епископов, собравшихся в Константинополе, царствующем граде и новом Риме, при бывшем императоре блаженной памяти великом Феодосии, мы также определяем и повелеваем то же самое относительно привилегий (*πρεσβεῖα*) святейшей Церкви вышеупомянутого Константинополя, нового Рима. Ибо отцы дали привилегии

престолу древнего Рима (τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης) по справедливой причине, поскольку он есть
[365]
царствующий град. По тем же соображениям сто пятьдесят епископов дали равные привилегии (τὰ ἴσα πρεσβεῖα) святейшему престолу нового Рима, справедливо судя, что город этот почтен присутствием императора и сената и, пользуясь одинаковыми (гражданскими) привилегиями со старым императорским Римом, был так же возвышен, как и он, в делах церковных, занимая второе место после него.

(Мы также повелеваем), чтобы митрополиты—и только митрополиты—диоцезов Понта, Азии и Фракии, так же как епископы упомянутых диоцезов, находящиеся в варварских странах
[366]
, рукополагались вышеупомянутым святейшим престолом святейшей церкви Константинопольской. Это означает, что каждый митрополит упомянутых диоцезов вместе с епископами своей провинции рукополагает епископов данной провинции, как указано в канонах, митрополиты же указанных диоцезов поставляются архиепископом Константинопольским после обычного (местного) единогласного избрания, результат которого ему сообщается»
[367]

Текст этот был определенным разрешением различных конфликтов, обсуждавшихся ранее. Юрисдикция Константинополя отныне уже не будет состоять лишь в привилегиях чести или в фактической власти. Еще не употребляя этого титула, архиепископ столицы стал патриархом, облеченным хотя и ограниченным, но четким правом рукоположений в трех епархиях, точно так же, как его коллеги из Александрии, Антиохии и Рима, упоминаемые в 6–м никейском правиле как имеющие привилегии. Отменялось древнее и почтенное первенство Эфеса, так же как звание экзарха. Кроме того, и это очень знаменательно, канон этот утверждает принцип чисто политического отношения к существованию первенства: сам древний Рим, заявляет он, получил «от Отцов» привилегии потому, что он—столица Империи, а не потому, что основан святым Петром. Отсюда логически вытекает, что новая столица хоть и не имеет «апостольского» основания, имеет право на тот же статус. Римскую реакцию мы рассматривали в прошлой главе. Здесь лишь напомним, что легаты, а позже сам святой Лев строили свои возражения, основываясь только на одном весьма искусственном аргументе (который на вероучительном уровне был использован Евтихием): постановления Никейского собора не могут изменяться и к ним нельзя ничего добавлять. В Никее же говорилось только о трех привилегированных церквях (Александрии, Антиохии и Риме). Конечно, святой Лев воспринимал все эти три кафедры как «Петровы», но в обсуждении 28–го правила он не сослался на вопрос апостольства, зная, что на Востоке он просто не будет понят; в Никее он также официально не поднимался. В Халкидоне легаты пытались заставить епископов голосовать и добиться, чтобы они начали жаловаться на применение насилия при голосовании. Это оказалось безрезультатно: все епископы заявили, что добровольно принимают новую власть Константинополя. Это единодушие, однако, несколько удивляет после того сопротивления, с которым епископ столицы сталкивался не только в предыдущие десятилетия, но даже на предыдущих заседаниях собора. Чиновники решительно объявили вопрос закрытым. «Все было подтверждено собором», — сказали они, явно отрицая за папой какое-либо право вето.

Эта резкость чиновников контрастирует с тем очень дипломатичным письмом, которое собор послал папе Льву с просьбой принять 28–е правило. В ответ на молчание папы римскому понтифику были посланы новые и столь же дипломатичные письма Маркиана и Анатолия. В действительности и Империя, и Константинопольская церковь нуждались в поддержке Запада для сохранения новой и более систематизированной структуры церковного порядка, которая была установлена Халкидонским собором и против которой

столь многие восставали на Востоке. Поскольку 28-е правило не отрицало первенства Рима, всем было бы выгодно, если бы папа Лев принял партнерство Константинополя как «второго Рима»

[368]

, тогда и ему, и Анатолию дана бы была полная возможность сотрудничества, вместе защищая Халкидон от его уничтожителей. Но Лев твердо, словно адамант, стоял на принципе, ссылаясь на абсолютный и постоянный характер только трех первенств, определенных в Никее. Практически он ничего не мог сделать, чтобы умалить новую роль Константинополя. Так и не признав формально 28-е правило, он лично помирился с Анатолием, написавшим ему успокаивающее и полное скрытых намеков письмо о предполагаемом собственном участии в составлении текста. Последний не вошел в список соборных канонов, но был включен в протокол как особое заявление. Этот текст был выпущен из списков правил, составленных после собора. Однако он входит в «Синтагму четырнадцати титулов» (VIв.), во все более поздние византийские сборники и даже в некоторые из древнейших списков VIв. латинских канонических сборников Prisca

[369]

Основная часть канонического законодательства, одобренного в Халкидоне— то есть двадцать семь правил, имеет целью главным образом усилить моральную и дисциплинарную власть епископов над духовенством. Острые конфликты 429—451 гг., несомненно, породили анархию во многих областях, и епископам, которых убедили поддержать соборные постановления, для восстановления их контроля над паствой требовалось законодательство, принятое и одобренное Империей. Однако законодательство это, поскольку оно было основано на традиционных церковных принципах, не признававших формальной власти над

поместной церковью (кроме как при хиротонии новых епископов), представляло собой известную гарантию от дальнейшего развития «патриаршей» централизации. Законодательство было направлено против «свободных» рукоположений без приписки нового клирика к конкретной общине (6-е правило), против самостоятельных переходов или путешествий духовенства без разрешения своего епископа (правила 5, 10, 11, 13, 20, 23), против обращения духовенства к гражданскому суду в случае конфликтов между собой, подлежащих суду епископа (правила 9,21), против вмешательства духовенства в частные дела или занятия ими гражданских должностей (правила 3,7), против рукоположения за деньги (правило 2), против браков низшего духовенства с еретиками (правило 14) или рукоположения диаконисс прежде достижения ими сорокалетнего возраста (правило 15). В денежных делах независимая власть епископов и духовенства была ограничена требованием, чтобы при каждой церкви был финансовый служащий, или *oikonomos*, ответственный за имущество, в особенности же за имущество епископа после его смерти (правила 22, 25, 26).

Однако самая далеко идущая мера относилась к монашескому движению. 4-е правило ставит монахов и монастыри под контроль епископа. Знаменательно, что мера эта была предложена самим императором Маркианом, отражая обеспокоенность государства массовым и неуправляемым развитием монашества. В вероучительных спорах монахи часто брали на себя роль сторожевых собак, или *vigilantes*.

В памяти отцов Халкидонского собора еще жило грубое поведение сирийских и египетских монахов на «Разбойничьем» соборе 449 г. в Эфесе. 4-е правило, в частности, гласит: «Те, кто истинно и честно воспринял монашескую жизнь, достойны полагающейся им чести. Однако поскольку некоторые люди под видом монашества расстраивают дела и Церкви, и

государства, беспорядочно (ἀδιαφόρως) передвигаясь через весь город, и ухитряются устраивать монастыри, никого не спрашивая, то (нам) представляется лучшим, чтобы совершенно никому не позволялось строить или открывать монастырь или молитвенный дом без позволения епископа данного города, дабы, будь то в городе или в деревне, монахи подчинялись епископу, и так пребывали в покое (ἡσυχίαν), ограничиваясь жизнью поста и молитвы, оставаясь в тех местах, где они отреклись от мира (ἐν οἷς τόποις ἀπετάξαντο), избегая всякого участия или вмешательства в церковные или мирские дела, никогда не оставляя своего монастыря, кроме как по спешной нужде с разрешения епископа города...». Этот текст является санкцией тех мер, которые в Халкидоне были приняты относительно отдельных групп монахов. Процесс против них начался с установления личности, в результате которого не смогли установить положение некоторых из обвиняемых, то есть были ли они священниками, монахами, архимандритами или бродягами, «живущими во гробах»

[370]

. Знаменитый сирийский аскет Варсаума был обвинен в «убийстве блаженного Флавиана», и епископы жаловались, что он «поднял на них всю Сирию». Евтихианство в умах многих людей вполне очевидно связывалось с бесконтрольной антиепископской деятельностью безвестных фанатиков и самозванных монахов, описанных Феодоритом Кирским в его знаменитом диалоге «Нищий» (Ερασιότης). Конечно, епископы не отождествляли монашество как таковое с евтихианством, но им уже начинало досажать движение лиц, не имевших священного сана, не состоявшее под прямым контролем иерархии, тесно связанной с имперской властью. Но правда и то, что многих монахов более привлекала теоцентричная, керигматическая и формально консервативная христология Кирилла, нежели более интеллектуальная защита «двух природ» богословски образованными епископами Антиохии, Константинополя или Рима. Другие восточные подвижники были склонны возвеличивать в духовной жизни личное человеческое усилие более «благодати» и «обожения», скорее симпатизируя пелагианству и несторианству, чем Кириллу. В Египте большой Пахомиевский монастырь Канопы восстал против Диоскора, который в Александрии представлял епископскую власть и контроль, и перешел на сторону Халкидонского собора

[371]

. Как бы то ни было, 4–е правило Халкидонского собора установило важную институционную норму. Отныне на Востоке монашеские общины всегда находятся в канонической юрисдикции местных епископов и никогда не будут создаваться никакие монашеские ордена, «выключенные» из епископской юрисдикции

[372]

. Экклезиологически мера эта была оправдана: совершенно реально была опасность развития монашества вне сакраментальной структуры Церкви. Однако если Халкидонский собор думал подавить чувство духовной независимости и пророческого служения, существовавшее в монашестве, то это ему, конечно, не удалось. В православной халкидонской Церкви Византии монашеские общины продолжали представлять собой мощную духовную силу, которая своим существованием была вызовом часто более гибкому и политически ориентированному настрою епископата.

3. Оппозиция собору на Востоке

В Халкидоне «Отцы, следуя определенному пожеланию императора, провозгласили новое определение веры, настоящей нужды в котором они не видели и язык которого не соответствовал их обычному (богословскому) языку»

[373]

. Они не были сторонниками Евтихия, и большинство из них было шокировано грубым поведением Диоскора, но авторитет святого Кирилла имел для них первостепенное

значение. Авторитет святого Льва также учитывался, но только как противоядие евтихианству, как и само соборное определение. Мало кто из них был собственно богословом, так что в годы, непосредственно следовавшие за собором, единственным авторитетным выразителем Халкидона на Востоке оказался Феодорит Кирский, но авторитет его, несмотря на реабилитацию 451 г., был запятнан его предыдущей полемикой с Кириллом. В действительности Феодорит никогда по-настоящему не понимал христологию Кирилла. Его сочинения продолжали отражать общий подход Феодора Мопсуестийского, то есть позицию, как ему казалось, узаконенную в Халкидоне [374]

. То, что в халкидонском лагере не было богословских авторитетов, способных защитить истинный дух и намерения собора, а именно то, что Лев по существу «говорил как Кирилл», что новое утверждение полноты человечества Христова после соединения с Божеством не противоречит, а, уравнивая, подтверждает кириллову христологию, имело трагические последствия в виде стихийного народного возмущения, вызванного низложением папы Александрийского Диоскора.

Вера собора была отныне объявлена обязательной для всех. Указ императоров Валентиниана и Маркиана, изданный 27 января 452 г., заявлял, что «никто, ни клирик, ни государственный чиновник, ни личность любого другого звания, отныне не должен пытаться публично высказываться о христианской вере... или публично обсуждать дела, уже решенные и правильно улаженные собором. Нарушители, будь то клирики или миряне, лишаются своего места» [375]

.
Хронологически первый, и массовый, протест против собора произошел в Палестине. Толпы монахов под предводительством Феодосия (не путать со святым Феодосием Киновитом) при поддержке императрицы Евдокии, вдовы Феодосия II (живущей в Иерусалиме и противившейся религиозной политике преемника ее мужа, Маркиана) восстали против Ювеналия Иерусалимского. Когда он вернулся с собора, ему не дали занять свою кафедру. Другой лидер халкидонитов, Севириан Скифопольский, был убит. Вначале в оппозицию Халкидону встали и почтенные монахи—святой Герасим, святой Геронтий, бывший собеседником святой Мелании—младшей. Они изменили свое отношение лишь позже. В 451 г. единственным действительно стойким приверженцем Халкидона был великий святой Евфимий в своей лавре. Когда Ювеналий бежал в Константинополь, вместо него был поставлен епископ Феодосии одновременно с несколькими другими монофизитами. Среди них был знаменитый Петр Ивер, который был поставлен епископом Майумским [376]

. Позже Ювеналий был восстановлен на своей кафедре, но только ценой вмешательства римских войск и кровопролитных столкновений с толпами монахов. К счастью, в последующие десятилетия халкидонское православие насаждалось в Палестине не только силой, но также—вполне успешно—стараниями великих предводителей монашества, особенно святого Евфимия и святого Саввы.

В Египте жесткая политика Маркиана привела к избранию архиепископа—сторонника Халкидонского собора Протерия взамен низложенного и сосланного Диоскора. Протерий был при Диоскоре пресвитером и поэтому верным последователем Кирилла. Папа Лев в течение некоторого времени даже подозрительно относился к его православию. Но признание им собора сделало его негодным большинству египетских христиан. Диоскор умер в изгнании в 454 г., и монофизиты, не признававшие Протерия, считали александрийскую кафедру вдовствующей. Когда умер император Маркиан (457), произошло народное восстание, поведшее к убийству Протерия в Страстной Четверг, во

время совершения им Евхаристии. В главной церкви Александрии, Кесарионе, занятой теперь монофизитами, два антихалкидонских епископа, Евсевий Пелузский и Петр Майумский (последнего мы уже видели в Палестине), хиротонисали нового архиепископа, Тимофея. Будучи высок ростом и худ, он получил прозвище Кот (Αἴλουρος, Aelurus).

По всему Египту были также поставлены монофизитские епископы.

Таким образом, новый император Лев I (457—474) оказался перед повсеместным противлением его власти в Египте. Не будучи сам богословом, он был первым императором, которого короновал церковным чином архиепископ. Он также твердо воспринял халкидонские суждения Анатолия Константинопольского, а после смерти последнего (458), его преемника Геннадия. С другой стороны, папа Лев настаивал на том, чтобы император принял меры против Тимофея. Так же как и Рим, Константинопольская церковь была теперь твердо верна Халкидону не только в богословском отношении, но и в институционном. Халкидонские каноны утверждали ее преимущество перед Александрией. Однако император Лев не хотел сразу же прибегать к силе для поставления в Египте халкидонского епископа, как это сделал Маркиан в Иерусалиме. Одно время он даже подумывал о новом соборе

[377]

. Вместо этого он принял необычную меру, запросив у всего епископата Империи его мнение о законности хиротонии Тимофея и действительности Халкидонского собора. С тем же вопросом он обратился и к святому Симеону Столпнику, и к другим представителям сирийского монашества. Нельзя было более очевидно признать, что даже после опубликования 4-го халкидонского правила нравственный авторитет выдающихся монахов оставался высоким и был не меньше авторитета епископов

[378]

. Почти все ответы были единодушно против Тимофея и за Халкидон. Обратились лично к александрийскому папе и призвали его следовать за большинством епископата, но он оставался непоколебимым в своем отвержении Халкидонского собора. Тогда его арестовали прямо посреди открытого народного восстания. Римские войска подавили восстание ценой 10 000 жертв. Тимофей был сослан в Гангру, а затем в Херсонес, в Крым.

Его преемник, другой Тимофей, прозванный Салофакиол («Белый тюрбан»), был избран и поставлен под прикрытием имперских войск. Лично умеренный и добрый (эти качества признавались за ним даже монофизитами), он сделал несколько «экуменических» попыток примирения и дошел до того, что восстановил имя Диоскора в диптихах

[379]

. Но после унижения, как они считали, своей Церкви в Халкидоне и после кровавой расправы с восставшими при помощи императорских войск огромное большинство египетских христиан не хотело иметь ничего общего с Тимофеем III, презрительно называя его «императорским человеком» (βασιλικός)

[380]

, или на семитических языках «мелькит».

Ловкость Льва в обращении с епископами и энергичное применение им силы в Египте создало на Востоке видимость единства, продолжавшуюся вплоть до смерти императора в 474 г. Однако это единство не отражало общего и органичного «признания» Халкидонского собора и его сторонниками, и противниками.

В течение всей второй половины V в. не было дебатов по существу значения халкидонского определения, а было много политического вмешательства и создания лозунгов. В результате халкидонское определение веры было постепенно изъято из своего контекста и стало использоваться либо для оправдания еще живой старой антиохийской христологии, как будто решительный вызов, брошенный святым Кириллом, не показал ее недостаточности и опасности,

либо как доказательство отступничества от Кириллова богословия. Как мы видели при рассмотрении деяний собора, ни то ни другое поверхностное толкование неверно.

Преобладание антиохийской христологии среди защитников собора видно прежде всего по интерпретации постановления, где говорится про свойства двух природ, «соединенных в одном лице (πρόσωπον) и одной ипостаси», а кроме того, по отращению к «теопасхитским» формулам. Эти два пункта, конечно, связаны один с другим. Со времен Диодора Тарсского и Феодора Мопсуестийского антиохийцы настаивали на конкретной

целостности во Христе и Божества, и человечества и называли их «природами», которые не могли смешиваться или даже считаться состоящими в истинном «общении» друг с другом. Связь между ними понималась как «контакт» (συνάφεια), тогда как единство Христа выражалось термином «одно лицо»

(prosopon),

то есть термином неточным, означающим и «личность», и «маска», и «олицетворение», и «роль». В глазах Феодорита и многих других халкидонитов выражение «соединение в одном

лице

и единой

ипостаси»

означало новое и ослабленное употребление термина

ипостась

как синонима

prosopon.

Взятое само по себе, выражение, быть может, и допускало такое понимание. Однако весь контекст, включающий не только многочисленные формальные провозглашения Отцами «Кириллова богословия», но также и употребление в определении термина

Богоматерь,

предполагает, что слово

ипостась

означает превечную

Ипостась Логоса,

единого от Святой Троицы. Антиохийское толкование постановления обнаруживается не только в трудах Феодорита, особенно в его

Haereticarum fabularum compendium,

опубликованном в 453г., и в его письме несторианину Иоанну Эгейскому, но также и в том, что нам известно о позиции архиепископа Константинопольского Геннадия (458—471), его преемника Македония (495—511), монахов обители Неусыпающих, тоже в

Константинополе, и других церковных людей халкидонского направления того времени

[381]

. Общим в позиции этих защитников Халкидона было то, что они избегали понятия ипостасное соединение» со всем тем, что в него вкладывалось. Конечно, формально они не были несторианами и всегда отрицали учение о «двух сынах», то есть то, что превечный Сын Божий иной, нежели Сын Марии, родившийся в истории. Однако на деле совершенно так же, как их антиохийские учителя Диодор Тарсский и Феодор Мопсуестийский, они последовательно избегали признания во Христе реального единства субъекта.

Это становилось особенно ясным, когда они касались Страстей Христовых. Когда им прямо задавали вопрос:

«Кто

пострадал на Кресте?» — они отвечали: «Плоть Христова, Его «человечество», Его

«человеческая природа» или «человеческое» (τὰ ἀνθρώπεια), то есть безличные реальности.

Они и вправду не признавали во Христе второго лица—это было бы несторианством, — но были неспособны согласиться с тем, что реально страдать может только

кто-то

(а не

что–то).

Прав был святой Кирилл, говоря в знаменитом двенадцатом анафематизме своего третьего письма Несторию: Бог Слово «пострадал во плоти» («ἐλαθεν σαρκί»).

Это систематическое нежелание многих сторонников Халкидона признать теопасхизм, что в христологическом плане было так же существенно, как признание Девы Марии «Матерью Бога», а не другого, человеческого существа, дало оружие в руки противников собора.

Правда, конечно, и то, что большинство полемистов–монофизитов были упрямы и жестоко несправедливы. Они были правы, отвергая антиохийское отождествление терминов

hypostasis

и

prosopon,

но не правы, не признавая того, что

hypostasis

(личность) следует отличать от

physis

(природа), и думая, что это различие противоречит мысли святого Кирилла. Чтобы

остаться верным Кириллу, Диоскор в Халкидоне отверг формулировку

«единство в двух природах»,

но формулировка эта в действительности значит лишь то, что Христос после соединения этих двух природ есть истинно Бог и Человек. Сам Кирилл писал: «Плоть остается плотью; это не божество, хотя она и стала плотью Бога; также и Слово есть Бог, а не плоть, хотя в Своем домостроительстве оно и сделало плоть Своей собственной»

[382]

. Кирилл даже спрашивал: «Как же могли бы мы не признать, что обе природы нераздельно существуют после своего соединения?»

[383]

Кирилл никогда формально не различал «природу» и «ипостась», но слово «природа» он употреблял в двух разных смыслах: у Христа, в его глазах, была «единая природа воплощенная», но в этом «природном соединении» было две «существующие» природы. И разве не прав был тогда Халкидонский собор, вводя терминологическую ясность?

Антихалкидониты были несправедливы и к папе Льву, которого считали главным злодеем Халкидона. Действительно, «Томос» Льва при всем своем западном словоупотреблении подчеркнуто включал теопасхитский язык, указывая, что Христос, единое, Божественное Лицо, Сын Божий, есть

субъект

Своего человеческого опыта и действия. Собор был прав, называя Льва кирилловцем. В письме к императору Льву, привезенном папскими легатами в 458г., папа даже полностью принимал кириллову терминологию, вплоть до того, что избегал выражения «в двух природах»

[384]

.

Как бы ни были упрямы и несправедливы монофизиты, они оставались «строго Кирилловнами»

[385]

. Именно их кирилловский «фундаментализм» не позволил им принять халкидонское определение. Однако следует признать, что сочинения и деятельность антиохийских халкидонитов мешали последователям Диоскора и Тимофея Элура положиться на так ясно высказанные в Халкидоне заверения: «Томос» Льва и окончательное соборное определение следует читать и понимать только в свете кирилловой христологии, кирилловой сотериологии и кирилловой глубокой веры в то, что соединение с Божеством не уничтожает человечества, а делает его истинно самим собой, соответствующим изначальному творению Божию. Отсутствие четко выраженного халкидонского богословия

в дополнение к жестокости императорского вмешательства привели к тому, что халкидонское определение превратилось в символ и лозунг. Обе стороны наполняли его тем содержанием, которое соответствовало их собственным эмоциональным, политическим, а позже культурным тенденциям и интересам. В действительности, подобно любому вероучительному определению, халкидонское постановление не только разрешало некоторые проблемы, но и создавало новые. Как все формулировки на человеческом языке, оно было неполным, в особенности в том, что не утверждало с достаточной и убедительной ясностью, а не только подразумевается, что термин ипостась означает пречечную ипостась второго Лица Святой Троицы.

Положение требовало великих умов, способных разрешить проблемы так, как в конце IV в. великие Отцы—каппадокийцы—святой Василий, святой Григорий Богослов—разрешили дилемму между строгими приверженцами никейского богословия Афанасия и добросовестными критиками

homoousios

(единосушия), для которых термин этот предполагал модализм. Халкидонский собор как раз и пытался дать, подобно им, разъясняющее решение вопроса, употребляя такой язык, который мог успокоить страх перед аполлинаризмом или евтихианством, существовавший в некоторых умах, так же как и страх перед несторианством, существовавший в других. Но успех этого православного разрешения вопроса требовал пастырской терпимости, интеллектуальной честности и подлинного желания единства в истине. Вместо этого на одной стороне была христологическая двойственность и имперская политика силы, а на другой—слепой консерватизм, грубая демагогия, а позже—этническая обособленность взамен имперской централизации.

В царствования Зинона (474—491) и Анастасия (491—518) были также сделаны попытки навязать единство силой, избегая разрешения проблем. Именно это было целью опубликования императором Зиномом его знаменитого «Энотикона».

4. Патриарх Акакий. «Энотикон» и конфликты между Востоком и Западом

Уже в царствование Льва I становилось все более очевидным, что в Египте и Сирии нарастает антихалкидонская волна. Папа Лев умер в 461 г. Среди выдающихся лиц своего времени он был фактически единственным осознавшим (особенно в примирительных письмах к императору в 458 г.), что верность Халкидонскому собору требует (и по существу предполагает) верность сотериологическому аспекту христологии святого Кирилла. Монументальной фигуры великого папы будет очень не хватать в последующие десятилетия. В Антиохии внутренняя борьба в Церкви вылилась в частые перемены на епископской кафедре. За кратковременными периодами Максима, Василия и Акакия последовало епископство Мартирия. Против последнего восстал Петр Валяльщик, выдающаяся личность, монофизит, которому удалось последовательно три раза прогнать Мартирия и занять его место, однако лишь для того, чтобы самому быть изгнанным имперскими ставленниками: Иоанном Кодонатом, Стефаном (убитым монофизитской толпой) и, наконец, Каландионом (481). Христологическая традиция старой антиохийской школы была погребена под давлением монофизитства. Особенно она была ослаблена, когда после смерти епископа Ивы (457) Эдесская школа—центр сирийского богословия и культуры—эмигрировала в Нисибис на персидской территории. Новая школа в Нисибисе внесла огромный вклад в интеллектуальное развитие и миссионерское распространение несторианского христианства при «великом митрополите» или «католикосе», проживавшем в Селевкии—Ктесифоне. В Эдессе же то, что еще оставалось от старой школы, было закрыто Зиномом (489). В Египте в это время Тимофей III Салофакиол держался только благодаря покровительству имперских войск.

Годы, последовавшие за смертью императора Льва I (474), были отмечены борьбой за власть между зятем покойного императора Зиномом, который первым занял трон, и его шурином Василиском. Последний сверг Зинона в январе 475 г., но после его возвращения в сентябре 476-го был сослан. Эта династическая неустойчивость еще яснее показала, насколько христологические споры грозили единству Империи.

На этой стадии кризиса ни одна из вовлеченных в спор группировок не отрицала роли Империи в сохранении христианского единства. Время, когда монофизитство станет символом этнического или культурного самоутверждения сирийцев, египетских коптов или армян, еще не пришло [386]

. Конечно, в известной степени культурный сепаратизм существовал в Египте с начала римского завоевания, и христианские архиепископы, так же как и массы монахов, использовали его в своих интересах. Но все выдающиеся личности Египетской церкви, включая святого Кирилла, Диоскора и Тимофея Элура, готовы были принять имперскую систему и использовать ее, когда ее политика совпадала с их интересами. Кроме того, наиболее выдающиеся лица монофизитского лагеря, включая не только самого Евтихия, но и Диоскора, Тимофея, Петра Валяльщика, Петра Монга, а позже и великого Севира Антиохийского, были греками по языку и культуре.

Поэтому Империя имела возможность восстановить единство тем же способом, каким его восстановил Феодосий I после арианских споров. Это было бы возможно, если бы имперская политика направлялась соответствующими богословскими советами, как это было при Феодосии I (когда эту роль играли Отцы-каппадокийцы) и как это будет позже при Юстиниане (когда император сам был богословом, но было уже поздно излечивать раскол). Как бы то ни было, если и представлялся случай к примирению, им не воспользовались. Вместо этого применялась грубая сила для поддержки либо неправильных решений, либо политики вероучительного компромисса, и результатом этого становилось дальнейшее углубление и расширение расколов. Императоры этого периода прибегли к новому методу использования своей власти в церковных делах: публикациям вероучительных постановлений, претендующих на выражение согласия, на деле же, навязывающих имперскую политику силой. Следует отметить, что такие указы не должны были рассматриваться как вероучительные определения наряду с символами веры или соборными постановлениями. Они обычно имели форму императорского послания к той или иной Церкви. Формально император не претендовал определять вероучение; он лишь давал авторитетную интерпретацию учений, установленных предыдущими соборами. Однако различие тут было скорее, теоретическим, и попытки эти были явно «цезарепапистскими». Примечательно что ни один из этих указов независимо от того, был ли он издан православным императором или еретиком [387]

, не был принят Церковью как авторитетное выражение православной веры.

Узурпатор Василиск, свергнув все же формально халкидонита Зинона, решил заручиться поддержкой монофизитов. Его энциклика была посланием, обращенным к сосланному александрийскому архиепископу Тимофею Элуру, которого новый император хотел восстановить в его положении. Во имя «единства», «доброго порядка в церквях» и «всемирного мира» Василиск заявлял, что истинная вера достаточно выражена в Никее и на Первом Эфесском соборе, что «Томос» Льва и «то, что было совершено в Халкидоне», является «нововведением» и что всякий, кто будет пытаться поддерживать халкидонскую веру, будет подвергнут ссылке, конфискации имущества и высоким штрафам [388]

. Тимофей Элур покинул свою крымскую ссылку, был торжественно принят в Константинополе, проехал в Эфес, где председательствовал на соборе епископов диатеза Азия и торжественно отменил 28-е правило Халкидона, дававшее константинопольскому

архиепископу право поставлять епископов в Эфесе. В Александрии, куда он немедленно вернулся, торжество его было настолько полным, что он смог позволить себе великодушие и даровать пенсию Тимофею Салофакиолу. Последний мирно ушел в халкидонитский монастырь Каноп. Тело Диоскора было возвращено в Александрию и почиталось как мощи исповедника. В Антиохии Петр Валяльщик был восстановлен в архиепископстве, а в Иерусалиме архиепископ Анастасий, преемник Ювеналия, подписал энциклику.

Этот невероятный поворот событий показывает, что весь епископат Востока состоял либо из прямых противников Халкидона, либо по крайней мере из людей, именуемых «колеблющимися» (διακρίνομενοι)

[389]

, которые с легкостью были на стороне Халкидона при Льве и отвергали его при Василиске. Однако отпор— и притом сильный—оказали два Рима. Акакий Константинопольский (471–489) отказался, что необычно для архиепископа столицы, повиноваться императору и приветствовать Тимофея «Кота» во время его пребывания в городе. Он также обратился к прославленному подвижнику Даниилу Столпнику и получил от него поддержку: Даниил, спустившись со своего столпа, пригрозил Василиску вечной карой и назвал его «новым Диоклетианом»

[390]

. Вместе со святым Даниилом патриарх устраивал в городе крестные ходы и открыто проповедовал неповиновение Василиску. Наконец он написал папе Симплицию, который ответил, восхваляя его твердость.

Независимо от того, имело или не имело это согласие двух Римов какой-то собственный результат или было лишь расчетливым шагом, предвосхищавшим падение Василиска, но оно испугало императора: вскоре он постыдно опубликовал антиэнциклику, формально отменявшую его энциклику и подчеркнуто заявлявшую, что «благочестивейшего и святейшего патриарха Акакия следует восстановить в его правах совершать рукоположения в областях, ранее приписанных к кафедре этого славного имперского города»

[391]

. Но дни его были уже сочтены. Зинон вернулся в столицу в сентябре 476г. и принял жесткие меры против монофизитов: и Петр Валяльщик Антиохийский, и Павел Эфесский (поддерживавший Тимофея), и сам Тимофей Элур—все были низложены и сосланы. Только последний умер вскоре после получения императорского указа и ему не пришлось покидать Александрию (31 июля 477г.). Немедленно после его смерти монофизитские епископы, обманув имперскую бдительность, поставили архиепископа Петра Монга, убежденного антихалкидонита. Петру пришлось скрываться, когда Тимофей Салофакиол вернулся на свою кафедру. Конечно, Египетская церковь осталась неизлечимо разделенной, и огромное ее большинство поддерживало Петра.

Новое имперское правительство, прочно утвердившееся в Константинополе, неизбежно должно было искать пути стабилизации церковного положения. Оно приняло строгие меры против монофизитов, но осознавало, что этого недостаточно надолго вперед.

Действительно, ни на одной из основных кафедр не было мира

[392]

. Поставленный Акакием Календ Антиохийский даже не смог занять свою кафедру. Мартирий Иерусалимский, преемник Анастасия, подписавшего энциклику, опубликовал двусмысленное циркулярное послание, заявляя, что каноническими были только три собора (Никейский, Константинопольский и 1-й Эфесский). Но наибольшую тревогу, несомненно, вызывала Александрия. После смерти Тимофея Салофакиола (481) стало ясно, что нельзя добиться мира, пока Петр Монг не будет признан архиепископом. Большинство не приняло бы никакого другого кандидата, и уж во всяком случае не Иоанна Талайю, халкидонского пресвитера и канопского монаха, которого халкидонское меньшинство хиротонисало во

епископа после смерти Салофакиола в надежде на поддержку Империи. Положение Талайи было тем более слабым, что он в Византии завел не те связи, какие были нужны, и не был другом патриарха Акакия. Его избрание не было признано, поскольку Зинон и Акакий предпочли «договариваться» с Монгом. Талайе пришлось бежать в Рим.

В общей истории этого периода патриарха Акакия еще часто представляют как криптомонофизита [393]

, потому что так его называли папы в течение позднейшего конфликта с Римом. На самом же деле нет причин подозревать в неискренности его по-настоящему мужественное противостояние Василиску, его строгие осуждения в письмах к папе Симплицию [394]

как Петра Валяльщика, так и Петра Монга. Но будучи типичным византийским иерархом, он вполне осознавал, что положение его требовало не только твердости там, где можно было ожидать победы (как в случае борьбы с Василиском), но и гибкости, когда ее диктовали интересы Империи. Так, он справился с «ведением переговоров» с Петром Монгом, предоставив непосредственную ответственность за них императору и, вероятно, надеясь, что халкидонская вера все равно устоит.

28 июля 482г. Зинон обратился к Александрийской церкви с посланием, известным под названием «Энотикон». Ни один епископ не был в нем назван по имени. Император выражал озабоченность единством и торжественно провозглашал, что Империя и «все церкви» не приемлют никакой иной веры, кроме той, что выражена в крещальном Символе, подтвержденном в Никее и Константинополе, и что Эфесский собор осудил Нестория на основании этого Символа. Однако император тут же добавляет анафему и Евтихию, не уточняя, на каком соборе она была провозглашена; он заявляет, что принимает «Двенадцать Глав» Кирилла (то есть анафематизмы его 3-го письма к Несторию), и публикует исповедание веры, в котором тщательно избегаются такие спорные термины, как *physis*, *hypostasis*

и

prosopon.

В содержании своем это исповедание тщательно сохраняет не только кириллово утверждение единства Христа, включая теопасхизм («мы говорим, что и чудеса, и страсти—Одного и Того же—ἐνὸς εἶναι φαμέν»), и осуждает учение о «двух сынах», но также подтверждает важный для халкидонитов и отвергаемый евтихианами пункт, что Христос «единосущен нам по человечеству». В нем, однако, опускается то, что говорил святой Лев, и халкидонское определение, что и Божество, и Человечество Христовы в соединении «сохраняют свои свойства».

Теоретически бесспорная, эта первая и главная часть «Энотикона» содержит, однако, внутренние противоречия. Если Никео–Константинопольский Символ есть единственное приемлемое исповедание веры, то почему анафематствован принимавший его Евтихий? И как оправдать учение о «двойном единосущии», которого в Никейском Символе нет?

Последний параграф этого документа содержит еще больше проблем. Он утверждает, что «ни церкви, ни Наше Величество не приемлют никакого иного символа (σύμβολον) или определения веры (ῥων πίστεως)», что можно считать намеком на неприятие халкидонского вероопределения, обычно именуемого ῥος. Затем документ этот делает любопытное упреждающее заявление, заранее отвергая обвинение в цезарепапизме: «Мы написали это, не вводя новшеств в веру, но ради вашего осведомления». Затем идет действительно решающая фраза: «Кого бы то ни было, кто думал или думает иначе, либо теперь, либо в любое другое время, будь то в Халкидоне или на каком-либо другом соборе,

мы анафематствуем, в особенности упомянутых прежде Нестория и Евтихия, и тех, кто думает так, как они»

[395]

. *{{Выделено И. Мейендорфом. —

Ред.

}}

Как по форме, так и по содержанию Энотикон был попыткой поднять спор до уровня христологических понятий, уводя его от терминологических тупиков. Если бы за ним не стояло ничего другого и если бы он достиг успеха, то христологические споры могли бы удержаться на уровне общего возврата к ситуации, которая последовала за примирением святого Кирилла и Иоанна Антиохийского в 433 г. Однако сам текст делал такой возврат невозможным, с одной стороны, упоминая осуждение Евтихия, состоявшееся в Халкидоне, а с другой—говоря о Халкидоне в определенно уничижительном контексте.

Тем не менее в межцерковных отношениях на Востоке были достигнуты некоторые непосредственные результаты. Все главные кафедры Востока снова вошли в общение друг с другом. Петра Монга признали архиепископом Александрийским, и Акакий Константинопольский формально принял его в общение. Поскольку официальная позиция Константинопольской церкви была, конечно, халкидонской, Петру пришлось написать Акакию: «Во главе всех нас ты объединил Церковь Божию, убедив нас неотразимыми доказательствами, что Святейший и Вселенский собор, состоявшийся в Халкидоне, не сделал ничего противоречащего (Никее) и что он согласился с постановлениями никейских Отцов и подтвердил их»

[396]

. Это формальное признание Халкидона лидером оппозиции было большим событием, которое, как казалось, оправдывало политику Акакия. Однако в Египте Монг вскоре столкнулся с восстаниями монахов, осудивших его за то, что он вошел в общение с халкидонитами. Некоторые из них формально откололись от своего архиепископа (так называемые апосхисты, или акефалы, то есть «безглавые»). В результате архиепископ анафематствовал Халкидонский собор и «Томос» Льва

[397]

. Как среди халкидонитов, так и среди монофизитов он по понятным причинам приобрел репутацию лицемера–перебежчика.

В Антиохии строгий халкидонит архиепископ Каландион отверг «Энотикон», но вскоре скомпрометировал себя политическим заговором с целью свержения Зинона и был сослан (484). Кафедру снова занял Петр Валяльщик, который не только признал «Энотикон», но стал его усердным распространителем, в частности введя в литургическое употребление Трисвятую Песнь с интерполяциями: «Святый Боже, Снятый Крепкий, Святый Бессмертный, распныйся за ны, помилуй нас». Целью его, конечно, было провозглашение теопасхизма в христологическом кирилловом смысле. К сожалению—и совершенно напрасно—введение этого песнопения Петром Валяльщиком и резкая оппозиция ему в халкидонских кругах способствовали тому, что оно превратилось в монофизитский лозунг.

Даже в Палестине, где Халкидонский собор активно поддерживался монахами, «Энотикон» был принят Мартирием Иерусалимским, и выдающиеся сторонники Халкидонского собора приветствовали объединение Церкви

[398]

.

Историк Евагрий так описывает положение, созданное «Энотиконом»: «В эти дни Халкидонский собор и не провозглашался открыто в святейших церквах, и не отвергался всеми; каждый епископ действовал по своим убеждениям»

[399]

. Такая ситуация могла бы продолжаться, если бы она отражала подлинное согласие по существу христологии и последовательного толкования церковного Предания. Очевидно, что это было не так. Режим «Энотикона», поддерживавшийся императорами Зином (474—491) и Анастасием (491—518), привел к росту монофизитства, которое отвергало двойственность и настаивало на формальном и четком отвержении собора. В течение нескольких десятилетий — при Акакии и его преемниках—Константинопольская церковь была практически единственным восточным центром, противившимся этой тенденции. Парадоксально, но епископы столицы, естественные союзники имперской политики, одни только были в оппозиции к ней. В борьбе за Халкидон их естественными союзниками должны были быть римские папы. Однако отношения между двумя Римами были, к сожалению, разорваны из-за личного дела Акакия.

Дело это, как оно представлялось в Риме, уже описано в предыдущей главе. С 476г. старая имперская столица была под властью остготов, и папы могли свободно противостоять власти константинопольских императоров.

В начале понтификата папы Феликса III (483—492) в Константинополь приехали римские легаты, требуя справедливости для Иоанна Талайи, незадачливого халкидонского соперника Петра Монга на александрийской кафедре. Они также имели целью поддержать дело халкидонского православия, которое, согласно полученной папой от константинопольских монахов «неусыпающих» информации, было в опасности из-за Акакия. Тем не менее политика «Энотикона» была им разъяснена патриархом. На них произвели сильное впечатление его очевидные халкидонские убеждения и полученная информация о несостоятельности требований Талайи. Вероятно, они, кроме того, были ублажены подарками и получили должное впечатление от престижа «Нового Рима». В результате они торжественно сослужили Литургию с Акакием. Конечно, это было всеми интерпретировано как принятие Римом «Энотикона».

Однако по их возвращении папа Феликс с собором семидесяти семи епископов отменил их решение и низложил Акакия по причине признания им Петра Монга, «рукоположенного еретиками»
[400]

.

Твердое противостояние Феликса III двойственности «Энотикона» содействовало, конечно, делу халкидонского православия. Однако его преемники, особенно Геласий, требовали, чтобы константинопольские патриархи Евфимий (490—495) и Македонии (495—511), формально порвавшие с монофизитскими александрийскими архиепископами
[401]

и стойко борющиеся за Халкидонский собор, также исключили Акакия из поминаний исключительно на основании низложения его Римом; это было в высшей степени оторвано от жизни и предвосхищало будущий раскол между Востоком и Западом
[402]

. Действительно, в глазах православных Востока Акакия нельзя было считать формально ответственным за документ, изданный императором, и общение его с Петром Монгом не могло ставиться ему в вину, поскольку оно было результатом официального признания последним Халкидонского собора. Акакия можно было обвинять в тактических ошибках, но не в ереси.

5. Рост монофизитства при Анастасии

Получив императорский престол благодаря женитьбе на вдове Зинона Ариадне
[403]

, Анастасий I (491—518) был немолодым, благочестивым и к тому же очень компетентным и энергичным правителем. Естественно, будучи озабоченным широким распространением противостояния Халкидонскому собору, он оставался верен принципам «Энотикона», еще усилив его интерпретацию в антихалкидонском смысле. Он полностью одобрил то, что в Египте александрийскую архиепископию последовательно занимали люди, которые в отличие от колеблющегося Петра Монга определенно отвергали собор: Афанасий III, Иоанн II Эмула, Иоанн III из Никиу, Диоскор II и Тимофей IV.

Однако режим, установленный «Энотиконом», исключал полное торжество монофизитства и давал возможность сильному «халкидонитству» не только сохраняться, но и преобладать на нескольких из главных кафедр восточного христианства. Как мы уже видели, это «халкидонитство» иногда—в порядке реакции на монофизитов—принимало формы возрождения антиохийской христологической терминологии. Так случилось, по всей видимости, в халкидонской партии Константинополя, к которой принадлежали архиепископы Евфимий (490—495) и Македонии (495—511). Таким образом, те большие богословы, которые, оказавшись в монофизитском лагере, понимали свою борьбу как защиту святого Кирилла, смогли теперь утверждать, что Халкидон означал восстановление несторианства. К этим монофизитским богословам внимательно прислушивались при дворе Анастасия I, особенно к концу его царствования.

Помимо Константинополя на кафедрах Иерусалима (патриарх Илия, 493—516) и Антиохии (Флавиан II, 498—512) также были сторонники Халкидона, но им приходилось иметь дело с сильной, а часто и яростной оппозицией.

В антихалкидонском лагере ведущее положение в интеллектуальном отношении занимали два человека: Филоксен (или Ксенай), епископ Маббугский, и великий богослов, обращенный из язычества, Севир. Сириец, не знавший греческого языка, Филоксен был рукоположен в епископа Петром Валяльщиком; он написал многочисленные трактаты против Халкидонского собора. В 506—507гг. он возглавил энергичную кампанию, требуя от патриарха Флавиана Антиохийского формально анафематствовать этот собор. Когда это ему не удалось, он послал свое исповедание веры императору и потребовал его поддержки, которую легко получил, и был приглашен в столицу. Однако решению императора воспротивился архиепископ Македонии, который отказал Филоксену в общении. Последний вернулся в Сирию, чтобы продолжать борьбу против Флавиана, которого вынудили к частичному отступлению: он заявил, что признает осуждение Нестория и Евтихия, но не халкидонское определение. Этот компромисс ему не слишком помог. Несмотря на энергичное сопротивление халкидонитов на соборе в Сидоне (512), монофизитам удалось добиться его низложения и ссылки. Новым патриархом стал Севир. Он признал «Энотикон» (как это делало и большинство халкидонитов), но также анафематствовал Нестория, Евтихия, «Томос» Льва и Халкидонский собор [404]

Севир родился в Созополе, в Писидии, и получил прекрасное образование в области риторики, греческого языка, философии и юридических наук. Он принял христианское крещение в 488г. Его привлекал монашеский идеал, и он стал приверженцем аскетизма, будучи посвящен в подвижническую жизнь в Майуме, где была кафедра Петра Ивера. Блестящий богослов, способный к взвешенным решениям и даже критиковавший «придиричность» Диоскора, но не признающий компромиссов и верный позициям, которые считал правильными, он стал главным представителем той христологии, которая считала себя единственным законным выражением кириллова православия. Успех его карьеры, несомненно, объясняется его замечательной личностью, но карьера эта была бы невозможна без покровительства императора. Севир прожил в самом Константинополе три года (508—511), противостоя православному архиепископу Македонии, проповедуя пение теопасхитски интерполированной Трисвятой Песни («Святый Боже, Святый Крепкий,

Святой Бессмертный, распныйся за ны, помилуй нас») и умно критикуя ограниченность халкидонского определения и слабость его защитников
[405]

. В конце концов 6 августа 511 г. Македонии был низложен, сослан и заменен Тимофеем (511—518). Новый патриарх проявлял больше терпимости к монофизитам, не отступая, однако, совсем от основной халкидонской позиции Константинопольской церкви.

В действительности Халкидонский собор имел сторонников при самом императорском дворе, включая императрицу Ариадну. Когда в 512 г. в храме св. Софии в богослужение была введена интерполированная Трисвятая Песнь, в ответ вспыхнули волнения: статуи Анастасия были опрокинуты, и начался бунт против монофизитов. Кризис удалось преодолеть благодаря мужественному поступку старого императора. Показывая свою приверженность антихалкидонству, он появился перед толпой на ипподроме в траурной одежде, без императорской короны и предложил отречься от трона. Его личная популярность, репутация человека благочестивого и очевидная искренность в этот день победили. Он остался на троне и смог еще подавить восстание Виталиана (513—515), который примкнул к халкидонской партии.

В Иерусалиме монофизитская волна была также сильна, но в конце концов успеха не имела. Патриарх Илия отказался признать избрание Севира в 512 г. Он столкнулся с оппозицией монофизитских монахов, поддержанной Олимпием, правителем Палестины (*dux Palaestinae*)

, который действовал согласно инструкциям из Константинополя. Патриарх был в конце концов низложен в 516 г. Вместо него был избран его диакон Иоанн, который должен был анафематствовать Халкидонский собор. Однако в день его наставления в присутствии племянника императора Ипатия и огромной толпы—свидетелей его покорности требованиям императора—святой Савва и святой Феодосии, два главы палестинского монашества, стоя на амвоне и поддержанные 10 000 монахов (судя по сообщениям), потребовали, чтобы, наоборот, он признал Халкидонский собор. После нескольких часов хаоса и беспорядков нравственный авторитет монахов возобладал: Иоанн анафематствовал не собор, а Нестория, Евтихия и Севира, признав четыре Вселенских собора как «четыре Евангелия»
[406]

Эти события ясно показали провал «Энотикона». Римские папы были не правы, видя в нем капитуляцию Константинополя: примеры Константинопольских епископов и иерусалимских событий доказывают обратное. Но ситуация показывала также, что открытого обмена мнениями не произошло и что вопрос требует не только формального мира, навязанного сверху, но и богословского разрешения.

Кризис осложнялся тем, что раскол между восточными защитниками Халкидонского собора и Римской церковью продолжался. Как мы видели раньше, папы, особенно Геласий, продолжали требовать не только признания Халкидона, но и изъятия имени патриарха Ахакия из диптихов Константинопольской церкви. В царствование Анастасия переговоры на эту тему продолжались между римскими епископами и константинопольским двором. Действительно, папы, отказывая в общении епископам восточной столицы, не считали императора отлученным от Церкви. Упрекая его за вмешательство в церковные дела и поддержку «Энотикона», они продолжали видеть в нем главу *romanitas*.

Переговоры относительно Ахакия были также тесно связаны с просьбой остготских правителей Италии, особенно Теодориха, чтобы Константинополь признал их своими представителями на Западе. Конечно, такое признание было также в интересах папства
[407]

. Однако после бескомпромиссности папы Геласия (492—496) и готовности к компромиссам (хотя и не состоявшимся) его преемника Анастасия II (496—498) Римская церковь оказалась разорванной Лаврентиевским расколом: партия Симмаха

придерживалась традиции Геласия, а другой претендент, Лаврентий, рассчитывал на связь с Византией. Первоначально провизантийские лаврентиевцы представляли класс аристократов и сенаторов, привыкших к имперской политике и лояльных по отношению к ней, а потому демонстрировали понимание «Энотикона»; симмаховцы же, которых историк нашего времени удачно назвал «младотурками», были создателями более самодостаточного папства, видя его выживание в бескомпромиссном применении принципа первенства Петра.

В 518г. сошли со сцены несколько участников драмы: Тимофей Константинопольский, сосланные православные патриархи Илия Иерусалимский и Флавиан Антиохийский; сам император Анастасий умер в том же году в возрасте 87 лет. Несколько раньше в Риме, когда в 514г. был избран папой умеренный «симмаховец» Гормизд, произошло примирение между симмаховцами и лаврентиевцами. Вскоре последовал и союз между Константинополем и Римом— при видимой победе Халкидона и Рима. Однако вопреки тому, что было на поверхности, Константинополь так и не принял римский взгляд на Акакия (его преемники Евфимий и Македонии, отлученные от Церкви папами, почитались святыми на Востоке). Сам союз был устроен и навязан человеком с далеко идущими видами и планами—Флавием Петром Савватием Юстинианом; он видел Империю вновь объединяющей Восток и Запад—так, чтобы римский папа входил в имперскую систему, богословские же решения конфликта между защитниками и противниками Халкидонского собора искались бы на Востоке. Все это означало отказ от «Энотикона». Однако религиозная политика Зинона и Анастасия будет в последующие столетия все же представляться в разном свете—в зависимости от взгляда на нее с Запада или Востока. Запад всегда был склонен видеть в этой политике прямое предательство Халкидона. На Востоке же раскол между теми, кто отвергал, и теми, кто принимал собор, еще не рассматривался как окончательный разрыв. Те, кто принимал «Энотикон» и истолковывал его в халкидонском смысле, не рассматривались как еретики, заслуживающие посмертного осуждения (*damnatio memoriae*).

Не только Евфимий и Македонии Константинопольские, но и Флавиан Антиохийский, и Илия Иерусалимский сохранили свою репутацию святых, несмотря на признание «Энотикона». И действительно, их заслуга в сохранении халкидонской веры не менее велика, нежели заслуга более бескомпромиссных епископов Рима.

Глава VII. ЭПОХА ЮСТИНИАНА

Как Юстиниан представлял себе Империю, стало ясным уже тогда, когда он служил главным советником у своего дяди Юстина I (518—527). Последний даровал ему несколько высоких придворных титулов, а затем, 1 апреля 527 г., сделал соимператором. Вскоре за этим последовала смерть Юстина, и это положило начало долгому царствованию Юстиниана (527—565). Уже при Юстине религиозная политика Империи радикально изменилась в пользу Халкидонского собора. Император, пожилой военачальник, прежде, при Анастасии, командовал дворцовой охраной. Тот факт, что сторонник Халкидона мог занимать столь ответственный пост, показывает, что Анастасий, хотя лично и склонялся к монофизитству, терпимо относился к халкидонитам, если те соблюдали границы, установленные «Энотиконом». Политика Юстиниана, менее толерантная по отношению к диссидентам, пойдет по пути более энергичного внедрения религиозного единообразия во всей Империи. Для получения нужных результатов будут один за другим использоваться разные тактические приемы. Та политическая и религиозная идеология, которой вдохновлялся Юстиниан, была многократно описана историками. Основные ее принципы восходят ко времени Феодосия I, и о них говорилось выше (глава I). Единственная разница в том, что при Юстиниане социальное развитие достигло такой степени, что смогло подготовить монолитно-христианский режим, и,

таким образом, император мог более основательно и последовательно использовать те средства, какие были в его распоряжении, для превращения идеологических принципов в реальность. Эти принципы включали в себя прежде всего римский универсализм, что привело Юстиниана к отвоеванию западных провинций, захваченных варварами. Его не удовлетворило одно лишь номинальное признание варварскими правителями римского господства. В действительности он в своей концепции Империи всегда разделял определенную прозападную ориентацию своего дяди Юстина и был готов пожертвовать интересами Востока ради удержания завоеваний на Западе. Кроме того, любая концепция религиозного плюрализма была Юстиниану чужда. В его глазах империя являлась единой богоустановленной административной структурой, возглавляемой императором и исповедующей истину единого христианского православия, определенную Вселенскими соборами. Хотя сам Юстиниан был по-настоящему сведущ в области богословия, он не считал, что как император может претендовать на роль источника христианского православия. Конечно, как и все его предшественники, он обладал никем не оспариваемой привилегией созыва Вселенских соборов и управления процедурой их прохождения. Но он всегда признавал тот принцип, что издание вероучительных постановлений является прерогативой самих епископов. Однако на практике в силу того, что различные постановления по-разному толкуются теми или иными группировками, он попытался—как и Зинон и Анастасий с «Энотиконом» — издавать свои собственные толкования, которые, по его мнению, должны были отражать истинный дух Церкви и содействовать порядку в Империи.

Для Юстиниана вопрос не состоял (как для нас) в определении отношений между Церковью и Государством как двумя различными социальными структурами; для Юстиниана то и другое совпадало и в смысле географического пространства, и общности целей, и состава членов. Богу было угодно объединить «обитаемую землю» (οἰκουμένη)

под Своей властью Творца и Спасителя. Эта задача поручена христианскому римскому императору, и он в этом смысле исполняет на земле служение Самого Христа. Церкви же надлежало sacramентально осуществлять то, что содержала в себе христианская вера. Таким образом, народ Божий должен руководиться двумя различными иерархиями: одна из них ответственна за внешний порядок, благосостояние, безопасность и управление, другая же должна вести народ Божий в sacramентальное предвосхищение Царствия Божия. Поэтому компетенция этих двух иерархий различна, но неотделима одна от другой. Их деятельность и практическая ответственность неизбежно перекрывают друг друга. Епископы предстоит в совершении Евхаристии и учат вере, но только император может обеспечить им возможность собираться и пользоваться достаточным «благопорядком», чтобы быть в состоянии осуществлять свое служение должным образом, дабы общие постановления были действительно эффективны и применимы ко всем.

Самый знаменитый из изданных Юстинианом текстов по этому вопросу— это его 6-я «Новелла», «новый» закон в добавление к Кодексу, изданный в 535г. на имя константинопольского патриарха Епифания. Это фактически ряд подробных церковных постановлений, усиливающих существующие канонические предписания в таких вопросах, как брачный статус духовенства, церковные владения, епископская резиденция, препятствия к рукоположению; добавлялись и новые законы в тех областях, на которые не распространялись каноны, как, например, выбор и обучение духовенства и юридический статус клириков. Императоры и до Юстиниана играли ту же роль управителей церковным порядком и дисциплиной, но законодательство Юстиниана было гораздо более разработано и полно; оно явилось образцом для всего средневекового периода. В преамбуле к «Новелле» император определяет формальный идеологический принцип:

«Бог в Своем человеколюбии даровал человечеству два великих дара: священство (ἱερωσύνη) и царство (βασιλεία). Первое служит тому, что Божественно, второе управляет и занимается человеческими делами; то и другое, однако, имеют одно происхождение и украшают жизнь человечества. Следовательно, ничто не должно заботить императоров больше, чем достоинство священников, поскольку они за их (императоров) благополучие постоянно молят Бога. Ибо если священство во всем свободно от порицания и обладает

дерзновением к Богу и если императоры управляют справедливо и разумно вверенным их попечению государством, то этим осуществляется всеобщая гармония (συμφωνία τῆς ἀγαθῆς) и человеческому роду даруется все, что для него благотворно»
[408]

То, чего Юстиниан, очевидно, не смог бы или не захотел бы решать, это каким образом можно установить гармонию или «симфонию» между эсхатологической реальностью Царства Божия, явленного в Церкви и ее Таинствах, с одной стороны, а с другой—такими неизбежными в любом человеческом обществе «человеческими делами», как насилие, война, социальная несправедливость и т. п., то есть то, чего и само государство не в силах и не может избежать. Поэтому преамбула 6-й «Новеллы» выражает не более чем определенное устремление. Кроме того, она допускает богословскую ошибку: как бы добросовестно ни читать Новый Завет, там не найти указания на подобную статичную «симфонию» между Царством Божиим и «миром сим», скорее—на напряженность между частичными, неадекватными и неполными достижениями человеческой истории и абсолютной надеждой на иной мир, где Бог будет «всяческая во всех». При Юстиниане, так же как и при его предшественниках, эта напряженность более поддерживалась монахами—подвижниками, чем законодательством и политикой, подобной 6-й «Новелле».

Как бы то ни было, стремление Юстиниана к единству и порядку приняло форму решительной борьбы с религиозными диссидентами. Остатки язычества были безжалостно истреблены, и все, кто еще были язычниками, получили приказ обратиться, иначе им угрожала конфискация имущества. Монах Иоанн Эфесский хвастался, что обратил в Малой Азии сто тысяч язычников при непосредственной имперской помощи. Языческие храмы, например баальбекский в Сирии и Филе в Египте, были закрыты или разрушены так же, как и последний, еще оставшийся центр языческой образованности—Афинская школа. Этот разрыв с религиозной и философской традицией античности был еще более усилен осуждением оригенизма, о чем будет речь ниже: он был анафематствован именно как опасный пережиток «эллинских мифов», К иудейству по старой римской традиции продолжали проявлять терпимость, но Юстиниан ограничил гражданские права евреев и даже повелел употреблять в синагогах греческий, а не еврейский текст Библии, прокладывая путь к более полной интеграции евреев в христианское общество. Однако самарянам было хуже: на них не распространялись законы, которые защищали правоверный иудаизм, и они устраивали восстания. В 555г. в Палестине над ними были учинены кровавые расправы и массовые казни. С христианскими еретиками, такими как манихеи, монتانиты и уцелевшие гностики, обошлись более сурово, чем с евреями. Им была запрещена любая религиозная деятельность, не разрешалось заниматься свободными профессиями, они были лишены гражданских прав, включая право собственности. Были и смертные казни. После завоевания Африки, Италии и Испании множество владений арианской церкви вандалов и готов было конфисковано, а духовенство сослано.

Однако самой серьезной проблемой стало существование на Востоке огромного числа христиан, отказавшихся признать Халкидонский собор и его христологическое определение. Радикальные монофизиты, также как формальные последователи Евтихия, или так называемые ἀκέφαλοι («безглавые», которые во имя монофизитства отказались подчиниться «Энотикону»), преследовались, как и другие еретики. Но последователи Севира Антиохийского и Египетская церковь, монолитно противостоявшая Халкидону, представляли собой народные массы, на которые нельзя было воздействовать одной только силой. Это стало основной проблемой религиозной политики Юстиниана. При разрешении ее он пользовался советами своей замечательной жены императрицы Феодоры, которой выпала роль главного устроителя религиозной политики.

На Востоке единственным защитником Халкидонского собора была Константинопольская церковь вкупе с неустойчивым Иерусалимским патриархатом. Но из-за истории с Акакием она находилась в конфликте с «древним Римом», главной надеждой и политической основой восстановления империи на Западе. Таким образом, примирение между двумя «Римами» было абсолютной необходимостью, и Юстиниан подошел к этому как к первоочередной задаче.

1. Союз с Римом

В соглашении, приведшем весной 519 г. к восстановлению общения между Римом и Константинополем, были тесно переплетены политические и церковные элементы. Находясь под властью готского короля–арианина Теодориха, Римская церковь была свободна от контроля со стороны Константинополя. Правление готов было сравнительно благожелательным. В Риме, Равенне и других местах строились и щедро поддерживались арианские храмы, но король не препятствовал деятельности католической Церкви. Он решительно вмешался в раскол между Симмахом и Лаврентием, но только потому, что его об этом попросили сами католические епископы; он поддерживал избранника духовенства Симмаха. Но, вероятно, готский правитель действовал не без некоторого внутреннего удовлетворения, потому что Лаврентий, а не Симмах пользовался симпатией и поддержкой Византии. Хотя теоретически Теодорих был «союзником»

(*foederatus*)

Римской империи и воспринимал римские обычаи и принципы законодательства, он очень ценил и ревниво относился к своей независимости. Он не хотел, чтобы папа, символ и нравственный глава римского населения Италии, получал приказы из Константинополя. Он хотел, чтобы Церковь и римская аристократия сотрудничали с ним в управлении Италией, вместо того чтобы ностальгически мечтать о римском господстве, лояльно относясь к восточному императору. Неудивительно, что именно при таком благожелательном правлении готов папа Геласий мог утверждать апостольские претензии своей Церкви и в письмах к императору Анастасию бросать прямой вызов императорской власти. Но в самом Риме антивизантийской позиции Геласия противостояла значительная часть аристократии, склонявшаяся к лояльности Константинополю: эта–то партия аристократов, верная идеалу *romanitas*

и тяготившаяся готами, поддерживала Лаврентия, настояла на избрании провизантийского папы Анастасия II (496—498) и выступала за умеренность в отношении к делу Акакия [409]

.

Избрание папы Гормизда (514—523) примирило римские партии. Переворот же византийской политики в пользу Халкидонского собора, последовавший в 518г. после смерти императора Анастасия, создал новую ситуацию, которая была ловко и грубовато использована новым византийским правительством. Во всяком случае полное восстановление халкидонского православия соответствовало убеждениям Юстина и Юстиниана. Но формальной уступкой папским требованиям (которые они понимали скорее в нравственном, нежели в административном смысле) они также создали возможность внедрения Римской церкви в византийский вариант

romanitas,

одержав дипломатическую победу над Теодорихом и вновь обретя политическое влияние в Италии.

После того как 9 июля 518г. (в самый день смерти Анастасия) Юстин I был провозглашен императором, 15 и 16 июля в св. Софии была совершена торжественная служба, в течение которой имена патриархов Евфимия и Македония, низложенных Анастасием, были восстановлены в диптихах так же, как и имя папы Льва. Севир был анафематствован. Более того, 16 июля назначалось днем ежегодного богослужебного празднования Халкидонского собора

[410]

. 20 июля состоялся собор, после которого императорский указ предписывал всем епископам представить халкидонское исповедание веры. Признание собора требовалось даже от солдат.

Новая политика предполагала полное отвержение «Энотикона». В Иерусалиме, в Тире и в Сирии состоялись поместные соборы, утверждавшие исповедание халкидонской веры. Епископом Антиохийским был избран халкидонит Павел, тогда как Севир бежал в Египет, оставшийся под полным контролем монофизитов.

Папу Гормизда, конечно, немедленно известили об этих изменениях торжественными письмами императора Юстина, его племянника Юстиниана и патриарха Иоанна... Письма эти были отвезены в Рим комитом Гратом. Вполне понимая, что в данный момент все козыри для быстрого и всеобщего примирения, к которому стремится византийское правительство, находятся в его руках, папа сформулировал жесткие условия: имена всех, кто после издания «Энотикона» был отлучен Римом, должны быть вычеркнуты из церковных диптихов. Это касалось не только Акакия, но и Евфимия и Македония, ставших жертвами Анастасия, имена которых только что были внесены в диптихи, а также бесчисленных восточных епископов, которые служили при режиме «Энотикона». Папские легаты даже привезли в Константинополь для подписания восточными епископами *libellus*, который был по сути торжественным провозглашением римской доктрины о том, что папа является критерием православия. Перечислив всех еретиков от Нестория до Акакия, каждый подписавший должен был обязаться в следующем:

«Следуя во всем апостольскому престолу и исповедуя все его постановления, я надеюсь заслужить пребывание в том же общении с тобой, которое исповедуется апостольским престолом, ибо в нем пребывает всецелая и истинная сила христианской религии. Обещаю также не поминать в богослужении имен тех, кто был отделен от общения с католической Церковью и кто, следовательно, не согласен с апостольским престолом...»
[411]

Торжественно встреченные за десять миль до Константинополя делегацией государственных чиновников, включая Виталиана и Юстиниана, легаты, несмотря на некоторую сдержанность императора Юстина, добились подписи под этим *libellus* патриарха Иоанна и других епископов и игуменов. Это произошло 28 марта, в Страстной Четверг, перед совместным совершением Евхаристии, которым был отмечен конец раскола.

Подпись эта означала беспрецедентное признание Востоком римского вероучительного авторитета. Было бы, однако, ошибкой думать, что обе стороны внезапно обрели одно и то же понимание авторитета в Церкви и одинаковый взгляд на события, последовавшие за Халкидонским собором. Для греков текст *libellus* означал фактическое признание того, что Римская церковь была последовательно православной в течение последних семидесяти лет и поэтому заслужила роль объединяющего центра для восточных халкидонитов. Для них это по существу было простым признанием ее исторических заслуг. Интересно отметить, что патриарх Иоанн, прежде чем подписать текст, добавил к нему фразу, заявляющую, что церкви «древнего» и «нового» Рима суть единая Церковь.
«Я заявляю, — написал он, — что кафедра апостола Петра и кафедра здешнего имперского города едины»
[412]

. Признавая апостоличность Рима и его первенство чести, эта фраза указывала на тождественность и равенство обеих кафедр в том смысле, в каком это определено 28–м халкидонским правилом, то есть как церквей первой и второй столиц единой Империи.

Действительно спорным в тексте
libellus

было требование вычеркнуть из поминовений имена тех, кто не был в общении с Римом с 482 г., включая Евфимия и Македония, двух константинопольских архиепископов, только что провозглашенных исповедниками. Тем не менее легаты добились исключения их имен из поминовений в Константинополе. Юстиниан не мог допустить, чтобы единение с Римом провалилось из-за формальности; у него были далеко идущие планы относительно Римской церкви... Однако в других местах на Востоке папские требования вызвали яростное и действенное сопротивление. Целые соборы приветствовали восстановление памяти Евфимия и Македония

[413]

, отказываясь подчиниться римскому
libellus,

требуящему прекратить это поминовение. В Фессалониках один из папских легатов, епископ Иоанн, посетивший город (местонахождение папского викария), чтобы потребовать подписания

libellus,

подвергся оскорблениям толпы. Местный епископ Дорофей отказался подписать

libellus

именно потому, что он требовал отказаться от поминовения местно-чтимых епископов.

Отлученный от Церкви папой, Дорофей был тем не менее реабилитирован собором в Гераклее и при поддержке императора безоговорочно восстановлен на своей кафедре

[414]

.

Учитывая все это, не следует удивляться тому, что Юстин I, Юстиниан и патриарх Иоанн в нескольких письмах папе пытались добиться от него публичного заявления, допускающего более умеренную интерпретацию его
libellus.

Они предлагали, чтобы из всех, кто поддерживал «Энотикон», один только Акакий получил формальное порицание и его имя было бы вычеркнуто из диптихов, но не имена его преемников и бесчисленных епископов, бывших с ним в общении

[415]

. Юстиниан прямо напомнил Гормизду, что его предшественник, папа Анастасий, был готов войти в общение с Македонием при условии, чтобы имя одного только Акакия было исключено из диптихов

[416]

. Но Гормизд остался непреклонен. Он чувствовал, что византийское правительство нуждается в Римской церкви и что политические обстоятельства предоставляют ему благоприятный случай для бескомпромиссного утверждения апостольского авторитета Рима. С течением времени, однако, его позиция оказалась непродуктивной. Как уже случилось однажды, в конце IV в. при папе Дамасе, Восток

de facto

пренебрег папскими требованиями. Это видно по упомянутому выше делу Дорофея Фессалоникского и быстро восстановленному почитанию Евфимия и Македония не только как канонических архиепископов, но и как святых исповедников. Кроме того, и сам Акакий в агиографических источниках не только не рассматривается как «еретик», но именуется «блаженным» за свою защиту халкидонского догмата

[417]

. Совершенно очевидно, что для восточного церковного сознания папский авторитет не был единственным и достаточным критерием православия.

Каковы бы ни были скрытые течения, которые не смог разрешить libellus

Гормизда, единство между Римом и Константинополем было достигнуто. Но это был лишь первый шаг в стремлении Юстиниана к восстановлению религиозного единства. На Востоке, где критерием православия представлялся скорее Кирилл Александрийский (и не только среди монофизитов, но и среди халкидонитов, особенно тех, которые с легкостью приняли «Энотикон»), упорство Рима в том, что истинная вера совершенно и достаточно выражена в «Томосе» папы Льва, а также и само ее определение, часто воспринимались с трудом.

«Энотикон» потерпел неудачу только потому, что отодвинул Халкидонское постановление на второй план; это привело к двойственности, которая оказалась неприемлемой и для откровенных противников, и для последовательных защитников Халкидона. В 512г. авторитет Халкидонского собора был восстановлен, но оставался вопрос: если Халкидон выражает правую веру, то какое из существующих толкований его определения правильно?

На Востоке было по меньшей мере три разных течения, создававших разделение и смуту [418]

1) Основное течение монофизитства, представляемое Севиром Антиохийским [419]

, которое отвергало Халкидонский собор, считая его несторианским, но придерживалось христологического учения, тесно связанного с Кириллом Александрийским [420]

. Как и сам Кирилл, монофизиты–севириане, плохо понимаемые светскими историками и богословами, сочувствующими строго «антиохийской» христологии, утверждали, что Христос после соединения Его природ был совершенный Бог и совершенный Человек. Они формально отвергали Евтихия и соглашались с тем, что воплощенное Слово «единосущно нам» так же, как Оно «единосущно Отцу». Однако слово «природа» (φύσις) они понимали абсолютно конкретно, что практически делало его синонимом ипостаси.

Они повторяли, что признание Халкидонским собором двух природ после их соединения означало на самом деле, что Христос не один, а два существа, действующих раздельно. Конечно, Севир смог бы найти тонкие различия. Он бы признал во Христе и Божество, и человечество,

две сущности (οὐσίαι—то есть отвлеченное понятие), которые можно различать мысленно (κατ' ἐπίνοιαν или ἐν θεωρίᾳ), и в свойствах (ἰδιώματα) этих двух сущностей есть двойственность, но в действительности это только

одна природа, хотя природа и «сложная в отношении плоти» (σύνθετος πρὸς τὴν σάρκα). Христос—единственный Действующий (ἐνεργῶν), единый Спаситель, единый субъект, а это как раз то, что в глазах Севира означала кириллова формула «единая природа Бога Слова воплощенная»

[421]

. Противники собора, верные Кириллу, но верные «фундаменталистски», буквально отказывались видеть достоинства халкидонской формулировки как защиты от опасностей «евтихианского» понимания Кирилла* {{Представлять севириан «фундаменталистами» богословия св. Кирилла некоторое упрощение. С одной стороны, они подвергали св.

Кирилла тщательной ревизии, устраняя диофизитские выражения, с другой же стороны, они вводили терминологические новшества вроде «сложной природы». См.: Давыденков О., иерей. Традиционная христология «нехалкидонитов» с точки зрения святых отцов и Вселенских соборов. М., 1977. — В.А. }}.

2) Некоторые сторонники Халкидона, толковавшие соборное постановление как реабилитацию старых антиохийских позиций Феодора Мопсуестийского, давали монофизитам повод подозревать собор в несторианстве [422]

. В Константинополе главным распространителем таких взглядов был, по-видимому, монастырь «неусыпающих» (ἄκοιμητοί). «Неусыпающие» монахи были в столице главными критиками патриарха Акакия и «Энотикона», но они же сильно противились «теопасхитским» формулировкам, жалуясь на них Риму. Существует общее мнение, что целый ряд подложных писем различных епископов к Петру Валяльщику исходил от «неусыпающих» [423]

. Эти тексты содержат прежде всего возражения против идеи ипостасного соединения и отнесения страстей Христа к Его единой личности.

Страсти, утверждали они, относятся только к Его «человечеству», то есть к понятию безличному. Противники «неусыпающих» обвиняли их даже в том, что они отказывались именовать Марию Богородицу. Твердость монахов в халкидонской позиции была большой помощью халкидонским архиепископам столицы, преемникам Акакия; она повлияла и на их собственные позиции, и на взгляды, которых придерживались в Риме. Эти взгляды, однако, в глазах монофизитов делали подозрительной всю партию халкидонитов. Их опасения вскоре частично подтвердились халкидонской реакцией в Сирии в 519г. В Кире было совершено торжественное богослужение не только в память усопшего Феодорита, но также и учений Феодора Мопсуестийского и Диодора Тарского [424]

. «Антиохийское» толкование халкидонского определения нашло также сочувствие у некоторых людей на Западе, вероятно, потому, что, как им казалось, халкидонская христологическая формулировка была самодостаточной и являлась поддержкой Риму в его борьбе против «Энотикона». В действительности эта позиция отражала поверхностное прочтение текстов: «теопасхизм» утверждался и в «Томосе» самого Льва, а Халкидонский собор особенно одобрял веру Кирилла.

3) Как показано в предыдущей главе, подход Кириллиан к халкидонской формулировке был таким же, что и у большинства Отцов в 451г. Его часто называют неохалкидонизмом, и название это было бы неверным, если бы предполагало измену духу собора [425]

. Истинное значение халкидонского определения не оказалось бы затемненным, как это случалось, если бы после 451г. не произошла поляризация взглядов халкидонитов — «фундаменталистов» (отвергавших Нестория, но не замечавших опасности несторианства) и кирилловцев — «фундаменталистов» (отвергавших Евтихия, но несвободных от евтихианства). Прояснение началось с эпизода, обычно именуемого «делом скифских монахов», но оказалось, что избежать окончательного разрыва между халкидонитами и монофизитами уже поздно.

В марте 519г. в Константинополь прибыла группа скифских

[426]

монахов (с которой мы уже встречались в V главе в связи с их вмешательством в западный спор об августинизме) из окружения халкидонского *magister militum*

Виталиана, восставшего против Анастасия, но приближенного ко двору Юстина I. Тем самым они были безупречны по части верности Халкидону. Но они предприняли исправление халкидонской позиции, как она была выражена «неусыпающими», включив ее в кирилловский христологический контекст. Их назойливая активность и некоторое навязывание лозунгов раздражали константинопольские власти, но сама суть их позиции была несомненно верной: халкидонское определение не отменяет кириллово учение, согласно которому Личность или

Ипостась

Христа есть превечная

Ипостась

Логоса, восприятие Им плоти не означает восприятия другого субъекта; нет «двух Сыновей», есть лишь один, и поэтому совершенно правильно говорить—в контексте православного понимания искупления—что «Один из Святой Троицы пострадал на Кресте». В пользу своей позиции скифские монахи могли, конечно, сослаться не только на Двенадцать анафематизмов, содержащихся в третьем письме святого Кирилла Несторию, но также и на сам Никейский Символ, в котором субъект глагола «страдавша (*παθόντα*) при Понтии Пилате» есть действительно Сын Божий. Выражение «Один из Святой Троицы пострадал во плоти» употребляется также в «Томосе» Прокла к армянам (435).

Теопасхизм скифских монахов на самом деле не утверждал никакого иного христологического учения, кроме того, которое предполагается, когда Марию именуют Богородицей:

от жены может родиться только

кто–то

(а не

что–то),

и только

кто–то

(а не

что–то)

может страдать и умереть. Не было во Христе никакого личного субъекта, кроме Логоса, который оставался Собой, восприняв плоть и умерев на кресте

[427]

. Именно колебания некоторых халкидонитов, которые под запоздалым влиянием христологии Феодора Мопсуестийского не решались принять теопасхизм, позволили монофизитам обвинить их в предательстве самой никейской веры.

Поскольку соглашение 519г. между Константинополем и Римом, одобренное императорским двором, содержало в этом вопросе некоторую неясность, часть скифской группы под руководством Максенция отправилась в Рим, чтобы убедить папу Гормизда в том, что прочность халкидонской позиции требует формального принятия теопасхизма. Юстиниан был сначала обеспокоен их поездкой, вероятно, опасаясь, что она расстроит мир с Римом. Он просил папу изгнать монахов

[428]

. Однако скифы, прожившие в Риме четырнадцать месяцев, получили некоторую поддержку, особенно от своего соотечественника–скифа, знаменитого канониста Дионисия Малого

(*Exiguus*),

переведшего на латинский язык

[429]

третье письмо Кирилла Несторию, а также от эксперта по богословию африканского епископата, святого Фульгенция Рупского [430]

. Тогда Юстиниан передумал: он написал Гормизду другое, довольно властное письмо с просьбой к папе «совершить то, что дает мир и согласие святым церквам» и дать «скорый ответ», «удовлетворяющий благочестивых монахов» [431]

Тем не менее в 520г. Гормизд решил изгнать монахов, заявив, что теопасхитская формула не нужна. Иоанн Максенций из Константинополя послал папе резкий протест [432]

, а Юстиниан продолжал поддерживать скифов. Действительно, с этого времени религиозная политика императора, направленная на объединение папы, Константинопольской церкви и антихалкидонского Востока, будет сосредоточена на теопасхитской формуле, которая, как он теперь в этом уверился, необходима для «мира и согласия».

Тем временем готский король Теодорих, сознавая, что его контроль над Италией находится под угрозой благодаря новым и дружеским отношениям между Римом и православным Константинополем, становился все более подозрительным по отношению к папству. В 506г. король франков Хлодвиг обратился в католическое православие, а за ним последовал его зять Сигизмунд Бургундский (510). В 523г. умер Тразимунд, король вандалов, муж сестры Теодориха и непреклонный арианин. Все эти события все более и более настораживали арианина Теодориха. В 524г. Боэций, знаменитый христианский философ и выдающийся представитель римской аристократии, был обвинен в заговоре с Византией против готского владычества. Вместе с другим сенатором, Альбином, он был казнен. Почти в то же время Юстин I опубликовал указ, объявляющий арианскую церковь на византийской территории вне закона. И тогда преемнику Гормизда папе Иоанну I (523), другу Боэция, пришлось ехать в Константинополь с унижительной миссией, дабы заступиться перед императором за ариан, опасаясь их мести итальянским католическим христианам. Римская церковь, постепенно теряя свое положение третейского судьи, становилась сомнительным политическим орудием, которое то готские короли, то император использовали для контроля над Италией.

Юстиниан был твердо намерен победить в споре. Папа, встреченный в Константинополе с большой торжественностью, возглавил совершение Евхаристии на латинском языке. Ему даже позволили заново короновать Юстина [433]

. Но Юстин отказал арианам в амнистии. Не исполнивший, таким образом, своей миссии Иоанн и сопровождавшие его епископы по возвращении своем были арестованы Теодорихом. Папа умер в тюрьме в 526г., а за его смертью последовал репрессивный указ, разрешающий арианам занимать католические храмы. Сам Теодорих умер прежде, чем указ этот был приведен в исполнение (30 августа 526), но католические христиане, конечно, его ненавидели.

Эти трагические события в Италии подготовили сцену, на которой должно было произойти оправдание политики Юстиниана, уверенного в том, что у православия ни на Западе, ни на Востоке нет другого защитника, кроме богоустановленного римского императора в Константинополе. Осуществленная в 519г. уния с папством теперь обретала совершенное политическое оправдание: папа снова включался в имперскую систему, а пять патриархов действовали, как «пять чувств», арианские варварские царства подавлялись при помощи силы, а для принятия Халкидонского собора Сирией и Египтом должны были последовать необходимые богословские разъяснения.

2. Юстиниан и Феодора

Провозглашенный 4 апреля 527г. соимператором с Юстином I, Юстиниан совершенно естественно наследовал престол своего дяди после смерти последнего 1 августа того же года. В это время он был зрелым, опытным человеком, 45 лет от роду, готовым начать долгое самодержавное царствование (527—565). В начале 532г. он чуть не потерял трон в результате народного бунта против налогов, известного под названием «восстание Ника» [434]

. Он почти никогда не выходил из дворца, вел полуаскетический образ жизни, проводя целые дни в работе над делами управления и часто лично участвуя в богословских спорах [435]

. Во всем этом он пользовался постоянной поддержкой своей замечательной жены Феодоры, низкое происхождение которой (она была дочерью циркача и одно время была куртизанкой) не помешало ей играть роль главного советника своего мужа, особенно в церковных делах. Многие историки называют ее монофизиткой. Это неверно, потому что Юстиниан и его двор всегда были официально халкидонскими. Но императрица была несомненно убеждена, что монофизиты–севириане по существу находятся в согласии с православием и что их можно убедить признать собор, если относиться к ним с уважением и как к равным. С ведома и одобрения Юстиниана она поддерживала личные отношения с людьми, стоявшими во главе монофизитства, укрывала их в критические моменты и участвовала в политических планах, содействующих их примирению с официальной православной Церковью [436]

. Юстиниан и Феодора были очень дружной парой: императрица внушила мужу энергию и мужество, необходимые для победы над восстанием Ника в 532г.; они активно сотрудничали в религиозной политике, распределяя между собой роли и таким образом поддерживая контакты с церковными партиями, которые иначе были бы разделены [437]

Еще во время царствования Юстина Юстиниан пришел к убеждению (как мы видели по его поддержке скифских монахов), что теопасхитская формула («Один из Святой Троицы пострадал плотию») должна быть принята халкидонитами, дабы отвлечь всякое подозрение их в несторианстве. Поэтому он включил ее в императорское исповедание веры, служившее преамбулой к его знаменитому Кодексу Законов, опубликованному в 528г. [438]

Эта религиозная политика на Востоке была, однако, тесно связана с военными планами Юстиниана. Рассчитывая на стабилизацию восточных границ империи со стороны Персии, он занялся систематическим завоеванием Запада. Оно началось с быстрого уничтожения великим генералом Юстиниана Велисарием вандалского королевства в Африке и захвата Цевты в Испании (533—534). За этой первой победой последовало вторжение в Италию в 535г. Однако полное занятие этой страны потребует еще ряда затяжных и кровавых кампаний, которые закончатся только в 561г.

Военные кампании по восстановлению Империи начались сразу после подавления восстания Ника (532). Тогда же Юстиниан начал восстанавливать центр Константинополя, сожженный во время беспорядков. Он предпринял постройку «Великой церкви» Святой Софии, которая должна была стать храмом всех его христианских подданных. В этой атмосфере оптимистических планов он по совету Феодоры устроил в императорском дворце Гормизда настоящее собеседование между халкидонитами и монофизитами. Каждая партия была представлена шестью епископами в сопровождении клириков и экспертов. Сам император председательствовал на третьем, и последнем, заседании. Это интересное

собрание было одной из редких известных официальных встреч, когда компетентные представители той и другой партии обсуждали вопросы в достаточно спокойной и разумной атмосфере
[439]

. Севириане согласились, что Евтихий был еретиком и что Диоскор хотя и был лично православным, совершил ошибку, приняв его в 449г. в общение, и поэтому у императора Маркиана было достаточно причин, чтобы созвать новый Вселенский собор в Халкидоне. Халкидониты полностью согласились с теопасхитской формулой. Однако оставалось несогласие в терминах, употреблявшихся халкидонским определением. Севириане повторяли свое обычное возражение против «новшества» выражения «в двух природах», которого не употреблял Кирилл, а также против того, что Халкидонский собор реабилитировал Феодорита и Иву. Они представили многочисленные цитаты из святых Отцов, включая Афанасия, пап Феликса и Юлия и святого Григория Чудотворца. Халкидониты возражали, что это были подлоги аполлинариан
[440]

. Севириане представили также ссылки на труды «блаженного Дионисия Ареопагита» (это первое известное в истории упоминание его сочинений); православная сторона выразила сомнение в их подлинности, поскольку они не были известны ни Афанасию, ни Кириллу, ни Никейскому собору
[441]

Только один епископ севирианской группы присоединился после дебатов к халкидонскому лагерю. Однако царившая во время дебатов мирная атмосфера была немедленно использована Юстинианом и Феодорой, старавшимися примирить монофизитов. Вскоре были опубликованы два императорских послания, выражающих взгляды Юстиниана на религиозное положение. Первое было направлено всем крупнейшим церквям (за исключением Александрии, находившейся в руках монофизитов); второе было обращено к Епифанию Константинопольскому, именуемому «вселенским патриархом»
[442]

. Еще раз выражая императорское одобрение осуждению Нестория, Евтихия и Аполлинария, император торжественно заявлял, что ни один из четырех Вселенских соборов, включая Халкидонский, никогда не будет исключен из диптихов. Снова подтвердив, таким образом, свою верность Халкидону, он также объявил православной теопасхитскую формулу: «Один из Святой Троицы пострадал плотию». В чин совершения литургии в Константинополе было введено пение «Единородный Сыне» (Ὁ μονογενὴς υἱός), в котором содержится теопасхитская формула
[443]

. Это было, конечно, сделано с намерением популяризировать теопасхизм, введя его в богослужение, подобно тому как поступили монофизиты, вводя Трисвятую Песнь с интерполяциями. Однако песнопение «Единородный Сыне» не оставляет никакого сомнения в том, что пострадал только Сын Божий, без какой-либо возможности отнести это ко всей Святой Троице, чему давался повод в интерполированной Трисвятой Песни
[444]

В то время как Юстиниан провозглашал принципы имперской политики, Феодора взяла на себя заботу о тех церковных деятелях, которых надлежало выдвинуть на высшие позиции в епископате. Согласно источникам, именно она устроила избрание на александрийскую кафедру Феодосия, друга Севира (10 февраля 535), и перевод в июне того же месяца, после смерти Епифания, на константинопольскую патриаршую кафедру Анфима, епископа Трапезундского. Хотя он и был халкидонским участником собеседования 532г., Анфим согласился обменяться исповеданиями веры как с Севиром (все еще находившимся в изгнании, но провозглашавшим себя законным патриархом Антиохийским), так и с

Феодосием. Сам Севир приехал в Константинополь и пришел к соглашению с Анфимом по существу христологии. Все эти мероприятия создавали ситуацию, подобную той, что была в период зинонова «Энотикона», оставаясь пробными и частными, поскольку императорские указы, утверждавшие Халкидонский собор, явно были по-прежнему в силе. Планы унии, которая включала бы какую-то форму принятия Халкидона монофизитами, шли своим чередом

[445]

, но они не могли получить немедленного осуществления.

В Александрии, в монофизитском лагере, возник острый конфликт, в котором юлнанты–афтартодокеты

(верующие в нетленность Тела Христова) восстали против избрания Феодосия

[446]

. Во главе этой оппозиции стоял архидиакон Гаиан. В Египет был послан контингент в 6000 имперских солдат под командой знаменитого генерала Нарсеса. Он восстановил Феодосия на его кафедре ценой 3000 убитых гаианитов. Но теперь архиепископ, скомпрометированный поддержкой, полученной от Империи, был не в состоянии идти на уступки в халкидонском вопросе, как того ожидали император и императрица.

Усилия Феодоры по поддержке тех церковных руководителей, которые, как она надеялась, будут созидателями единства, оказались безуспешными, и виной этому была также оппозиция Рима.

Готский трон в Равенне был потрясен серьезными событиями, последовавшими за смертью Теодориха в 526г. После краткого правления его молодого внука Аталариха, в период регентства провизантийской королевы Амаласунты (526—534), последняя была убита своим двоюродным братом Теодатом, который провозгласил себя королем. Все это благоприятствовало Юстиниану в его планах завоевания, которое и было предпринято в 535г. генералом Велисарием под предлогом мести за смерть Амаласунты.

В это бурное время, когда господствовали коррупция и политические интриги

[447]

, на папском престоле не было выдающихся личностей. Тем не менее Юстиниан продолжал придавать римской епископской кафедре величайшее значение как в перспективе римского церковного единства, в котором Римская церковь должна будет играть ведущую роль, так и потому, что Церковь была ему нужна для завоевательных планов. В 534г., накануне завоевания, в Рим поехала церковная византийская делегация высокого уровня во главе с Ипатием Эфесским, председателем собеседования 532г.; она добилась у папы Иоанна II (к которому Юстиниан смиренно обратился как его «благочестивейший сын») формального отлучения «неусыпающих», друзей папского престола и главных противников теопасхизма в Константинополе. Таким образом, позиция Юстиниана в отношении теопасхизма была подтверждена Иоанном

[448]

. Это показало, что политика примирения, которой придерживалась императорская чета, развивалась согласно их плану.

Однако в 535г., когда начиналось завоевание, папой был избран Агапит, престарелый диакон, рукоположенный Симмахом, последователь традиций Гелсия и Феликса III. Ситуация 525г., когда папе Иоанну I пришлось быть в Константинополе посланником готов–ариан, удивительным образом повторилась: Агапит был послан в восточную столицу Теодатом, чтобы попросить императора отозвать из Италии завоевательные армии Велисария. Эта миссия, конечно, не имела никаких шансов на успех. Будучи так близко к цели, Юстиниан, самоуверенно торжествуя, мог только отказать. Но так же, как и в 525г., он оказал папе как главе Римской церкви все подобающие почести. Встреченный с большой торжественностью 2 февраля 536г., папа смог временно изменить объединительные планы

Феодоры, которые в любом случае слишком зависели от ее собственных колебаний. Анфим, ставший, по-видимому, убежденным севирианином, отказался от кафедры [449], и Агапит лично рукоположил его преемника Мину.

Агапиту, получившему это новое и замечательное подтверждение римского авторитета, не пришлось испытать гнева готы, как испытал его Иоанн I; он умер в Константинополе 2 мая. Условия избрания 8 июня 526г. его преемника, иподиакона Сильверия, описаны в *Liber Pontificalis*

следующим образом: «Его назначил епископом тиран Теодат без обсуждения этого назначения. Ибо Теодат, подкупленный взятками, так устрашил духовенство, что оно поверило, будто всякий, не поддерживающий Сильверия, пострадает от меча» [450]

. Единственным отличием Сильверия было то, что он был сыном папы Гормизда, но это ничего не прибавляло к его славе и популярности. Отсюда понятно, что по мере приближения византийской армии к Риму Феодора подыскивала ему преемника. Он нашелся в самом Константинополе в лице Вигилия. Выдающийся римский аристократ, диакон Вигилий был назначен папой Бонифацием II (530—532) своим преемником; однако избран был Иоанн II, незадачливый же кандидат в качестве компенсации был назначен апокрисиарием, или папским представителем при императорском дворе. Познакомившись с Феодорой, он обещал ей следовать имперским церковным планам, если будет избран папой [451]

. Императрица вскоре смогла выполнить свою часть договора: в 537г. после убийства Теодата Витигисом Велисарий взял Рим. Сильверий был быстро сослан, и папой был избран Вигилий.

Поэтому ясно, что отставка Анфима под давлением папы Агапита еще не означала конца объединительных попыток на Востоке. Агапит не отменял принятия своим предшественником теопасхитской формулы, и теперь будущее было в руках Вигилия, друга Феодоры. С исчезновением готского владычества в Италии сотрудничество с Римской церковью казалось обеспеченным. Однако личная дипломатия Феодоры, добившейся соглашения между Анфимом, Феодосием Александрийским и Севиром, оказалась в затруднении; она дала возможность приобрести слишком большое влияние ранее разделенным монофизитам, которые оставались формально неприемлемыми для Рима. Поэтому курс имперской политики снова изменился в сторону попыток подавить монофизитскую оппозицию. Севира и всех его друзей заставили покинуть Константинополь. Феодосии Александрийский был призван ко двору, и ему повелели признать Халкидонский собор. Ввиду его отказа он был сослан и поначалу заменен Павлом, игуменом халкидонитского монастыря Канопа; однако его действия по отношению к монофизитам и даже к имперским чиновникам были так грубы, что он был скоро смещен и преемником его стал более умеренный Зоил.

В Антиохии кафедра была отдана Ефрему из Амиды, бывшему comes Orientis,

который предпринял насаждение халкидонской веры теми силовыми методами, которым он научился, будучи имперским чиновником [452]

. Эта временная прохалкидонская реакция не означала, что императорская чета оставила планы примирения с монофизитами. Феодора продолжала оказывать личное покровительство верхушке оппозиции. Покровительство это будет иметь трагические последствия: установление постоянной, отдельной монофизитской Церкви*. * {Очевидным образом не покровительство, но, напротив, систематические, хотя и достаточно мягкие, гонения стали причиной создания параллельных структур, когда противники Халкидона

убедились, что правительство имеет твердое намерение возводить на епископские кафедры только сторонников IV собора. —

Н.А.

}}

Идея создания «подпольной» иерархии появилась у противников Халкидонского собора еще в царствование Юстина I. Это имело далеко идущие экклезиологические последствия. Со времен мужей апостольских служение епископа подразумевало его предстояние в устойчивой и постоянной евхаристической общине, или местной Церкви, а все рукоположения духовенства предполагали служение внутри видимых и узнаваемых местных церквей. Каноническое законодательство IV и V вв. единодушно обличало рукоположения

adpersonam,

дающие сакраментальную власть лицу с правом пользоваться ею где угодно. Основной экклезиологический принцип всегда определял христианское священнослужение как церковную функцию, а не как привилегию, принадлежащую отдельному лицу.

С 451 г. борьба между халкидонитами и монофизитами всегда понималась как конфликт внутри

Церкви или между поместными церквями, принцип же «единый епископ в одном городе» всегда соблюдался. Если кто-либо был несогласен с вероучительной позицией своего местного епископа, он мог либо воздерживаться от таинств, либо переехать в соседнюю область, где проповедовали «правую веру», но он не мог создать параллельную Церковь. Конечно, имперские власти всегда принимали необходимые меры, чтобы сохранить это «поместное» единство, изгоняя несогласных. Как видно из этой и предыдущей глав, и халкидонские, и антихалкидонские епископы по очереди пользовались императорским признанием. Огромное большинство населения оставалось в общении со своим местным епископом, какова бы ни была его вероучительная позиция в данный момент.

Этот порядок был, однако, нарушен в 537 г. Еще при Юстине сосланный Севир Антиохийский писал Юлиану, игумену Мар-Бассус в Сирии: «...во времена преследований любой из боголюбивых епископов,

единый с нами в вероисповедании и во всяком общении

(курсив мой. —

И.М.),

может с полным правом удовлетворять потребности (включая совершение рукоположений. —

И.М.)

всех тех православных, у которых эти потребности возникают»

[453]

. Этот новый принцип был применен в широком масштабе Иоанном, монофизитским епископом Теллы, в самом начале царствования Юстиниана. Несмотря на свой совет игумену Юлиану, Севир и наиболее ответственная часть монофизитского руководства, по-видимому, сознавая, что политика массовых личных

(adpersonam)

рукоположений предполагает некую новую экклезиологическую перспективу и постоянное состояние раскола, вначале колебались, можно ли ее допускать безоговорочно. Однако позже Иоанн стал смело ее практиковать. В результате «к нему приходили за рукоположением ежедневно пятьдесят, сто, а то и двести и триста человек»

[454]

.

Таким образом, в 537г. в отдаленных частях Сирии уже существовала параллельная монофизитская иерархия, хотя все основные кафедры и были отданы халкидонитам. В 538г. и Севир, и Иоанн оба уже умерли. Однако Феодосий Александрийский, сначала сосланный в Дерк, был привезен в Константинополь и получил убежище в пригородной резиденции под покровительством императрицы.

Окруженный большим штатом духовенства, он начал действовать как глава всемирной монофизитской Церкви. В самом императорском дворце, на половине императрицы, существовала монашеская община, первоначально состоявшая из антихалкидонских монахов и подвижников. Очевидно, такое покровительство монофизитской верхушке понималось Феодорой—с согласия ее мужа—как гарантия примирения в будущем, когда будет найдена устраивающая всех формулировка. Но Феодосий, по-прежнему признаваемый своими последователями законным александрийским патриархом, вместо планов единения следовал политике Иоанна из Теллы, обладая при этом еще большим авторитетом и престижем. На глазах столь веротерпимой императрицы он начал хиротонисать монофизитских епископов. Другие, например Иоанн Гефестский, делали то же самое в других местах. Сюда примешивались и политические соображения: и Римская, и Персидская империи обе хотели заручиться союзом с арабскими христианскими племенами, населявшими пустыню между Палестиной и нижним течением Евфрата [455]

. Племя лахмидов исповедовало несторианство и пользовалось персидским покровительством, тогда как гассаниды, в большинстве своем монофизиты, искали и добились союза с Римской империей. В 541г. глава гассанидов Ал-Харид послал в Константинополь прошение о новом епископе, который непременно был бы монофизитом. Его хиротонию не мог совершить константинопольский патриарх—халкидонит, и, таким образом, присутствие в столице Феодосия Александрийского вдруг оказалось на пользу соображениям имперской политики. По прямому требованию правительства Феодосий хиротонисал Феодора в епископа Бострского и Якова Бар-Агдаи [456]

—в епископа Эдесского. Подпольная миссионерская деятельность последнего, с титулом «вселенского митрополита», приписанным ему более поздними источниками [457]

, продолжалась тридцать пять лет (542—578) и заключалась в рукоположении монофизитских епископов и духовенства по всей Малой Азии, Сирии, Армении и даже в Египте [458]

. Отныне получила существование новая церковь—впоследствии известная как «яковитская» — независимая от колебаний имперской политики и изначально не верящая ни в какие попытки единения.

Отсюда совершенно очевидно, что политика Феодоры, направленная на сохранение контактов—своих и своего мужа—халкидонита—с монофизитами, после 536г. оказалась непродуктивной и привела к постоянному расколу. Уже после смерти Феодоры (548), когда Юстиниан продолжал осуществлять свое решение проблемы (формальное признание того, что православное христианство включает в себя и кириллову, и халкидонскую христологию как сочетаемые и взаимодополняющие), он столкнулся не только с недовольством некоторых богословов, но и с сопротивлением народных масс, руководимых «подпольными» вождями, которые, гордясь своим мученичеством, постепенно начинали отождествлять свою религиозную позицию со спецификой культуры сирийцев, армян, арабов и коптов, спецификой не греческой и не римской.

3. Оригенистские споры

Ответить на вопрос, в какой именно связи находится внезапно возникший спор о богословии Оригена с другими церковными и политическими событиями царствования Юстиниана, не просто. Определенно известно, однако, что в 531г. святой Савва, великий палестинский подвижник, весьма способствовавший утверждению халкидонской позиции в Иерусалимском патриархате, будучи 92 лет от роду, пришел в Константинополь официально для того, чтобы просить императора помочь жертвам сарацинского восстания, но также чтобы пожаловаться на те беспорядки, которые в его монастыре, знаменитой Лавре Мар–Саввы

[459] , учиняют монахи–оригенисты. Действительно, большая группа монахов под руководством игумена Нонна откололась от его общины и создала Новую лавру вблизи Вифлеема. Миссия святого Саввы не привела к немедленному обузданию деятельности оригенистов. Как раз наоборот: святой Савва открыл среди сопровождавших его в столицу монахов оригениста Леонтия Византийского. После возвращения великого старца в Палестину и его смерти 5 декабря 532г. оригенисты попытались захватить его лавру. Благодаря Леонтию, имевшему доступ к императору, они также получили высокое покровительство в Константинополе. Некоторые из них, включая главу оригенистской Новой лавры Феодора Аскиды, приобрели большое влияние в широких церковных кругах. Феодор был даже хиротонисан в архиепископа Кесарии Каппадокийской.

И Леонтий Византийский, и Феодор Аскида приняли непосредственное участие в христологических спорах. Леонтий присутствовал на собеседовании 532г. между халкидонитами и монофизитами и был одним из подписавших Деяния собора 536г.

[460] , определившего новую имперскую политику по отношению к монофизитам. Он был также автором нескольких богословских трактатов в защиту Халкидонского собора против несториан и монофизитов.

Однако после новых оригенистских беспорядков в Палестине и собора против них в Газе (539) в Константинополь стало приходиться много прошений о том, чтобы против них были приняты меры. В конце концов в 543г. сам Юстиниан опубликовал трактат против Оригена и оригенистов.

Но стояла ли за этими событиями, в которые были вовлечены не только малоизвестные монахи, но и сам император, какая–либо четкая богословская мысль?

Богословие Оригена было спорным при его жизни и остается спорным до сих пор

[461] . Подлинная гениальность Оригена была в том, что он облек основные элементы библейской веры в слова, понятные образованным людям, воспитанным в эллинистическом, и прежде всего неоплатоническом, духе. Если бы не его большое влияние, были бы невозможны достижения мысли великих Отцов–каппадокийцев IVв. Однако его представление о том, что Бог «вечно творит» души (или «умы» $\nu\omicron\mu\epsilon\varsigma$), соединенные в созерцании сущности Божией, но разделившиеся и ставшие различными в грехопадении, соответствующая этому идея «предсуществования» душ и их будущее и вселенское восстановление в Боге (апокатастасис) — все это плохо совместимо как с Писанием, так и с православным Преданием. В этих идеях, однако, как раз и заключалось ядро метафизической системы Оригена. Оригеновские идеи, распространившиеся среди монашества, главным образом увлеченного духовностью величайшего ученика Оригена Евагрия Понтийского, были осуждены на соборе в Александрии (400) архиепископом Феофилом, но продолжали жить в монашеских кругах, как это ясно показывают палестинские события 530—543гг. Оригенисты считали себя духовной и интеллектуальной элитой, сознавая при этом, что их идеи неприемлемы для многих, и прикрывая свои философские и мистические убеждения неясной терминологией. Разглашение их учений святым Саввой могло только вызвать сильное недовольство их

лидеров. Они пошли в ответное наступление, предложив свою помощь в области, которая в высшей степени интересовала Юстиниана и требовала незамедлительного и конструктивного разрешения—в области христологического конфликта между халкидонитами и монофизитами. Оригенистская традиция, особенно в лице Евагрия, разработала особую христологию, основанную на указанных выше базовых метафизических предпосылках. Поскольку творение есть реальность превечная, каждая душа до ее явления в видимом и падшем мире, вечно существует в «сущностном» общении с Богом. То же самое относится к человеческой душе Христа, с той лишь разницей, что Его душа (или «ум») — единственная

никогда не павшая,

единственная, никогда не подвергавшаяся разделению или возникновению различий, связанным с грехом. Поэтому во Христе нам открывается предсуществующее «совершенное» человечество. В этой системе, однако, Воплощение уже не рассматривается как восприятие Богом человечества, а лишь как явление в падшем материальном мире уже предсуществовавшего соединения Бога и человека. Человечество Христово, или Его «душа», сущностно (*κατ' οὐσίαν*) и субстанциально (*καθ' ὑπόστασιν*) соединена с Логосом [462]

. Богословы–оригенисты обратились к Юстиниану с предложением такого разрешения христологического вопроса и питали надежду, что их понимание «сущностного» соединения удовлетворит монофизитов–севириан, употребление же слова ипостась (*hypostasis*)

примирит халкидонитов. Их представитель Леонтий Византийский напал одновременно и на несториан, и на евтихиан, а затем прибег к христологическим терминам, которые позже будут очень полезны святому Максиму Исповеднику и святому Иоанну Дамаскину при развитии халкидонского понятия ипостасного соединения в чисто православном кирилловом контексте.

Однако в 531—543 гг. Оригенова христология представлялась прежде всего как возрождение «антиохийской» идеи Феодора Мопсуестийского. Так, святой Савва обнаружил среди монахов–оригенистов, пришедших с ним в Константинополь в 531 г., «несторианство» и идеи, «которых придерживался Федор Мопсуестийский» [463]

. Действительно, в глазах оригенистов человечество Христово—Его предсуществовавшая «душа» — столь же отличалась от Логоса, как душа любого человеческого существа, и не было во Христе никакого ипостасного соединения, отличного от изначального состояния всех душ и от их вечной судьбы в эсхатологическом свершении. Оригенистская и евагриева духовность истолковывала, в частности, даже цель молитвы и монашеской жизни как путь каждой человеческой души к состоянию восстановленного единения с Богом, которое было «создано изначала» — состоянию, делавшему ее «равной Христу» [464]

Юстиниан и его советники увидели, что оригенизм не подходит для разрешения христологических споров, и усмотрели его общую несовместимость с основным течением Предания. В своей обычной манере разрешения богословских споров самовластными заявлениями, когда это только возможно, Юстиниан не только написал свой антиоригенистский трактат, но и, адресовав его патриарху Мине, предложил осудить оригенизм десятью анафематизмами [465]

. Поместный собор под председательством Мины неизбежным образом поддержал требование императора. Осуждаемые положения включали в себя учение о предсуществовании душ и, в частности, мысль, что человеческая душа Христова предсуществовала Его воплощению, так что от Богоматери Он получил только Свое «тело». Осуждены были также различные аспекты оригеновой эсхатологии, такие, как учение об

апокатастасисе, или восстановлении всех вещей—ангелов, демонов, звезд и человеческих существ—в виде тождественных им «сферических» духов, соединенных с Божественной сущностью.

Однако в Константинополе упоминавшемуся ранее монаху–оригенисту Феодору Аскиде, ставшему епископом Кесарии Каппадокийской, нужно было снять с себя подозрения в своей и своих собратий–оригенистов связи с несторианством. Он начал побуждать придворные круги к принятию новых мер против «антиохийской» христологии [466]

. Это как раз соответствовало планам самого Юстиниана, озабоченного выдвинутыми монофизитами обвинениями, которые прозвучали, в частности, на собеседовании 532г. и согласно которым получалось, что Халкидонский собор реабилитировал «друзей Нестория» — Иву и Феодорита. Таким образом, оригенистский кризис приобрел несколько искусственную связь с проблемой «Трех Глав».

Беспорядки, учиненные оригенистами в Палестине, не прекратились и после того, как в столице их в 543 г. осудил собор патриарха Мины. Источники, враждебные политике Юстиниана, утверждают, что Феодор Аскида продолжал покровительствовать своим друзьям–оригенистам из Новой лавры. После смерти Нонна, главы оригенистов Новой лавры (547), наиболее радикальные из его последователей, известные как «исохристы» (христоравные), добились, чтобы иерусалимским патриархом был выбран их сторонник Макарий (552). Конон, православный игумен основной лавры Мар–Савва, обратился за помощью непосредственно к Юстиниану. Помощь эта пришла немедленно в виде низложения Макария и замены его Евстохием [467]

, а также императорского письма к епископам, собравшимся в столице с целью осуждения «Трех Глав». Письмо содержало пятнадцать анафематизмов, воспроизводивших суть осужденных в 543г. положений [468]

. Епископам, в большем числе собравшимся теперь в столице, предлагалось это одобрить.

Латинская версия деяний Пятого Вселенского собора (единственно сохранившаяся) не содержит текста этих анафематизмов, а только осуждение Оригена, имя которого находится в списке еретиков, включающем Ария, Евномия, Македония, Аполлинария, Нестория и Евтихия [469]

. Некоторые историки высказывали предположения, что имя Оригена добавлено позже, что его осуждение состоялось не на самом соборе и что даже если собор его осудил, то осуждение это не получило формального одобрения папы. Однако подавляющее большинство свидетельств [470]

доказывает обратное: Ориген был осужден в 553г. Практически единодушно Пятый собор по традиции считают собором, выступившим против «Трех Глав», а также против Оригена, Дидима [471]

и Евагрия, даже если официальный протокол заседания, где эти решения были приняты, до нас не дошел.

4. «Три Главы»,

папа Вигилий и Пятый Вселенский собор

В обширной литературе, посвященной христологическим спорам VI столетия, выражение «Три Главы» (κεφάλαια, capitula) первоначально означало те утверждения, которые содержались в анафематствованиях, опубликованных Юстинианом, и отражали мнения Феодора Мопсуестийского, Феодорита Кирского и Ивы Эдесского. Впоследствии термин «глава» ввиду своей близости в греческом и латинском языках со словом, означающим «голову» (κεφαλή, caput), был применен к каждому из осужденных богословов.

Мы уже отмечали, что монофизитская оппозиция Халкидонскому собору постоянно обвиняла его в несторианстве, и не столько из-за самого его постановления, сколько потому, что многие халкидониты неохотно соглашались с кирилловым теопасхизмом, а также потому, что собор формально реабилитировал двух критиков Кирилла, епископов Феодорита и Иву. Если надеждам Юстиниана на истинно богословское соглашение между сторонами суждено было сбыться, то обвинения эти следовало опровергнуть. Первым его шагом в этом направлении была поддержка утверждения скифских монахов, что действительно «Один из Святой Троицы пострадал плотию». Второй шаг был совершен, когда в 543 г. Юстиниан, решительно отвергнув «оригенистское решение» вопроса, опубликовал трактат против «Трех Глав», вызвав формальный церковный спор по этому вопросу, приведший к соборным постановлениям 553г.
[472]

Весьма наивное и недоброжелательное истолкование этого императорского почина как результата одних только интриг Феодора Аскиды
[473]

следует сразу отвергнуть. Статус и авторитет антиохийской христологии в ее соотношении с кирилловой постоянно вызывал сомнения, и не только у севириан на собеседовании 532г., то есть у той партии, с которой Юстиниан желал согласия, но и в халкидонских кругах. Христология Феодора Мопсуестийского еще в 435г. была описана Проклом Константинопольским в авторитетном «Томосе к армянам» как «слабая паутина» и «слова, написанные водой»
[474]

. В разгар прохалкидонской реакции 520г. император Юстин I говорит о Феодорите как о «всюду обвиняемом в вероучительных заблуждениях» и так же, как Феодор Мопсуестийский, связанном с Несторием
[475]

. Таким образом, как и в других случаях, Юстиниан здесь не поднимал нового вопроса, а пытался разрешить постоянную проблему своих отношений с монофизитами. И все же правда, что осуждение «Трех Глав» касалось и таких людей, как Феодор Мопсуестийский, умерший (428) в полном общении с Церковью, или же Феодорит и Ива, лично реабилитированные Халкидонским собором. Можно ли осудить их память, не отрицая самого собора? И законно ли анафематствовать людей, живших более столетия назад, хотя это и было уже сделано в отношении Оригена? И наконец, не использовал ли Юстиниан, подобно Зинону и Анастасию, свою императорскую власть, дабы навязать политику, покровительствующую монофизитам?

Подобные возражения были высказаны в халкидонских кругах на Востоке, но были быстро преодолены: патриархи Мина Константинопольский, Зоил Александрийский, Ефрем Антиохийский и Петр Иерусалимский—все подписали одобрение юстинианова указа. Ефрем и Петр несколько колебались, но были убеждены как императорским давлением, так и тем соображением, что Юстиниан вновь особо утвердил авторитет Халкидонского собора. Ива и Феодорит, реабилитированные в Халкидоне, не были осуждены лично; осуждены были только их сочинения, особенно те, которые критиковали Эфесский собор (431) и христологию святого Кирилла. Поскольку и Ива, и Феодорит оба анафематствовались Несторией, можно было утверждать, что сами они отвергали все, что могло быть «несторианским» в их более ранних сочинениях и мыслях.

Более серьезное сопротивление пришло с Запада. Папский делегат (апокрисиарий) в Константинополе диакон Стефан прервал общение с патриархом Миной. Два западных епископа, Датий Миланский и Факунд Гермианский (в Африке), жившие в столице как беженцы, высказали свое несогласие с осуждением «Трех Глав». Их позицию разделяло подавляющее большинство епископов Италии и Африки. Папа Вигилий, друг и ставленник Феодоры, колебался. Однако римские диаконы Анатолий и Пелагий, озбоченные его нерешительностью, попытались энергично воздействовать на него. Они написали в Африку с просьбой о соборном обсуждении того, что им представлялось новым заговором против Халкидонского собора. Им ответил карфагенский диакон Фульгенций Ферранд: он заявил, что Феодорит и Ива абсолютно защищены реабилитацией Халкидонского собора и что все решения этого собора—как и Писание—непосредственно вдохновлены Духом Святым [476]

. Запад, кажется, полностью вверил себя халкидонскому «фундаментализму», сравнимому во всех отношениях с кирилловским «фундаментализмом» монофизитов.

В этот решающий момент Юстиниан не мог не понять, что дальнейший успех его политики зависит от одного человека—от папы Вигилия; возвышение папского авторитета, уже поддержанного и возвышенного в царствование Юстина I, могло снова оказаться эффективным. Роль папы заключалась теперь в том, чтобы «озвучить» согласие Запада с осуждением «Трех Глав» и исполнить обещание, лично данное Феодоре при его возведении на папскую кафедру.

Вигилий не мог противиться императорскому приглашению приехать в Константинополь: военный отряд проследил затем, чтобы он 22 ноября 545г. сел на корабль, отправлявшийся на Сицилию. Ему была дана возможность посоветоваться с собранием епископов в Сиракузах, где он узнал резко отрицательное мнение Датия Миланского, поехавшего ему навстречу по пути домой из Константинополя. Посредством текста Ферранда ему было сообщено и мнение африканцев. Во время остановки в Патрах папа рукоположил назначенного Юстинианом на Равеннскую кафедру Максимиана, который во время отсутствия папы в Италии поднял авторитет своей кафедры как резиденции имперской администрации, превосходящей Рим по престижу [477]

. Вигилий оказался загнанным в угол между позицией большинства своей западной паствы и угрозой императорского возмездия.

Приезд папы в имперскую столицу состоялся только 27 января 547г. Встреченный с большой торжественностью, он поначалу решил сопротивляться императорской воле, согласно полученным им от западных коллег советам. Помещенный во дворце Плацидии, он был окружен западными советниками, включая Датия Миланского и африканского богослова Факунда Гермианского. Его посетил также диакон Пелагий. Все советовали ему сопротивляться. Папа отказался сослужить с патриархом Миной, и последний в ответ вычеркнул имя Вигилия из диптихов.

Однако после шести месяцев напряженности и дебатов папа начал понимать безвыходность своего положения: связанный морально своими обещаниями Феодоре, оказавшийся в Константинополе в затруднительном положении (особенно после завоевания Рима готским королем Тотилой 17 декабря 546г.), он в конце концов сослужил с Миной в день святых Петра и

Павла, 29 июня 547г., и дал императору новое негласное обещание осудить «Три Главы» при условии, что это будет следствием церковных процедур и не будет состоять в простой подписи под указом Юстиниана.

То, что Вигилий подразумевал под правильной процедурой, состояло в возможности ему самому как римскому епископу вынести после консультации с епископами свой приговор. Юстиниан согласился предоставить ему эту возможность. Таким образом, под председательством папы состоялось собрание семидесяти епископов, еще не согласившихся на осуждение «Трех Глав». В собрании принимал участие Факунд Гермийский, главный свидетель всех этих событий, уже начавший во время обсуждений в Константинополе составлять свои «Двенадцать Книг в защиту Трех Глав» [478]

. В результате этого собрания Вигилий, исполняя обещания, данные императорской чете, в Страстную Субботу 11 апреля 548 г. представил патриарху Мине Judicatum, или «Суждение», содержащее формальное осуждение «Трех Глав» [479]

и подчеркнутое подтверждение Халкидонского собора. Юстиниан должен был быть удовлетворен, но вскоре он выяснил, что папский авторитет на Западе был не так высок, как он предполагал. Факунд продолжал сопротивляться и оспорил Judicatum.

Книга его получила широкое распространение, и даже римские клирики, сопровождавшие папу в Константинополь, отказались сослужить с ним в св. Софии в день Рождества Христова 549 г. Его племянник диакон Рустик и другой диакон, Севастиан, распространяли письма, обвиняющие Вигилия в предательстве Халкидонского собора. Широко распространялись протесты епископов Италии, Африки, Далмации, Иллирии и Галлии. Епископы Иллирика низложили епископа Первой Юстинианы зато, что он принял Judicatum,

а в Африке собор под председательством Репарата Карфагенского низложил самого папу Вигилия и отлучил его от Церкви, пока тот не покается [480]

.

Вигилий пытался успокоить оппозицию, написав—в частности, Аврелиану Арльскому, — что Халкидонскому собору не причинено никакого вреда. Но сила западной оппозиции убедила Юстиниана (Феодора умерла в 548г.), что папского авторитета недостаточно и что вопрос «Трех Глав» должен быть представлен Вселенскому собору. Поэтому Вигилию было разрешено взять обратно свой Judicatum.

Эти события были только началом трагического конфликта между колеблющимся и скомпрометированным Вигилием и императором Юстинианом, убежденным в правильности своего пути и прибегавшим к силе и запугиванию для достижения намеченной цели. Подробности этой истории рассказывали часто.

Чтобы обеспечить успех собора, имперские власти приняли меры по устранению лидеров оппозиции. Репарат Карфагенский был низложен по политическому обвинению. Его преемник Примоз был навязан силой, в Африку был послан имперский чиновник Моциан Схоластик, чтобы подобрать покорных епископов для участия в планируемом соборе [481]

. Более неожиданное сопротивление оказал Зоил Александрийский, который также был смещен и заменен Аполлинарием. Но советники Юстиниана, в особенности Феодор Аскида, толкали его на дальнейшее запугивание общественного мнения. Он опубликовал личное «Исповедание веры», которое, будучи императорским документом, автоматически имело силу указа. В нем провозглашался авторитет четырех соборов, в частности собора

Халкидонского, но содержалось также и анафематствование «Трех Глав». Вигилий вполне естественно увидел в этой публикации нарушение договора, поскольку было условлено, что вопрос этот будет обсуждаться собором. Он снова порвал отношения с патриархом Миной и отлучил Аскиду. Несмотря на свою явную слабость, папа временами был способен проявлять твердость.

Опасаясь императорского гнева, он оставил дворец Пластидии и вполне символически нашел прибежище—вместе с Датием Миланским—в церкви святого Петра во дворце Гормизда. Стража попыталась выдворить его оттуда силой. Папа, человек крупный и сильный, крепко держался за престол, который упал на него. Толпа возмущенных верующих поднялась на его защиту, и стражники удалились. Пришлось прибегнуть к миссии великого юстинианова военачальника и освободителя Италии Велисария, чтобы он убедил папу вернуться во дворец Пластидии и уверил его в собственной безопасности.

После этой моральной победы папа вскоре был изолирован и по существу попал под домашний арест. В Италии была запущена кампания, порочащая его репутацию. 23 декабря 551г. он снова сбежал, на этот раз найдя прибежище—тоже символически—на другой стороне Босфора, в халкидонской церкви святой Евфимии, где проходил в свое время Великий собор. Новая миссия Велисария и несколько других попыток убедить его вернуться не имели успеха. Кроме того, он опубликовал энциклику ко всем христианам, в которой жаловался на учиненное над ним насилие и утверждал свою верность всем четырем Вселенским соборам. В городе у него были друзья, так что имперская стража не смогла помешать распространению этой энциклики и даже ее рассылке в места большого общественного значения [482]

. Юстиниану пришлось идти на попятную, и хотя сам он не взял свой указ назад, но Мине и Феодору Аскиде было поручено принести папе извинения и подтвердить их единство с ним в вере. Папа почел это достаточным и вернулся в город. Он также одобрил исповедание веры нового константинопольского патриарха Евтихия, с которым вступил в общение (в январе 553г.).

Казалось, что подготовка собора развивалась по плану. Но не было согласия относительно предполагаемого его состава. Вигилий, естественно обеспокоенный западной оппозицией, просил, чтобы в Сицилии и Италии были созваны предварительные соборы, поскольку, похоже, мало кто из западных епископов собирался приехать на собор. Но теперь Юстиниан спешил, и 5 мая 553г. в

Mega Sekreton

св. Софии собрался собор всего из ста сорока пяти епископов, из которых всего шесть были из Африки. Участвовали патриархи Константинопольский, Александрийский и Антиохийский, а также представитель патриарха Иерусалимского. Но Вигилий отказался присутствовать и даже быть представленным, поскольку, по его мнению, в дебатах участвовало недостаточное количество западных епископов.

Это было во второй раз в истории Церкви (первым был собор 381г.), когда собор, считающий себя Вселенским, проходил не только без римского легата, но и вопреки желанию папы. При таких обстоятельствах результат собора был заранее предрешен. Было всего восемь заседаний (с 5 мая по 2 июня). На первом заседании под председательством Евтихия Константинопольского соборные отцы выслушали послание Юстиниана, несколько извиняющееся по тону, объясняющее, что предыдущие его действия (указы, исповедание веры и др.) были своего рода консультациями с епископатом, подобно тем, что предпринял император Лев I; он, мол, советовался с патриархами, включая и папу, и все были согласны с осуждением «Трех Глав», и теперь остается только формально подтвердить это решение собором.

Было решено сделать новую попытку добиться присутствия Вигилия. Три патриарха пошли его приглашать, но безуспешно. Вторичное посещение его теми же патриархами, но в сопровождении высоких имперских чиновников, было также напрасным. Пока собор продолжал свою работу (состоявшую в основном из речей, призывающих к обвинению «Трех Глав»), папа Вигилий представил императору свое мнение по этому вопросу, или Constitutum, подписанное шестнадцатью другими епископами и тремя римскими клириками, включая ученого диакона Пелагия [483]

. В

Constitutum

осуждались шестьдесят положений трудов Феодора Мопсуестийского, но папа все еще упорно отказывался осудить Феодора лично, потому что он умер в общении с Церковью и потому что мертвых отлучать от Церкви нельзя. Кроме того, ни Феодорит, ни Ива не могут подлежать осуждению, поскольку их реабилитировал Халкидонский собор. И наконец, Вигилий анафематствовал тех, кто осуждает «Три Главы».

Юстиниан отказался признать

Constitutum

достаточным, заявив, что у него есть письменное доказательство, что Вигилий уже осудил «Три Главы» и что теперь, издав свой Constitutum,

он осуждает лишь сам себя. Действительно, на седьмом заседании собора доказательство это было представлено. Это были несколько писем Вигилия, где папа защищал свой Judicatum

548 г., иначе говоря, отвергал «Три Главы», а также его торжественное обещание, данное 15 августа 550г., в котором он клялся «на четырех Евангелиях» сделать все возможное для осуждения «Трех Глав»

[484]

. По прочтении этих документов Юстиниан в письме к собору предложил вычеркнуть имя Вигилия из диптихов, а самого его «отлучить от общения», поскольку после того как он семь лет осуждал «Три Главы», теперь оказывает сопротивление согласному мнению Церкви. Собор единодушно согласился, заявив, что этим он «служит единству с апостольским престолом Древнего Рима», отстраняя того, кто недостойно его занимает.

Восьмое заседание 2 июня было посвящено одобрению довольно длинного определения, завершившегося четырнадцатью анафематизмами

[485]

; этим формально была одобрена политика Юстиниана последних лет. Снова подтверждались четыре собора, но одобрялась кириллова (или неохалкидонская) интерпретация Халкидонского собора: употреблялись теопасхитские выражения, одобрялись Двенадцать анафематизмов св. Кирилла против Нестория, а о знаменитой двусмысленной формуле Кирилла — «единая природа Бога Слова воплощенная» — говорилось как о законной, при условии принятия и халкидонской формулы «двух природ». Осуждение «Трех Глав» имело тот вид, который придал ему Юстиниан: оно относилось к личности

Феодора Мопсуестийского и к сочинениям

Феодорита, направленным против Эфесского собора (431) и святого Кирилла, а также к письму

Ивы Эдесского к Мару Персу, где говорилось, что осуждение Нестория несправедливо.

Папе Вигилию понадобилось шесть месяцев, чтобы опять передумать. Еще будучи в Константинополе, 8 декабря 553г. он написал патриарху Евтихию письмо, в котором формально каялся в написании

Constitutum.

Ссылаясь на пример блаженного Августина—который тоже написал «Пересмотр» (Retractationes)—

он заявлял, что дальнейшее изучение Отцов убедило его в еретичности «Трех Глав» и теперь он их анафематствует [486]

. 23 февраля 554г. он опубликовал второй

Constitutum,

где придерживался той же позиции, вновь утверждая свою верность Халкидонскому собору и заявляя, что письмо Ивы не подлинно. Такого же взгляда на это письмо, имеющего целью защитить авторитет Халкидонского собора, придерживался и сам Юстиниан; как вероятность это признано и в соборном постановлении 553г.

[487]

Эти действия Вигилия сопровождалось его примирением с императором и восстановлением его имени в константинопольских диптихах. Поскольку византийский военачальник Нарсес в 552г. отвоевал Рим, папа был готов вернуться домой и признать новый римский порядок в Италии, как он был определен в юстиниановой «Прагматической санкции»

(Sanction Pragmatied),

опубликованной в 554г. и предоставлявшей новые привилегии кафолическим епископам.

Однако он не доехал до Рима и умер в Сиракузах, на Сицилии, 7 июня 555г.

Соборное постановление 553г. было без серьезных проблем принято всем прохалкидонским Востоком, хотя оно не убедило монофизитов в том, что принятие Халкидонского собора не измена святому Кириллу: раскол уже укоренился, и после стольких вмешательств правительства в назначения и низложения епископов и, что совсем печально, после кровавых столкновений на улицах Александрии не было уже необходимого взаимного доверия между «имперской» Церковью и монофизитскими общинами. На Западе оппозиция исходила из Халкидонского лагеря, «халкидонитство» которого было иным, нежели на Востоке. Латинские богословы лучше понимали язык «Томоса» папы Льва, чем язык святого Кирилла. Они не видели нужды, а скорее видели опасность в осуждении непонятных и давно умерших сирийских епископов, о которых они почти ничего не знали, кроме того, что они были против монофизитов и за Халкидонский собор. Кроме того, при всем уважении к Римской церкви западные епископы не считали, что утверждение собора Виталием было в каком-либо смысле гарантией истины.

Чтобы добиться признания Пятого собора, Юстиниан прибег к суровым мерам, притом именно в тех провинциях, которые были только что завоеваны его армией. Мы видели, что в Африке законный епископ Карфагенский Репарат был смещен, но его преемник Примоз, назначенный правительством, многими отвергался. Несколько африканских клириков (Виктор Туннунский, автор «Хроники», Феодор Кабарсуссийский, Примазий, игумен Хадрумета, и другие) были сосланы в отдаленные области Востока. Факунд Гермианский скрылся, но был найден и осужден в Константинополе вместе с другими епископами в 564г. В Иллирике были сосланы два епископа, другим же удалось найти убежище в Северной Италии, где оппозицию возглавлял Аквилейский митрополит Павлин. Его поддерживали епископы Лигурии, Эмилии, Венеции, Истрии и Далмации. Завоевание этой области Империей было непродолжительным, и уже в 568г. ломбарды одержали победу, а потому аквилейский раскол не мог быть подавлен силой и продолжался до VIIвека.

В самом Риме был поставлен новый папа, диакон Пелагий, бывший с Вигилием в Константинополе и очень советовавший ему сопротивляться воле императора. В 553г. он был арестован, но к 555г. уже согласился с осуждением «Трех Глав». Он, конечно, стал крайне непопулярен на Западе, и нашлось только два епископа для совершения его папской хиротонии 16 апреля 556г. — под защитой византийского полководца Нарсеса. Он ничего не мог сделать, чтобы предотвратить разрыв общения с Римом северных итальянцев, возглавляемых Павлином Аквилейским.

5. Наследие Юстиниана

Интерпретация непосредственного вмешательства императора Юстиниана в богословские споры его времени как действия циничного политика, заинтересованного лишь в административном порядке и эффективном управлении, была бы анахронизмом. Он—и его жена Феодора—рассматривали христологические вопросы как существенно важные для истинного духовного благополучия общества и вечного спасения людей. Те принудительные меры, которые он так часто считал необходимыми по отношению к противникам его политики, были выражением его понимания своей ответственности христианского императора, то есть награждением добродетелей и исправлением заблуждений его подданных. Он не считал себя лично непогрешимым—и потому часто менял свою тактику, — но он также не считал никого другого свободным от заблуждений. Он, несомненно, признавал традиционное христианское представление, согласно которому собор епископов является высшим и наиболее надежным свидетельством Истины, хотя иногда и допускал, что заранее знает, каким будет это свидетельство, и пытался в целях экономии времени и энергии прийти к этому скорее, издавая свои собственные указы о вере. Знаменательно, что ни один из этих указов не был сам по себе принят как авторитетный; все они в конце концов обсуждались собраниями епископов.

Вероятно, лучшей характеристикой вмешательства Юстиниана в богословские вопросы была его внезапная попытка, в самом конце его жизни, навязать Церкви учение афтартодокетизма.

Излагая этот эпизод, историк Евагрий горестно сообщает: «Юстиниан, отступив от правого пути учений (Церкви), впал в тернии и пошел путем, чуждым апостолам и отцам» [488]

. Для этого не было абсолютно никаких политических причин. Афтартодокетизм был учением, свойственным некоторым монофизитам, утверждавшим, что тело Христово было нетленным (ἄφθαρτος) еще до Его Воскресения и поэтому Его человеческая жизнь была коренным образом отлична от жизни других людей. Этому взгляду резко воспротивился сам Севир, столкнувшись с «гаианитами» в Египте; он не был связан с монофизитством как таковым, поскольку некоторые его сторонники, как и сам Юстиниан, были халкидонитами [489]

Старый император был готов издать указ*{{Обстоятельства, связанные с проектом «афтартодокетического» эдикта, крайне туманны, что дает современным исследователям основание отрицать сам факт планирования такого эдикта. См.:

Grillmeier A.

Le Christ dans la tradition chrétienne. Vol. 11/2. Paris, 1993. P. 612—620;

Gerostergios A.

Justinian the Great the Emperor and Saint. Belmont, Mass., 1982. P. 147—154. —

V.A.

}}, покровительствующий афтартодокетизму, и даже сослал патриарха Евтихия за его сопротивление его проекту. В Антиохии патриарх Анастасий созвал собор из ста восьмидесяти епископов, которые тоже воспротивились намерению императора. Указ так и не появился, так как 14 ноября 565г. в возрасте 82 лет Юстиниан умер.

Эта личная заинтересованность в богословских делах, хотя, совершенно очевидно, и пошедшая по ложному пути в случае с афтартодокетизмом, объясняет общую направленность его религиозного мышления. Современные историки недоброжелательны к Юстиниану, отмечая прежде всего «зигзаги» его политики. Однако за исключением афтартодокетизма, зигзаги эти относились только к тактике и методам, но не к существу

дела. Никогда у Юстиниана не было намерения отказаться от Халкидонского собора, но с самого начала своего царствования он считал богословски и исторически неверным толковать этот собор как отказ от святого Кирилла Александрийского. В предыдущей главе мы видели, что такого намерения не было ни у Отцов 451 г., ни у святого Льва Римского. Но несмотря на этот халкидонский кириллизм, старая христология Феодора Мопсуестийского, действительно несовместимая с кирилловой, продолжала процветать в некоторых кругах, и ее сторонники успокаивали себя, по-своему интерпретируя Халкидонский собор. На самом деле не Несторий, а именно Феодор Мопсуестийский был подлинным учителем и главой того, что V и VI столетия туманно именовали «несторианством». Христиане, обучавшиеся в Эдессе и Нисибисе и бежавшие в Персию после торжества Кирилла в 431 г., которых мы называем «несторианами», ссылались не на несчастного константинопольского патриарха как на свой вероучительный авторитет, а почти исключительно на Феодора [490]

С другой стороны, поскольку (как это подтвердили современные исследования) монофизиты–севириане не придерживались никакой иной христологии, кроме кирилловой, не оправдывает ли это попытки Юстиниана отвести от халкидонского православия подозрения в «несторианстве»? И не было ли в этом случае неизбежно осуждение Феодора, ведь так же осуждали монофизиты своего собственного экстремиста Евтихия, и отказ от тех сочинений халкидонских богословов, которые, как Феодорит и Ива, если и не были «несторианами», то уж во всяком случае были явными «мопсуестийцами»? Это решение, к которому в VI в. присоединились такие уважаемые халкидониты, как патриарх Ефрем Антиохийский, Нефалий Александрийский и Леонтий Иерусалимский, как раз и было тем, что утвердил Пятый собор. Он дал возможность кирилловой сотериологии во всей полноте стать составной частью христианской керигмы и богословия: она утверждает, что новозаветный Бог есть не только божественный Творец и Судия, но что Он из любви к творению лично взял Себе «плоть» в ее падшем состоянии и даже саму смерть, чтобы снова приобщить его к Себе. Собор разрешил наряду с афанасиевым и кирилловым учением об обожении сохранить как часть Предания лучшие достижения антиохийской экзегезы в лице блаженного Феодорита Кирского, личность и общая позиция которого как критика Евтихия была вне подозрений.

Это, конечно, предполагало существование определенного методологического и терминологического плюрализма. Согласно Пятому собору, можно говорить об «единой природе воплощенной» так же, как и употреблять явно предпочтительную халкидонскую терминологию. Можно также принимать и то, что Севир говорит о двух природах, различающихся «умственно» (ἐν θεωρία), при условии признания, что каждая из природ сохраняет свои свойства или энергии, конкретно проявляющиеся в жизни Иисуса. Весь подход к богословию здесь «кафолический» и учитывает ограниченность всех языков и методов в их попытках выразить Единую Истину [491]

В этом смысле постановления 553 г. можно назвать «экуменическими» (в современном смысле этого слова), поскольку частично они были приняты ради отделившихся, исправляя упущения и как можно лучше разьясня то, что было причиной соблазна в прошлом.

Несомненно, труднее защищать использование Юстинианом принуждения и хитрую дипломатию Феодоры. Но здесь обвинение относится не столько к ним лично, сколько ко всей византийской имперской идеологии и системе и к тем формам теократического общества, которые были общими и для Востока, и для Запада вплоть до эпохи Просвещения. Следует, однако, признать, что религиозная политика Юстиниана на Востоке оказалась неудачной и что в этом в большой степени виноваты те методы, к которым прибегала императорская чета. Тактическое покровительство, оказанное Феодорой установлению отдельной монофизитской Церкви, бесконечно затруднило восстановление единства в религиозной области. А употребление военной силы и административных мер в религиозных делах превратило то, что

иногда было лояльной оппозицией, в движение фанатического сопротивления. В действительности дипломатические и принудительные методы, использовавшиеся императорскими властями, нейтрализовали тот возможный эффект, который могла бы дать «экуменическая» по существу позиция собора 553г.

Результаты были трагичны. Монофизиты окопались в формальных границах кириллова христологического языка, отказываясь признать, что Халкидонский собор, подчеркивая целостность особой и деятельной человеческой природы Христа, только подтверждал утверждение Кирилла: Один из Святой Троицы истинно (то есть по-человечески) пострадал на кресте. Поэтому те, кто отказывался признать Халкидонский собор, противились кафолической гибкости терминологии, благодаря которой Предание Церкви есть Предание живое, всегда милосердно открытое проблемам, которые возникают у братьев, нуждающихся в спасении. Этот «братский» дух—предполагавший также единство с православным Западом—был заложен Халкидонским собором и хорошо выражен Пятым собором. Но это случилось слишком поздно и было сопряжено со слишком грубой политикой, чтобы суметь предотвратить раскол.

Юстиниан, о котором часто говорят как о последнем римском императоре и первом византийском василевсе,

вошел в историю не только как император-богослов, но также и прежде всего как законодатель. Его знаменитый Кодекс, повторно и в окончательной версии изданный в 529г. — вместе с «Дигестами», «Институциями» и длинным рядом «Новелл» или «новых законов», — отражал его мечту о всемирном христианском римском порядке. Эти именно тексты, особенно Кодекс, сделали римский закон применимым и на Востоке, и на Западе в течение всех Средних веков и Нового времени. Поскольку большая часть этого законодательства относилась к Церкви, трудно переоценить влияние Юстиниана на историю церковных установлений, дисциплины и нравственности, на византийское и средневековое понимание Церкви и общества. В основных чертах это законодательство следовало принципам, установленным во времена Константина и Феодосия I; о них мы говорили выше (главы I и II). Но вклад Юстиниана был гораздо более исчерпывающим. Некоторые отделы Кодекса, относящиеся к церковному имуществу, обязанностям духовенства, правам епископов в различных гражданских делах, к монашеской дисциплине или ограничению прав еретиков, изложены необычайно тщательно и подробно [492]

. С другой стороны, «Новеллы» 6-я и 123-я представляют собой полноценный регламент имперской Церкви, основанный главным образом на каноническом законодательстве, изданном соборами, но они идут еще дальше, создавая законы в областях, которых соборы не касались. Так, например, Юстиниан запретил епископскую хиротонию людей, живущих с женами и имеющих детей [493]

, и придал официальную форму знаменитой системе «Пентархии», согласно которой Вселенская Церковь должна управляться пятью патриархами—Римским, Константинопольским, Александрийским, Антиохийским и Иерусалимским. Действительному функционированию этой системы помешали некоторые меры, принятые самим же Юстинианом (дарование автокефалии церкви того места, где он родился)* {{ Автономия архиепископа Первой Юстинианы не упраздняла верховной власти над ним папы Римского

(Novella 131, 3). —

В.А.

}}, а также монофизитский раскол. Результатом было фактическое главенство Константинополя на Востоке и сильное умаление власти других «мелькитских» (или имперских) православных патриархов

[494]

Может быть, самым наглядным способом, позволяющим увидеть грандиозность замыслов Юстиниана, является знакомство с тем, что осталось от его строительной программы, что пережило века и дошло до наших дней. Самые знаменитые из них—церковь святого Виталия в Равенне, где прекрасная мозаика изображает Юстиниана и Феодору, приносящих дары и введенных в совершение литургии их ставленником на Равеннской кафедре епископом Максимианом

[495]

. Это и монастырь на Синайском полуострове, известный теперь как монастырь святой Екатерины, но первоначально посвященный Преображению Христову. Он был построен Юстинианом на том месте, где, по преданию, Моисей видел неопалимую купину. Полностью сохранившийся до наших дней, этот монастырь должен был служить сторожевой заставой христианского и халкидонского мира, существующего в населенных арабскими племенами пустынях вокруг Красного моря, символом распространения политики Юстиниана на

Счастливую Аравию (Arabia Felix)

и Эфиопию. Почти невидимая надпись на балке церковной крыши гласит: «В память и упокоение нашей почившей императрицы Феодоры»

[496]

—трогательное и тайное напоминание о верности Юстиниана своей могущественной помощнице и супруге, погребенной в 548г. в церкви Святых Апостолов в Константинополе

[497]

Но, бесспорно, самым удивительным памятником царствованию Юстиниана является Великая церковь св. Софии в Константинополе.

Главная базилика императорской столицы, посвященная Христу как Премудрости Божией (ср. 1 Кор. 1, 24), первоначально была построена Константином и Констанцием. Она сгорела в 404г. во время волнений, вызванных ссылкой Златоуста. Восстановленная Феодосием II, она опять была совершенно разрушена во время восстания Ника в 532г. С поразительной скоростью, показывающей необычайную экономическую мощь Империи, архитекторами Анфимием Тралльским и Исидором Милетским была возведена совершенно новая церковь, освященная на Рождество Христово 537г. Огромное пространство Великой церкви, наполненное светом, перекрыто огромным куполом, символизирующим сошествие Неба на Землю. Стены были покрыты золотыми мозаиками и разноцветными мраморными плитами. Громадные колонны этого здания были привезены издалека—из разрушенного капища Зевса в Баальбеке, в Сирии. Сила и выразительность архитектуры оказались таковы, что св. София (оставшаяся самым большим христианским храмом вплоть до постройки готических соборов в XIIв. на Западе) почиталась духовным центром восточного православного христианства до самого падения Византии.

Глава VIII. ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК ПОСЛЕ ЮСТИНИАНА

Безуспешная попытка Юстиниана создать на Востоке религиозное единство была неудачей не только политической. Она показала, что ни богословские аргументы, ни насилие не смогли преодолеть того глубокого недоверия народных масс Сирии и Египта к определению Халкидонского собора, которое вселили в них раз и навсегда первые противники собора. Кажется, за всю историю вероучительных споров Востока и Запада не было предоставлено таких богословских возможностей, не было сделано такого количества уступок отколовшимся от официально установленной Церкви—и все ради ее единства. Многие западные историки даже возмущаются этими уступками и критикуют Юстиниана и его преемников не только за насилие, к которому они иногда прибегали в борьбе против оппонентов, но и за их потенциальную измену Халкидону. Мы пытались показать, что такой измены не было. Скорее можно сказать, что православная Церковь снова и снова

утверждала, что таинственная истина Боговоплощения может быть выражена разными терминами; что кириллова терминология была необходима, чтобы исключить несторианство, так же как Халкидонский собор был необходим как защита от Евтихия; что во избежание всякого намека на отмежевание Халкидона от Кирилла нужно включить в вероисповедные и богослужебные тексты не только термин Богородица, но и теопасхитские формулы («Слово пострадало плотию»); что халкидонское определение («в двух природах») не исключает кириллова «из двух природ»; что формула Севира Антиохийского, допускающая различие «двух природ» во Христе, лишь умозрительно (ἐν θεωρία) соответствует вере Церкви.

Отсюда ясно, что после Собора 553г., подтвердившего все эти положения, между имперской Церковью и умеренными монофизитами—севирианами уже не оставалось реальных христологических различий. Действительно, даже современная наука соглашается, что христология Севира—это христология святого Кирилла, признанная всеми, и особенно собором 553г., как наиболее адекватное выражение православия.

Значит ли это, что оппозиция базировалась только на культурных, национальных и этнических факторах? Были ли вероучительные вопросы искусственно использованы для прикрытия культурного сепаратизма сирийцев, армян и коптов и их ненависти к грекам и Византийской империи? Эта точка зрения широко распространена и в наше время, и до сих пор ее многие защищают [498]

, хотя и не замечая, что совершают серьезные исторические ошибки. Культурные различия способствовали расколу, но не они были главными. Как показано выше, антихалкидонская оппозиция была если не оправданна, то хотя бы понятна ее чисто христологическая почва во второй половине Vв., когда этому способствовали упорные «антиохийские» толкования Халкидонского собора в среде самой верхушки халкидонитов [499]

. Почти все представители оппозиции были греками, глубоко преданными империи, как, например, Диоскор, Тимофей Элур и Севир Антиохийский. Сделанная Акакием Константинопольским и Петром Монгом неловкая попытка обойти проблему, вместо того чтобы ее разрешить («Энотикон»), была обречена на провал. Но почему же оппозиция продолжала существовать и после 553г.?

Причины противостояния Халкидонскому собору во время царствования Юстиниана и после него следует видеть в глубоком консерватизме народных масс и их сильном недоверии к часто колеблющемуся церковному руководству, хотя нельзя совершенно исключать и возрастающие культурные и этнические различия как факторы, способствовавшие оппозиционному духу. Позиция монофизитов заключалась по существу в своего рода кирилловском «фундаментализме», не допускавшем никакого компромисса. Православный халкидонский лагерь делал большие уступки в терминологии и занимался разъяснением; антихалкидониты не делали ни того, ни другого. Даже великий Севир Антиохийский, который, несомненно, видел опасности, подстерегающие непреклонное монофизитство, и понимал важность утверждения реальности человечества Христова во всей ее полноте, начисто отказывался признавать «две природы после их соединения». Впоследствии несколько отдельных вождей монофизитства признали Халкидонский собор, но они были отвергнуты своей паствой [500]

Будучи по существу своему консервативным или «фундаменталистским» расколом, монофизитство отвергало «кафолическое» измерение Халкидона. Действительно, в глазах халкидонского и неохалкидонского православия кафоличность Церкви требует, чтобы единая Истина выражалась различными терминами; чтобы законность была гарантирована не только

александрийским выражениям спасения во Христе, но и антиохийским, и западной латинской традицией, выраженной в «Томосе» папы Льва (при условии согласия по существу), ибо ясно выраженная «диофизитская» христология была необходима для опровержения евтихианства, и это не означает измены святому Кириллу. Держась только за свое богословие, за свои формулировки, монофизиты шли по пути сознательного и исключаящего всех других сектантства. Эта тенденция вела к образованию новых групп и расколов, причем каждая группа утверждала свою исключительность, отвергая другие и пребывая в постоянной оппозиции халкидонскому единству.

Однако все-таки до персидского и мусульманского завоевания эта трагическая разделенность христианского Востока не препятствовала наличию чувства определенного церковного и имперского единства. Обе стороны прибегали к насилию друг против друга, но обе же питали надежду на обращение своих противников. Эти противоречивые чувства всегда существовали в Константинополе, именно они объясняют многое заведомо непоследовательное в имперской политике, например очевидно противоречивые действия Юстиниана, преследовавшего монофизитов, в то время как Феодора укрывала в своем дворце александрийского «папу» Феодосия. Позже то же самое делали Юстин II и императрица София. В действительности императоры и императрицы сознательно распределяли роли, но никогда не возникало никаких сомнений в принадлежности Феодоры и Софии, а также их мужей-императоров к официальной халкидонской Церкви. Подобную же двойственную позицию занимали и некоторые церковные руководители, и не только в период «Энотикона» (Петр Монг, Акакий), но и позже. Халкидонские патриархи, Иоанн Схоластик Константинопольский (565—577) и Анастасий I Антиохийский (559—569), председательствовали на собраниях противоположных монофизитских партий, пытаясь примирить их. Другие руководители официального православия—Иоанн Постник Константинопольский (582—595), Иоанн IV Александрийский (570—581)—высоко оценивались монофизитскими историками Иоанном Эфесским и Иоанном Никийским за их подвижническую жизнь, благочестие и терпимость к несогласным

[501]

. Более того, есть и другой признак того, что ни одна из сторон еще не признавала реальности окончательного раскола. Петр Ивер, твердый монофизит, продолжал почитаться халкидонитами-грузинами как святой подвижник. Император Маврикий, менее чем его предшественники и преемники шедший на компромиссы с нехалкидонитами, вспоминается монофизитом Иоанном Эфесским как «боголюбивый» император и почитается как святой монофизитами-сирийцами

[502]

. Кроме того, халкидонский Александрийский патриарх Иоанн Милостивый (612–617) внесен как святой в коптские и эфиопские календари

[503]

Однако консервации раскола сильно способствовали два фактора: существование после рукоположения Феодосием Александрийским (542—543) в епископы Якова Бар-Алдаи отдельной, параллельной монофизитской церкви, которая в церковном и сакраментальном отношении представляла незаконную, нелегко доступную альтернативу халкидонскому единству; и внутренние разделения монофизитов, из-за которых даже самые уважаемые ее лидеры, как Феодосии или Яков Бар-Алдаи, не имели возможности выступать или договариваться от имени всех нехалкидонитов.

1. Внутренние расколы в монофизитстве

В одном только Египте к концу VIв. антихалкидонская оппозиция разделялась на двадцать группировок, каждая из которых приписывала себе каноническую и вероучительную чистоту и во многих случаях имела последователей в Сирии, Аравии и Персии [504]

. Некоторые группировки, как

акефалы

(«безглавые», отвергшие «Энотикон» 482 г., а потому и иерархию, установленную Петром Монгом, и всех его преемников) и

диоскоровцы

(отвергавшие всех патриархов начиная с 454г. — года смерти Диоскора, — потому что его преемник Тимофей Элур не перерукополагал кающихся халкидонитских клириков)

отделились от основного течения монофизитства по дисциплинарным причинам. Другие, как

агноиты,

не признавая Халкидонский собор, критиковали, однако, крайний кириллизм,

настаивавший на полном обожении человечества Христова. Их представителем был

александрийский диакон Фемистий. Он утверждал, что как человек Иисус разделял и

человеческое

неведение

(ἄγνοια). Другие расколы VIв. были порождены некоторыми серьезными богословскими

спорами, детали которых хорошо известны.

В первом из них друг другу противостояли Севир Антиохийский и Юлиан Галикарнасский, оба жившие во время царствования Юстина I в изгнании в Александрии. Юлиан утверждал, что, поскольку смерть и тление (φθορά) были следствием греха, тело Христово было нетленным, ибо Он был новый Адам, воспринявший человечество без греха. Из этого следовало, что в силу ипостасного соединения человечество Иисуса с самого момента Его зачатия Марией не было «падшим» человечеством Адама, но было новым нетленным человечеством Царствия Божия. Учение Юлиана, называемое его противниками афтартодокетизм,

было, таким образом, связано с представлением о первородном грехе и его последствиях.

Оно не содержало специфически монофизитских элементов и привлекало также и

халкидонитов, включая самого императора Юстиниана в самом конце его жизни. Оно

встретило решительное противодействие Севира на том основании, что если человечество Христово «нетленно», то страсти Его и смерть были лишь «кажущимися» (докетизм)

[505]

. В глазах же Севира

вольная

смерть Христа означала восприятие Им

нашего

смертного человечества. Он был действительно чужд личных грехов, будучи Богом. Но восприятие Логосом

нашего

человечества означает, что Христос испытал последствия греха — «неукоризненные страсти» (ἀδιάβλητα πάθη), такие как голод, болезнь, страдание, тленность и смерть.

Нетленность Его тела была явлена при Его Воскресении, а не при рождении! Твердость, с которой Севир защищал эти очевидные для православной христологии позиции,

показывает, насколько в своем понимании спасения он был далек от крайнего,

евтихианского монофизитства.

Спор между Севиром и Юлианом не ограничился узким кругом профессиональных богословов. Афтартодокеты, известные также как фантазиасты, сделались влиятельной партией. В Александрии после смерти папы Тимофея III (февраль 535), пользуясь терпимостью правительства, патриархом избрали другого монофизита, друга Севира,

диакона Феодосия. Однако сразу же после интронизации его свергла толпа под предводительством монахов. Вместо него был поставлен архидиакон юлианист Гаиан, который оставался патриархом, пока имперские войска под предводительством знаменитого военачальника Нарсеса не восстановили порядок. Таким образом, Феодосии, хотя и монофизит, получил обратно свое патриаршество под имперским покровительством (май 535). Однако ересь Юлиана процветала не только в Египте, где при Юстине II она вызовёт новые волнения, но и «в странах римлян, персов, индийцев, кушитов (эфиопов), химиаритов (в Аравии) и армян» [506]

. Успех этой ереси среди «римлян» доказывает, как мы уже видели, обращение самого Юстиниана; армянская же церковь в 551г. формально одобрила умеренную версию юлианства и даже анафематствовала Севира как врага афтартодокетизма (см. ниже).

Другой спор, противопоставивший друг другу фракции богословов–монофизитов, касался так называемого вопроса тритеизма.

В споре с халкидонитами основная позиция монофизитов состояла в отказе различать термины природа (φύσις) и ипостась.

Именно соборное определение о двух природах и одной ипостаси во Христе и отвергали монофизиты, ссылаясь на слова святых Отцов: «Нет природы без ипостаси (οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος)». Поэтому в утверждении, что поскольку в Боге три ипостаси,

то должно быть и «три природы», то есть «три Бога», была некоторая логика. Эту логику в Константинополе около 557г. воспринял некий Иоанн Асконагис

[507]

, входивший в большое число монофизитского духовенства, размещавшегося вместе с Феодосием Александрийским в императорском дворце. Взгляды Иоанна были подхвачены не кем иным, как Сергием, которого Феодосий, в Константинополе, поставил монофизитским патриархом Антиохии (557). Другими тритеистами были Евгений Селевкийский и Конон Тарсский, а также Афанасий, внук императрицы Феодоры (от незаконнорожденной дочери). Это были настоящие экстремисты монофизитства: Конон и Евгений были первыми епископами, получившими хиротонию примерно в 553г. от Якова Бар–Алдаи и ставшие основателями монофизитского «подполья». Сознывая заблуждения некоторых своих последователей, старый папа Феодосии опубликовал опровержение тритеизма. К тому же, по контрасту, он отверг и другое, возможное последствие отождествления терминов «природа» и «ипостась»: учение, согласно которому поскольку у Бога одна природа, то у Него и одна ипостась. Воплощение такой единой ипостаси означало бы смешение природ. Результатом был бы явный пантеизм, который в действительности и исповедовал другой монофизитский автор этого времени, Стефан Бар–Суддили.

Негативная реакция Феодосия не положила конец спору. Тритеизм нашел сильного и авторитетного сторонника в лице александрийского ученого Иоанна Филопона, приведшего в защиту своей теории целый ряд аргументов, основанных на Аристотеле (для которого, действительно, и ипостась, и природа выражали конкретную реальность)

[508]

. Движение это распространилось, и после смерти Феодосия (566) упомянутый Афанасий был поставлен тритеистами патриархом Александрийским. Тем не менее к 569 г. Филопон и его тритеизм были осуждены другими крупными монофизитскими авторитетами, включая самого Якова Бар–Алдаи. Но и тогда влияние сектантов при дворе было достаточно сильным, чтобы вызвать в Константинополе публичный спор о тритеизме между вождями монофизитства; на нем в качестве арбитра председательствовал халкидонский православный патриарх Иоанн Схоластик (!). Спор (оставшийся безрезультатным) нанес моральный ущерб делу монофизитства: возвысилось влияние экстремистского, сепаратистского течения, умеренные же влияние потеряли. Историк Михаил Сириец, обычно симпатизирующий умеренным течениям, сообщает эту историю с понятной горечью
[509]

Ко времени смерти Юстиниана (565), монофизитство стало не только движением внушительным количественно, но и обладало интеллектуальной и политической силой. Количество было представлено народными массами Сирии и Египта. Богословскую силу представляли интеллектуалы и высшее духовенство, большинство которого все еще думало и писало по–гречески, употребляя греческие философские категории в подтверждение своих позиций. Постоянная готовность императорского двора с помощью халкидонского епископата договариваться об общих формулах и объединяющих исповеданиях веры, предоставление убежища и безопасности членам монофизитского руководства (включая, в частности, папу Феодосия Александрийского), подававшим хоть какую–то надежду на соглашение, — все это оставляло открытыми возможности воссоединения.

Однако болезненные разделения внутри монофизитства затрудняли переговоры о единении. Большинство все менее и менее склонялось к доверию «умеренным», то есть тем, кто под руководством Феодосия Александрийского представлял основное течение монофизитства и соглашался с позицией Севира. Если бы эти умеренные иерархи смогли в нужное время выдвинуть из своей среды более значительную фигуру, возможно, в христологии и взял бы верх тот очевидный базовый консенсус, который нашел свое выражение в «неохалкидонизме». Но существовала «параллельная» Церковь, созданная Яковом Бар–Алдаи, и лозунги, направленные против «синода» (Халкидонского собора), уже более столетия представляли халкидонскую веру как «новшество», и, наконец, болезненное воспоминание о навязывании Александрии или Антиохии халкидонских патриархов императорскими войсками, об изгнании таких «исповедников», как Диоскор и Тимофей Элур, — все это придавало единению видимость измены.

Сознательной

реакции против Империи и греческой Церкви не было. Монофизитское высшее духовенство и богословы продолжали говорить по–гречески. Богослужение у сирийцев и особенно у коптов продолжало по большей мере совершаться на двух языках. Лояльность к Империи, особенно в епископате, была полной. Но народные массы и монахи мертвой хваткой держались за «древние обычаи», от которых, по их мнению, отступили Маркиан, Пульхерия и папа Лев; они отвергали любые формулы, которые отличались от формул великого Кирилла.

2. Имперская политика после Юстиниана

Среди современных историков

[510]

господствует мнение, что смерть Юстиниана и восшествие на императорский престол его племянника Юстина II (565) отмечены возвратом к политике богословского компромисса,

подобного зинонову и анastasиеву; как новый император, так и его жена София— племянница Феодоры—были «хорошо расположены к монофизитскому богословию». Этот взгляд основывается прежде всего на сообщении Иоанна Эфесского, «умеренного» монофизита, «Церковная История» которого является одним из главных источников изучения этого периода. Иоанн вообще испытывал к Империи большую преданность и лояльность, и потому понятно, что все свои надежды он возлагал на возможность перемен в имперской политике при Юстине II. Однако этот же Иоанн признает, что патриархи столицы, сначала Иоанн Схоластик, а затем Евтихий, были стойкими халкидонитами; их он и прицает за возобновление антимонофизитских гонений.

Иоанн Эфесский сообщает—на основании только слухов, как сам честно сознается, — что императрица София в молодости причащалась у монофизитов и тайно вовлекла своего мужа в эту же незаконную сакраментальную практику [511]

. Однако, согласно тому же историку, и Юстин и София должны были для получения императорского престола быть официально халкидонитами. Признание Иоанна, что невозможно стать императором, не признав Халкидонский собор, знаменательно и отражает положение в Константинополе в 565г.

Действительно, для тех, кто стоял в столице у власти, было немыслимо возвращение к положению, господствовавшему до 518г. при Зиноне и Анастасии. Как мы уже видели, Юстин I установил ежегодное торжественное богослужение 16 июля в память о Халкидонском соборе [512]

. Кроме того, для Юстина II не могло даже существовать вопроса об отмене постановлений Пятого собора 553г., которые подтверждали Халкидонский собор, и тем более нельзя было вычеркнуть упоминание о нем из преамбулы юстинианова Кодекса. Таким образом, существовало формальное и не имевшее обратной силы государственное утверждение Халкидонского собора; отсюда более понятна радость Иоанна Эфесского и других монофизитов, когда они увидели, что Юстин, несмотря на это официальное положение, продолжает политику примирения и диалога.

Возможность «тайного» монофизитства Юстина и Софии особенно неправдоподобна потому, что нам доступна информация о тесных личных и политических узах, связывавших нового императора и патриарха Иоанна Схоластика, который, возможно, и содействовал воцарению Юстина [513]

. Несмотря на некоторую неумелость во внешней политике, отмеченной возобновлением войны с Персией, царствование Юстина II (565—574) до своего трагического конца (сумасшествия императора) было отмечено особым покровительством искусствам, строительству и определенной заботой о религиозных делах не только на Востоке, но и на Западе [514]

. В своем отношении к монофизитству новое правительство и церковное управление могло позволить себе вести примирительную политику именно потому, что признание халкидонской веры как официальной уже само собой подразумевалось и было публично закреплено законом, поэтому не было нужды определенно об этом говорить в особых соглашениях с отколовшимися. Эта ясность официальной позиции объясняет и ту уверенность, с которой делались предложения диалога (не боясь неожиданных оборотов ни

со стороны халкидонитов, ни папского Запада), а также суровость реакции правительства на упорство монофизитов.

После низложения и ареста патриарха Евтихия за его отказ признать ересь афтартодокетизма, патриарший престол еще при Юстиниане занял ученый правовед из Антиохии Иоанн Схоластик (565—577). Он, таким образом, обрел свое положение в условиях весьма двусмысленных. Хорошо знакомый с дворцовыми интригами и дипломатией, он сумел избежать формального признания афтартодокетизма до смерти Юстиниана в ноябре 565 г. Иоанн особенно знаменит своей кодификацией канонических текстов параллельно с кодификацией государственных законов, осуществленной при Юстиниане

[515]

. Неизбежным образом он был вовлечен в контакты с монофизитами.

Царствование Юстина II началось с нового энергичного утверждения халкидонской веры, основанного на политике, установленной при Юстиниане, о чем свидетельствуют западные авторы. Но в то же время были приняты покровительственные меры личного внимания и милости по отношению к монофизитам. Высший и уважаемый глава антихалкидонской оппозиции Александрийский патриарх Феодосий еще со времен Феодоры проживал в столице под покровительством двора. Юстин дал ему личную аудиенцию, и когда он умер в 566 г., то был похоронен с большими почестями. Моральное главенство над монофизитами в столице перешло к Иоанну Эфесскому, автору хорошо известной «Церковной Истории», человеку умеренных взглядов и лично близкому ко двору

[516]

. Ради умиротворения консерватизма монофизитов Юстин повелел, чтобы за каждым совершением Евхаристии читался Никейский Символ Веры для доказательства того, что халкидониты не изменили древней вере Церкви

[517]

. Несколько вождей монофизитства, сосланных при Юстиниане, получили амнистию. Император даже предложил свою помощь по улаживанию конфликтов, существовавших между монофизитскими фракциями в вопросе тритеизма, так что Иоанн Схоластик председательствовал в дебатах по этому вопросу—редкий случай братания халкидонского патриарха с выдающимися раскольниками. Вожди раскола, включая и самого старца Якова Бар-Алдаи, были приглашены в столицу для консультаций. Хотя дебаты, состоявшиеся в 566–567 гг., остались безрезультатными, император попытался примирить оппозицию посредством ряда заявлений, утверждавших, что Никео–Константинопольский Символ Веры Церкви является единственным (поскольку Халкидонский собор создал не «символ», а только «определение»), что следует избегать ссор из-за «личностей» и «слов», что в случае единения все анафематствования, включая и Севира, могут быть отменены, что постановления 553 г. против «Трех Глав» отменили все настоящие христологические различия между двумя партиями и т. д.

[518]

Эти предложения воссоединения не могли плодотворно обсуждаться в столице даже в присутствии Якова Бар-Алдаи, потому что главы монофизитства ощущали свою оторванность от своей народной «базы» и не могли действовать как ее представительные делегаты. Поэтому предложения эти были вверены ехавшему в Персию императорскому послу Иоанну Комментиолу, который на обратном пути встретился с представительной группой монофизитских церковных руководителей в Каллинике, на берегу Евфрата, у персидской границы (567 или 568 г.). Казалось, что умеренные, включая даже Якова Бар-Алдаи—и, уж конечно, Иоанна Эфесского, восхвалявшего усилия императора, — были готовы условиться о единении. Внутренние разделения в монофизитстве, сказавшиеся, в частности, в спорах о тритеизме, делали единение более привлекательным в глазах по крайней мере некоторых нехалкидонитов. Но народные массы отказывались следовать за ними. Во время встречи в

Калликоне какой-то монах выхватил императорские предложения из рук читавшего и разорвал их в клочья. Даже сам старец Яков Бар-Алдаи, почитаемый за святого, был не в состоянии контролировать своих многочисленных последователей-фанатиков.

Когда в столицу вернулся Иоанн Комментиол, состоялось еще несколько совещаний, но никаких конкретных результатов они не дали. Наконец в 571 г. Юстин II опубликовал «Программу», обращенную ко всем христианам (τοῖς ἑκασταχοῦ χριστιανοῖς πρὸς βράβειαν) [519]

, которая была новым манифестом «неохалкидонского» богословия. Она утверждала, что православная христология может быть выражена и на языке Кирилла («единая воплощенная природа Бога Слова»), и на языке Халкидона («различие природ не нарушается их соединением... но сохраняется свойство каждой»). В своем заключении император призывает всех к единству на основе «правого вероучения», избегая «ненужных споров о лицах или словах, поскольку слова ведут к единой истинной вере и пониманию, тогда как обычай и форма (ἔθος καὶ σχῆμα), господствовавшие до сих пор в святой кафолической и апостольской Церкви Божией, пребывают вечно неизменными и неизменными». Последняя фраза, вероятно, имеет в виду как различие существующих терминологических систем, так и богослужебные и канонические традиции.

Кажется, никогда прежде условия воссоединения между халкидонитами и монофизитами не бывали выражены в таких реалистических терминах. Это был призыв к согласию по существу, а не на словах; упоминание же «ненужных споров о личностях» вновь намекало на возможность не принимать во внимание бывшее отлучение. Здесь не было неопределенностей, как во времена зинонова «Энотикона». Юстин II не только праздновал память Халкидонского собора каждое 16 июля, но заинтересованность его в контактах с Западом исключала измену собору, столь ценному Римом. Латинские поэты Корипп и Венанций Фортунат восхваляют его православие. Он состоял в переписке с франкским королем и послал бывшей королеве, а теперь инокине в Пуатье, святой Радегунде, реликварий с частицами Креста Господня, а папе—прекрасный крест со своим портретом и портретом Софии. Эти события происходили одновременно с договорами о единении на Востоке

[520]

Но Юстин так и не смог убедить монофизитское руководство и потому счел себя вправе прибегнуть и к некоторому насилию. В Константинополе и во всей Малой Азии от монофизитов потребовалось принятие «Программы». Некоторое их количество подчинилось, и даже кое-какие антихалкидонские епископы, ранее занимавшие кафедры, конкурируя с православными, были перерукоположены. Впоследствии практика перерукоположения была формально отменена, и от обращающихся стали требовать только принятия «формулы единения», в которой упоминалось соглашение между Кириллом Александрийским и Иоанном Антиохийским 433 г.

[521]

Среди тех, кто на некоторое время согласился на воссоединение, был Павел Черный, монофизитский патриарх Антиохийский, проживавший в Константинополе

[522]

, но сопротивление большинства яковитов привело к новому соборному анафематствованию Севира в Константинополе

[523]

При назначенном преемнике Юстина Тиверии II (регент с 574 по 578, единодержавный император с 578 по 582), после смерти стойкого халкидонитского патриарха Иоанна

Схоластика (577), началось новое ослабление имперской политики по отношению к монофизитам. Был приглашен обратно на свою кафедру старый патриарх Евтихий, занимавший ее при Юстиниане (552–565) и председательствовавший на соборе 553 г. (577–582). Он был окружен ореолом исповедника, поскольку был жертвой увлечения Юстиниана афтартодокетизмом. Он, по всей видимости, противился тенденции Тиверия к ослаблению административных мер, принятых Юстином против диссидентов. Император, действительно, снова признал существование

де факто

двух параллельных церквей. Яков Бар-Алдаи снова посещал столицу. Правда, Иоанн Эфесский, освобожденный в 577 г., был вновь арестован в 578–579. На самом деле умеренность Тиверия имела политические причины, и арабское христианское государство Гассанидов снова играло решающую роль в определении императорских позиций. Мы помним, как при Юстиниане арабский «филарх» Аль-Хариф добился установления монофизитской иерархии в 543 г. Сын Аль-Харифа, гассанидский филарх Аль-Мундхир, был также торжественно принят Тиверием в 580 г. Действуя как защитник монофизитов, он добился освобождения некоторых клириков, отказавшихся присоединиться к халкидонской вере.

И Тиверий, и патриарх Евтихий, оба умерли в 582 г. Перед смертью Евтихий вступил в спор с апокрисиарием

(делегатом) римского епископа в столице, диаконом Григорием—будущим папой Григорием Великим. Григорий упрекал Евтихия в том, что, по его мнению, человеческое тело по воскресении было «неосязаемо»

[524]

. Он утверждал, что Фома действительно телесно осязал воскресшего Христа и что та же самая телесная реальность будет явлена во всех, кто воскреснет в последний день. Евтихий говорил о телах воскресших в более духовном измерении. Спор разрешен не был. Григорий мудро рассудил оставить этот вопрос вследствие смерти Евтихия, имя которого внесено в число святых Церкви.

С вступлением на патриарший престол Иоанна Постника (582–592), а на императорский Маврикия (582–602), их политические роли в отношении монофизитов переменялись.

Благочестивому подвижнику—патриарху монофизитские источники приписывают вопрос: «Что сделали или сказали раскольники (διακρίνομενοι) заслуживающего преследования? Если язычники были оправданы и прощены, то как я могу преследовать христиан, безупречных в своем христианстве и, может быть, более верующих, чем мы?»

[525]

. В Константинополе патриарх терпимо относился к присутствию монофизитов, вступавших в частичное сослужение, но не причащение с православными. Некоторые монастыри, формально православные, использовали Трисвятую Песнь с интерполяцией

[526]

.

Новый император, однако, не претендуя быть богословом, в течение всего своего царствования пытался укрепить халкидонское единство не только при помощи силы или убеждения, но и дипломатической ловкостью. «Один из самых выдающихся византийских правителей»

[527]

, он заключил мир с Персией (591) и стабилизировал внутреннюю структуру Империи. В 584 г. он упразднил гассанидскую филархию и этим лишил монофизитов мощной политической поддержки

[528]

. Распространение влияния Империи в Армении и на Кавказе способствовало сближению грузинского Мцхетского католикосата с халкидонским православием и церковному единению между имперской Церковью и большей частью Армянской церкви. В то же время Маврикий, как и его непосредственные предшественники, поддерживал сердечные отношения с римским епископом, который, со своей стороны, сохранял полную лояльность императорскому экзарху, проживающему в Равенне. В религиозной политике Маврикия руководящую роль играл его двоюродный брат, епископ Домитиан Мелитинский, о котором монофизиты вспоминают как о жестоком преследователе, а папа Григорий Великий как о «человеке благоразумном и пронизательном». Вместе с Григорием I, патриархом Антиохийским (570–593), Домитиан помог Маврикию добиться мира с Хосроем Персидским [529]

Как было показано выше, мир восточных религиозных диссидентов не был единым и цельным. В нем были не только расколы, основанные на богословских различиях: сирийцы, египтяне, армяне и персидские христиане и в культурном и институциональном отношении тоже по-разному смотрели на проблему церковного единства. Поэтому их историю в VI в. следует рассматривать по отдельности.

3. Антиохия и яковиты

В период терпимости и диалога, установленный Юстинианом в первые годы царствования (527–536), антихалкидонская оппозиция имела возможность организовать, создав отдельную церковь, параллельную той, которой управлял официальный имперский епископат. В глазах антихалкидонитов Севир, бывший с 512 г. Антиохийским патриархом при Анастасии, но сосланный при Юстине (518), был последним «православным» из официальных патриархов. После его низложения заботами имперского правительства был поставлен ряд патриархов–халкидонитов (Павел, 519–521; Евфрасий, 521–526; Ефрем, 527–545; Домнин, 545–559; Анастасий, 559–570). В противовес им некий Константин Лаодикийский был признан монофизитскими кругами как первый действующий патриарх [530]

. После его смерти в 553 г. монофизитский Александрийский патриарх Феодосий (проживавший в изгнании, но под покровительством двора в Константинополе) хиротонисал патриархом Антиохийским Сергия из Теллы (557). В 561 г. Павел Черный стал преемником Сергия.

Существование параллельного ряда патриархов служило оппозиции опорой, поскольку Юстиниан—и особенно его жена Феодора—никогда не оставляли попыток добиться соглашения с монофизитским руководством. Постепенно монофизиты от тактики простой поддержки номинального «православного» патриархата перешли к созданию—повсюду где могли—параллельной иерархии. Первый шаг в этом направлении был сделан около 530 г. с благословения, поначалу очень неохотного, сосланного патриарха Севира. Иоанн, епископ Теллы в Восточной Сирии, начал совершать рукоположения не только для своей епархии, но и для любой группы, стремящейся к антихалкидонскому «православию», где бы она ни находилась. Историк Иоанн Эфесский, сам рукоположенный им в диакона, сообщает, вероятно, преувеличенное число—170 000 рукоположений, совершенных Иоанном из Теллы [531]

. Эти тайные рукоположения касались не только низшего духовенства. Достоверно засвидетельствованы случаи и епископских хиротоний, совершенных для Персии Иоанном из Теллы совместно с другими сирийскими монофизитскими епископами

[532]

. Каково бы ни было их число—а оно было, несомненно, большим—такие рукоположения были раскольничьими по самой своей природе, так как предполагали, что халкидонская Церковь уже не Церковь и что от ее таинств нужно воздерживаться любой ценой. Кроме того, большинство рукополагаемых были, по-видимому, людьми малообразованными; они стойко держались оппозиции «синодита» (сторонникам Халкидонского собора) и психологически были готовы к борьбе против имперской Церкви. Понятно поэтому, что умеренные лидеры, как Севир и Феодосий Александрийский, неохотно вступали на путь, проторенный Иоанном из Теллы, ведь переговоры о единении стали бы несравнимо труднее, как только были бы установлены две параллельные иерархии.

Деятельность Иоанна из Теллы продолжалась не более шести или семи лет. В 536—537г. он был схвачен агентами патриарха-халкидонита Ефрема и умер в заключении в Антиохии в 538г.. Дело в том, что после 536г. Юстиниан предпринял повсюду сильные административные меры против монофизитов.

Тем не менее император и его жена пытались обезопасить себя на будущее. Патриарху Феодосию Александрийскому, проживавшему в почетной ссылке в Константинополе, было разрешено исполнить прошение, полученное от монофизита, союзника империи, арабского гассанидского филарха Аль-Харифа: он просил епископов для своей страны. В 542 или 543г. Феодосий с ведома двора рукоположил в епископы двух монахов, Феодора и Якова Бар-Алдаи

[533]

. Феодор, по-видимому, ограничил свою деятельность арабскими странами, в особенности Палестиной, тогда как Яков, поставленный в митрополита Эдесского, прославился своей замечательной миссионерской деятельностью, состоявшей в рукоположении монофизитского духовенства по всей Восточной империи. Более поздние источники приписывают ему титул «вселенского митрополита», хотя, кажется, титулом «вселенского патриарха»* {В применении к константинопольскому патриарху титул применялся с конца V—начала VI вв. См.: В. Στεφανίδου. Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία. Αθήναι. 1978. Σ. 290—291.} в этот период именовали себя скорее папы Александрийские (этот обычай засвидетельствован в отношении Диоскора и Феодосия)

[534]

. Интересно, однако, что Феодосий отказался продолжать умножение «параллельного» епископата и что Якову пришлось ехать в Египет (где-то до 553г.), чтобы найти сорукополагателей для Евгения и Конона, известных сторонников тритеизма. С этими коллегами по «истинно православному» епископату Яков быстро совершил хиротонии двух патриархов и двадцати двух архиепископов и епископов

[535]

. По имени Якова Бар-Алдаи монофизиты Сирии стали называться «яковиты».

Выше мы говорили о богословских спорах, возникших внутри монофизитской общины в связи с тритеизмом. Но были и другие конфликты, которые отчасти возникали из-за того, что «яковитская» иерархия создавалась только нелегально и потому хаотично и зависела от личного престижа немногих «харизматических» руководителей. Существовали и культурные разделения между сирийцами и египтянами, было и глубокое различие между менталитетом епископов, живших в Константинополе, лояльных к империи, все еще надевавшихся на изменение официальной политики (Феодосий Александрийский, Иоанн Эфесский), и теми монахами и выходцами из простого народа, которые составляли большинство духовенства, рукоположенного Яковом Бар-Алдаи. Последние были готовы бороться с императорскими чиновниками до конца

[536]

Все разнообразие этих факторов соединилось в противоречивых историях двух монофизитских патриархов Антиохийских: Сергия из Теллы и Павла Черного.

Сергий, получивший хиротонию от Феодосия Александрийского в 557г., состоял с последним в ссоре из-за тритеизма, будучи его сторонником. После ранней смерти Сергия (560—561), Феодосий, заботясь о единстве Церкви, ждал три года, прежде чем выбрал ему преемника. В конце концов он одобрил кандидатуру своего собственного секретаря, александрийца и антитритеиста Павла Черного. Он также просил Якова Бар-Алдаи с коллегами поставить его патриархом, что и было сделано в 564г.

[537]

Феодосии, действовавший как de facto глава нехалкидонитов во всем мире, хотя и не имеющий реального контроля над народными массами, поручил Павлу миссию посещения Египта и восстановления там раскольничьей иерархии. После этой довольно безуспешной миссии в Александрии и смерти в Константинополе его покровителя Феодосия (566) Павел вернулся в Сирию. Там оказалось, что он как представитель примирительного, «феодосианского» течения и твердый противник тритеизма негоден последователям Бар-Алдаи, хотя последний его рукополагал и лично против него ничего не имел. Однако более благосклонно Павел был принят аль-Харифом и поселился у него в Аравии. Желая получить обратно свою юрисдикцию в Сирии и пользуясь политической поддержкой арабского государя, он использовал свои имперские связи и признал «программу» Юстина II, причастившись с халкидонитами

[538]

. Видя, что монофизиты в массе своей за ним не следуют, он отрекся, был арестован, но бежал и снова воспользовался гостеприимством аль-Мундхира, сына арабского филарха аль-Харифа, и в конце концов снова нашел прибежище в своем родном Египте. Участвуя в местных церковных делах, он устроил тайную хиротонию сирийского монаха Феодора в патриарха Александрийского. Последний оказался неприемлемым для местных монофизитов, которые избрали и поставили своего собственного кандидата, Петра (576). Петра признал законным патриархом Яков Бар-Алдаи. Отлученный как в Египте, так и в Сирии обеими группами монофизитов и, конечно, халкидонитами, Павел Черный так и не получил патриаршества. Он вернулся в Константинополь и был там, когда аль-Мундхир нанес визит императору Тиверии II в 580г. Под покровительством арабского царя последователи Павла и Якова Бар-Алдаи временно помирились

[539]

, но сам Павел умер в Константинополе в 561г. в неизвестности.

В годы конфликта между яковитами и последователями Павла Черного среди сирийских монофизитов было много беспорядков и даже кровопролития. Конфликт все более и более отражал возрастающую несовместимость более умеренных «проимперских» епископов, как Павел, с сирийскими народными массами, которыми был не в состоянии управлять даже Яков Бар-Алдаи и которые были решительно против всякого компромисса с «синодитами». Вмешательство александрийцев в сирийские дела не помогло тоже

[540]

После смерти Якова Бар-Алдаи (578) и бесславного исчезновения Павла Черного новый монофизитский патриарх Александрийский Дамиан (578—604), преемник Петра, поставил в качестве своего коллеги на антиохийской кафедре Петра из Каллиника, кандидата, который имел надежду примирить противостоящие друг другу партии. Этого, однако, не произошло. Дамиан и Петр поссорились из-за теоретических богословских вопросов, связанных с тритеизмом, который оба они отвергали. На Петра Антиохийского в

Александрии смотрели как на вызов, брошенный высшему авторитету Александрии в вопросах богословия
[541]

В период между 582 и 611г. — годом персидского завоевания—антиохийские яковитские патриархи жили в монастыре Губба Баррая, к востоку от Алеппо, поскольку Антиохия, так же как и другие большие города, контролировалась халкидонской иерархией. Несмотря на внутренние раздоры, огромное большинство сирийскоязычных монастырей и деревень оставались верными монофизитству. Именно тогда, накануне персидского завоевания и благодаря деятельности Якова Бар-Алдаи, вероисповедная принадлежность стала переплетаться с народностью: такие слова, как «сириец» и «египтянин», превратились в нормальные обозначения противников Халкидонского собора, тогда как слово «грек» чаще всего был синонимом «мелкита» (имперского человека) и выражало верность халкидонской вере
[542]

Это не значит, что православные патриархи этого периода, верные Халкидонскому собору, всегда были простыми агентами Империи. Если бывший
Cornes Orientis

Ефрем (527—545) и его преемник Домнин (545—559) верноподданнически применяли политику Юстиниана, придерживаясь строгого «кириллова» халкидонитства
[543]

и при этом преследуя диссидентов, то Анастасий I (559—570, 593—599) восстал против намерения Юстиниана навязать афтартодокетизм, и от низложения его спасла только смерть императора (565). Он также вступил в конфликт с преемником Юстиниана, Юстином II, по вопросам, которые, по-видимому, носили административный и экономический характер
[544]

; его заставили покинуть патриаршество, на которое он снова был возведен только при Маврикии. Его уважали за его богословские познания, он переписывался с папой Григорием Великим и письменно выступил против тритеизма Иоанна Филопона. Эта позиция принесла ему определенное признание в умеренных монофизитских кругах, тоже враждебных тритеизму. Во время своего второго патриаршества он участвовал в спорах между монофизитами, в частности вызванных взглядами александрийского «софиста» Стефана.

Стефан доводил до абсурда основные утверждения Севира, что Божество и человечество Христовы совершенно различны, но что, несмотря на это, следует говорить только об одной Его природе. Для Стефана было невозможно различать во Христе «естественные свойства», не допуская также и двойственности природ. В случае «софиста» в монофизитские круги снова возвращались основы халкидонской логики. Под его влиянием монах-монофизит Пров обратился в 595—596гг. в халкидонскую веру
[545]

Патриарх Григорий I (570—593), заменявший временно сосланного Анастасия, сумел выйти победителем из громкого конфликта с
Cornes Orientis

Астерием, который пытался очернить главу Церкви. Позже он вместе с Домитианом Мелитинским

[546]

исполнял важное политическое задание от имени императора Маврикия, сопровождая персидского царя Хосроя обратно в Персию, где получил от него богатейшие дары для раки святого Сергия в Ресафе

[547]

. Он также косвенно поддержал Павла Черного, помешав Дамиану Александрийскому поставить в Антиохию патриарха, который был бы соперником Павла

[548]

.
Растущая роль в обществе патриархов—халкидонитов в сочетании с их богословскими познаниями и дипломатическими способностями могла бы, казалось, постепенно привести к церковному миру хотя бы с некоторыми из разделенных монофизитов. Но такая возможность в большой степени зависела от политической устойчивости в Константинополе и от мира

с

Персией. К сожалению, этот мир, удачно заключенный Маврикием, был нарушен его убийцей Фокой. Возобновление военных действий привело к катастрофе—персидскому вторжению и захвату Антиохии (611). С этим завоеванием «память о халкидонитах исчезла от Евфрата до Востока (то есть Сирии)», и яковитский патриарх Афанасий Кеннесринский (известный как «Погонщик верблюдов», 595–631) писал своему коллеге в Александрию: «Мир возрадовался в мире и любви, ибо халкидонская ночь была изгнана вон»

[549]

.

4. Александрия и копты

Уникальная роль, которую Египет и его столица Александрия играли в римском мире, уже описывалась раньше. Особенности его культурного облика признавались и за его пределами—персами, арабами—и, разумеется, самими египтянами

[550]

. Характерное для египтян чувство своего культурного превосходства основывалось на сознании того, что они являются наследниками древней цивилизации фараонов. До IV в. сознание это было неразрывно связано с синкретическим язычеством, сочетавшим многие элементы древней египетской религии с эллинистическими культами. Христианская вера, однако, пришла в Египет в сопровождении силы, одновременно интеллектуальной и политической: Климент и Ориген, с одной стороны, и могущественные епископы Александрии—Афанасий, Феофил, Кирилл—способствовали тому, что христианство здесь раньше, чем в других местах, стало религией большинства. Молодая и сильная Египетская церковь взяла многое из древнеегипетского культурного самосознания. Готовность ее считать себя церковью именно «Египетской» способствовала, вероятно, ее успеху у всего народонаселения страны.

В течение IV, V и VI вв. существовал резкий контраст между городом Александрией, крупным интеллектуальным центром, в котором доминировали греческий язык и греческие культурные традиции, и всей остальной страной—страной египетских крестьян, говоривших на коптском языке—особым образом упрощенной и эллинизированной форме древнего египетского языка. Иногда люди, ехавшие из Александрии в деревню, говорили, что «едут в Египет». Но в сознании современников культурный контраст между Александрией и остальной страной также воспринимался как достоинство этой страны.

Грекоязычные александрийцы не менее гордились египетским культурным наследием и с готовностью приписывали Египту изобретение всякой философии, всей науки и всей мудрости в веках, тогда как коптские народные массы послушно следовали руководству Александрии как в политических, так и в церковных делах. Это в особенности относится к египетскому монашеству, насчитывавшему, вероятно, не менее полумиллиона иноков и инокинь [551]

. Эта огромная монашеская община слепо следовала руководству «папы» Александрийского, личное влияние которого во всей стране было несравненно сильнее влияния провинциального епископата или в большинстве своем необразованного и значительно менее многочисленного женатого духовенства.

Однако александрийская епископская кафедра никогда не считала себя учреждением национальным или этническим. Архиепископ именовал себя «судия вселенной» (κριτὴς τῆς οἰκουμένης), и титул этот употребляется и в наше время как греческими, так и коптскими носителями церковной власти. Сознывая, что Никейский собор (6-е правило) установил определенную параллель между Александрией и Римом как обладателями особых «привилегий» на основании «древних обычаев», архиепископы египетской столицы объясняли это свое положение культурным наследием Египта и своим древним правом устанавливать ежегодно дату Пасхи для всех других церквей, а также победами святых Афанасия и Кирилла над тем, что они считали самыми опасными христианскими ересями: арианством и несторианством. Они претендовали на юрисдикцию не только над Египтом, Ливией и Пентаполем (как было определено в Никее), но и над всей Африкой, включая Эфиопию, Аравию, Карфаген, а иногда и Иерусалим. Они горько сетовали на учреждение «нового Рима» в Константинополе и пытались где только могли ограничить влияние этого незваного церковного выскочки.

Таким образом, Александрийский епископ понимал свою роль отнюдь не как просто египетского «этнарха», а гораздо шире—как хранителя православия и церковного порядка в Империи и во всем христианском мире.

Это и было причиной того, что осуждение Халкидонским собором Диоскора было истолковано как неприемлемый скандал, подстроенный Константинополем и Римом, который следовало исправить.

После неудачных и кровавых попыток Маркиана навязать халкидонскую веру силой, императоры Зинон и Анастасий договорились с монофизитскими александрийскими патриархами и пытались восстановить религиозное единство посредством компромисса («Энотикон»), заключенного между главными патриархатами. Успеху этой политики помешала твердость Рима, верного Халкидону. Юстиниан и Феодора постепенно развивали более гибкую тактику, которую часто критиковали как нечестную. На самом деле, однако, они пытались разрешить христологический вопрос в самой его сути, сохраняя при этом терпимость как к личностям, так и к народным чувствам. Частичный характер их успеха был результатом разделений в антихалкидонском большинстве египтян. После смерти патриарха Тимофея III (533) императрица Феодора добилась поставления Феодосия, друга Севира, тем самым принадлежавшего к основному течению монофизитского движения, с которым Юстиниан и искал соглашения. Однако «юлианское» восстание, провозгласившее афтартодокетизм, свергло Феодосия и поставило другого патриарха, Гаяна. Эти события почти совпали с новой жесткой линией Юстиниана против монофизитов. Гаян был арестован во время уличных столкновений и резни и сослан в Карфаген. Феодосии был привезен в Константинополь, его убеждали признать Халкидонский собор и после его отказа сослали в Дерк, во Фракию.

Это резкое разделение монофизитского духовенства Александрии на феодосиан и гаианитов, а также возникшие позже споры о тритеизме способствовали усилению контроля халкидонитов в патриархате. С 537 по 641г., то есть более ста лет, вплоть до завоевания Египта арабами— мусульманами, в Александрии почти непрерывно был «мелкитский», то есть халкидонский патриарх. Это были люди, лично назначавшиеся Юстинианом, в том числе и энергичный Павел Тавеннисий (537—539), бывший игумен великого монастыря святого Пахомия в Канопе, и более пассивный Зоил (539—551), и Аполлинарий (551—570). Однако большую часть этого периода Феодосии, монофизитский патриарх, прожил в почетной ссылке под покровительством

двора в Константинополе, действуя как духовный глава всего монофизитского «подполья» в Империи. Его деятельность по восстановлению монофизитской иерархии уже описана выше. Но в Египте реальное его влияние было ограниченным. К концу царствования Юстиниана (565) там оставалось всего четыре монофизитских епископа, и все они находились в отдаленных частях страны. Таким образом, политика Юстиниана, по-видимому, принесла некоторые плоды. Все еще крепко державшееся в деревнях монофизитство потеряло в Египте контроль над церковным управлением.

Изгнанный Феодосий был упорен в своем неприятии Халкидонского собора, но оставался до конца верным Империи, разделяя с императором некоторые надежды на примирение. Знаменательно, что в этот период по крайней мере некоторые из коптских монахов–пустынников по всей видимости соглашались на церковный мир. Халкидониты были сильны в монастырях святого Пахомия, и, кроме того, им принадлежали главные храмы Александрии
[552]

После смерти Феодосия (566) монофизитская партия была не в состоянии избрать нового патриарха в течение девяти лет. В 575г. вдовство кафедры окончилось, но тайным и спорным образом. Один патриарх, Феодор, был тайно хиротонисан в пустыне ссыльным антиохийским патриархом Павлом Черным в сослужении с Лонгином, епископом Нобадским из Нубии
[553]

Однако избрание Феодора оспаривалось большинством египетских монофизитов, которые в том же году избрали патриархом Петра. Обе группировки обменивались анафемами и богословскими обвинениями, разъединившими их сторонников как в Египте, так и в Сирии. Павел вернулся в Константинополь, Лонгин же продолжал успешную миссию в черной Африке: ему удалось обратить племя алауах в верховьях Нила
[554]

Другая партия, более «антиимперская», после смерти Петра (574) возглавлялась Дамианом (578—604), ученым, но тоже небесспорным лидером монофизитства. Провоцируемый тритеистами, а затем Стефаном Софистом, который критиковал сами основы севирианского монофизитства (отождествление *physis* и *hypostasis*—природы и ипостаси), Дамиан безуспешно пытался примирить различные монофизитские фракции. Он поехал в Константинополь и вместе с филархом аль-Мундхиром и императором Тиверием добился временного примирения с последователями Павла Черного (580). Однако богословские споры продолжались между Дамианом и Петром из Каллиника, монофизитским патриархом Антиохийским. Постоянно опасаясь тритеизма, Дамиан в своих сочинениях стремился релятивизировать ипостасное начало в Троице и был обвинен Петром в савеллианстве. Его последователей иногда называли тетрадитами за введение в Бога «четвертой» реальности — «Бога вообще», отличного от трех Лиц
[555]

Для современников спор между двумя патриархами постепенно приобрел культурный подтекст борьбы между «сирийцами» и «египтянами». Результатом был раскол между монофизитской Антиохией и монофизитской Александрией, который завершился только в 616г., когда преемник Петра, Афанасий Погонщик верблюдов, известный своим аскетизмом и праведностью (595—631), приехал в Египет в последний год патриаршества преемника Дамиана, ученого патриарха Анастасия (604—616). Есть основания полагать, что примирению помог Никита, двоюродный брат и близкий друг императора Ираклия,

бывший в это время в Египте для организации объединенного христианского фронта против надвигавшегося персидского завоевания. Между представителями двух партий произошли богословские переговоры, однако в отсутствие обоих патриархов. После оживленных споров было выработано знаменательное решение: признавая различия и взаимные отлучения двух «блаженных архиепископов», Петра и Дамиана, в прошлом, теперь, когда оба архиепископа «отошли к Богу», обе партии заявляют, что вера у них одна. Оба патриарха вместе издали «Синодикон», заявлявший об их согласии в вере, и вошли в евхаристическое общение друг с другом, отрекаясь от «тритеизма» и от «тетрадизма», тех двух ересей, в которых Дамиан и Петр обвиняли друг друга

[556]

. Оказалось, однако, что группа дамианитов отвергла соглашение и даже выбрала антипапу Иоанна своим руководителем

[557]

В течение всех этих событий монофизитским патриархам Александрийским закон запрещал проживать в этом городе и служить в главных и древних базиликах: Кесарее, мартирии св. Марка и других. Но после раскола они построили себе новые церкви—Ангелий и храм святых Космы и Дамиана—и могли проживать в монастыре Эннатон на берегу к западу от Александрии. Из патриархов—халкидонитов этого периода некоторые стяжали большой личный авторитет и сумели предотвратить непосредственные столкновения между халкидонитами и нехалкидонитами. Среди них наиболее выдающимися и влиятельными были в конце VI и начале VII в. святой Евлогий (581–608) и святой Иоанн V Милостивый (612–617).

При умелом правлении Маврикия святой Евлогий действовал фактически как высшая власть в Египте, где нужно успешно сопротивляясь местным имперским чиновникам и даже беря на себя руководство гражданским управлением

[558]

. Он написал несколько богословских трактатов: шесть книг против севириан, три книги в защиту «Томоса» Льва, трактат о борьбе между феодосианами и гаианитами и другие произведения, касающиеся христологических и тринитарных вопросов его времени. Содержащаяся в этих трактатах полемика строго следует кирилло—халкидонской линии и стоит на примирительной к монофизитам позиции, характерной для имперской политики этого периода. Евлогий не оставил после себя репутации гонителя. Наоборот, когда после своего избрания он разослал другим патриархам свои послания об общении, папа Григорий I, получив такое послание в Риме, ответил на него критикой: Евлогий не сослался определенно на Халкидонский собор, не осудил ни одного монофизита по имени и не определил христологию «двух природ» со всей необходимой четкостью

[559]

. Очевидно, что Евлогий писал в духе «Программы» Юстина II, избегая вопросов словоупотребления, не касаясь личностей и ограничиваясь лишь православной сущностью христологии. Дальнейшие сочинения Евлогия, по—видимому, развеяли опасения Григория: патриархи обменивались регулярными и дружескими письмами (сохранилось несколько писем святого Григория святому Евлогию). Григорий даже жаловался своему александрийскому коллеге на то, что Иоанн Постник Константинопольский получил титул «вселенского патриарха»

[560]

. Реакция Евлогия на эту жалобу будет рассмотрена дальше.

Хаотическое и кровавое царствование императора Фоки нарушило тот относительный мир, который господствовал в Египте при Маврикии. После смерти Евлогия (608 или 609) патриархом халкидонитов стал бывший член имперской гвардии, или «скрибон» (σκριβων), Феодор; ему и было поручено силой преследовать монофизитов и других раскольников. Этой политики Фока придерживался по всей Империи. Последовало восстание, которым руководил Никита, двоюродный брат Ираклия. Феодор был убит в 609г. вместе с другими верными Фоке чиновниками, когда Никита вступил в Александрию (609).

Халкидонская патриаршая кафедра оставалась вдовствующей в течение нескольких лет. Причиной этого был, вероятно, всеобщий хаос—результат персидской войны, спровоцированной Фокой, а также того, что Ираклию, вступившему на престол в 610 г., нужно было закрепить свою власть. Новый патриарх был самым подходящим для восстановления доверия к новому режиму: Иоанн, известный как Милостивый или «подающий милостыню» (ἐλεήμων), занимал кафедру с 611 г. и до захвата Александрии персами в 617 г.

Вдовец и семейный человек, сын бывшего губернатора Кипра, Иоанн был поставлен в патриархи из мирского состояния по рекомендации префекта Никиты. Его «Житие», написанное вскоре после его смерти, является ценным источником информации не только о самом святом Иоанне, но также и о состоянии Церкви в его время [561]

. Факт почитания его впоследствии коптами как святого показывает, что он прекратил политику репрессий Фоки и Феодора. Мы видели, что префект Никита устроил в 616 г. примирение между монофизитскими фракциями. Патриарх Иоанн, бывший крестным отцом детей префекта и близким его другом, вероятно, симпатизировал этому, по крайней мере косвенно. В «Житии» он, естественно, описывается как верный халкидонит, принявший обратно в Церковь многих из монофизитского духовенства, никогда их не перерукополагая. Плодом его кротости было увеличение его паствы в Александрии в десять раз [562]

. Но величайшим достижением Иоанна была осуществляемая им социальная справедливость; он кормил бедняков и особенно заботился о множестве беженцев из Палестины и Сирии, скопившихся в Александрии в результате персидского завоевания. Средства, которыми располагала Александрийская церковь, были очень значительны: патриархии принадлежали корабли, торговые предприятия и огромная, постоянно пополнявшаяся казна. При своем вступлении Иоанн нашел в архиерейском доме 8000 фунтов золота, а точное, известное из его «Жития» количество даров, посланных им в Иерусалим после сожжения Святого Града персами, очень внушительно. Хотя префект Никита и находит иногда щедрость Иоанна чрезмерной, но несомненно, что социальная деятельность Милостивого патриарха много способствовала объединению египетского населения и поднятию престижа «мелкитского» патриархата. Тот относительный мир, который господствовал при святых патриархах Евлогий и Иоанне, был прерван великими катастрофами: персидским и арабским завоеваниями Египта.

Персидская оккупация, длившаяся двенадцать лет (617—629), была непопулярной среди коптов, и восстановление Ираклием римского господства они приветствовали как освобождение. Относительный успех политики единения халкидонитов и нехалкидонитов после 631 г. был, хотя бы отчасти, результатом памяти о том мире между общинами, который существовал при Евлогий и Иоанне Милостивом... К несчастью, единение это было искажено в богословском отношении («моноэнергизм») и вскоре нарушено жестокостью патриарха Кира (см. ниже).

Как бы то ни было, общий обзор истории христианского Египта в годы, предшествующие мусульманскому завоеванию (642), оставляет впечатление, что религиозное единство оставалось возможным. В византийском правлении бывала непоследовательность и жестокость. Но большинство египтян продолжали считать, что их «папы» призваны защищать не только местную культурную самобытность, но и охранять православную веру во всем мире, а следовательно, в Империи. Неприятие ими Халкидонского собора было вызвано неверно направленным упрямством, но их «кафолическое» самосознание позволяло надеяться на будущее. Доказательство того—не только память великих архиепископов Кирилла и Афанасия, почитавшихся и халкидонитами, но и личность Феодосия, друга Юстиниана и Феодоры. Только мусульманское завоевание, на века установившее преграду между Константинополем и Египтом, утвердило у коптов чувство самодостаточности и способствовало их изоляции. Но даже и тогда основное течение коптского христианства, забыв гаианитство, тритеизм и другие заблуждения, оставалось верным кириллову наследию, центральное место которого в православной христологии никогда не оспаривалось халкидонитами.

Мощное осознание христианского—и имперского—единства выразилось также в миссионерской экспансии (см. выше, гл. 4) в Восточной Африке и Южной Аравии, областях, естественно входивших в орбиту Александрии. Хотя распространение христианства осуществлялось прежде всего монофизитами, Империя в течение всего VI в. охраняла и поддерживала его, явно рассчитывая на успех политики объединения с антихалкидонской оппозицией. Так, святой Лонгин, великий миссионер Нубии, был рукоположен патриархом Феодосием в Константинополе (566). Недавние раскопки в этой местности показывают, что нубийские христианские общины употребляли в своем богослужении греческий язык (наряду с коптским и нубийским) и что их архитектура и искусство подражали константинопольским образцам [563]

. Так же как они сохраняли тесную дружбу с арабскими гассанидскими филархами Северо–Западной Аравии, императоры в VI в. поддерживали отношения с Аксумским (Эфиопским) царством и помогли ему в завоевании Йемена, в котором не монофизиты, а поддерживаемые персами несториане и евреи представляли оппозицию византийскому влиянию.

Итак, только мусульманское завоевание сделало антихалкидонский раскол действительно постоянным не только в самом Египте, но и во всем регионе Красного моря.

5. Христианство в Персии: армяне, яковиты и несториане

С момента зарождения своих общин армянские и сирийские христиане страдали от постоянного соперничества между Римской и Сасанидской персидской империями; граница, их разделявшая—и постоянно менявшаяся из–за войн или по дипломатическим причинам, — проходила через Армению и Месопотамию, разделяя жившее по обеим ее сторонам христианское население. Поскольку константинопольские императоры действовали как защитники халкидонского православия, интересы живущих в Персии христиан явственно требовали от них определения своей церковной принадлежности таким образом, чтобы не выглядеть в глазах персидских царей иностранными агентами. Это побудило сирийцев самоопределиваться и выступить против Эфесского собора (431), а армян—против Халкидонского (451).

Со времен своего Просветителя святого Григория армяне, по–видимому, очень быстро «отуземили» христианство, органически включив его в жизнь народа в целом и различных кланов внутри него. Разумеется, восходящая к святому Григорию и продолженная святым Месропом христианская традиция была в пределе кафолической и миссионерской: как Писание, так и богослужение были переведены на все языки региона [564]

, но епископат—а позже и армянский католикосат—стали наследственной функцией. Главная кафедра была тесно связана с Аршакидской династией, тогда как «наиболее эффективным ограничением царского контроля над церковной иерархией были не канонические установления, еще не сформулированные, а нерушимые наследственные привилегии, которые объединяли армянских гражданских и церковных магнатов против любого вторжения со стороны короны» [565]

. Если католикос был главой национальной церкви, контролируемой царем, то епископы ощущали себя пастырями отдельных кланов и даже соответственно этому подписывали соборные деяния, не упоминая территориальных титулов своих городов, как это всегда принято в других местах [566]

. Соборы Армянской церкви представляли собой собрания епископов вместе с аристократическими вождями кланов

[567]

, определявшие веру народа не только в религиозном, но также и в политическом и культурном отношении. Такие условия были созданы необходимостью выживания в качестве меньшинства в окружении персидской зороастрийской культуры, но по этому же образцу складывались отношения и с Византией. Несмотря на ненависть к персидскому господству (которое часто проявлялось в жестоких преследованиях христианства), армяне не имели иного выбора, кроме лояльности по отношению с Сасанидами, и даже формально пользовались персидским покровительством, когда им приходилось восставать против константинопольских императоров–халкидонитов. Однако иногда они прибегали к помощи римлян против персов, хотя их призывы к Константинополю часто оказывались безрезультатными. Знаменательно, что и прохалкидонские, и антихалкидонские тексты указывают на прямое вмешательство персидских царей в такие вопросы, как армянская церковная независимость от Греческой церкви и созыв соборов, отвергших Халкидонский собор.

Все эти факты не означали, что принятие Армянской церковью монофизитства было делом одного только политического нажима Персии. Действительно, сирийский несторианский католикосат Селевкии–Ктесифона был той христианской церковью в Персии, которая имела прямые и постоянные контакты с персидским двором. Несторианство было, таким образом, в политическом отношении приемлемым для армян выбором, и в первые десятилетия V в. давление со стороны сирийцев в этом смысле было сильным. Среди тех причин, которые определяли религиозный выбор армян, боязнь сирийского несторианства играла значительную роль. Эта боязнь была им внушена сразу после Эфесского собора (431), во время переводческой деятельности святого Месропа, при католикосе Исааке (390—439). Временно низложенный в 428г., Исаак был замещен несколькими католикосами, назначенными из Ктесифона. Но сопротивление несторианству было вызвано посланиями богословов, последователей святого Кирилла, таких как Акакий Мелитинский, к которому сосланный Исаак обратился специально по этому вопросу (433). Усилия Исаака и Месропа по созданию особой армянской литературы и культуры были, по крайней мере отчасти, мотивированы необходимостью оградить Армению (и Грузию) от монополии сирийского несторианства в Персии. После периода непосредственных сношений с Константинополем армяне были отрезаны от Империи войной 451 г. События Халкидонского собора их не коснулись. В 451г. армянское восстание против персидского владычества было подавлено в Аварайре, а в 454г. католикос Иосиф и несколько епископов были убиты персами. Из Византии не пришло никакой помощи.

Во второй половине V в. несторианство в Персии продолжало крепко держаться благодаря знаменитому епископу Варсауме Нисибийскому и имело сильную поддержку при персидском дворе. Тем временем, поскольку императоры Зинон и Анастасий начали вступаться за монофизитов в Персии, возникли новые контакты с армянами. В 505—506гг., ввиду улучшения отношений между Византией и Персией, на состоявшемся в Двине соборе армянский католикос Бабген с радостью опровергал несторианство и утверждал традиционное кириллово исповедание, отвергая, разумеется, Евтихия. Он осудил великих руководителей антиохийской школы, в частности Феодора Мопсуестийского, Иву, Феодорита и Нестория, так же, как и Варсауму; он утверждал, что «греки, армяне, грузины и агуаны придерживаются одного и того же правила веры»

[568]

. Это было по существу согласие с политикой зинонова «Энотикона», которая в это время господствовала в Византии, так что армяне были вправе считать себя в этот момент частью вселенского консенсуса, противопоставляя его оторванным от христианского мира несторианам. Эту позицию подтвердили несколько соборов в Двине даже после отвержения «Энотикона» Юстином I в 518г.

Однако в 551—555гг. Армянская церковь ближе соприкоснулась с определившимися монофизитскими общинами Месопотамии, которые принадлежали к юлианистскому антисевирианскому течению и придерживались учения о нетленности тела Христова до

Воскресения (афтартодокетизм). Отлученные от общения с главным, севирианским, течением монофизитства, афтартодокеты просили покровительства у армянского католикоса Нерсеса II (548–557). Последний согласился поставить им епископа по имени Абдишо и, собрав новый собор в Двине (555), осудил формально не только Евтихия, «Три Главы», Нестория и (на этот раз совершенно определенно) «Томос» папы Льва и Халкидонский собор, но также и Севира Антиохийского за его учение о «тленности» тела Христова. После этого собора армянский двинский католикосат твердо встал на монофизитскую позицию в форме умеренного юлианизма или афтартодокетизма [569]

Таким образом, в эволюцию официальной позиции армян в Персии вплелись и богословские, и исторические, и культурные, и политические факторы. Это и необходимость выживания, и богословская и культурная защита от сирийского Селевкийско–Ктесифонского католикосата, и путаница, создаваемая противоречиями имперской политики Константинополя, а кроме того, трудности, испытываемые всеми негреками, пытающимися понять терминологию христологических споров.

Тем не менее в течение всего этого периода социальное положение армян в Византийской империи было вторым после греков [570]

. Тот факт, что оба величайших полководца эпохи Юстиниана—Велисарий и Нерсес—были армянами, иллюстрирует их роль в византийской армии. Императоры Маврикий и Ираклий, а также некоторые из их преемников были сами армянского происхождения. Совершенно очевидно, что те армяне, которые входили в имперскую организацию, состояли в официальной православной халкидонитской Церкви, так же как и многие армянские общины восточной Малой Азии, находившиеся под римским господством. Церковная принадлежность армян имела, конечно, определенное политическое значение как для византийцев, так и для персов, особенно ввиду того, что Армения представляла собой поле битвы между этими двумя империями. Поэтому вполне вероятно, что, если бы византийцы успешнее воевали против Персии, в Армении возобладала бы халкидонская вера.

В 572г. армянское восстание, возглавляемое Варданом Мамиконяном, получив помощь от императора Юстина II, временно уничтожило персидскую власть в Двине. Сильное персидское контрнаступление заставило князя Вардана, католикоса Иоанна II и других вождей восстания бежать в Константинополь, где Юстин II недавно опубликовал свою «Программу», вновь решительно утвердив кириллову христологию и крепко держась Халкидонского собора. В 573г. армяне, включая католикоса, согласились соединиться с Церковью и вступили в общение с халкидонитами. Католикос Иоанн II умер в Константинополе год спустя.

Поразительный договор между Византией и Персией, заключенный в 591г. императором Маврикием благодаря его поддержке Хосроя II и дружбе с ним, давал Римской империи контроль над большей частью Армении. Границей служила река Азат. Резиденция католикоса, Двин, оставалась на персидской стороне, но как раз на границе с Византией. Приглашенный к участию в соборе с целью объединения, католикос Моисей II ответил знаменитым отказом: «Я не пересеку реку Азат, чтобы есть печеный хлеб греков, и не стану пить их горячую воду» [571]

. Однако большинство армянских епископов, живших на византийской стороне, собрались в Феодосиополе (Эрзеруме) в 593 г. и избрали нового католикоса—халкидонита Иоанна III Багаранци, который проживал в Аванс, по другую сторону реки, напротив Двина, пока не был арестован и сослан персами в 611 г. Формальное принятие Халкидонского собора грузинским мцхетским католикосом Кирионом (600—601), бывшим секретарем Моисея II, а также трудности, с которыми столкнулись армяне—антихалкидониты при избрании преемника Моисею даже в занятых персами областях, вероятно, показывают, что при

Маврикии существовала реальная возможность полного восстановления халкидонской веры в Армении и на всем Кавказе.

Но так же, как в Египте, персидское завоевание прервало все усилия по соединению вплоть до новой и значительной попытки, предпринятой Ираклием после победы его над Хосроем II.

Поскольку Персия служила убежищем для всех инакомыслящих Римской империи, а сирийскоязычные христианские общины всегда существовали по обе стороны границы, неизбежным было проникновение в Персию и всего разнообразия толков, существовавших среди сирийцев, включая яковитов и несториан. Есть сведения о том, что в 497г., при несторианском католикосе Бабае, имели место христологические споры, и два епископа, Папа Беит–Лапатский и Яздад Рев–Ардаширский, воспротивились господствующей антиохийской (то есть несторианской) установке и отказались участвовать в Селевкиско–Ктесифонском соборе

[572]

. Другие источники говорят о деятельности Симеона, епископа Беит–Аршамского, известного как Персидский Софист, который путешествовал по всей Персии, борясь с несторианством

[573]

. Симеон был одним из тех сирийцев, которые в 506г. пришли в Двин в поисках защиты со стороны армянского католикоса Бабгена и спровоцировали торжественное заявление Армянской церкви, в котором она выступала против несторианства и подтверждала кириллово исповедание, созвучное «Энотикону»

[574]

.
Автор «Жития» Иоанна из Теллы сообщает, что около 536г., несмотря на поддержку, получаемую от армян, «истинная вера», то есть монофизитство, почти угасла в Персии

[575]

. Тогда с одобрения Севира Иоанн рукоположил монофизитских епископов для Персии. Тайная деятельность Якова Бар–Алдаи и его последователей еще усилила монофизитские общины в Персии. В 559г. Яков хиротонисал Абудемнеха епископом Тагритским. Миссионерская деятельность последнего включила в себя крещение одного из сыновей царя Хосроя I. Некоторые из сирийских монофизитов были последователями Юлиана Галикарнасского, и об их влиянии на Армянскую церковь было сказано выше; большинство, однако, оставалось верным севирианским антиохийским патриархам. К концу VIв. яковитский митрополит жил в монастыре Мар Маттаи, в Месопотамии. В 629г. на собрании, состоявшемся в Мар Маттаи, с одобрения антиохийского патриарха Афанасия Погонщика верблюдов был поставлен «великий митрополит», или «католикос», юрисдикция которого включала более двенадцати диоцезов Востока. Первым великим митрополитом был Маруфа (629—649), проживавший в Тагрифе. Авторитет и влияние великого митрополита, именовавшегося позже «мафрианом», сильно возросли с арабским завоеванием этой области. Безусловно, мусульманское господство, простираясь на бывшую византийскую Сирию, где было сильно монофизитство, дало ему возможность объединиться и разрастись. Оно также положило конец особым привилегиям, которыми при персах пользовался несторианский Селевкиско–Ктесифонский католикосат

[576]

.
Понятно поэтому, что постоянное присутствие монофизитских общин воспринималось главами католикосата как угроза их положению в Персии, и это побуждало их вновь утверждать свою верность вероучению, которое они считали истинным православием, христологии Феодора Мопсуестийского.

Персидская церковь, укорененная в иудео–христианских традициях, принесенных непосредственно из Палестины уже во II и III вв.

[577]

, постоянно бывала отрезана от римского мира войнами и политическим соперничеством между империями. Она приняла никейские определения и основы церковного строя на своем соборе в Селевкии в 410 г. Город Селевкия служил резиденцией ее великому митрополиту, или католикосу. Расположенный на Тигре, в 20 милях к юго–западу от современного Багдада, столицы Ирака, он был городом–близнецом древнего Ктесифона, столицы персидского «царя царей». Постановления 410 г. были формально утверждены царем, и на католикоса стали смотреть как на центр христианства в Персидской империи. Эта реорганизация, которая последовала за жестокими преследованиями христиан зороастрийцами, была с радостью встречена сирийскоязычным католикосом как способ выживания в будущем, при персидских царях, нрав которых можно будет смягчать политической лояльностью. Чтобы показать всю исключительность этой лояльности, католикос Дадите (421—456), председательствуя на другом соборе в Маркабта (429), определил, что католикос есть «преемник Петра» и единственный глава Церкви, существующий вне всякой зависимости от «западных отцов». «Запад» включал в себя Антиохию, Александрию и Константинополь, а также Рим

[578]

Эти заявления религиозной самодостаточности и политической лояльности не помешали царю Перозу в 484 г. казнить католикоса Бабова по официальному обвинению всего лишь в переписке с византийским императором Зиноном. Знаменитый епископ Варсаума провозглашал резкое неприятие любых контактов с «Западом» и, вероятно, был—хотя бы косвенно—повинен в гибели Бабова. При католикосе Акакии состоялись соборы в Беит–Лапат (484), Беит–Адраи (485) и Селевкии (486), направленные против позиции, господствовавшей в Церкви Римской империи, жившей в то время под режимом «Энотикона», благоприятном для монофизитства. Некоторые из постановлений этих соборов были приняты непосредственно под влиянием Варсаумы, от других он перед своей смертью (495) отказался, считая слишком умеренными для выражения его несторианских убеждений.

Селевкийский собор (486) подтвердил строго «антиохийское» исповедание веры о соединении во Христе двух природ в едином

prosopon

[579]

, а также изменил церковную дисциплину, запретив celibat всем, кроме монахов: от епископов, священников и диаконов стали требовать вступления в брак. Сам Варсаума женился на монахине. Священникам разрешалось второбрачие

[580]

. Эти меры были, по–видимому, вызваны непосредственно персидскими царями, которые, с одной стороны, считали celibat неприемлемым, а с другой—боролись против зороастрийских сектантов, проповедовавших общность жен. Таким образом, Персидская церковь на соборе 497 г., при католикосе Бабаи (который сам был женат), провозгласила точные законы, устанавливающие некий средний путь. Все духовенство должно было иметь по одной жене

[581]

Как бы то ни было, Церковь пережила несколько десятилетий смуты, причины которой отчасти заключались в скандальном брачном поведении духовенства, в частности, в браках с единокровными, обычно принятыми в зороастризме. Порядок был восстановлен с избранием в 540 г. католикоса Мар Абы.

Обратившийся из маздеизма, а затем учившийся в Нисибисе, Мар Аба имел любознательный и хорошо образованный ум. Он путешествовал по римским территориям и изучил греческий язык в Эдессе. В Александрии он встречался с Космой Индикопловом, знаменитым

путешественником, который, несмотря на свою приверженность монофизитству, выражал Мар Абе свое восхищение. Последний посещал также египетские монастыри, а позже ездил в Константинополь, где прожил не менее года и приобрел друзей. Царствование Юстина I (518—527) и первые годы царствования Юстиниана были отмечены антимонофизитской реакцией. Персов-несториан, по-видимому, охотно принимали на высокие посты, например, Павлу Персу было поручено вести спор с манихеем Фотином. Экзегетические методы Павла, воспринятые им от Феодора Мопсуестийского, оставались излюбленными и в последующие века. Путешествия Мар Абы в Александрию и Константинополь демонстрируют постоянное влияние сирийских христиан в византийском мире независимо от их вероучительной принадлежности. По возвращении в Персию он в течение некоторого времени преподавал в Нисибисе, а затем в 540г. был избран католикосом. Он стал одним из самых выдающихся руководителей Персидской церкви. Своей деятельностью он восстановил дисциплину в белом духовенстве и единство среди епископов, нарушенное хаотичной деятельностью Варсаумы. Арестованный в 541г., когда выяснилось, что он обратился из маздеизма (подобные обращения рассматривались персидскими властями как уголовное преступление), он был спасен от казни только благодаря своей исключительной популярности среди христиан. Представ лично перед царем Хосроем, он сумел не только получить прощение, но и помочь царю пресечь восстание, в котором принимали участие многие христиане. Он умер в 552г., добившись значительного усиления Персидской церкви.

Существуют свидетельства, что Юстиниан, восстановив в 561 г. мирный договор с Персией, добился условий, защищающих права христиан. В надежде воссоединить несторианский католикосат и православие, он принял делегацию богословов во главе с низибийским епископом Павлом [582]

. Переговоры успеха не имели. В 585г. католикос Ишоябх (567–585) председательствовал на еще одном соборе в Селевкии, на котором обозначилось дальнейшее и окончательное отчуждение от Византии. В качестве реакции на деятельность яковитов в Персии собор опубликовал тридцать один канон, выражающий окончательную вероучительную позицию Персидской церкви. Он не только подтвердил «антиохийскую» христологию, но, прямо выступая против осуждения в Византии «Трех Глав», заявил, что «всякому запрещается тайно ли, принародно ли критиковать Учителя Церкви (то есть Феодора Мопсуестийского), отвергать его святыя писания или принимать другие истолкования Писаний...» (канон 3) [583]

. Персидские соборы этого периода не упоминают лично Нестория; канонизируя Феодора, церковь определила себя как «мопсуестийскую», а не как «несторианскую», что, несомненно, является более точным определением ее основной христологической позиции с точки зрения богословского содержания. После же Пятого собора (553), формально осудившего Феодора, Персидская церковь оказалась уже в прямом конфликте с византийским православием.

Несмотря на изоляцию и трудные условия своего выживания, Персидская церковь была исключительно богата богословами. Экзегетическую традицию Феодора Мопсуестийского продолжила и развила целая плеяда писателей. Их комментарии как Ветхого, так и Нового Завета в большинстве своем известны только по заглавиям [584]

, однако многие рукописные сокровища на сирийском языке все еще остаются неизученными. Учение о Воплощении, которое оказалось центром всех тогдашних христианских разделений, было подвергнуто новой богословской проверке. Один из богословов по имени Хенана, знаменитый учитель нисибийской школы, по-видимому, протестовал против исключительности авторитета Феодора Мопсуестийского, предпочитая толкования святого Иоанна Златоуста. Его идеи, очевидно, закрытые для халкидонского православия, подверглись критике со стороны несторианского богослова Бабаи Великого (569—628), игумена Горы Изала близ Нисибиса, одного из лидеров значительного возрождения монашеств, последовавшего за католикосатом Мар Абы. На соборе 612г.

Церковь подтвердила взгляды Бабаи, «Книга Единения» которого (то есть единения Божества и человечества во Христе) стала стандартом исповедания несторианства в Персии: у Христа было не только две природы, но и две ипостаси [585]

После неудачных попыток императора Ираклия восстановить христианское единство на Востоке, последовавших за его победой над Хосроем II (см. ниже), мусульманское завоевание на века приговорило все христианские общины к изоляции.

Селевкийско–Ктесифонский католикос, которому сопротивлялись яковиты и которого отвергали армяне, сохранил на некоторое время юрисдикцию над арабским христианским царством Хира, продлившуюся до исчезновения последнего после мусульманских завоеваний. Однако Церковь распространялась дальше на восток. В течение всех Средних веков несториане сохраняли ту необычайную ревность, которая характеризовала сирийское христианство с самого начала. Будучи наиболее доступным христианским центром для христиан Индии, католикосат в течение столетий продолжал назначать епископов в Индию, где восточное сирийское богослужение и язык сохранялись до португальского завоевания в конце XVв. Несторианские миссионеры обратили гуннов–эфталитов на реке Оке (Амударья), и в 549 г. католикос Мар Абба посвятил для них епископа. Если знаменитый «несторианский камень» в Сианфу, в Китае, подлинен, то надпись на нем, датированная 781г., свидетельствует о деятельности миссии, посланной в эту страну католикосом Ишоябхом II (628—643). С VIII по X век непрерывно свидетельствуется существование несторианских христианских общин в Средней Азии с епископами в Самарканде и Бухаре. Марко Поло нашел церковь в монгольской столице Каракоруме. При дворе татарских ханов, завоевавших Европу в XIII столетии, имелись христианские священники, сопровождавшие хана в путешествиях. Эта необычайная миссионерская предприимчивость окончилась, по всей вероятности, только с воцарением в Китае династии Мин в конце XIVв. В XVIв., по окончании португальской оккупации Индии, малабарские христиане восстановили свою иерархию через Антиохийского яковитского патриарха, что означало обращение от несторианства к монофизитскому исповеданию и западносирийской богослужебной традиции.

Новая история несторианских христиан трагична. Часто именуемые «ассирийцами», они численно сильно уменьшились в результате западного прозелитизма (создания «халдейской» Церкви, в унии с Римом), а также массовой резни, учиненной мусульманами–курдами. Одна их группа с епископом во главе стараниями Русской церкви в Урмии воссоединилась в 1898г. с халкидонским православием, но была рассеяна последствиями Первой мировой войны и русской революции.

Каковы же были основные причины трагической разделенности восточного христианства в V и VIвв.? Мы уже указывали на некоторые факторы, обычно упоминаемые историками: этнические и культурные различия, оппозиция византийской императорской власти, необходимость выживания при персидском, а позже мусульманском завоевании. Все эти элементы, несомненно, способствовали продлению расколов. Сами же по себе они никогда не приводились в качестве формального оправдания разделений и потому не могут рассматриваться как достаточные объяснения отдельно. Фактом остается, например, то, что если персидское господство требовало от христиан разрыва с «Западом», то не все они избрали один и тот же путь: несториане, яковиты и армяне утвердили себя как обособленные группы. С другой стороны, в самой Римской империи социально–культурный фактор также не был решающим, поскольку руководство всех фракций в течение всего этого периода было фактически в руках образованных грекоязычных богословов. Поэтому неизбежно приходится признавать, что те из них, кто отвергал единство внутри православной Церкви (которая одновременно была и халкидонской, и кирилловской и отказывалась быть связанной какой–либо одной терминологической системой), делали это не по недоразумению, но по стойкому убеждению — кирилловскому «фундаментализму» — в случае монофизитов.

Практически не существовало никакой иной внешней формы церковного единства, кроме той, какую давала имперская система, определенная Юстинианом. Монофизиты хорошо это знали и, хотя и страдали от ее жестокости, тем не менее постоянно пытались обратить имперскую систему в свою пользу. Это им иногда удавалось, и тогда они сами охотно использовали для

себя ее политическую власть. Но Империя не всегда была жестокой. Было бы несправедливо просто забыть широкое практикование экуменизма (в современном смысле слова) как императорами, так и халкидонской православной Церковью, то есть попытки терминологических компромиссов, благодеяния, оказываемые руководителям оппозиции, готовность исправить и разъяснить предыдущие определения (вплоть до осуждения умерших людей, как это было с «Тремя Главами»), желание—как при Юстине II—забыть прошлые анафематствования вождей монофизитства. Многие современные историки, которым не по душе кириллова христология, видят во всех этих эпизодах макиавеллиево и «цезаропапистское» предательство Халкидона. Мы пытались подчеркнуть, что, на наш взгляд, такое понимание, вообще говоря, неверно.

Не отрицая проявившихся временами опасностей и злоупотреблений императорской власти, нужно сказать, что система как таковая, созданная Феодосием I и Юстинианом, не лишала Церковь способности определять вероучение посредством соборности. Но проведение соборов предполагает существование механизма, делающего согласие возможным и эффективным. Местные церкви должны были группироваться в провинции и патриархаты, патриархаты же должны были действовать сообща, чтобы достичь действительного для всех согласия. Таким механизмом снабдила Вселенскую Церковь Империя. Императоры, веря в свою богоустановленность, не считали себя непогрешимыми, и никто таковыми их не признавал. Имперская система являла свои несовершенства на каждом шагу, но другой альтернативы не было, по крайней мере на Востоке.

Постепенно, однако, эта альтернатива обрела на латинском Западе форму римского папства. Рассматриваемая в перспективе VI в., папская альтернатива имперского единства была, конечно, совершенно лишена реальности. Римская церковь представлялась скорее всего как часть имперской системы, и сами папы вовсе не отрицали своей к ней лояльности. Однако понятие «апостоличности», которое они защищали, постепенно ставило перед сознанием христианского мира вопрос, который окажется доминирующим в течение всех Средних веков: снабдил ли сам Христос Вселенскую Церковь обязательной структурой, основанной на римской апостоличности, или же Он вручил церковное единство ответственному консенсусу поместных церквей, которым вверено его осуществление в соответствии с изменчивыми требованиями времени?

Глава IX. СВЯТОЙ ГРИГОРИЙ ВЕЛИКИЙ И ВИЗАНТИЙСКОЕ ПАПСТВО

Отвоевание Италии войсками Юстиниана было длительным и кровавым, и в результате его страна была разорена. Среди многих разрушенных городов сильно пострадал и сам Рим. Взятый имперским генералом Велисарием (536), безуспешно осаждавшийся готским королем Витигисом (537), он перенес также долгую и мучительную осаду войсками Тотилы (543—546), окончившуюся тем, что город снова попал под власть готов. Население было заметно уменьшено голодом, болезнями и резней. Только в 553 г. римские войска под командованием Нерсеса снова вошли в город, окончательно победив Тотилу.

В разоренной древней столице Церковь представляла единственную сохранившуюся моральную и экономическую силу. Хотя сборы, получаемые ею с земель в Средней Италии в результате опустошительной войны сильно уменьшились, папа был обеспечен доходами и продовольствием со своих огромных владений в Провансе, Африке и особенно Южной Италии и Сицилии, где византийское завоевание было быстрым и не сопровождалось разорением деревни
[586]

. Кроме того, поскольку правящие классы были в значительной части истреблены, а правители, присланные с Востока, мало подготовлены для управления хаотической ситуацией в Италии, папа, епископы и духовенство представляли собой, несомненно, самую действенную административную структуру, остававшуюся в стране. Своей «Прагматической Санкцией» Юстиниан формально восстановил в Италии римское правление (13 августа 554), но, сомневаясь в компетенции имперских начальников, поручил

епископам надзор над гражданской, образовательной и финансовой системами* { {Законодательство Юстиниана предусматривало наблюдение епископов за функционированием гражданской администрации также и в восточной части Империи. См.: Novellae VIII (edictum) et LXXXVI. —

В.А

}}. Эта решающая роль Церкви после завоевания была предусмотрена имперским правительством еще до всех событий. Этим и объясняется стремление Юстиниана восстановить нормальные отношения с папами с самого начала своего царствования.

Таким образом, одна только Церковь была в состоянии послужить итальянскому населению, снабжая его пищей и устанавливая гражданский порядок, но функции эти она отныне исполняла в рамках имперской системы, частью которой вновь стал «Ветхий Рим». В то же время за границами вновь отвоеванной византийцами Италии римские епископы вплоть до своего «отпадения» к франкам в 754г. продолжали дело, начатое их предшественниками в Вв., способствуя где только можно христианизации варварских государств в Британии, Галлии, Испании и Германии. По сравнению с Востоком западное христианство в VI и VIIвв. не особенно интересовалось вероучительными вопросами. Даже аквилейский раскол, связанный со спором о «Трех Главах», на деле коснулся более церковной власти, чем существа христологии. Среди руководителей Церкви лишь немногие были богословами. В результате постепенного исчезновения римского образованного класса, представленного такими людьми, как Боэций, казненный Теодорихом в 524г., и Кассиодор, создавший знаменитую монастырскую школу

Вивариум

и умерший около 585г., уже некому было особенно заботиться о сохранении греко–латинской философской традиции. Латинская христианская литература в основном ограничивалась литургической поэзией, агиографией и историей. У образованных клириков, таких, как святой Григорий Великий и святой Исидор Севильский, было мало претензий, направленных за пределы нравственного научения и энциклопедической компиляции патристических и научных сведений. VI и VII столетия не создали умов, равных по способностям уровню Льва Великого, Кассиана, Кесария Арльского или Фульгенция Руспского, которые выражали в V в. ответ латинской мысли на вызов святоотеческой эпохи.

Молодые и динамичные силы западного христианства были больше обращены на миссию, монашеский подвиг и организацию Церкви в новом, «варварском» мире. Результат их усилий со временем разовьется в новую средневековую латинскую цивилизацию.

1. Рим, Равенна и Византия;

святой Григорий Великий

Резиденция последних западных императоров, а позже готских королей Италии город Равенна, где Теодорих построил прекрасные дворцы и храмы, после завоевания снова стал центром имперской администрации, тогда как в древней столице, все еще управляемой префектом города

(praefectus urbis),

господственное положение занимал папа и его двор. До 567г. власть императорского наместника в Равенне осуществлял генерал Нарсес, победитель Тотилы. Однако в 568г. его преемнику Лонгину стало угрожать нашествие лангобардов, все еще арианского

германского народа, который вскоре завладел большей частью Северной Италии со столицей в Павии. Лангобарды образовали герцогства и южнее—в Сполето и Беневенто. Византийские власти без особого успеха пытались бороться с властью лангобардов, заключив союз с Хильдеббертом II, франкским кафолическим королем Австразии (575—596). Но нападения франков не смогли уничтожить лангобардов. Тогда, чтобы закрепить имперскую власть в Италии, император Маврикий создал так называемый равеннский экзархат, сосредоточив в руках экзарха всю гражданскую и военную власть (ок. 584). Фактическая власть экзарха распространялась на разрозненные города и провинции, то есть Лигурию (со столицей в Генуе), Истрию—Венецию (с городом Аквилеей), Эмилию (с Равенной и морским портом Феррарой), область Пентаполя, связь которого с Римом охранялась крепостью Перуджия, и, наконец, на юге на Неаполь, Апулию, Луканию и Бруттий. Помимо этих разбросанных имперских владений страну контролировали лангобарды, так что сообщения были возможны главным образом морским путем.

Политические раздоры и постоянные войны только поднимали значение пап для сохранения в Италии *romanitas*.

Но их моральной, канонической и экономической власти угрожали арианство лангобардов и аквилейский раскол, вызванный осуждением на Пятом соборе «Трех Глав», в котором на Западе многие увидели измену Халкидонскому собору.

Население Рима за время готских войн сильно уменьшилось. Оно теперь сосредоточивалось главным образом вокруг Латеранского дворца, где проживали папы, и Золотой базилики (*Basilica aurea*),

служившей епископским соборным храмом. Кроме того, местность Ватиканского холма, города Льва, с его огромным мавзолеем, построенным на гробнице святого Петра, с приютами и странноприимными домами, окружавшими храм, ежегодно посещали тысячи паломников. Если в первое время в народном благочестии Петр и Павел всегда были вместе как покровители Римской церкви, то с развитием петровой экклезиологии, так хорошо обоснованной и изложенной святым Львом Великим, появилась тенденция выделять базилику святого Петра как истинный символ римского престижа. Тем не менее и гробницу святого Павла — «за стенами», к югу от города—также никогда не переставали почитать. Четвертой главной папской базиликой была, конечно, церковь святой Марии на Эсквiline. Было также двадцать восемь приходоу, или *tituli*,

возглавляемых священниками. Независимо от того, служил ли римский епископ в одной из базилик или в приходском храме, он всегда торжественно являлся туда в сопровождении своего духовенства, останавливаясь по пути для молитвы перед церквами и в святых местах. Эти процессии и «остановки» стали характерными для римского (и константинопольского) богослужения.

Город был разделен на семь частей, и в каждой из них был диакон, который занимался церковным управлением. Во главе коллегии священников стоял архипресвитер, во главе коллегии диаконов—архидиакон. В архидиаcone часто видели предполагаемого преемника правящего папы, хотя тесные связи с императорским двором предоставляли для получения папского преемства некоторые преимущества и апокрисиарию, постоянному делегату Римской церкви в Константинополе. В VIIв. большое количество беженцев с Востока увеличило пропорцию греческого духовенства, так что иногда языком папского двора и синодов становился греческий

[587]

. На папскую кафедру избирались как греки, сирийцы и иллирийцы, так и урожденные итальянцы.

В церковной администрации были и миряне, особенно для управления огромными папскими поместьями. Такими были *primicerius*, глава *defensores* (стряпчий, защищающий церковные интересы) и заведующий *secretum*, или канцелярией папской переписки.

Богатство Церкви, оставшееся огромным, делало ее кредитором имперской администрации и в нескольких случаях позволило ей оказать решающую помощь сражающейся имперской армии, сильно удаленной от своих восточных источников денежных средств и снабжения. Святой Григорий Великий в одном из своих писем называл себя казначеем имперских полков в Риме. Эта роль союзника Империи не мешала Церкви употреблять свои средства на широкое социальное служение, в особенности когда ею руководили такие святые люди, как папа Григорий, не мешала видеть в ней «скровищницу убогих» [588]

Церковные дела обсуждались на ежегодных епископских синодах, обычно приуроченных к годовщине посвящения правящего папы. Мы уже видели, что непосредственная юрисдикционная власть римского епископа на Западе была фактически гораздо более ограниченной, чем власть великих восточных патриархов (особенно Константинопольского и Александрийского) над подведомственными им территориями. Смуты и неурядицы VI в. не способствовали расширению папского управления. На практике власть папы ограничивалась епископами соседними с Римом (*suburbicarii*), юга Италии и трех больших островов—Сицилии, Сардинии и Корсики. В этих областях папа осуществлял права митрополита. Он хиротонисал епископов после избрания кандидатов на месте. Только в случаях, когда избрание оспаривалось, папа имел возможность назначить им самим избранного кандидата [589]

Вне этих границ папская власть была прежде всего нравственным и вероучительным авторитетом. В Африке, Испании и провинциальных митрополиях Северной Италии—Милане и Аквилее—Церковь имела полное самоуправление. «Патриаршие» права папы над его викариями в Галлии и Иллирике ограничивались разрешением местных конфликтов, если к нему апеллировали.

Отношения между римскими епископами и константинопольским двором были сердечными — по крайней мере до царствования императора Константа II и монофелитского кризиса, но для них была характерна некая двойственность. Согласно прочной местной римской традиции, столь четко сформулированной святым Львом I, папа пользовался властью в силу петрова апостольства своей кафедры, тогда как императоры были склонны видеть в нем одного из двух главных «имперских» патриархов наряду с его коллегой из «нового Рима» на Босфоре. Никто, конечно, не возражал против императорского контроля над избранием пап, который раньше, в V в., осуществлялся западными императорами, а также готскими королями. Но напряженность между двумя концепциями римского примата проявлялась в таких случаях, как затяжной конфликт из-за роли епископа Равенны.

Этот город сделал главным церковным центром назначенный Юстинианом епископ Максимиан (546–556), который завершил строительство нескольких равеннских храмов, включая церковь святого Виталия с его знаменитой мозаикой, изображающей Юстиниана и

Феодору. Хотя традиция требовала, чтобы равеннского епископа посвящал папа, роль его вскоре стала особой, поскольку город этот служил резиденцией экзарху. Несмотря на возражения святого Григория Великого, он начал носить паллиум на восточный манер, утверждая этим свою связь с Востоком, тогда как эта принадлежность облачения считалась на Западе особым знаком отличия, даруемым только папой [590].

. В 666г. император Константин II формально установил автокефалию Равенны [591], чему немедленно воспротивились папы. Тем не менее хиротония ряда епископов Равенны (Мавр, Репарат, Феодор, Дамиан) была независимой от Рима. Раскол окончился признанием прав папы в 692г., а затем—с исчезновением имперской власти в Италии—потерял смысл.

Эта попытка Константа II сделать из Равенны центр «имперского» христианства в Италии была фактически лишь отдельным инцидентом. Со времен Юстиниана императоры в своей западной церковной политике последовательно опирались на Рим, даже если для этого приходилось прибегать к власти экзарха, чтобы заставить пап пойти на уступки. За исключением Равенны императоры не вмешивались в избрание местных епископов, но считали существенным для сохранения своего господства в Италии, чтобы на римскую епископскую кафедру назначались подходящие фигуры. Как мы уже видели, Велисарий в 537г. низложил папу Сильверия, чье избрание было одобрено готским королем Теодатом, и поэтому его обвинили в союзнничестве с врагом. Несчастный иерарх, будучи сыном папы Гормизда, хорошо зарекомендовал себя на месте, но отказался следовать политике примирения с монофизитами, которую проводила Феодора. Назначение и дальнейшая судьба его преемника Вигилия иллюстрирует новую зависимость папства от режима Юстиниана.

Обычная процедура папского избрания состояла из четырех этапов: 1) после смерти предыдущего папы архипресвитер, архидиакон и мирянин *primicerius* формально оповещали императора (или экзарха) о том, что кафедра вдовствует, и просили разрешения приступить к избранию; 2) само избрание происходило в *Basilica aurea* в Латеране с участием духовенства и народа; 3) императору (или экзарху) представлялся официальный документ, подписанный архипресвитером и самим кандидатом, испрашивающий разрешение совершить посвящение; 4) в воскресенье, следующее за получением императорского утверждения, три епископа под традиционным председательством епископа Остийского посвящали кандидата и утверждали его в качестве нового папы.

Поскольку дважды требовалось разрешение правительства и поскольку по крайней мере некоторые выборы оказывались весьма бурными, вдовство кафедры часто длилось месяцами [592].

.
После смерти Вигилия (555) императорская власть сыграла решающую роль в избрании Пелагия I (556—561). Пелагий, будучи диаконом Римской церкви, отличился тем, что (пока Вигилий пребывал в Константинополе) защитил население во время осады Рима Тотилой (543—546). Он также играл значительную роль при определении условий заключения мира. Позже он присоединился к папе в восточной столице и стал стойким противником осуждения «Трех Глав», давая папе соответствующие жесткие советы. Будучи арестован в 553г., он переменял свое мнение о «Трех Главах» и, таким образом, в 558г. стал естественным кандидатом на папство [593].

. Однако в Италии на него смотрели как на перебежчика и так сопротивлялись его избранию, что для совершения его хиротонии нашлось только два епископа, Остийского же епископа представлял только священник. Весьма недолгий понтификат Пелагия был отмечен началом затяжного «Аквилейского раскола» (см. ниже). Однако в общем деятельность его как пастыря, боровшегося с коррупцией и пытавшегося восстановить Церковь после готской войны, была достойной.

Его преемникам Иоанну III (561—574), Венедикту I (575—579) и Пелагию II (579—590) пришлось пережить трагедии, сопровождавшие лангобардское завоевание (568). Они были последовательно лояльны к Империи, несмотря на то что имперские власти не смогли оказать им активной защиты. В 589 г. случилось еще и стихийное бедствие. Тибр вышел из берегов и затопил центр Рима, уничтожив здания и зернохранилища, что породило голод и опустошительную моровую язву. Сам папа Пелагий II умер от этой болезни, и народ стал единодушно требовать на престол Петра святого Григория I.

Трудно определить какую-либо единственную причину, по которой традиция закрепила за Григорием титул «Великого». Если на варварском Западе его покровительство миссии в Англии и популярность его сочинений

[594]

(в этот период он был единственным папой, способным писать) и могли бы объяснить его популярность, то в самом Риме монашеский стиль его правления и духовности скорее мешал его престижу, так что в

Liber pontificalis

ему посвящена лишь сравнительно короткая заметка. Не было и официального его «Жития», пока папа Иоанн VIII (872–882) не заказал его диакону Иоанну

[595]

. На Востоке святой Григорий был обязан своей популярностью только греческому переводу папой Захарией (749–752) его «Диалогов», содержащих жития итальянских святых. Эта книга получила широкое распространение и принесла Григорию прозвище *Dialogos*

в греческом и славянском мире

[596]

. Общий итог его жизни и правления был таков: личные контакты с духовенством всего мира от Грузии до Испании и от Англии до Египта, переписка с варварскими королями и королевами, подвижничество и нравственная неподкупность, дипломатическая мудрость и уравновешенность его личности, пастырская забота о бедных, чувство кафоличности Церкви—все это сделало его одной из величайших и наименее спорных «икон» или образцов христианского епископа.

Он родился около 540г. в знатной и благочестивой семье и унаследовал от своих родителей особняк на

Clivus Scauri,

склоне Делийского холма, и большие доходы. Будучи еще молодым человеком, он был назначен префектом города, и это дало ему опыт управления разоренной общиной, живущей под постоянной угрозой нападения лангобардов и неполноценно управляемой далеким имперским правительством в Константинополе. Около 573г. он отказался от своего поста, употребил свои доходы на создание в Сицилии шести монастырей и превратил свой собственный дом на Целийском холме в монастырь, посвященный святому Андрею, где сам стал простым монахом, подчиненным игумену Валентиону. Монастырское правило было то же, что и у святого Бенедикта, которым святой Григорий всегда восхищался как основателем монашеской традиции на Западе

[597]

Хотя нам мало известно об образовании Григория, которое, вероятно, ограничивалось основами грамматики и риторики [598]

, он был одним из редких образованных людей в Риме и рано был призван на службу при папском дворе. В 579г. папа Пелагий II рукоположил его в диакона и послал как своего апокрисиария в Константинополь, где он прожил семь лет. Помимо естественной и определенной поддержки халкидонского православия, Григорий мало понимал богословские проблемы, волновавшие Восток. Он так и не выучил хорошо греческий язык [599]

и продолжал даже в Константинополе жить в общине латиноязычных монахов. Это не мешало ему дружить с высокопоставленными людьми из окружения императора (где еще говорили по-латыни) и тогдашнего церковного мира. Так, например, испанский, вестготский епископ Леандр Севильский, тоже живший в императорской столице, поощрял Григория к сочинению его

Moralia in Iob

(«Нравственного толкования на книгу Иова»).

Вернувшийся в свое римское монашеское пристанище, Григорий в 590г. был призван стать преемником Пелагия II, умершего от моровой язвы. Желая избежать этой чести, Григорий напрасно просил императора Маврикия не утверждать избрания.

В течение своего сравнительно короткого папства (590—604), несмотря на постоянно ухудшающееся здоровье, Григорий не прекращал энергичную и постоянную папскую деятельность. В самом Риме он использовал огромные средства Церкви для помощи больным и бедным. Будучи первым монахом на кафедре римского епископа, он укреплял дисциплину и нравственность духовенства в духе монашеской строгости, изгоняя светскость и мирские интересы (даже в области образования). Проявляя очень большую заботу о порядке в богослужении, он поддерживал сохранение местных традиций и создавал новые.

«Сакраментарий» и «Антифонарий», носящие его имя, отражают эволюцию римского богослужения в его время, хотя текст их, как мы теперь знаем, является версией, переделанной более поздними папами. Музыкальная система, известная как григорианское пение, также традиционно связывается с его понтификатом. Однако папа сознавал опасность чистого эстетизма, очевидно, уже существовавшего в его время. Он запрещал диаконам петь что-либо, кроме Евангелия, и не допускал, когда в диаконы посвящали людей только благодаря голосу, не считаясь с их духовными и административными способностями.

«Пригородные» епархии, в которых римский епископ имел митрополичьи права, продолжали при папе Григории избирать своих епископов сами. Права папы ограничивались каноническим одобрением таких избраний и вмешательством только в тех случаях, когда к нему обращались, будучи не в состоянии прийти к соглашению о подходящем кандидате, как, например, во время долгого конфликта в Неаполитанской церкви (591—601). Епископы обычно выполняли свою обязанность присутствовать на ежегодном синоде в Риме, за исключением далекой Сицилии, епископам которой разрешалось приезжать только раз в три года или даже раз в пять лет. Для поддержания епископской соборности на этом большом острове папа Григорий в 591г. разрешил епископу Сиракузскому действовать в качестве папского наместника и собирать дисциплинарные синоды в Сицилии—определенный шаг к децентрализации и к развитию отдельной «митрополичьей» провинции в Сицилии. Либерализм папы в отношении Сицилии не распространялся на Равенну, архиепископ которой, как мы видели, носил паллиум и мечтал о независимости от Рима. Только жестким сопротивлением Григорий смог временно ограничить его честолюбивые стремления.

Папа Григорий не имел ни прав, ни желания устанавливать административную юрисдикцию за пределами «пригородных» епархий. Однако нравственный авторитет его кафедры на всем христианском Западе был велик. Его обширная переписка содержит множество писем, обращенных к епископам Африки, в особенности касательно донатизма, старого раскола начала IV в., все еще тревожившего Церковь. Поскольку большая часть Запада была уже в руках «варварских» государств, отношения этих государств с Церковью имели, конечно, огромное значение в папской деятельности. Позже мы

рассмотрим миссию в далекую Англию, осуществленную при поддержке Григория, и его контакты с Галлией. Основной его заботой было, однако, господство лангобардов в Италии—жестокое завоевание исконно римских земель германскими королями и герцогами—арианами, которые не только непосредственно боролись с войсками имперского экзарха Равенны, но и препятствовали духовному авторитету папы у православного населения, потворствуя Аквилейскому расколу. Оскорбленный этим положением Григорий, проявляя естественную реакцию человека, бывшего римским патрицием, в письме к константинопольскому другу иронически восклицает: «Я сделался епископом не римлян, а лангобардов»

[600]

. В другом месте он сравнивает Рим с орлом, потерявшим перья

[601]

. Этот римский патриотизм Григория объясняет его абсолютную политическую преданность Империи. Он пишет императору Маврикию, как его «недостойный слуга» (*indignus pietatis vestrae famulus*).

А поскольку на всем Западе влияние папы было гораздо более распространено, чем влияние экзарха, он действует как рупор императорских указов даже в тех случаях, когда не согласен с их содержанием, как, например, в случае распоряжения отказывать в рукоположении гражданским чиновникам, пока они не исполнят своих обязанностей по отношению к государству

[602]

. Эта роль пап, выступающих на Западе фактическими представителями императора, позже окажется психологически важным прецедентом взятия ими на себя независимой гражданской власти.

Однако Григорий не всегда действовал как пассивное орудие имперской политики. По отношению к лангобардам он занял независимую позицию. Император Маврикий и его экзарх Роман долгое время не собирались заключать с ними мирного договора. Папа же тем не менее установил контакт с лангобардским королем Атилульфом через его православную жену Теоделинду. При помощи подкупа и уступок он добился того, что Рим не был захвачен (592). Роман донес на него как на изменника; император Маврикий мягко его упрекнул за самостоятельные начинания в Италии. Но после 592г., когда при новых экзархах Каллинике и Смарагде с лангобардами были заключены мирные договоры, политика папы восторжествовала. Сын Атилульфа и Теоделинды Адалоальд даже принял православное крещение (603). Политику мирных договоров продолжал и император Фока, убийца Маврикия (602), которому пришлось вести на Востоке новую войну с Персией. Это отчасти объясняет, хотя вряд ли оправдывает, радость Григория по поводу воцарения этого кровавого тирана в Константинополе. В ответ на папскую поддержку Фока издал специальный указ в пользу римского примата и был прославлен сооружением в Риме в его честь колонны на форуме. Эта колонна стоит и до сих пор.

Отношения между Римской церковью и другими главными центрами христианства, существовавшие во время Григория, показывают, что, строго охраняя моральный авторитет своей кафедры, папа понимал свое папство скорее как служение, нежели как власть. В письмах, обращенных к карфагенскому архиепископу Доминику, он официально признает права, то есть законность полной независимости африканской церкви. Он вел также рутинную переписку с восточными патриархами, особенно с Евлогием Александрийским, Анастасией Антиохийским и даже Кирионом Грузинским. Его дары монастырям Святой Земли и Синая не забывались столетиями.

Однако между Григорием и Константинопольской церковью возникли некоторые проблемы. В 595г. папа официально отменил осуждение патриархом Иоанном Постником греческих клириков Иоанна и Афанасия, обвиненных в ереси и апеллировавших лично к папе. Этот случай иллюстрирует тот факт, что Григорий полностью признавал римский *primatus*, определенный его предшественниками. Он был готов придавать канонам Сердикского собора (343) несколько расширительное значение, позволявшее Риму отменять приговоры

других митрополитов и создавать вместе с соседними епископами суды второй инстанции. По отношению к упомянутым клирикам Григорий прибег к более прямой судебной процедуре и рассудил их дело в Риме.

Знаменательно, однако, что он не отрицал места константинопольского епископа среди главных кафедр—второго после Рима, выше Александрии. Этот традиционный византийский порядок, установленный Константинопольским собором (381), поставленный под вопрос святым Львом в V в., выражен в синодальном послании Григория, сообщающем о его избрании в 590 г.

[603]

Но этот реализм папы в отношении положения «нового Рима» не помешал появлению его знаменитого протеста против титула «вселенского патриарха», использованного Иоанном Постником. Уже опротестованный предшественником Григория Пелагием II в 588 г., титул этот был повторен патриархом Иоанном в 595 г. в переписке с Римом относительно священников Иоанна и Анастасия. В письмах, обращенных к самому Иоанну Постнику, к императору Маврикию и императрице Константине, святой Григорий проявляет удивительное непонимание истинного значения этого титула. Титул этот, «вселенский» (οἰκουμένης), которым пользовались раньше патриархи Александрии, Константинополя, а также и Рима, показывает определенную власть в рамках

οἰκουμένη,

то есть «обитаемой земли»

[604]

. Он был

de facto

первоначально применен к епископу Константинополя. В представлении византийцев он, несомненно, не предполагал никакого оспаривания апостольского и нравственного авторитета «древнего Рима», поскольку титул этот были готовы применять и к римскому епископу. Более регулярное его использование в конце VI в. могло происходить от желания константинопольских епископов утвердить свое «имперское» значение относительно монофизитского сопротивления. Как бы то ни было, Григорий придал этому вопросу экклезиологическое измерение, и это, с одной стороны, показывает, что даже после длительного пребывания в Константинополе его прямому латинскому уму оставалось чуждым преувеличенное употребление византийцами титулов, с другой же стороны, что он понимал все первенства, включая и свое собственное, в таком смысле, который исключал существование епископа «вселенского».

Постоянно переводя (скорее, неверно) слово «вселенский» как «всемирный, универсальный», он обвинял патриарха Иоанна в непростительной гордыне и властолюбии. «Всякий, — писал он императору, — кто хочет быть всемирным «универсальным епископом», играет роль антихриста, поскольку даже апостол Петр, которому Христос верил своих овец, никогда не именовался «всемирным универсальным апостолом»

[605]

. Если один

епископ универсален,

то другие не являются епископами вовсе

[606]

. Последнюю мысль он пытался внушить своим коллегам патриарху Анастасию Антиохийскому и Евлогию Александрийскому. Результаты оказались различными. Анастасий в своем ответе прямо порицает папу, намекая, что он действует из зависти. Евлогий более примирительно обещает «из послушания требованиям Григория» не употреблять более этого титула в письмах к своему константинопольскому собрату. Желая также сделать приятное Григорию, Евлогий обращается к нему как к «вселенскому папе», что также не было титулом исключительным и часто применялось к римскому епископу. Но добрый святой Григорий снова запротестовал:

«Я прошу тебя, чтобы никогда больше я не слышал этого слова. Ибо я знаю, кто ты и кто я. По положению—ты мой брат, по характеру—мой отец. Поэтому не мне приказывать, но я только пытался указать на то, что считаю желательным... Я сказал, чтобы ты не употреблял такой титул (то есть «вселенский епископ»), когда пишешь ко мне ли или к кому-нибудь другому. Но теперь в своем последнем письме ты, несмотря на мое запрещение, опять обратился ко мне с гордым титулом универсального (вселенского) папы. Я прошу твою Святость, кого я так люблю, больше этого не делать... Я не считаю для себя честью ничего, что лишает моих братьев подобающей им чести. Честь моя есть честь Вселенской церкви, честь моя есть объединенная сила моих братьев. Тогда и только тогда я истинно почтен, когда никто не лишается чести, справедливо ему принадлежащей. Но если твоя Святость именуется меня универсальным (вселенским) папой, то ты отрицаешь, что сам ты есть то же, что ты приписываешь мне, — универсальный (вселенский). Запрети то Бог! Да будут далеки от нас титулы, которые надмевают человеческую гордыню и ранят любовь»
[607]

После смерти Иоанна Постника (595) его преемник Кириак (596—606) продолжал употреблять титул «вселенский патриарх», и император Маврикий прямо повелел папе прекратить спор. Однако, каковы бы ни были недоразумения, этот эпизод предоставил святому Григорию подходящий случай выразить экклезиологию и богословие епископата, которых как раз и придерживался православный Восток относительно папских претензий позднейшего периода церковной истории.

Вероятно, было бы преувеличением говорить, подобно Гансу Кюнту
[608]

, что Григорий I «решительным образом перестроил авторитарную концепцию примата, которой придерживались его предшественники Виктор и Стефан, Дамас, Иннокентий, Лев и Геласий», и что его следует сравнивать с папой Иоанном XXIII. Ни Григорий, ни Иоанн XXIII в действительности не были в оппозиции взглядам, преобладавшим у их современников. И сам Лев Великий не был вполне последователен в своем утверждении «апостольских» привилегий Рима. Но правда и то, что зарождавшаяся папская экклезиология, выраженная в

Decretum gelasianum,

была чужда святому Григорию Великому. Как и все папы этого периода, он считал себя преемником Петра, которого считал источником
(origo)

епископской власти, но он не считал, что власть эта передается другим епископам только из Рима

[609]

. Поэтому он является великим свидетелем «экклезиологии общения», которая держала вместе Восток и Запад в течение первого тысячелетия истории христианства.

Тесные связи между Византией и римскими епископами продолжались в течение всего VII в., хотя среди пап этого времени не было особенно выдающихся личностей. Преемники Григория Бонифаций III (607) и Бонифаций IV (608—615) поддерживали дружбу с Фокой, который наградил их тем, что превратил римский Пантеон в церковь. При Ираклии (610—641) папа Гонорий I (625—638) стяжал популярность среди римлян тем, что, по словам его эпитафии, «следовал по стопам Григория» и в нем видел «вождя народа» (dux plebis)

[610]

. Он восстановил в Латеране власть благочестивого и дисциплинированного монашеского духа. К сожалению, он скомпрометировал себя в памяти Церкви своим злосчастным

письмом константинопольскому патриарху Сергию, в котором поддержал монофелитство (634). В результате этого он оказался среди еретиков, осужденных Шестым Вселенским собором (680), и от последующих пап при их посвящении требовалось анафематствование его памяти.

За этим «падением Гонория» последовало открытое восстание его преемников против монофелитской политики императора Константа II. В 648 г. папский апокрисиарий в Константинополе отказался подписать императорский

Турос

*{{С помощью «Типоса» пытались не утвердить монофелитство, но запретить дискуссии между православными и монофелитами, как в свое время надеялись, что «Энотикон» примирит православных и монофизитов. —

В.А.

}}. После смерти папы Феодора (649) папа святой Мартин I, также бывший апокрисиарием в имперской столице, более знакомый с восточными делами, был избран без императорского утверждения. Он гостеприимно принимал православных беженцев с Востока, включая великого Максима Исповедника, и созвал собор из 105 епископов, осудивший монофелитство. Узвезенный в Константинополь экзархом Феодором Каллиопой, папа подвергся суду, осуждению, пытке и был сослан в Крым (653), где умер в 655г. Римская церковь признала его низложение, и ему был избран преемник, Евгений I, утвержденный императором–еретиком (654). Апокрисиарий нового папы причащались с монофелитским патриархом Петром

[611]

. Однако синодальное послание патриарха, которое Евгений был готов одобрить, вызвало мятеж в Риме, и папа перешел на сторону своей православной паствы. От судьбы Мартина его спасла только собственная внезапная смерть в 657г. Его преемник, папа Виталиан, был снова избран с императорским утверждением и послал синодальное послание монофелитскому патриарху. Более того, он торжественно встретил самого императора, когда Констант II посетил Рим в 664г. В более поздней традиции, в частности в Деяниях Шестого собора, двойственное поведение папы Виталиана оправдывается тем, что император в его присутствии всегда высказывался православно. Это раболепие пап в течение данного периода византийского контроля над Римом резко контрастирует с их независимостью и нетерпимостью к вероучительной неопределенности в Vв., когда Италия была в руках остготов. Убийство Константа II (который перед тем пытался еще ослабить папство, установив автокефалию в Равенне) в Сиракузах в 668г. было концом монофелитского кризиса и дальнейших вероучительных проблем для пап. Православие было утверждено Шестым собором, на котором присутствовали представители папы Агафона I.

Последующие десятилетия были отмечены тесным сотрудничеством между Константинополем и папством. Система административного деления на «фемы», господствовавшая в Империи, означала, что императорским экзархам в Италии давалась полная административная и финансовая свобода. В результате одобрения экзарха было достаточно для узаконения папских выборов, и уже не было необходимости обращаться в Константинополь. Поскольку папа оставался «казначеем» императорских войск, византийские военные власти относились к Церкви с уважением. Большинство пап, избранных в этот период, было восточного происхождения. Великолепные росписи римских храмов—всегда в византийском стиле (св. Космы и Дамиана, Св. Марии Антиквы, св. Агнессы и многие другие)—показывают, что Римская церковь принимала все более и более «восточный» облик, характерный для периода «византийского» папства

[612]

Единственным крупным инцидентом, испортившим этот период, был отказ папы Сергия I подписать постановления так называемого Пято–Шестого собора, состоявшегося в Константинополе в присутствии папских легатов (692). Причиной этого отказа было то, что некоторые из соборных постановлений выражали критику литургической практики, принятой в Риме, а также дисциплинарных предметов (пост в субботу, целибат духовенства). Император Юстиниан II попытался возобновить в отношении папы Сергия жесткие меры своих предшественников Юстиниана I и Константа II против пап Вигилия и Мартина, но это ему не удалось. Императорский чиновник Захария, посланный, чтобы силой заставить папу согласиться с соборными постановлениями, столкнулся с восставшим войском, которое встало на защиту папы. Захарии пришлось прятаться под кроватью папы, пока Сергей сам не успокоил восставших.

Эта нравственная победа Сергия не помешала его преемнику Иоанну VII в 706г. одобрить Пято–Шестой собор. Конечно, официально антиримские правила в действительности никогда не применялись на Западе* {Юстиниан II добился признания правил Пято–Шестого собора в Риме: см., напр., содержащее критику целибата пресвитеров и диаконов Правило 13–е в римском Corpus Juris Canonici, Distinctio XXXI., с. XIII/ Ed. Ae.L.Richter. Lipsiae, 1833. Col.99–100. —

V.A.

}}. Однако, украшая храм святой Марии Антиквы в Риме, Иоанн VII уклонился от изображения Христа в виде агнца, поскольку такие изображения были запрещены Пято–Шестым собором [613]

. В 711г. папа Константин нанес торжественный визит в Константинополь, и это стало событием, не случавшимся уже почти столетие.

Радикальное изменение в византийской императорской политике, которое произойдет при императорах–иконоборцах Льве III (717—741) и Константине V (741—775), — насильное внедрение иконоборчества, конфискация папских доходов в Сицилии и прекращение военной поддержки папства в его противостоянии лангобардам — будет концом периода «византийского» папства. Папа Стефан II стал искать поддержки в другом месте и перенес свою лояльность на франков (754). Эти события имели длительные и катастрофические последствия для отношений между Востоком и Западом.

2. Лангобарды–ариане и Аквилейский раскол

Хотя Пятый собор при Юстиниане (553) предлагал значительные и необходимые христологические уточнения, вновь утверждая авторитет и Кирилла Александрийского и Халкидонского собора, практические его последствия для примирения христианства в единой общей вере были минимальны. Кирилловский «фундаментализм» монофизитских масс на Востоке оставался столь же твердым, как и прежде. На Западе же, когда папа Вигилий наконец признал Пятый собор, это вызвало резкое сопротивление «фундаменталистов» — халкидонитов, которые считали посмертное осуждение Феодора Мопсуестийского неуместным, а критику Феодорита и Ивы, реабилитированных Халкидонским собором, совершенно неприемлемой. Для этих западных церковных людей осуждение «Трех Глав» означало предательство Халкидона. В их глазах папа Вигилий отверг веру Льва, устами которого раз и навсегда «говорил Петр».

Это движение западной оппозиции явно ставило истинную веру, как оно ее понимало, выше авторитета римского епископа. Богословским кредо здесь была «Защита Трех Глав», опубликованная в 547—548 гг. африканским епископом Факундом Гермианским. Он отвергал Второй Constitutum

папы Вигилия и находил широкую поддержку своего неприятия у епископов Африки и Иллирика. Однако репрессивные меры, использованные императорской властью, вынудили принять Пятый собор в этих двух областях
[614]

. Но поскольку лангобардское завоевание 568 г. делало большую часть Северной Италии недоступной для императорской администрации, противостояние, усиленное беженцами из Иллирика, продолжалась здесь более столетия.

При своем восшествии на папский престол в 555г. Пелагий I попытался задобрить оппозицию, провозгласив исповедание веры, признающее только четыре собора, не упоминая Пятого. Такая позиция, по-видимому, считалась в глазах Юстиниана приемлемой, так как целью ее было церковное единство. Действительно, и на Востоке можно было говорить о Боговоплощении, если кирилловцы это предпочитали, не упоминая Халкидонского собора. Но Пелагий не завоевал чьего-либо доверия, и многие в самом Риме отказались от общения с ним

[615]

. Чтобы вновь привлечь к себе людей, папа принимал меры: дабы «рассеять подозрения относительно православия римской кафедры»

[616]

, он публично и торжественно поклялся в базилике св. Петра в своей невинности и православии. Он, кроме того, повсюду рассылал исповедания православной веры.

За пределами Рима с папой порвали провинции Милана и Аквилеи, возглавляемые своими независимыми митрополитами, официально провозгласив свое неприятие осуждения «Трех Глав». Происшедший в результате этого раскол был канонически ограничен северо-восточной Италией и известен под названием Аквилейского и Истрийского. Но вероучительная его позиция встретила большое сочувствие в других местах Запада, где александрийская христология, утвержденная Пятым собором и предполагавшая учение об обоении человечества, находила мало понимания. С другой стороны, столь сильная оппозиция папству показывает, что в это время западные христиане были еще далеки от принятия вероучительного авторитета римской кафедры в качестве абсолюта. Далее последовательно будет описан и сам раскол, и политический фон, на котором он происходил.

Завоевавшие в 568г. Италию лангобарды, возглавляемые королем Албуином (ок. 560—573), официально были арианами, хотя некоторые и продолжали быть язычниками. В действительности король принял решение в пользу арианства совсем недавно, как раз перед завоеванием Италии, чтобы обеспечить себе лояльность другого арианского германского племени гепидов. В Италии лангобарды установили свое собственное «королевство» (regnum),

четко отличавшееся от Римской империи

(imperium),

с которой Римская церковь была вполне солидарна. С завоевания начался длинный ряд военных, культурных и религиозных конфликтов. Православное христианство проникало в среду лангобардов постепенно, но очень медленно. В 589г. король Автари женился на кафоличке, королеве Теоделинде, но в 590г. он официально запретил крещение лангобардских детей в кафолической Церкви. Тем не менее Агилульф, также женившийся на Теоделинде после смерти Автари, разрешил кафолическое крещение своего сына Адалоальда (603). Это стало возможным не только благодаря мирным инициативам папы Григория I, но и потому, что кафолическая Церковь в лангобардском королевстве состояла в расколе как с Римом, так и с империей

[617]

. Крещение Адалоальда не означало подчинения имперской Церкви. Ирландский монах святой Колумбан, основавший знаменитое аббатство в Боббио под покровительством Агилульфа и Теоделинды, писал папе Бонифацию IV (608—615): «Повсюду среди народов

Имя Божие хулится из-за тебя и твоего спора»; он призывал папу очистить «плохую славу кафедры святого Петра» при помощи собора [618]

Вообще именно миролюбивая политика, основанная на дипломатии святого Григория Великого и принятая имперским экзархом Смарагдом после 602г., приносила медленные, но верные результаты. Военная слабость Империи в Италии действительно делала мир неизбежным, а мир постепенно содействовал церковному единству. Аббат Аттала, преемник святого Колумбана, отошел от раскола, и то же сделала королева Гундеперга, дочь Агилульфа и Теоделинды. В конце концов и сама лангобардская корона досталась православному Ариперту (652–661), и последний арианский епископ лангобардской столицы Павии, Анастасий, обратился в православие. Папство также усилилось тем, что при Константине IV (668—684) кончилось монофелитство. Фактическое прекращение арианства лангобардов проложило путь и к ликвидации раскола.

Начавшись формально в 555г. с архиерейского сбора в Аквилее, отвергшего Пятый собор, Истрийский раскол вначале целиком распространялся на митрополичьи провинции Милана и Аквилеи. Когда лангобарды завоевали Италию, аквилейский епископ Павлин нашел убежище в крепости на острове Градо (569). Гонорат Миланский с частью своего духовенства и паствы бежал в Геную, еще занятую византийцами.

В Генуе после смерти Гонората (570) миланские беженцы избрали другого епископа, Лаврентия, который вошел в общение с Римом на основании двусмысленного соглашения, позволявшего ему держать про себя оговорки относительно Пятого собора. Тем временем в Милане, оккупированном лангобардами, оставшаяся там община избрала другого епископа, Фронтоня, который оставался в расколе. В Милане окончательное восстановление католического единства с местным митрополитом было достигнуто только при Мансвete (672–681).

В Градо раскол продолжался при митрополитах Павлине, Или и Северии. Против Северия экзарх Смарагд применил силу. Лично приехав в Градо, он арестовал митрополита—который уже начинал применять к себе титул патриарха— и трех епископов, привез их в Равенну и заставил причаститься с православным архиепископом Иоанном (586). Однако когда они вернулись, собор, созванный в Мурано (589), восстановил раскол в прежнем его виде. В 591г. папа Григорий I также пытался оказать давление на Северия, но архиерейский собор в Истрии апеллировал к императору Маврикию. Последний повелел папе оставить раскольников в покое, «пока все области Италии не будут в мире, и другие епископы Истрии и Венеции не восстановят традиционного порядка».

В течение всего своего понтификата Григорий I был, естественно, озабочен Аквилейским расколом. Исповедание веры, опубликованное им при возведении его на кафедру (590), отражает эту озабоченность. Оно не так двусмысленно, как исповедание Пелагия I, но все же провозглашает только

четыре собора,
сравнивая их с четырьмя Евангелиями. Текст этот упоминает и Пятый собор против «Трех Глав», но между прочим, как бы дополнительные соображения [619]

. По примеру Григория на Западе стало обычным подчеркивать особенный и высший авторитет «четырех соборов» и считать остальные три как бы рангом ниже—как относящиеся к одним «восточным» проблемам.

Однако несомненно, что переписка святого Григория с королевой Теоделиндой и призывы его и его преемников к возглавляющим раскол епископам стали приносить плоды, особенно когда лангобардские короли и герцоги стали один за другим обращаться из арианства в православие. В 679г. в ответ на призывы папы Агафона к проявлению католического единства как подготовке к Вселенскому собору, созванному императором Константином IV в Константинополе, в Милане состоялся собор, чтобы осудить монофелитство. Греческий

диакон Дамиан составил протоколы заседаний этого собора и вскоре стал епископом Павии, заменив арианина Анастасия. Миссия среди лангобардов, которая до тех пор велась главным образом раскольничьими епископами, теперь предпринималась восточными членами Римской церкви (как это было и с миссией Феодора Тарсского в Англии). Последнее сопротивление лангобардов теперь уже католическому

regnum

было подавлено военной силой, и король Куинкперт (678—700) председательствовал на соборе в Павии (698—699), на котором был восстановлен церковный мир и полное сакраментальное единство как с Римом, так и с Константинополем. Однако политически лангобардское королевство оставалось совершенно независимым от Империи и оставалось также вызовом римскому папству.

Это сравнительно благополучное разрешение долгого Аквилейского раскола показывает, насколько замечательной была роль, которую играло «византийское папство» в этот исторический период. Подчас испытывая давление константинопольских императоров, лицом к лицу с упорным сопротивлением различных варварских королевств, выступающих против нормального церковного порядка, лишённые реальной политической или канонической власти, святой Григорий Великий и его преемники сумели осуществлять моральное руководство и поддерживать единство между Востоком и Западом. Они сыграли положительную роль и в направлении и в руководстве миссионерской деятельностью на Западе; как и на Востоке, она в большей части исходила от местной инициативы и свидетельства немногих ревностных монахов.

3. Миссия у англосаксов:

ирландские монахи и святой Августин

VI в. был критическим в истории христианства на Британских островах. Вторжение англосаксов, ютов и других языческих германских племен опустошило большую часть Восточной и Центральной Британии. Новые англосаксонские королевства уничтожили римское правление и прервали контакты с римским миром. Однако древняя кельтская церковь выжила не только в Ирландии, где сохраняло силу наследие святого Патрика, но и в Уэльсе, и в Шотландии. Некоторые кельты эмигрировали в Бретань. Выше мы говорили об особой роли ирландских монастырей и их аббатов, об их связях с местными племенными структурами. «Аббат принадлежавшего племени монастыря был обычно знатного рода и часто родственник главы племени; связь между племенным и церковным порядком была тесной, но аббат не обязательно был епископом»

[620]

. В конце столетия поразительна была деятельность святого Колумбана, ирландского монаха, которому пришлось покинуть Ирландию в результате столкновений местных кланов. С несколькими товарищами он создал монастырь на острове Иона (563) и обратил в христианство соседних пиктов. После его смерти (597) его ученики пошли на юг и взялись за обращение англосаксонских завоевателей в Нортумбрии, где миссии святого Августина (см. ниже) угрожало возрождение язычества. После крещения в Ионе принца Освальда на «святом острове» Линдисфарне, недалеко от Бамбороу, столицы Нортумбрии, была основана дочерняя обитель, где епископом стал святой Айдан (635). Одна из учениц Айдана, святая Хильда, основала в Уитби смешанное аббатство, где иноки и инокини жили под руководством игуменьи. Очень скоро Уитби стал крупным духовным и интеллектуальным центром.

Другие ирландские аббаты несли свою миссию далеко от Британских островов. Святой Брендан (ум. в 577) был известен как «Мореплаватель» и побывал на разных островах Северного моря; святой Колумбан Младший, современник, но не родственник святого Колумбана Старшего, основателя Ионы, покинул с двенадцатью товарищами свой монастырь в Бангоре (592) и основал несколько монастырей во франкских землях, самым знаменитым из которых был Люксей в Бургундии. Введение святым Колумбаном ирландских порядков создавало проблемы: он настаивал на совершенной канонической независимости своих общин, отказывался от юрисдикционного подчинения местным епископам и осуществлял свои пастырские функции не сносясь с ними. Изгнанный из Бургундии в 6 Юг., он нашел поддержку в Ломбардии, где основал аббатство Боббио, встал на сторону Аквилейского раскола и выступил против Рима (см. выше). На своем пути из Бургундии в Италию он развил активную деятельность среди алеманнов, в нынешней Швейцарии, где его ученик, святой Галл (ум. после 629г.), создал большое аббатство, носящее его имя.

В своих неустанных странствиях и трудах ирландские аббаты распространяли христианскую традицию, несколько отличную от преобладающей в римском мире в VIв. Эта кельтская традиция сохраняла кое-что из наследия миссий IVв., включая, в частности, латинский язык в богослужении, но придерживалась иного календаря и устанавливала свою собственную дисциплину духовной жизни. В Vв., как мы видели в случае святого Патрика, ирландцы испытывали очень сильное влияние галльских церквей, в частности монашеской духовности Лерина (св. Иоанн Кассиан). Но Рим практически не играл никакой роли в зарождении ирландского христианства, и сама идея какой-либо зависимости от дисциплинарной структуры выше аббата была совершенно чужда Кельтской церкви. Хотя среди кельтов и была жива традиция паломничества к гробницам Петра и Павла, так же, как она существовала и у восточных христиан, они совершенно не приняли развиваемой папой Львом I концепции, согласно которой римский епископ является исключительным «преемником Петра». Святой Гильда, бангорский монах и основатель монастыря Рюис в Бретани (ум. в 570), один из немногих кельтских аббатов бывший также и писателем, особенно подчеркивает мнение, которое было широко распространено как на Востоке, как и на Западе в более ранние времена (см. св. Киприана Карфагенского в III в.): «Весь епископский чин осуществляет духовные полномочия в Церкви и наследует ту власть, которую Христос первоначально даровал Петру»

[621]

. Таким образом, власть папства не имела большого веса в глазах кельтских аббатов и во всяком случае не была достаточной, чтобы убедить их в необходимости отвергнуть свою дисциплинарную и богослужебную традицию ради римской практики.

В ирландскую практику входила некая (неизвестная) особенность при совершении крещения, другой способ выстрижения тонзуры

[622]

у клириков и, самое главное, особая система вычисления Пасхи. Если все принимали никейское осуждение «четырнадцатидневников», праздновавших Пасху с евреями, то насчет альтернативной даты не было общего согласия; по мнению одних, Пасха должна была праздноваться, согласно преданию, в воскресенье, следующее за 14 Нисана, лунного месяца, следующего за весенним равноденствием. Некоторые считали, что равноденствие совпадает с 21 марта, другие с 25-м. Существовали также разные способы подсчета месяцев, что обсуждалось в Риме во времена Лаврентьевского раскола (см. выше). Кельтам досталась старая ошибочная римская система, основанная на цикле в 84 года, которая в Риме была заменена в 457 г. другим циклом Виктория Аквитанского. Он, в свою очередь, был изменен благодаря расчетам Дионисия Малого (Exiguus) в 525г., совпадавшим с принятыми в Александрийской церкви. Таким образом, после 525г. Рим был в согласии с Востоком, но в разных странах Запады придерживались еще по крайней мере двух других систем. «Старую» систему отчаянно защищали кельты, ей следовали в некоторых областях Галлии вплоть по VIIIв., а в отдельных частях Британии— вплоть по XII в.

В Британии не прекращалась жестокая борьба и постоянная война между кельтскими христианами и англосаксонскими завоевателями—язычниками. Поэтому миссионерский труд кельтов был нелегко, и хотя, как мы только что видели, монахи Ионы смогли распространить христианство в Нортумбрии, наиболее известная христианская миссия среди англичан исходила из Рима. Ее описал для грядущих поколений Беда Достопочтенный (672—735) в своей «Церковной Истории». Однако миссия эта не имела реального успеха за пределами южноанглийского королевства Кент.

Беда сообщает легендарную историю, объясняющую внезапный интерес папы Григория к англосаксам. Он говорит, что по возвращении из Константинополя и еще до своего избрания Григорий увидел на римском базаре красивых рабов. Спросив о их происхождении и узнав, что они «англичане»

(angli),

он стал сокрушаться, что люди со столь ангельскими

(angeli)

лицами—нехристиане. Он стал обдумывать возможность миссии в Англии, которая стала бы делом специфически монашеским. И действительно, когда он уже был папой (595), он повелел отправляющемуся в Галлию священнику Кандиду купить в Марселе молодых английских рабов, с тем чтобы отправить их в монастырь, окрестить, постричь и научить делу миссии в своей собственной стране

[623]

. Вряд ли такие импровизированные новобранцы могли быть доставлены вовремя, потому что миссия выехала из Рима уже в 596г. Она состояла из сорока монахов собственного, Свято—Андреевского монастыря, святого Григория на Целии, и во главе ее в качестве

praepositus

стоял некто Августин.

Видимо, святой Григорий предварительно вошел в сношения с Англией. Наиболее вероятной возможностью для этого была королева Берта, христианская жена

bretwalda

(или короля) Кента Этельберта. Дочь короля Парижского, она вышла замуж за Этельберта в 560 г. и поехала в его резиденцию в Доруверн (Кентербери) в сопровождении Лиутарда, франкского епископа Сана, в качестве капеллана. Это присутствие христиан при дворе делало возможным прибытие папской миссии. Но Августин и его сподвижники столкнулись с трудностями, проезжая через Галлию. Местные епископы не одобряли римскую деятельность в Британии, которую они считали территорией, канонически принадлежащей арльскому митрополиту. Только сильная поддержка Григория позволила миссии благополучно достичь острова.

Согласно Бедe, проповедь Августина и его спутников возымела быстрый успех, и в 597г. были крещены «тысячи». Поскольку сам король желал крещения, а церемония эта требовала присутствия епископа, святой Августин поехал в Арль, где митрополит посвятил его в согласии с древним галльским порядком, по которому Британия находилась в юрисдикции Арля. Король Этельберт был крещен в 601 г. В том же году в ответ на запросы Августина папа Григорий снабдил новую Церковь рядом инструкций, установив постоянную связь ее с Римом. Инструкции содержат в общих чертах руководство, касающееся дисциплины и богослужения, но отражают также и ту перспективу, в которой папа рассматривал Британию: миссия святого Августина должна была восстановить старую римскую структуру, исчезнувшую в Vв. Два митрополита должны были проживать в двух ранее существовавших римских провинциях с кафедрами в древних провинциальных столицах

Eboracum

(Йорк) и

Lundinum

(Лондон). Каждая провинция должна включать двенадцать епархий. Оба митрополита должны получать от папы паллиум, означающий непосредственную зависимость от Рима (а не от Арля).

Однако этот план Григория не соответствовал реальной обстановке в Британии в 601г. В Йорке не будет епископа до 625г., и один только Августин носил паллиум. Не имея возможности обосноваться в Лондоне, он остался в Кентерберии, который, таким образом, стал постоянным церковным центром Британии. Но помимо нежелания других англосаксонских королей принять крещение, величайшим его соперником была старая кельтская церковь в Корнуэлле, Уэльсе и Северной Британии. Папа, конечно, знал о ее существовании, но у него не было сведений ни об именах, ни о числе ее епископов, фактически подчиненных аббатам крупных монастырей. Он повелел Августину «наставить» их, что означало включить их в новую римскую церковную систему. В этом особом задании святой Августин потерпел полное поражение, несмотря на две специальные встречи с кельтами. Они отказывались признать его своим митрополитом и переменить свои обычаи, в частности изменить дату Пасхи. Проблемы были не только церковные, но и политические: римская миссия была связана с англосаксонским двором в Кентерберии, который кельты считали чуждым и враждебным.

В 604г. Августин один (со специального разрешения папы) хиротонисал Меллита и Юста в епископов Лондона и Рочестера. Он посвятил также Лаврентия, сделав его своим преемником в Кентерберии. В этих хиротониях кельтские епископы не принимали участия. По-видимому, законность их апостольского преемства была под сомнением.

После смерти Этельберта (616), языческая реакция оказалась столь сильна, что миссия едва выжила. Даже сын самого короля вернулся к язычеству. Единственным значительным успехом была хиротония для Нортумбрии епископа Павлина и крещение короля Эдвина (627), ставшего самым могущественным вождем англосаксов. В течение всего нескольких лет христианская вера распространялась по всей стране, пока Эдвин не был убит в битве за Хитфильд (633). За исключением Кента, где династия Этельберта вернулась к римскому христианству, распространение христианства среди кровавых битв между вождями различных королевств осуществлялось не римскими миссионерами, а кельтской иерархией, в особенности святым Айданом и святым Финианом из Линдисфарна. Последний послал миссионеров в Эссекс и Восточную Англию и крестил Пиду, сына Пенды, могущественного языческого короля Мерсии (655).

Дальнейшее распространение христианства требовало разрешения вопроса о разделении между кельтской «церковью святого Колумбана» и кентерберийской кафедрой. Единение на основании римской практики было в конце концов достигнуто на соборе в Уитби (664), организованном королем Нортумбрии Осви. Представители обеих церквей вели жаркий спор о правильной дате Пасхи; в нем большую роль играл святой Вильфрид, бывший линдисфарнский монах, а ныне рипонский аббат. Он ездил в Рим и убедился в необходимости праздновать Пасху вместе со всеми остальными христианами. Король был также в этом убежден ссылками на «апостольскую» Петрову традицию, сохраняющуюся в Риме. Но даже после Уитби старая кельтская практика еще держалась в течение некоторого времени в Ионе (до 716г.), и в Уэльсе (до 755г.). Соперничество между двумя культурами и двумя психологиями продолжалось, причем англосаксы часто выражали сомнения в каноничности колумбанова апостольского преемства. Конфликт этот иллюстрируется долгой борьбой за Йоркскую кафедру между проримским Вильфридом, который поехал за поставлением в Компьен в Галлии, и Чиддой (или Чадом), получившим епископство от британских епископов короля Осви.

Проримское настроение в Кенте было так сильно, что в 664г. было решено, что кандидат на кентерберийскую кафедру должен быть поставлен в Риме. Но, к несчастью, кандидат Вигхард по приезде в Италию умер от моровой язвы. Тогда в Риме, на месте, папой Виталианом был избран другой римский кандидат, Феодор, и рукоположен в 668г. Преобладанием при папском дворе греков, влиявших, как мы видели, и на папские миссии в Ломбардии, объясняется и тот факт, что новый кентерберийский архиепископ был греком из Тарса. Будучи уже стариком (при рукоположении ему было 66 лет), Феодор проявил удивительную энергию, путешествуя по всей стране, устанавливая римскую практику празднования Пасхи, председательствуя на соборах (в Хертфорде в 673 и Хатфильде в

680г.) и основывая много новых епархий, организованных на территориальной основе. Ревность его к распространению в Англии римской практики по образцам католической Церкви дошла до того, что он перерукоположил епископа Чада, кельтского кандидата на Йоркскую кафедру, поставив его епископом Личфильда, тогда как Йоркская кафедра досталась святому Вильфриду. Последнему, однако, пришлось дважды обращаться в Рим, жалуясь на попытки Феодора разделить его огромную епархию. Феодор умер в 690г., 98 лет от роду. Он оставил Церковь, прочно вошедшую в римскую и имперскую систему. Наследие его включает также «Покаянный» (Penitential), отражающий восточное священное богословие. Его иностранное происхождение было, возможно, причиной того, что его не включили в список английских святых, как святого Вильфрида Йоркского; последний, несмотря на все свои усилия добиться папской поддержки, так и не получил свою кафедру и умер в Рипоне (709).

Английская церковь, отныне полностью контролируемая англосаксами и принявшая римскую юрисдикцию более непосредственно, чем церковь Франции, оставалась верной основному аспекту древней кельтской традиции: ее миссионерская ревность распространялась не только на Британские острова, но и на континентальную Европу. Следуя примеру великого святого Колумбана, шотландец святой Фридолин просветил Южную Алеманнию. Монахи из Люксея, великого монастыря, основанного Колумбаном, трудились в Баварии, и их преемником стал ирландец святой Руперт (ум. в 715). Другой ирландский аббат, святой Килиан, поставленный в епископы папой Кононом, трудился в Тюрингии, где умер мучеником (689). Во Фрисландии, на побережье Северного моря, проповедовал сам святой Вильфрид Йоркский на пути в Рим (678); за ним последовали святой Эгберт и в особенности святой Виллиброрд, рипонский монах, который в 695г. папой Сергием был поставлен в первого епископа Утрехтского. В 729г. английский монах Виллибальд даже возродил древний монастырь святого Бенедикта в Монте-Кассино, к югу от Рима. И наконец, Уинфрид, тоже англичанин, родившийся около Эксетера, переименованный в Бонифация во время своего пребывания в Риме у папы Григория II, в VIIIв. стал великим просветителем Германии.

Основанная первоначально для распространения галльского христианства, Британская церковь после трудного периода внутренней борьбы между старой кельтской традицией и германскими пришельцами—англосаксами стала материнской церковью для всей Средней Европы. Миссионеры на континенте строго следовали римским порядкам, с таким трудом принятым собором в Уитби (664). Почти в каждом случае при организации новых церквей они искали для этого папского одобрения, обращаясь к «Петрову апостольству». Вообще эти новые церкви способствовали возвеличению средневекового папства, на которое смотрели как на главное представительство римского универсализма. Более древний принцип существенной тождественности между всеми местными церквями, столь упорно (и несколько своеобразно) защищавшийся кельтской колумбановой церковью, сохранился в Испании и Франции более, нежели в Британии и Германии.

4. Национальные церкви в Испании и Франции

Как мы видели выше, никейская католическая вера была принята вестготским, прежде арианским, королевством Толедо в качестве официальной религии при короле Рекареде (589). Начиная с этого времени и вплоть до арабского мусульманского завоевания (711), церковь и государство, митрополит Толедский и король осуществляли религиозное и политическое руководство обществом так, что некоторые видели в Толедо почти восстановление Западной империи. Этот изоляционизм вестготского королевства был отчасти обусловлен его оборонительной позицией по отношению к Византийской империи, которая владела Юго-Восточной Испанией с городами Картахена и Малага. При своем воцарении короли получали священный характер через миропомазание. Они утверждали

избрание епископов и постановления соборов, которые часто собирались в Толедо для разрешения местных вопросов, как политических, так и религиозных. Под председательством королей соборы эти были, по существу, государственными собраниями и включали в себя не только епископов, но и гражданских чиновников королевства [624]

. У Испанской церкви была ее собственная древняя «мозарабская» богослужебная традиция. Она разработала особый способ христианизирования законов, унаследованных от варварского готского прошлого (Lex Visigothorum) и выработала свой собственный канонический свод (Hispana), который через Каролингов повлиял на развитие канонов в латинском Средневековье.

Святой Леандр Севильский, тот, кто подвиг к обращению Рекареда, жил одно время в Константинополе, где виделся со святым Григорием Великим. Поэтому он, несомненно, был хорошо осведомлен и о духе, и о делах христианского мира. Однако собор 589г. состоялся без каких-либо официальных контактов с Римом. Святой Леандр сообщил о совершившемся событии своему другу Григорию, ставшему папой в 590г., в частном письме. Сам король только через три года официально сообщил об этом Риму и в ответ получил в дар реликвию. Папа Григорий был, несомненно, заинтересован в том, чтобы распространить влияние Рима на католическую Испанию и послал Леандру паллиум, но знак этот, который в других местах означал некую символическую зависимость от папства, не имел большого конкретного значения в Испании. Брат и преемник святого Леандра на Севильской кафедре, святой Исидор (ум. в 636), иногда упоминает римский примат, но подчеркнуто отрицает непогрешимость папы и говорит лишь о безусловном послушании: «Наша обязанность послушания ни в чем не ограничивается, разве только, если он прикажет нечто, прямо противоречащее вере» [625]

. На практике, не было никаких вмешательств Рима в испанские дела или обращений к папе испанских епископов. Наоборот, получив в 683г. от папы Бенедикта постановления Константинопольского Шестого Вселенского собора 680г., испанские епископы приняли их только условно и написали «объяснения», составленные святым Юлианом Толедским. Эти объяснения (Apologeticum fidei) не касались существа, но ясно отражали чувство вероуверительной независимости. Получив их, папа сделал несколько критических замечаний перед лицом испанского посланца. Толедский собор 688 г. одобрил другую, более резкую «Апологию», которая явственно означала, что в Испании вера не зависит от какого-либо внешнего авторитета, даже римского.

Эта несколько дистанцированная позиция, занятая Испанией по отношению к Риму, была, несомненно, связана с тем, что «византийское папство» святого Григория и его преемников представлялось им как тесный союз с Империей, которая оккупировала юг Испании и была политически нетерпима по отношению к вестготскому королевству. Мы видим, что на византийской территории авторитет папы признавался гораздо больше, чем в Толедо: в 603г., например, папский легат, defensor Иоанн, приехал специально, чтобы судить дело Януария, епископа Малагского.

При таких обстоятельствах понятно, что никакая власть, ни Римская, ни Константинопольская, не могла что-либо предпринять в отношении рокового события: включения в Символ Веры Филиокве—антиарианского утверждения, связанного с обращением короля Рекареда (589). Позже оно было подтверждено соборами в Толедо (в

особенности в 633 и 653гг.)*{{Это стало возможным благодаря высокому авторитету на Западе блаженного Августина (354—430), впервые разработавшего нетрадиционное учение об исхождении Святого Духа от Отца

и Сына

(лат.

Filioque). — В.А.

}}. Местной автономии христианской Испании, отражавшей изначальную экклезиологию, не хватало постоянных каналов связи с остальной вселенской Церковью и соборности.

Выше мы видели, как обращение Хлодвига в православное христианство в 493г. привело к развитию национальной Франкской церкви,

de facto

санкционированной Орлеанским собором под председательством короля (511)

[626]

. Хотя Франкская церковь обычно проявляла солидарность с римским епископом в вопросах вероучения

[627]

, постоянных административных связей у нее с ним не было. Обращения к Риму были чрезвычайно редки. Во времена святого Григория Великого (590—604) арльский митрополит как папский наместник еще получал полномочия на свои права из Рима. Судебно он был ответствен перед папой, а не перед местным епископством, но на практике эта роль наместника была только почетной и с тех пор не упоминается. Существовало также и несколько других церковных центров. Во времена бургундского короля Гонтрама (561—593) епископ Лионский взял себе титул патриарха

[628]

. Поскольку Франкское королевство не было, подобно вестготскому королевству Толедо, постоянно единым государством, церковной организации приходилось приспосабливаться к изменчивым границам входящих в него территорий. Древние галло-римские митрополичьи кафедры, на которых лежала обязанность замещать вдовствующие епископские кафедры, утратили свою власть, и теперь она фактически принадлежала местным королям и епископам их государств. Сплоченность Франкской церкви тем не менее сохранилась благодаря частым соборам, которые были не государственными собраниями с широким участием мирян, как в Испании, но соборами епископов, созывавшимися королями для разрешения церковных вопросов. Франкский епископат этого периода не был выдающимся в области интеллектуальных исследований или богословских познаний, но, несмотря на свою зависимость от местных королей, он дал миру нескольких подлинных святых и подвижников веры, которые поддерживали его нравственный авторитет в народе. Монашеская жизнь, усиленная деятельностью руководителей, приходивших с Британских островов, сильно способствовала распространению и целостности веры.

После смерти Хлодвига (511) королевство было поделено между его четырьмя сыновьями, затем на короткое время снова объединено одним из них, Хлотарем I (558—561), но только чтобы снова разделиться после его смерти между несколькими представителями меровингской династии. Период второго воссоединения (после 613), золотой век Меровингов, совпадает с царствованиями Хлотаря II (584—629) и Дагоберта I (629—639), когда Париж сделался центром политической и церковной жизни королевства.

Поскольку, согласно Григорию Турскому, с Хлодвигом в 493г. приняли крещение только 3000 франков, ясно, что понадобилось некоторое время, чтобы христианство было воспринято всем обществом. «Салическая правда» Хлодвига почти не содержит христианских элементов, тогда как «Рипуарская правда» Хлотаря II и Дагоберта, так же как германские сборники раннего VIII в., включают привилегии для духовенства, освящение воскресного дня, защиту христианского брака и известную роль Церкви в освобождении рабов.

От жизни королевских дворов, отмеченной кровавой династической борьбой, потомство сохранило память как о святых, так и о преступниках, в том числе и о замечательных

женщинах, как, например, святая Радегунда, пленница, принужденная стать женой Хлотаря I, которая получила разрешение оставить двор (после того, как Хлотарь убил ее брата) и основала монастырь Святого Креста около Пуатье. Противоположностью благочестивой святой Радегунде являются Фредегунда, последовательно любовница, жена, разведенная и снова жена Хильдеберта II, и особенно королева Брунегильда (или Брюно), которую Хлотарь обвинил и казнил за убийство десяти королей. Мрачному образу Брунегильды, описанному святым Григорием Турским и автором «Жития» святого Колумбана, противоречат, однако, похвалы, адресованные ей папой Григорием I.

Среди всех этих кровавых событий святые пытались поддерживать христианскую чистоту и страдали за это. Святой Претекстат, епископ Руанский, был по приказу Фредегунды убит в 586г. во время совершения литургии. Святой Дезидерий (Дидье), епископ Вьеннский, претерпел то же, потому что рассердил Брунегильду.

Единственный из Меровингов, вошедший в историю с репутацией «доброго короля», был Дагоберт I (629–639). По совету таких людей, как святой Елигий (Елуа), художник и золотых дел мастер, ставший позже епископом Нуайонским, Дагоберт путешествовал по всей стране, покровительствуя бедным и ограждая их от поборов со стороны аристократии, поддерживал искусство и строительные проекты. Он перестроил монастырский центр, существовавший вокруг гробницы святого Дионисия, которого традиция считает первым епископом Парижским (и которого каролингские богословы позже отождествят со святым Дионисием Ареопагитом)

[629]

.

Монашеские общины, находившиеся под влиянием Лерина, существовали в Галлии и до франкского завоевания. Так же, как на Востоке, монашеские общины канонически зависели от местных епископов. С появлением ирландцев возникла новая тенденция. В 592г. святой Колумбан и его двенадцать сподвижников основали аббатства Люксеи и Фонтэн, действуя совершенно независимо от епископов и местного канонического порядка. От поначалу покровительствуемого Брунегильдой святого Колумбана вскоре потребовали, чтобы он покинул страну. Аскетическая строгость ирландского монашества была вскоре смягчена в Люкsee умеряющим ее влиянием устава святого Бенедикта. В обновленном виде эта община сама стала крупным центром монашеского и миссионерского возрождения, сохраняя свою традицию независимости от местного епископского надзора. Этот режим монашеской независимости облегчался системой «киторского права», позволявшей основателям и покровителям контролировать экономическую сторону церковных общин. Таким образом, новые монастыри по гражданским законам часто *de facto* были независимыми церквями.

Если контакты между Франкской церковью и папством были редки, то дипломатические сношения между Меровингской монархией и Византией были частыми. Император Маврикий (582—602) искал союза с Хильдебертом II (575—596) против лангобардов. В Галлии чеканились монеты с изображением императора, что ясно показывает признание франками вселенской христианской империи

[630]

. Послы короля Дагоберта приезжали в Константинополь, чтобы заключить договор с императором Ираклием. Хотя союз оказался недостаточно успешным для победы над лангобардами, он представил случай для укрепления культурных и религиозных связей между Византией и франками. Галликанская литургия содержала восточные элементы, как, например, пение Трисвятой Песни по-латински и по-гречески перед чтением Писаний. В Пуатье в монастыре, основанном святой Радегундой, почиталась частица Святого Креста. В 565г. ушедшая в обитель королева сама попросила ее у императора Юстина II и императрицы Софии. Реликвия прибыла в специальном императорском ковчеге, и поэт

Венанций Фортунат сочинил по этому поводу стихи. В них включалась особое стихотворение в честь Юстина и Софии, прославлявшее их православие, а также два из наиболее популярных латинских средневековых песнопений о Кресте:

Vexilla regis prodeunt

и

Range lingua

[631]

В конце VII и начале VIII в., после смерти Дагоберта, меровингская династия вступила в период явного упадка. «Короли–бездельники»

(*rois–fainéants*)

передавали власть «дворцовым начальникам», которые в действительности и управляли королевством. Один из них, Карл Мартелл, успешно остановил арабов в знаменитой битве при Пуатье (732). Сын его, Пепин Короткий, предпринял несколько шагов, которые решительно изменили течение истории. В 751 г. он официально низложил последнего номинального представителя меровингской династии, Хильдеберта III, и повелел святому Бонифацию, английскому просветителю Германии, помазать его королем. С помощью Рима Бонифаций восстанавливал канонический порядок в Баварии и на Рейне. Еще до своего помазания на королевство Пепин дал Бонифацию разрешение распространять свои реформы и на его земли. Реформы, в частности, состояли из восстановления в главных городах митрополитов (именуемых ныне архиепископами), что пресекало произвольное избрание епископов, бывшее нормой при Меровингах. Реформа была проведена от имени апостольской римской миссии, на авторитет которой Бонифаций постоянно ссылался.

Эта новая связь между Франкской церковью и Римом наиболее полно отразилась в знаменитой встрече в Понтионе между королем Пепином и папой Стефаном (754). Византийские императоры, покровительствуя иконоборческой ереси, отказав папе в помощи против лангобардов и, наконец, лишив его юрисдикции (и доходов) в Южной Италии и Иллирике, явственно положили конец периоду «византийского папства». Папа стал искать нового покровителя и нашел его. Франкский король был защитником католицизма от ариан и союзником Империи против лангобардов. Теперь он был призван спасти кафедру Петра, оставленную ее законными защитниками в Константинополе. Но делая это, он постепенно, противостоя Византии, брал на себя и само императорское наследие, в котором папа становился решающим фактором этой новой версии *romanitas*.

Никто из главных участников этого основополагающего изменения политической географии не осознавал будущих его последствий для судьбы христианства—религиозной и культурной поляризации Востока и Запада.

5. «Западный патриархат»?

Уже в Халкидоне (451) и, несомненно, на двух последовавших за ним Вселенских соборах, Константинопольском II (553) и Константинопольском III (680), собравшиеся епископы рассматривались как представители пяти патриархатов. Подлинная вселенскость требовала участия этих пяти патриархов—либо личного, либо через доверенное лицо, либо по крайней мере, как это было с папой Вигилием и собором 553 г., в виде одобрения *postfactum*.

Эта система пентархии, то есть управления вселенской Церковью пятью кормчими, равночестными, но связанными друг с другом строгим порядком (τάξις) предстояния, была византийским понятием, включенным в законодательство Юстиниана [632]

. Этот порядок, однако, никогда не был по-настоящему признан Александрией, а отказ египетских пап признать, что их место ниже Константинополя, сыграл свою роль в монофизитском расколе

[633]

. В Риме, особенно в период «византийского папства», о котором мы говорили выше, система пентархии была принята

de facto,

хотя обычно и делались оговорки об апостольском, а не имперском происхождении римского первенства, которое всегда подразумевало, что римский епископ имел в пентархии первое место.

Однако за пределами Рима система пентархии едва ли вообще была известна на Западе. Хотя византийские тексты стремятся представить весь Запад как территорию римского патриарха, как разные земли Востока считались поделенными между четырьмя его коллегами, такое представление не соответствовало реальности положения западного христианства в V, VI и VII вв. На Западе титул патриарх никогда не обретал какого-либо специфического смысла. К римскому епископу иногда, особенно на Востоке, обращались как к патриарху, резиденция же его в Латеране именовалась патриархией. Однако титул этот никогда не был особой привилегией Римской церкви. Его иногда получали другие крупные кафедры Запада, как Аквилея или Лион, вовсе не бросая этим вызов Риму. На Востоке канонические права всех четырех патриархатов были достаточно ясно определены соборами. Сильно централизованное александрийское «папство» было разрешено 6-м правилом Никейского собора как местный «древний обычай», тогда как права Константинополя были 28-м Халкидонским правилом четко определены как географически, так и канонически—право посвящать митрополитов в имперских диоцезах Фракии, Понта и Азии. Этот канон означал также, что и Антиохия, и Иерусалим пользовались в определенных областях такими же правами. В случае же Рима существовал только обычай и известный нравственный авторитет, но не было соборных определений относительно прав, территории или юрисдикции. И сам Рим никогда не осуществлял и не требовал патриарших прав над всем Западом.

Такая патриаршая юрисдикция Рима существовала практически над так называемыми пригородными

(suburbicaria)

диоцезами, занимавшими довольно большое пространство—десять провинций—и состоявшими в гражданской юрисдикции римского префекта

[634]

. Власть папы на этой территории была во всех отношениях сравнима с юрисдикцией восточных патриархов. Она состояла в председательстве на регулярных синодах и посвящении митрополитов для каждой провинции. Это ясно говорило о параллельности гражданских и церковных структур, что воспринималось в Империи как норма и относилось к территориям, где имперские традиции и администрация были сильнее и устойчивее, чем в других местах Италии.

Помимо «пригородных» диоцезов христианский Запад включал церкви, во всех отношениях столь же независимые (автокефальные, сказали бы мы теперь), как и их церкви-сестры на Востоке: церковь Вестготского королевства в Испании, Франкскую церковь, Кельтскую «колумбанову» церковь и, конечно, церковь Африки. Даже Английская церковь, созданная римской миссией святого Августина Кентерберийского, прочная опора римского престижа, была независимой в административном отношении: из 376 епископских хиротоний в Англии между 669 и 1050гг. ни одна не потребовала папского вмешательства

[635]

. В Галлии в течение всего меровингского периода был только один случай апелляции к Риму, и даже этот случай не был спорным, а был уже одобрен королем Гунтрамом (561—593)

[636]

. Каждая из этих церквей имела свою собственную богослужебную традицию и могла устанавливать сношения с Востоком независимо от Рима, как это делали Меровинги. Их отношение с Римом было в известном смысле подобным тем отношениям, которые поддерживали далекие восточные церкви (Армянская, Грузинская, Персидская и Индийская) со своей Антиохийской церковью—матерью, хотя, к счастью, никакие вероучительные споры, столь бурные и разрушительные, как на Востоке, не примешивались к этим взаимоотношениям на Западе.

Завоевания варваров и установление новых национальных церквей, замечательные успехи миссии ирландских монахов, так же как и римских миссионеров, ослабили идею «имперского» единства, или *romanitas*.

Еще довольно сильная у остготов в Италии, идея эта открыто оспаривалась испанскими вестготами и итальянскими лангобардами.

Лояльность по отношению к Константинополю, непопулярному в некоторых варварских королевствах, которой упорно придерживались папы «Византийского» периода, привела к дальнейшему ограничению папского авторитета. Конечно, все западные христиане в той или иной степени хранили благочестивую преданность гробницам великих апостолов Петра и Павла. На Западе только Рим обладал таким исключительным правом на святость и был местом паломничества, прославленных еще Иринеем, Тертуллианом и Киприаном. Но была ли какая—то связь между присутствием в Риме почитаемых апостольских гробниц и церковными структурами? Ответ на этот вопрос зависел от экклезиологического понимания роли апостолов, как она описана в Новом Завете, и от проблемы их «преемства».

К этому вопросу было фактически два различных подхода, которые как таковые не обсуждались ни на Востоке, ни на Западе со времени святого Киприана Карфагенского. Для Киприана Петр был образцом и началом епископского служения, осуществляемого в каждой местной церкви в единстве со всеми другими церквами. Этот первый подход признавался обычно как само собой разумеющийся на Востоке; так же смотрели на это и многие авторитетные лица на Западе, включая местные галльские соборы, Исидора Севильского и Беду Достопочтенного

[637]

. Этот взгляд служил поощрением паломничества на гробницу Петра и оправдывал известный моральный авторитет той церкви, где он проповедовал (Рим был церковью «близкой к Петру», *propinqua Petro*), но не предполагал никакой власти римского папы над другими епископами. Другого взгляда стойко и упрямо держались в самом Риме. Выраженный Львом Великим и Геласием, он утверждал, что Петр говорит через римского епископа особым, личным образом, так что один только Рим является истинной «кафедрой Петра». Поэтому, если природа епископского служения носит характер Петров, то это требует признания римского епископа «главой» (*caput*) епископата, а следовательно, и вселенской Церкви.

Эта вторая интерпретация «Петрова» служения не могла, конечно, быть одинаково применимой на практике повсюду: в конкретной исторической действительности Церковь была децентрализована. Мы видели, что даже сам Лев Великий, который никогда не терял

случая утверждать римский примат Петра, бывал на деле в этом непоследователен и, протестуя против 28 правила Халкидонского собора, больше ссылаясь на авторитет Никейского собора. Святой Григорий Великий, восставая против титула «вселенского патриарха», принятого архиепископом Константинопольским, подчеркнуто утверждал равенство епископов, выражая в то же время веру в присутствие Петра, даже и теперь, в его (римских) преемниках [638]

. Всякий раз как папы, несмотря на многие исторические несообразности, утверждали, что они преемники Петра, это, по всей видимости, сопровождалось каким-то внутренним мистическим убеждением, при этом Павел, по традиции сооснователь Римской церкви, несколько отодвигался на задний план.

Именно это убеждение постепенно обрело институционный и юридический авторитет. Можно действительно сказать, что все действия и высказывания римских епископов, обращенные к церквям, находящимся за границами их «пригородного» патриархата, были мотивированы концепцией их первенства как первенства Петрова и потому вселенского. Это относится и к поставлению папских викариев в отдаленных местах, как Арль и Иллирик, и к выдаче паллиумов некоторым митрополитам. Нет сомнения и в том, что папские «декреталии», которые начали публиковаться еще в Vв. в ответ на возникавшие по всему Западу вопросы, были написаны в том же духе.

Это, однако, не означает, что сами папские наместники (викарии) или получавшие паллиум митрополиты абсолютно разделяли эти взгляды на папское первенство. Как Галлия, так и Иллирик иногда противились Риму. Факторы, которые больше всего способствовали приданию папскому авторитету формального и юридического измерения, — победа римской практики на соборе в Уитби (664) и последовавшая за этим деятельность святого Бонифация в Западной Германии и Франкском королевстве. «Римский» порядок отныне — после хаоса, царившего во Франции при Меровингах, — устанавливался как программа церковных реформ. В 742г. под влиянием Бонифация собор в Суассоне определил, что все митрополиты должны получать паллиум из Рима. Таким образом, паллиум стал символизировать каноническую юрисдикцию, делегированную Римом [639]

. Эта идея будет по-настоящему навязана Карлом Великим установлением действительно «западного патриархата» (феномена Каролингской эпохи).

Поэтому на вопрос, существовал или не существовал «западный патриархат» до собора в Уитби и святого Бонифация, ответ должен быть отрицательным. Следует сделать другое важное замечание, что патриархат, возникший в Каролингскую эпоху, был основан на концепции

универсальной

Петровой власти Рима. Таким образом, это был не патриархат восточного типа с четкими территориальными ограничениями, входящий в содружество пентархии, а распространение римской власти на все те части христианского мира, которые были готовы ее принять, то есть на варварский Запад. Однако сами притязания были всемирными и должны были включать также и Восток. Именно через это потенциально опасная напряженность в отношениях с Востоком приведет в Каролингскую эпоху к открытому конфликту.

В VI и VIIвв. Римская церковь по-прежнему играла роль связующего звена между Востоком и Западом, что с особенной ясностью показывает святой Григорий Великий. Однако осуществлялось это ценой известных внутренних противоречий. Принимая пентархию, участвуя в имперской византийской системе, Римская церковь в то же время всякий раз прибегала к аргументу Петрова апостольства, когда могла использовать его для отстаивания своей юрисдикции. Возможно, эта Янусова двуликость могла бы удерживаться гораздо дольше, если бы высокомерие и небрежение византийских императоров-иконоборцев не обрекли бы

папство на то, чтобы стать западным институтом, связанным с каролингской монархией сначала как орудие, а затем как яростный соперник в борьбе за господство над централизованным и культурно единообразным латинским христианством.

Глава X. ИМПЕРАТОР ИРАКЛИЙ И МОНОФЕЛИТСТВО

Император Ираклий I (610–641) был самой выдающейся личностью из императоров, занимавших византийский престол после смерти Юстиниана. Человек энергичный и дальновидный, он восстановил Империю, раздробленную в царствование убийцы Фоки (602—610). Одним из главных достижений царствования Маврикия (582—602), предшественника Фоки, было заключение мира с Персией. Маврикий предоставил убежище изгнанному персидскому «царю царей» Хосрову II, и последний, женившись на его дочери, смотрел на него как на отца и покровителя. После того как Хосров снова взошел на трон, Византийская империя получила крупные территориальные приобретения в Армении. Убийство Маврикия Фокой в 602г. послужило сигналом массированного наступления персов на Римскую империю. В 610г. персидский отряд, поддерживаемый союзными аварами, дошел до Халкидона, на противоположном Константинополю берегу Босфора. Тогда Ираклий, сын экзарха Африки, повел флот на спасение города. Почти сразу после того, когда был казнен Фока, он был коронован императором. Поскольку Хосров отказывался заключать мир, новый император вступил в войну, длившуюся почти непрерывно в течение восемнадцати лет. Обе стороны смотрели на эту войну как на религиозную борьбу между двумя мировыми религиями—христианством и зороастризмом. Каждая сторона сражалась не за преходящую политическую выгоду, а за окончательное торжество того, что она считала всемирной и абсолютной Истиной. Хотя во всех войнах Древнего мира известную роль играли религиозные ценности, никогда прежде их столкновение не было столь определенным и осознанным.

С византийской стороны религиозное значение войны подчеркивалось самим императором, постоянно пользовавшимся советами своего друга, патриарха Сергия (610—638). Оба они, и император и патриарх, были людьми восточного происхождения. Ираклий принадлежал к знатной каппадокийской семье, вероятно, армянского рода, Сергей же был сирийцем. Их сотрудничество было решающим фактором как в ведении войны, так и в определении религиозной политики. Впервые византийские войска выступали против персов с иконами Христа и Богородицы как символами небесного покровительства

[640]

*{А. Грабар, на которого ссылается автор, допустил неточность: образ Христа как военное знамя в первый раз появился в византийской армии во время сражения у Салахона летом 585г., в правление императора Маврикия, по приказу полководца Филиппика (см.: Феофилакт Симокатта.

История. Том I. —

Ред.)

}}. Религиозная символика этой войны подчеркивалась той особой важностью, которую обе стороны придавали реликвии Честного Креста Господня, который почитался в Иерусалиме со времен его открытия святой Еленой, матерью Константина. Когда персы в 614г. захватили Иерусалим, они вырезали население, взяли в плен патриарха Захарию и увезли Крест в подарок Хосрову

[641]

. Однако реликвия эта была возвращена Иерусалиму Ираклием после победы, вероятнее всего, в марте 631г.

[642]

Праздник Воздвижения Креста Господня (14 сентября) в этот год праздновался в Иерусалиме с особой торжественностью, и Ираклий стал легендарным героем, о котором как о славном предшественнике вспоминает французский крестоносец XIIв. Гийом Тирский.

Еще более знаменательно то, что Ираклий впервые применил к византийским императорам новый титул: $\pi\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega} \ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$ («во Христе верный василевс, или царь») взамен традиционного римского титула императора (греч. $\alpha\upsilon\tau\omicron\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\rho$ —самодержец). Перемена эта тем более знаменательна, что, по римским имперским меркам, она могла интерпретироваться как умаление императорского достоинства. Титул император принадлежал единственному и всемирному римскому самодержцу, тогда как «царей» (reges)

было у разных народов много, и они претендовали лишь на местную или племенную власть [643]

. Изменение императорского титула часто трактуется как признак нового, «эллинского» сознания византийцев, или же, наоборот, как подражание персидскому «царю царей». В действительности решающим фактором было то, что василевс (царь)— термин библейский и мессианский; в Новом Завете Христос есть истинный и единственный василевс, или царь, так что если император «верный» ($\pi\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}$), то этим он связывает себя с царским служением Христа. Таким образом, изменение это отражало прежде всего дальнейшее сращивание христианской теократической идеологии с официальной римской политической философией. Отныне титул василевс (царь) стал исключительной привилегией единственного всемирного повелителя Нового Рима, и в нем было отказано франкским или славянским претендентам [644]

Военный вызов, перед лицом которого оказалась Империя, побудил Ираклия вновь и более решительно утверждать, как в теории, так и на практике, понимание всемирной империи, унаследованное от Константина, Феодосия I и Юстиниана. Начав свою карьеру на латинском Западе, поскольку отец его был экзархом Карфагена, он никогда не забывал о западной части своей Империи и использовал папство как необходимый элемент своей религиозной политики, даже когда она определялась в первую очередь восточными потребностями. Этот универсализм был унаследован его преемниками. Констанций II даже уехал в Италию, предполагая перенести туда столицу, подальше от Константинополя, которому угрожали арабы.

В 610г. положение Империи было настолько трагично, что сам Ираклий думал вернуться в более безопасный Карфаген. Славянские и аварские племена захватили практически весь Балканский полуостров, оставив под имперским контролем только отдельные города. Персидское наступление продолжалось. Антиохия и Дамаск были взяты в 613г., а в 614 произошел страшный разгром Иерусалима—символа христианского владычества на Востоке. Персидская армия прошла через Малую Азию и снова появилась на Босфоре в 615г. Египет пал в 619г. И тогда Ираклий, лично встав во главе своего войска, начал свое знаменитое контрнаступление. Оставив Константинополь под временным управлением регентского совета во главе с патриархом Сергием (622), он высадился на восточных берегах Черного моря, атаковал персов в Армении и сумел освободить Малую Азию. Он годами продолжал военные действия в Закавказье, заключая союзы с христианскими царствами лавов, абазгов и с иверийцами (грузинами). Однако в 626г., пока император воевал на Востоке, Хосров II, поддержанный аварами и славянами, напал на Константинополь. Оборону города возглавил патриарх Сергий. Главный удар был отбит, и спасение «нового Рима» было приписано особому покровительству Богоматери, связанному в особенности с Ее иконой и храмом около Влахернских ворот [645]

. Тем временем Ираклий продолжал свое наступление в Армении. В 627г. он захватил персидскую территорию, а в 628г. занял Дастагерд, резиденцию персидского «царя царей». Сам Хосров был убит своим сыном Кавадом. Армения, Месопотамия, Сирия и Египет были возвращены под власть Византии. Святыня Креста Господня была возвращена в Иерусалим, и Ираклий вернулся в Константинополь триумфатором.

Таковы драматические события, послужившие фоном для религиозной политики императора Ираклия и патриарха Сергия. Византийская армия сражалась—с необычайным успехом—за внешнее, физическое сохранение всемирной Римской империи. Но ни император, ни патриарх не могли не заботиться и о ее внутреннем, церковном единстве, которому, как мы видели в предыдущей главе, угрожал раскол между халкидонитами и монофизитами. Этот вопрос был центральным как раз в тех областях (Армении, Сирии, Египте), где происходило решающее сражение—сражение не только за территории и политический контроль, но и за души христианских народов Востока.

1. Униональная политика Ираклия и Сергия: моноэнергизм

Предпринимая шаги к примирению монофизитов, Ираклий следовал примеру своих предшественников, которые в течение почти двух веков пытались добиться церковного единства на Востоке. Однако основой его политики было не просто уклонение от решения проблем, как это было с «Энотиконом» Зинона. Он весьма старался поддерживать развитие христологии, основанное, как он думал, на тех успехах, которые были достигнуты еще при Юстиниане, когда смысл халкидонского учения о двух природах нашел новое определение в контексте святого Кирилла. Это дало лишь ограниченные результаты. Мы уже видели, что когда монофизитский лагерь оказывался во власти внутренних раздоров, то хотя бы кто-то из вождей сирийского монофизитства склонялся к воссоединению с православной Церковью, особенно в царствования Юстина II и Тиверия. Сам патриарх Сергий родился в яковитской сирийской семье

[646]

и потому мог считаться обращенным из монофизитства. Именно он сдержанно и умело действовал в качестве богословского советника императора. К сожалению, он, видимо, не обладал истинно великим богословским умом и не сразу понял все, что несла в себе формула, которую он предлагал в качестве основы для единения. Формула эта состояла из утверждения, что ипостасное единство двух природ во Христе, предполагая единство одного действующего субъекта, предполагает во Христе и единую богочеловеческую энергию или «действие» (μία θεανδρική ἐνέργεια).

Предложение этого моноэнергизма в качестве формулы единства давало много преимуществ. Сам Севир Антиохийский, принимавший различие между двумя природами во Христе «в мысли» (ἐν θεωρίᾳ), утверждал конкретное единство Действующего: «Действующий (ἐνεργῶν) един, — писал он, — то есть воплощенное Слово; едино и действие (ἐνέργεια), но дела (τὰ ἐνεργηθέντα) различны»

[647]

. Пятый собор также признал, что во Христе не было двух конкретных существ, но были две природы, которые следует различать только «мысленно» (τῇ θεωρίᾳ μόνῃ — 7-е анафематствование)

[648]

. Не логичнее ли в таком случае заключить, что Христос был един «в действии» (ἐνέργεια)? Не правильнее ли думать так, особенно употребляя кириллово выражение (законность которого была вполне признана в 553г.) «единая воплощенная природа Бога Слова»? Аристотелевская логика и терминология всегда связывали термин «природа» (φύσις) и «энергия» (ἐνέργεια), причем «энергия» представляла конкретное проявление всякой «природы». Поэтому вполне законно было говорить о единой энергии, поскольку говорилось о единой природе, при условии, конечно, принятия также и православия халкидонской «двухприродности» в качестве противоядия против Евтихия.

Халкидониты могли ссылаться на некоторые признанные авторитеты (особенно сирийские) в пользу «моноэнергизма». Первым из них был Псевдо-Дионисий, который в одном из редких своих христологических высказываний говорил о «единой богомужной энергии» [649]

. Странники моноэнергизма использовали поддельный трактат Мины Константинопольского к папе Вигилию. Было известно, что то же выражение употреблял почитаемый богослов конца VI в. святой Афанасий I Антиохийский (559–570, 593–599), восставший против афтарто-докетизма старого Юстиниана [650]

. Кроме того, парадоксально, но моноэнергизм был не только мостом к монофизитам; он мог быть полезен для контактов с несторианами, с которыми Иракий встречался в Персии. Антиохийские дохалкидонские богословы, учителя Нестория, действительно сформулировали свою христологию, утверждая, что именно две природы или ипостаси Христа были объединены единым действием (ἐνέργεια) своего единого «присоединения». Формула эта в прошлом имела, к несчастью, и сомнительную славу, поскольку ею пользовался Аполлинарий [651]

Отсюда понятно, почему патриарх Сергей начал защиту моноэнергизма не без колебаний и предосторожностей. Нам очень мало известно о хронологии событий, которые в конце концов привели к принятию этой формулы Константинополем в качестве официального богословия. Редкие доступные нам источники [652]

определенно указывают на Сергия как создателя этой новой политики. Он мучительно искал (около 615—617 гг.) совета и у халкидонитского епископа Феодора Фаранского (на Синайском полуострове), и у монофизитского епископа Сергия Макарона Арсиноиского в Египте и получил у них одобрение своих идей [653]

. Он также—несмотря на протесты святого Иоанна Милостивого Александрийского—вступил в контакты с другим ученым египетским монофизитом, Георгием Арсою (ок. 619 г.), пытаясь найти с его помощью святоотеческое обоснование моноэнергизма. Когда в 622 г. Иракий впервые встретился с армянами в Феодосиополе (Эрзеруме), Сергей скромно помогал ему, пытаясь—на этот раз безуспешно—убедить монофизитского богослова Павла Одноглазого признать Халкидонский собор исходя из «моноэнергических» предпосылок. В 626 г., когда Иракий был в Лазике на Западном Кавказе, просвещенном только во времена Юстиниана (то есть гораздо позже святого Григория Просветителя и святой Нины Грузинской, просветителей Армении и Восточной Грузии), местный митрополит Кир Фазский (современный Поти на Черном море) был также привлечен к обсуждению моноэнергизма путем переписки с Сергием [654]

. Недавнее воссоединение соседнего грузинского католикоса Кириона Мцхетского с халкидонским православием (ок. 600 г.) усиливало позицию императора на этой территории.

Хотя сведения о всех этих контактах и отрывочны, но значение их становилось совершенно очевидным для современников. Политика церковного единения начинала приносить плоды и во время кампаний Иракия, и после его окончательной победы в 628 г. По всей видимости, никаких голосов протеста не раздавалось до 633 г., пока святой Софроний не поднял наконец свой голос в Александрии, что вызвало отступление Сергия. В это же время великий святой Максим, будущий Исповедник, в письме к игумену Пиру, просившему сообщить его мнение и одобрить учение о «единой энергии» во Христе, сказал слова

горячей похвалы учению, выраженному в «Псифосе» Сергия (см. ниже); признавая свою некомпетентность, он только просил Пирра объяснить ему, что в этом споре понимается под «энергией». Знаменательно, однако, что он подчеркнул: смысл богословских терминов более важен, чем сами слова
[655]

Из вышеизложенного совершенно очевидно, что даже лучшие умы Церкви в течение более двадцати лет доверяли политике Сергия и Ираклия, вполне понятно радуясь великой победе над персами и надеясь на новые шаги к единению.

2. Церковные унии на Востоке и в Египте

Персидское завоевание всего Ближнего Востока, длившееся в Сирии восемнадцать лет (611—629), а в Египте одиннадцать (618—629), произвело коренные изменения во взаимоотношениях между различными религиозными группами. Многочисленное еврейское население Палестины и Египта, права которого в христианской империи были ограничены, с радостью встретило приход персов. Более того, оказалось, что после взятия Иерусалима в 614г. евреи не только участвовали в избиении христиан, но и получили привилегированное положение в местной администрации. Этому привилегированному статусу положил конец указ Хосрова II, изгонявший евреев из города
[656]

. В отличие от многих своих предшественников Хосров не собирался умышленно унижать или притеснять христианство. Во время своего изгнания он под покровительством императора Маврикия не только хорошо узнал христианский мир, но две его любимые жены—Мария, дочь Маврикия, и Ширин, яковитка, — были христианками, и он, как известно, уважил их просьбы и построил христианские храмы и монастыри
[657]

. Завоевание обширных территорий с христианским населением поставило его перед той же трудностью, с какой сталкивались все мультикультурные империи: поскольку не было возможности силой навязать немедленное религиозное единство, приходилось добиваться социального согласия терпимостью.

В 614г., после захвата Иерусалима, Хосров предпринял необычный, но вполне «императорский» шаг: он созвал в Ктесифон представителей трех главных христианских групп. Председательство в этом собрании было поручено армянскому князю Смбату Багратуни. Несториане, занимавшие до тех пор господствующее положение в Персии, представили свое исповедание веры
[658]

. Однако армяне позже сообщили, что на этом собрании высшее место было отдано их вере
[659]

. На самом деле, по всей вероятности, поскольку никакое вероучительное согласие не представлялось возможным, Хосрой решил сохранить среди христиан бывших сассанидских территорий главенство несторианства, монофизитов же поддерживать там, где они были в явном большинстве, то есть на бывших византийских территориях Сирии, Армении и Западной Месопотамии. Халкидониты в результате своих связей с Римской империей явно теряли преимущества. На собрании в Ктесифоне они не были представлены, но им тем не менее было позволено восстановить свои храмы в Палестине, где они были в большинстве. Это они и сделали под руководством Модеста, местоблюстителя патриаршего престола в Иерусалиме, поскольку занимавший его Захария был уведен в плен. Восстановительные работы получили щедрую помощь от Иоанна Милостивого, патриарха Александрийского.

Общим результатом ктесифонского собрания была огромная поддержка установлению монофизитства как в Армении, так и в Сирии

[660]

. После смерти Анастасия II, халкидонского патриарха Антиохии, случившейся во время волнений 611г., еще до персидского завоевания, кафедра его на целые десятилетия оставалась вдовствующей, вплоть до мусульманского завоевания и даже после него. После вторжения персов монофизитский патриарх Афанасий Погонщик верблюдов (595—631) писал своему коллеге в Александрию: «Мир возрадовался в согласии и любви», потому что прошла «халкидонская ночь»

[661]

. Монофизитский летописец Михаил Сириец также с удовлетворением сообщает, как персидский царь повелел, «чтобы все халкидониты были изгнаны» и «память о халкидонитах исчезла от Евфрата до Востока» (то есть Сирии)

[662]

Однако за этим последовала победа Ираклия и восстановление византийского владычества, а с ним и новые попытки покончить с расколом. В течение своего шестилетнего (622—628) пребывания в Закавказье и Персии, а также в годы, последовавшие за его победой, Ираклий по совету Сергия Константинопольского активно проводил политику церковного единения. Оно было желательно не только ради политики, но и для того, чтобы подтвердить религиозный характер войны и чудо победы 628г.

Также, как Юстиниан, Ираклий не мог представить себе империю религиозного плюрализма. Он принимал крутые меры для подавления таких небольших меньшинств, как еврей, которые скомпрометировали себя сотрудничеством с персами. В 634г. он опубликовал указ, повелевавший всем евреям креститься

[663]

. Чтобы избежать насильного обращения, многие палестинские, сирийские и египетские евреи бежали, пытаясь найти покровительство либо у персов, либо у наступающих арабов—мусульман. Но мы знаем, что указ был действительно применен в Африке

[664]

. После веротерпимой политики Хосрова II, особенно нужен был другой подход и к монофизитам, и к несторианам. «Моноэнергизм» Сергия, казавшийся разрешением этой проблемы, привел к нескольким блестящим результатам. Хронология событий не ясна

[665]

, но сами факты хорошо установлены.

После победы, торжественно провозглашенной 8 апреля 628г., вопросы практического ее осуществления потребовали длительных переговоров между Ираклием и персами; их теперь представляли царь Кавад, сын и преемник убитого Хосроя, и генерал Шахрбараз, армия которого все еще стояла в Сирии, а сам он преследовал свои собственные честолюбивые цели. Незадолго до своей преждевременной смерти в октябре 628г. Кавад отправил к Ираклию посольство, во главе которого стоял несторианский католикос Ишойаб II, высшее духовное лицо христианской Персии. Принятому императором, вероятно, в Феодосиополе, католикосу были «оказаны высокие почести»

[666]

. После предъявления исповедания веры—и, вероятно, какого-то короткого его обсуждения—католикос совершил в православной церкви божественную литургию, за которой император и его двор приняли святое Причастие. Хринология двух природ, действующих как «единая энергия», была вполне приемлема как для халкидонитов, так и для несториан. Этот замечательный—и первый—большой успех объединения был бы еще более очевидным, если бы можно было проверить гипотезу В.В. Болотова о том, что

именно Ишойаб вернул Ираклию Честный Крест Господень. Этот великодушный жест, подтвердивший мир и согласие, сделал бы церковное общение еще более естественным [667]

. Контакты между несторианским Селевкийско–Ктесифонским католикосатом и Ираклием продолжались. В 631г. второе персидское посольство, посланное царицей Боран и снова включавшее Ишойаба II, было принято императором в Веррии (Алеппо).

Получив Святой Крест, Ираклий, проезжая через Армению, «дарил многие частицы (реликвии) армянским сановникам», стараясь привлечь их лояльность и склонить их к церковному единению [668]

. Мы видели (см. выше), что с 591г. Армянская церковь была разделена на халкидонский католикосат на византийской территории и монофизитский центр в Двине, находившийся под властью персов. Во время завоевания Хосровом в 607—608гг. халкидонский католикос Иоанн был арестован и умер в заточении, церковь же была снова объединена под монофизитскими католикосами Авраамом и Комитасом. После смерти последнего (628) и короткого правления его преемника Христофора Ираклий, который тогда владел уже всей Арменией, вошел в сношения с католикосом Эзрой, предложив ему унию. Последний встретился с императором в Эдессе (вероятно, в 630г.) и был удовлетворен «моноэнергетическим» православием императора. Произошло евхаристическое общение, и католикос вернулся в Двин, осыпанный многими императорскими милостями. Столкнувшись с оппозицией в лице армянского духовенства и богословов, Эзра по настоянию Ираклия созвал официальный собор из 193 греческих и армянских епископов в Феодосиополе (Карин, Эрзерум), на котором обсуждалась и была подписана уния при условии официального принятия армянами Халкидонского собора [669]

. Сопротивлялись лишь несколько богословов, возглавляемых, в частности, Иоанном Маврагомеци. В 640г. Иоанн был формально осужден преемником Эзры, католикосом Нарсесом III Строителем, который оставался халкидонитом до нового собора, состоявшегося в Двине (648—649), где уния была снова отвергнута. В это время в армянской политике доминировал антивизантийский союз с мусульманским халифатом. Но победное возвращение византийской армии в Армению снова изменило ситуацию. В 654г. император Константин II лично приехал в Двин; в соборе святого Григория Просветителя была совершена литургия, на которой император причастился с католикосом Нарсесом, снова признавшим Халкидонский собор. Арабское завоевание в 660г. покончило с унией навсегда.

Еще труднее были отношения Ираклия с яковитами Сирии и Месопотамии. Когда император посетил отвоеванную Эдессу, он, по-видимому, счел унию с монофизитами само собой разумеющейся. Согласно Михаилу Сирийцу, он присутствовал при совершении Евхаристии местным (яковитским) епископом Исайей, но тот публично отстранил его от Чаши, потребовав предварительного анафематствования Халкидонского собора и «Томоса» Льва [670]

. Несмотря на это препятствие, в дальнейшем отношения продолжались, на этот раз со старым аскетом и ученым Афанасием Погонщиком верблюдов (595—631), яковитским патриархом Антиохийским. Афанасий был известен своей богословской умеренностью и лояльностью Империи. Он был низложен персами, ездил в 616г. в отвоеванный Империей Египет и признал поддерживаемое императором единство с египетскими «феодосиевскими» монофизитами (см. ниже). Патриарх и двенадцать его епископов встретили императора Ираклия в Иераполе (Маббуг). Сергей Константинопольский прислал письма, разъясняющие моноэнергизм, а Кир Фасисский прибыл лично, дабы поддержать объединение. Согласно монофизитским источникам, дебаты не имели никакого

результата, и Ираклий начал преследовать своих оппонентов. На самом деле, вероятно, некоторое взаимопонимание было достигнуто
[671]

. Может быть, унии помешала смерть патриарха Афанасия (июль 631), последовавшая почти сразу. Халкидонского преемника не назначили, вероятно, ожидая совместного его избрания. Многие монастыри и общины вокруг Антиохии приняли Халкидонский собор и его «моноэнергетическое» истолкование. Одним из них был монастырь святого Иоанна Марона вблизи Эмесы, где Ираклия торжественно приняли и он даровал монастырю земли. С тех пор замкнутая община «маронитов», верная моноэнергизму константинопольского патриарха Сергия, подвергалась преследованиям и гонениям, бежав в Ливанские горы и установив там свой собственный патриархат. Позже стараниями латинских крестоносцев марониты присоединились к Римокатолической церкви (1182)
[672]

Относительный успех имперской политики в Армении, Персии и Сирии затмила еще более значительная уния, происшедшая в Египте. Святой Иоанн Милостивый, халкидонский патриарх Александрийский, бежал из страны, спасаясь от персов (617). При персидском режиме монофизитский патриарх Андроник занял Caesareum, главный храм Александрии. После его смерти преемником его стал Вениамин, молодой и способный человек (ему было 35 лет, когда он был избран), популярность, аскетическая жизнь и авторитет которого объединили коптских христиан в этот решающий период их истории. В источниках он первый называется «коптским патриархом», и служение его продолжалось тридцать девять лет (623—662). Тем временем Ираклий стал применять в Египте ту же тактику, которая так хорошо послужила ему в других землях, отвоеванных им у персов.

Осенью 631 г. в Александрию приехал новый халкидонский патриарх, облеченный исключительными полномочиями—архиепископа и префекта Египта. Это сочетание церковных и гражданских функций, противоречащее церковным канонам, является абсолютным исключением в истории Византийской церкви. Назначая его, Ираклий, вероятно, вдохновлялся успешной политической ролью, которую играл патриарх Сергий во время его собственного отсутствия на Востоке, а также той гражданской ролью, которую Юстиниан в VI в. формально предоставил Церкви после завоевания Италии. В Египте со времен Афанасия и Кирилла уже существовала традиция, по которой александрийский архиепископ играл роль национального лидера всей страны в целом. На этот раз, однако, полномочия эти были даны императором в весьма критический момент, да еще иностранцу Киру, бывшему ранее митрополитом Фасиса на Кавказе и успешно устраивавшему церковные унии, основанные на «моноэнергизме». Главной его задачей было то, в чем столько халкидонских патриархов уже потерпело неудачу: восстановить в Египте религиозное единство в имперском православии. Однако при своем назначении он не мог предвидеть, что миссия его будет короткой и что уже в 639 г. войска ислама захватят Египет, отрезав всю Египетскую церковь от Империи и превратив ее на многие столетия в изолированное меньшинство.

Когда прибыл Кир, монофизитский патриарх Вениамин начал скрываться и жил в отдаленных монастырях в пустыне вплоть до арабского завоевания
[673]

. Для достижения своей цели новый папа Кир прибегал и к уговорам, и к силе. Политика уговоров до персидской оккупации все-таки давала хоть какие-то незначительные результаты, достигнутые при уважаемых и знающих патриархах—халкидонитах Евлогии и Иоанне Милостивом
[674]

. Кроме того, правительство Ираклия помогло разрешить «тритеистские» споры между монофизитами, и с его помощью в 616 г. состоялась уния между антиохийским патриархом

Афанасием Погонщиком верблюдов и «феодосиевским» патриархом Александрийским Анастасием. Поэтому несомненно, что Египетская церковь, несмотря на преданность большинства ее монофизитству, питала к правительству Ираклия некоторые симпатии, в особенности после его блестящих побед над персами, чье завоевание Египта никому не нравилось

[675]

. Теперь же Кир явился с тем, что он считал «новыми» предложениями, которые можно было (с известными оговорками) интерпретировать, по крайней мере кому-то из монофизитов, как капитуляцию Халкидонского собора. Некоторые из них восклицали: «Не мы общаемся с Халкидоном, но сам Халкидон идет к нам»

[676]

. Но о радости монофизитов сообщает халкидонит, враг моноэнергизма. Во всех же коптских источниках память о Кире связывается исключительно с кровью и насилием, а не с богословским компромиссом. Они даже не упоминают моноэнергистскую позицию Кира или «Екфесис» Ираклия, а лишь рассказывают о тех преследованиях, которым подвергались противники Халкидонского собора. Действительно, вместе с многими другими брат патриарха Вениамина, Мина, был подвергнут пытке и казнен

[677]

, а римские войска продолжали избивать диссидентов-коптов даже когда они сами были осаждены арабами в Вавилоне (современном Каире) в 641г. Террор длился десять лет, то есть все время правления Кира

[678]

. Его как главу гражданского и церковного управления в Египте копты считали ответственным за всю жестокость его администрации. Известный как «кавказец» (аль-Мукавкас, по-арабски), поскольку происходил из Лазики на Черном море, он вошел в историю как великий преследователь монофизитов и как искусный (хотя и не добившийся успеха) дипломат, уважаемый мусульманами

[679]

Следует сказать, однако, что террор начался после серьезной попытки примирения, о которой монофизитские источники не упоминают в основном потому, что по большей части она имела успех. 3 июня 633г. Кир совершил торжественную литургию в Цезареуме, великом александрийском соборе. В докладе Сергию Константинопольскому он утверждает, что «все духовенство феодосиан» причастилось у него

[680]

. Под «феодосианами» он, конечно, имеет в виду основную, севирианскую часть монофизитов. В докладе содержатся двусмысленности и преувеличения, но, вероятно, большинство городского александрийского духовенства и по крайней мере два влиятельных «феодосианских» епископа— Виктор Фаюмский и Кир Никиуский—согласились на воссоединение. Основа соглашения была выражена в девяти главах (κεφάλαια) или анафематизмах, которые были торжественно прочтены патриархом с амвона. Они содержали обычные кирилло-халкидонские формулировки, представлявшие со времен царствования Юстиниана официальную христологию. Так, глава 6 утверждает кириллово выражение «единая воплощенная природа Бога Слова» (μία φύσις Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη) с разъяснением, что оно в действительности означает «единую Ипостась, состоящую из двух природ». Затем во избежание впечатления, что традиционная формула Диоскора и Севира («из двух природ») принята окончательно, седьмая глава вводит четкую халкидонскую терминологию, утверждая, что «Единый Господь Иисус Христос состоял в

двух природах». Текст продолжается утверждением халкидонского понимания «теопасхизма»: Тот же Христос, Один из Святой Троицы, «человечески страдал во плоти как человек, но как Бог пребывал в мучениях бесстрастным». После этого седьмой анафематизм переходит к ключевому выражению: «Один и тот же Христос и Сын

действовал божески и человечески единой богочеловеческой энергией (μῆ θεανδρικῆ ἐνεργείᾳ), как сказал божественный Дионисий»
[681]

. 8–я и 9–я главы содержат список еретиков, подлежащих анафематствованию, в основном тех, кто критиковал Кирилла, согласно постановлениям Пятого собора (553).

Докладывая в Константинополь о соединении, Кир перефразирует знаменитое письмо святого Кирилла Иоанну Антиохийскому, написанное ровно двести лет назад: «Даже небесные существа возрадовались»
[682]

. В 633г., также как и в 433г., как думал Кир, наконец пришли к соглашению об общем исповедании христологии и был достигнут мир в Церкви. Действительно, политике Сергия, примененной в Египте, удалось доказать, что искусные подходы, сочетающие богословскую инициативу и военное давление, все еще могли быть эффективны для примирения восточных христиан внутри имперской системы. Новое соглашение не предполагало отказа от Халкидонского собора: авторитет этого собора и соединение двух природ вновь торжественно утверждались. Но Сергий и Кир просмотрели тот факт, что они поднимали вопрос, который с самого начала разделял халкидонскую и монофизитскую христологии: проблему сохранения, внутри «ипостасного» единства, жизненно реального и потому действующего тварного человечества, воспринятого Логосом. Они также открыли, что в халкидонском православии были люди, для которых вопрос истинной веры был превыше всех соображений церковной или политической (сегодня мы бы сказали экуменической) пользы и которые выступили против имперской политики.

3. Софроний Иерусалимский и Гонорий Римский: монофелитство

Именно в 633г., когда была провозглашена уния, в египетской столице оказался старый монах Софроний, которому было больше 80 лет. Ввиду того, что он пользовался большим духовным авторитетом, патриарх Кир показал ему девять «глав», стараясь найти у него поддержку. «Впервые прочтя их, [Софроний] увещал, умолял и требовал от Кира, пав к его ногам, не провозглашать с амвона ничего подобного, поскольку, — говорил он, — это учение Аполлинария»
[683]

. Возражения Софрония были направлены исключительно против того, что он считал злоупотреблением и искажением выражения Дионисия «единая бого–человеческая энергия» в 7–й главе документа об унии. Протест Софрония не остановил планомерных действий Кира в Египте, и уния была провозглашена. Однако старец сразу же поехал в Константинополь для встречи с Сергием. Его вмешательство вызвало немедленный результат—акт патриарха, показывающий, вероятно, его дипломатическую гибкость, но также и его искреннюю заботу о православии: Сергий опубликовал патриарший «Псифос» («авторитетное мнение»), который он передал Софронию, послав копию Киру. Никому больше не разрешалось говорить об «одной» или «двух» энергиях во Христе, ибо такие выражения «нечестивы». Правильный подход состоит в том, чтобы говорить об едином божественном субъекте как о Действующем, что исключает существование у Христа двух противоречащих друг другу волей. Текст не доходит до исповедания одной воли у Христа, но утверждает, что «ни в какой момент плоть Его, одушевленная [человеческим] разумом, не совершала своего естественного движения отдельно или по своей собственной инициативе, без согласия Бога Слова, ипостасно с нею соединенного, но действует, как хочет Бог».

Оригинал полного текста патриаршего «Псифоса» не сохранился, но длинные цитаты из него были посланы самим Сергием в Рим своему коллеге Гонорию. В своем письме папе Сергей утверждает также, что Софроний удовлетворен этим текстом и «согласен не говорить больше ни об одной, ни о двух энергиях, ограничиваясь преданием и достоверными и обычными поучениями [святых Отцов]» [684]

Это соглашение с Софронием было, видимо, затруднительным для Сергия— и, конечно, для Кира, — но оно показывает действительную заботу Сергия о богословской чистоте и изначальную умеренность Софрония. «Псифос» на самом деле является документом одновременно умеренным и новаторским. Хотя в нем отрицается моноэнергизм, он вносит новое понимание в теорию об одной воле во Христе. Не слишком вдаваясь в теорию, он предполагает, что существование «двух волей» означало бы возможность конфликта или противостояния между ними.

Кто же был этот старец Софроний, который так решительно вмешался в «экуменические» планы патриархов Константинопольского и Александрийского?

Он родился около 550г. в Дамаске, в семье, вероятно, сирийского происхождения, и примерно в 578г. стал известен как Софроний Софист, получив прозвище, указывающее на светское образование и искусственность в греческих риторических искусствах [685]

Чувствуя влечение к палестинскому монашеству, но все еще оставаясь мирским человеком, Софроний посетил Лавру святого Феодосия близ Вифлеема, где он встретил единомышленника, ставшего его другом до самой своей смерти в 619г., Иоанна Мосха. Они вместе поехали в Египет (после 578г.), где Иоанн начал составлять свое знаменитое описание египетского и палестинского монашества, известное под названием «Луг Духовный» (λεῖψόν, λεῖψονάριον, или «Новый Рай», Νέος Παράδεισος, на латыни— Pratum Spirituals).

Они вместе живут интеллектуальной атмосферой Александрии, посещают Стефана Софиста, бывшего тритеиста [686]

, их принимает патриарх Евлогий. Но наибольшее влияние на обоих друзей оказывают египетские монахи, многие из которых все еще халкидониты. Вернувшись в Палестину, Софроний и сам становится монахом в Лавре святого Феодосия; затем вместе с Иоанном он снова проводит десять лет на Синайской Горе, но лишь для того, чтобы опять вернуться в Палестину в 594г. Вторая поездка обоих друзей в Египет позволяет им встретиться со святым патриархом Иоанном Милостивым. Будучи исцелен по молитве двух особо почитаемых здесь мучеников, «безмездных врачей» Кира и Иоанна, Софроний составляет книгу о совершенных ими чудесах, содержащую интересную информацию об отношениях между халкидонитами и монофизитами в Египте того времени.

Узнав, что Иерусалим взят персами (614), Иоанн и Софроний едут в Рим, где Иоанн заканчивает свой «Луг Духовный» и умирает в 619г. Тогда Софроний возвращается в свой родной монастырь святого Феодосия (перевезя туда для вечного упокоения тело Иоанна) и остается в оккупированной персами Палестине, во всяком случае некоторое время. Затем, однако, он снова отправляется в путешествия. В 627–628гг. мы находим его в Африке, где у него происходит действительно судьбоносная встреча с другим монахом, тоже бегущим от персидского завоевания, Максимом. Будущий великий Исповедник становится духовным сыном Софрония, вступив в его монашескую общину, известную как евкратеды [687]

Максим не последовал за Софронием ни в Александрию, где старец этот в 633г. воспротивился Киру, ни в Константинополь, где тот встретился с Сергием. Письмо, которое он в это время послал игумену Пирру, показывает, что он еще не занял четкой позиции в споре и что ему даже понравился примирительный тон «Псифоса» [688]

. Однако позже он будет всегда вспоминать своего «благословенного господина, отца и учителя, господина игумена Софрония» [689]

, и нет никакого сомнения в том, что именно пример и мысль святого Софрония позволили Максиму осознать опасность и моноэнергизма, и монофелитства [690]

.
После своих встреч с Сергием Константинопольским старец Софроний вернулся в Палестину, где почти сразу был избран патриархом Иерусалимским.

Уния в Александрии была событием с далеко идущими последствиями, и это заставляло Сергия информировать о ней своего коллегу из «Ветхого Рима». Его сообщение, сделанное в письме, несет в себе и нотку смущения: Сергию пришлось сообщить о протесте Софрония—ныне патриарха—против термина «единая энергия» и признать, что содержание его «Псифоса» своим запрещением термина «энергия» могло подвергнуть опасности будущее этой унии, ибо именно термин «моноэнергизм» был тем пунктом, который сделал ее возможной. Он попытался обойти вопрос терминологии (халкидониты, действительно, часто критиковали монофизитов за их приверженность к словам и выражениям) и оттенить два пункта: 1) уния в Египте является беспрецедентным успехом: «Александрийский народ стал единым стадом Христа Бога нашего, а с ним почти весь Египет, Фиваида, Ливия и другие провинции египетских диоцезов...» Следовательно, как можно было допустить, чтобы протесты Софрония помешали этому единству в областях, «которые никогда прежде не соглашались помянуть имени нашего божественного и святого отца Льва [Великого, автора «Томоса к Флавиану»], или названия великого и святого Вселенского собора в Халкидоне и которые ныне громко и внятно произносят их при совершении божественных таинств?»; 2) Второй пункт отражал содержание Сергеева «Псифоса», которое исключает конфликт между двумя волями и устраняет необходимость настаивать на подсчете энергий. Сам Софроний (которого Сергий в своем письме по-прежнему называет «святым мужем») не выдвинул никаких возражений в ответ на этот пункт. Конечно, Кир в своих девяти главах унии прибегал к терминологии «единой энергии», но это следовало толковать как иконономию ради спасения множества людей, не обвиняя в каком-либо нарушении точности (ἀκρίβεια) истинных учений Церкви [691]

.
Сергий явно—и с очевидной искренностью—хотел, чтобы папа присоединился к новообретенному согласию, настаивая на своей верности Халкидонскому собору и папе Льву. «Псифос», видимо, достиг этой цели за счет некоторой двойственности, против которой формально не возражал даже Софроний. Однако ответ Гонория, провозглашающий монофелитство, которое должно заменить моноэнергизм, от которого уже отказались, сделал дальнейшее согласие невозможным.

В рамках итальянской церковной истории этого периода Гонорий I (625—638) представляется епископом усердным, энергичным и благочестивым. Он строил храмы в Риме, включая церковь св. Агнессы на Номентанской дороге с ее знаменитой мозаикой, он восстановил в своем собственном доме монашеские традиции, столь дорогие святому Григорию Великому. Он вместе с экзархом Исааком выступал против лангобардских королей Ариоальда и Ротари, которые все еще были арианами. Он успешно боролся с остатками Аквилейского раскола и оказывал гостеприимство многим восточным монахам и духовенству, бежавшему на Запад от

персидского завоевания. Однако он явно не был подготовлен к решению той сложной и запутанной проблемы, которая содержалась в письме Сергия.

В своем ответе византийскому патриарху

[692]

он приветствует тех, кто осуществляет политику объединения, основанную на моноэнергизме, и критикует тех, кто поднимает сложные проблемы терминологии (явно имея в виду Софрония). Вполне одобряя политику Кира и ее результаты, он делает значительный шаг к дальнейшему разъяснению содержания письма Сергия. Письмо это, отвергая моноэнергизм как двусмысленный и спорный, резко подчеркивало наличие во Христе одного лишь божественного Действующего, что исключает «две воли» (противоположные друг другу). Из этого ясно, что ипостасное единство предполагает единую волю, то есть из него вытекает учение, известное как монофелитство. Исходя из этого Гонорий приходит к четкому утверждению. «Действительно, — пишет он, — Божество не могло ни быть распято, ни испытывать человеческие страдания. Но (по ипостасному соединению) говорят, что Божество страдало и что человечество низошло с неба с Божеством. Поэтому мы исповедуем единую волю Господа нашего Иисуса Христа» (ὁθεν καὶ ἐν θέλημα ὁμολογοῦμεν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ)

[693]

Это определенный и притом первый шаг к монофелитству и есть знаменитое «падение Гонория», за которое Шестой Вселенский собор (681) осудил его, и осуждение это вплоть до раннего Средневековья повторялось всеми папами при их возведении на кафедру, поскольку они при этом должны были подтвердить исповедание веры Вселенских соборов. Понятно поэтому, что все критики учения о папской непогрешимости в позднейшие века (протестанты, православные и противники непогрешимости на Первом Ватиканском соборе 1870г.) ссылаются на этот пример. Некоторые римокатолические апологеты пытаются показать, что выражения, употребленные Гонорием, можно понимать в православном смысле и что нет никаких доказательств того, что он умышленно провозглашал нечто отличное от традиционной веры Церкви

[694]

Они также указывают—и это является совершенным анахронизмом, — что письмо к Сергию не было официальным заявлением папы *ex cathedra*

с использованием своей «харизмы непогрешимости», как будто такое понятие существовало в VIIв. Не отрицая добрых намерений папы, — что можно сказать о каждом ересиархе на протяжении истории, — совершенно ясно, что исповедание им единой воли в решающий момент, да еще когда сам Сергий был несколько поколеблен возражениями Софрония, не только послужило оправданием ошибок других, но и фактически создало новую еретическую формулу, положив начало трагедии, которая принесла Церкви (включая и православных преемников Гонория на папском престоле) много страданий.

Получив это письмо из Рима, Сергий почувствовал большое облегчение. Похоже, что терминологические проблемы могли быть решены. Больше не нужно было использовать двусмысленную доктрину единой энергии, поскольку формальное признание Гонорием понятия единой воли открывало путь к христологической позиции, казавшейся очень привлекательной: как может одно Лицо или Ипостась Христа обладать более чем одной волей? Позже Сергий в сотрудничестве с игуменом Пирром представил на подпись императору Ираклию

[695]

важный документ—

Ekthesis

(638 г.). Отвергая моноэнергизм и почти дословно повторяя текст «Псифоса» относительно Христа—единого действующего субъекта Своих божественных и человеческих действий, текст этот также приводит фразу из письма Гонория: «Мы исповедуем единую волю Господа нашего Иисуса Христа»

[696]

. Сергий умер в том же году, когда константинопольский синод уже одобрил Ekthesis.

Преемник его патриарх Пирр, состоявший в переписке со святым Максимом и будущий его противник, сам участвовал в его составлении и с одобрения императора объявил Ekthesis

официальной верой Империи.

Не может быть сомнений в том, что на Сергия, который вначале был под впечатлением аргументов Софрония, большое влияние оказала сильная поддержка Гонория, вероятно, неожиданная, и он решил встать в прямую оппозицию к иерусалимскому патриарху.

Действительно,

Ekthesis

послужил ответом на «Синодик» (Известительное Соборное послание) Софрония, которое константинопольский патриархат отказался принять

[697]

.

Как мы уже говорили, избрание Софрония, уже восьмидесятилетнего старца, на иерусалимскую кафедру произошло в 634г. Мы знаем, что в Палестине после смерти патриарха Модеста в 631г.

[698]

существовало моноэнергистское движение, которое возглавлял епископ Сергий Яффский. Это объясняет продолжительное вдовство патриаршей кафедры (631–634). Вероятно, константинопольское правительство одобрило избрание высокочтимого Софрония в награду за данное им Сергию обещание не поднимать вопрос об «энергиях», в согласии с «Псифосом»

[699]

.

Однако святой Софроний в своем знаменитом Соборном Послании, разосланном по обычаю всем патриархам с просьбой о признании единства православной веры и евхаристического общения, написал целый христологический трактат; здесь впервые с начала моноэнергизма помимо простых насущных нужд единения обсуждались не только термины, но самая суть дела.

«Послание» нигде не критикует ни Сергия, ни его объединительную политику. Текст не пытается буквально «счислять» энергии, что было запрещено «Псифосом». Софроний очень осторожно подчеркивает ипостасное единство Христа и, следовательно, единство Его как единого Действующего во всех Его действиях, божественных и человеческих. Не предвидя никаких проблем с Римом, Софроний выражает большое уважение к православному вероучению папы, явленному в особенности в «Томосе» Льва. Однако внутренняя логика его аргументации на деле приводит его к совершенно четкому утверждению: " Каждой природе соответствует свойственная ей энергия, то есть энергия сущностная, природная и свойственная (κατάλληλον) (этой природе)»

[700]

. И поэтому «мы не исповедуем одну—единственную, сущностную, естественную и неразличимую энергию обоих (Божества и человечества), ибо тогда мы признавали бы и одну сущность, и одну природу»

[701]

. Софроний, однако, допускает возможность говорить об одном «двойном действии» (или энергии) во Христе

[702]

и оправдывает цитату из Псевдо–Дионисия (Посл. IV, кол. 1072 С) как относящуюся к «Новой (καινήν) богочеловеческой энергии», той, которая отражает и Божество, и человечество

[703]

, «синергию», явленную в обожении тварей. Но обожение возможно именно потому, что Логос добровольно воспринял человеческую природу с человеческими действиями, «природные и неукоризненные (ἀδιάβλητα) страсти»

[704]

Адама после грехопадения (но не грех), так что Христово младенчество, возрастание, человеческое развитие, голод, жажда, утомление и подлинное страдание, смерть и телесная тленность были во всем такими же, как наши, то есть вполне человеческими, до тех пор, пока «в Воскресении Он не освободил то, что в нас было подвержено страданию, смерти, тлению»

[705]

Так мысль святого Софрония, которую столь блестяще разовьет его ученик Максим, раскрывает ошибочность моноэнергизма, а стало быть и еще не упомянутого здесь монофелитства. Если бы человечество Христово было лишено человеческой энергии или воли, оно уже не было бы «нашим» человечеством, а было бы призраком либо абстракцией. Поэтому вполне понятно, что Сергей Константинопольский увидел в «Соборном послании» Софрония (независимо оттого, нарушил он или нет обещание «не счислять энергии») манифест против своей политики.

«Послание», конечно, дошло и до Гонория, на которого аргументы иерусалимского патриарха, вероятно, произвели впечатление. От второго письма папы Сергию сохранились только фрагменты. Монофелитство здесь больше не упоминается (по крайней мере в этих фрагментах), но папа повторяет свой призыв не говорить об энергиях, а говорить скорее о «двух действующих природах, принадлежащих единому Действующему». Такие же письма он посылает Софронию и Киру Александрийскому, заявляя свою готовность сохранить общение с ними обоими, так же как и с Сергием. Старец Софроний пытался убедить папу, что поддерживать Сергия опасно; с этой миссией Рим посетил посланец иерусалимского патриарха епископ Стефан Дорский

[706]

. Но Гонорий умер 12 октября 638г., после опубликования «Экфесиса», не разъяснив свою двойственную вероучительную позицию. Его преемники, Северин (царствовавший четыре месяца в 640г.) и Иоанн IV (640—642) отвергли «Экфесис». Они избежали возможных санкций императора только благодаря общему замешательству, вызванному арабским завоеванием, и династической смуте, последовавшей за смертью Ираклия (641).

Как бы то ни было, арабские завоеватели полностью свели на нет объединяющую роль моноэнергизма и монофелитства: все монофизитские общины Востока оказались под игом ислама, и вопрос их примирения с православными халкидонитами потерял значение на многие столетия.

4. Исламское завоевание: Иерусалим, Сирия, Египет

Нет возможности подробно обсуждать здесь происхождение и природу ислама. Его внезапное появление и невероятно быстрое распространение посредством «священной войны»

(джихад)

потрясло Византийскую империю и вскоре уничтожило господство ее на Ближнем Востоке. К 651г., всего через девятнадцать лет после смерти пророка Магомета, армия его последователей не только покорила Сирию и Египет, но и уничтожила остатки Персидской империи (уже сильно уменьшенной победами Ираклия), убила последнего сасанидского «царя царей» и распространила власть халифов ислама до реки Оке (современная Аму–Дарья в Средней Азии)—на все страны к востоку и югу от Средиземного моря, достигнув Атлантического океана.

Завоевание Сирии и Палестины началось в 634г. Дамаск пал в 635, Антиохия— в 638. Самое значительное поражение римлян произошло на реке Ярмук в Палестине в 636 г., после чего у Ираклия не осталось средств защищать эту область от завоевателей. Самым впечатляющим событием, ставшим символом, было взятие Иерусалима в феврале 638 г. После освобождения от персов Святой Град оставался в руках христиан всего семь лет.

У нас нет никаких документальных свидетельств, указывающих на то, что вероучительный конфликт между Софронием и Константинополем как–то повлиял на поведение иерусалимского патриарха относительно арабов. Он возглавлял и вдохновлял оборону города, пока оставалась хоть какая–то реальная надежда его спасти. В последний момент он отослал реликвию Святого Креста в Константинополь. В конце концов он решил капитулировать, зная, что вооруженное сопротивление штурмующему неприятелю привело бы к гибели и разрушению, тогда как, покорившись, можно было выжить и добиться относительной веротерпимости, определенного религиозного status quo.

Существует несколько весьма противоречивых сообщений о сдаче города [707]

. Наиболее достоверные из них говорят, что старый христианский патриарх встретился с халифом Омаром на Елеонской горе. Удивленный простотой халифа, сидевшего верхом на верблюде, в одежде из верблюжьей шерсти, с мешком фиников, византийский иерарх поднес ему белый sidonion

(обычную одежду патриция). Умар носил ее лишь столько времени, сколько понадобилось, чтобы выстирать его собственную одежду. Войдя в город, мусульманский вождь отказался от приглашения помолиться в христианской базилике Воскресения и вместо этого совершил молитву в сторону Мекки на месте разрушенного еврейского храма. Позже на этом месте была построена знаменитая «мечеть Омара», существующая до сих пор как знак превосходства магометанского откровения над библейским. Более того, большое значение возымел сам отказ Умара помолиться в храме Воскресения: если бы он согласился, базилика была бы превращена в мечеть

[708]

. Вместо этого в знак признательности за то, что Софроний сдал город, халиф издал документ, гарантирующий сохранность христианских церквей и соблюдение права собственности христиан при условии, что они не будут демонстрировать свою веру на улицах, не станут проповедовать мусульманам, не будут препятствовать обращению христиан в магометанство и будут покорны и лояльны по отношению к завоевателям [709]

. Эти принципы и должны были обеспечить выживание христианских общин под мусульманским господством в течение столетий. Следует, однако, отметить, что Палестина—единственная часть халифата, где все древние христианские святыни были неприкосновенны и оставались в руках христиан и где православный патриарх всегда рассматривался мусульманами как официальный хранитель Святых Мест. Позже его права будут урезаны другими христианами, в особенности латинскими крестоносцами и отчасти армянами и коптами, но не мусульманами* {Некоторые святыни все же оказались в руках мусульман, например, построенная в первые века христианской Империи на месте Вознесения Христова, на Елеонской горе, часовня. —

В.А.

}}. Эти сравнительно благоприятные условия объясняются договором между халифом Умаром и мудрым патриархом Софронием. Старый патриарх, доживший почти до девяноста лет, умер год спустя, 11 марта 639г.
[710]

Таким образом, вклад святого Софрония в историю не ограничивается поистине замечательной христологической формулировкой его «Синодального послания» 634г. Его дипломатическая мудрость в 638г. создала условия для выживания христиан на Ближнем Востоке. Кроме того, его проповеди и особенно поэмы и молитвы стали постоянным элементом богослужебной традиции Церкви
[711]

За утратой Империей Сирии и Палестины вскоре последовали бесславные поражения в Египте. Несмотря на реальные надежды на церковный мир, правление Кира в качестве патриарха и префекта и объединение 633 г. оказались катастрофой для египетского монофизитства. Даже коптские источники признают, что большая часть населения признала халкидонскую веру (в моноэнергистской интерпретации). Согласно Севиру Асмунейнскому, «это были годы, когда Египтом управляли Ираклий и Аль-Мугаугас (то есть Кавказец). Жестокостью, преследованиями, давлением и наказаниями, которым Ираклий подвергал православных (то есть монофизитов. —

И. М.), чтобы заставить их принять халкидонскую веру, бесчисленное множество людей было вовлечено в заблуждение—одни пытками, другие обещаниями почестей, некоторые уговорами и обманом»
[712]

. Упоминание «уговоров» показывает, что политика патриарха Кира была более успешна, чем тактика одного только насилия, к которой прибегали имперские власти при Маркиане, Зиноне и Юстиниане. Моноэнергизм многим казался убедительным. Монофизитское население Египта, все еще разделенное на секты, не представляло монолитной оппозиции Империи, и богословские уступки, содержащиеся в унии 633г., вероятно, склонили многих к принятию Халкидонского собора
[713]

. Арабское завоевание было процессом постепенным, длившимся с 639 по 646г.; оно сопровождалось насилием и грабежами, что многим людям открыло глаза на преимущества римского господства. Во многих областях народ сопротивлялся продвижению врага, и неверно, что «египтяне приветствовали завоевателей как освободителей»
[714]

. Главная слабость Империи заключалась в том, что ее администрация и армия в Египте в большой мере зависели от местных коррумпированных землевладельцев, которые преследовали местные интересы и рассматривали военные подразделения как свою частную милицию
[715]

. Назначение Кира было попыткой Ираклия оздоровить положение, и это могло бы принести результаты, как церковные, так и политические, если бы арабское завоевание не было столь неожиданным и быстрым.

В 639г. арабы под предводительством Амр ибн ас-Аса, пока халиф Омар был в Сирии, вторглись в Египет. В 640г. они заняли Пелузий, к востоку от Дельты, а в сентябре того же года, разбив византийцев в Гелиополе, начали осаду крепости Вавилон в современном старом Каире. Армия завоевателей была малочисленна—вначале 4000 человек, затем она получила подкрепление в 12 000, — но это породило хаос в плохо управляемой и слабо защищенной стране. Амр заключал местные договоры с землевладельцами и управителями, взимая дань, и использовал сотрудничество с местным населением. Сам патриарх Кир, может быть, следуя

примеру святого Софрония Иерусалимского, решил договариваться с Амром. Он, сохраняя лояльность, поделился своими планами с Ираклием. В ответ император отозвал его в Константинополь, предал публичному суду и сослал за измену.

Но 11 февраля 641г. Ираклий умер, процарствовав тридцать лет. Героический победитель Персидской империи стал нервным и больным человеком, глубоко потрясенным внезапностью арабского завоевания, но не смирившимся с мыслью о расчленении Империи. За его смертью последовала династическая борьба периода регентства его второй жены Мартины. Борьба эта кончилась низложением Мартины, ссылкой ее сына Ираклона и коронацией Константа II, одиннадцатилетнего внука Ираклия от первой его жены Евдоксии [716]

. Регентство осуществлялось патриархом Павлом, которого поддерживала группа в большинстве своем армянских военачальников, преданных монофелитству.

Тем временем положение в Египте ухудшалось. 8 апреля 641 г., в день Пасхи, в руки арабов попала крепость Вавилон, а за ней Никиу и другие крупные города дельты.

Новое имперское правительство официально восстановило Кира и как патриарха, и как префекта. Торжественно въехав в Александрию 14 сентября 641г., он немедленно начал переговоры с Амром. Некоторые считали, что не следует сдаваться, и опять обвиняли его в измене, поскольку Александрия была еще хорошо защищена. Как бы то ни было, сам Кир не увидел конца византийской власти в Египте: он умер от дизентерии 21 марта 642г. Его преемником стал халкидонитский патриарх Петр (14 июля 642г.), но 27 сентября того же года Амр вошел в Александрию и написал халифу Омару: «Я взял город, о котором могу только сказать, что в нем 4000 дворцов, 4000 бань, 400 театров, 12 000 продавцов зелени и 40 000 платящих дань евреям»

[717]

. Прimitives обитатели Аравийской пустыни оказались на вершине древней цивилизации христианского Рима.

Амр немедленно вызвал в Александрию монофизитского патриарха Вениамина, который взял под свой контроль большинство храмов, приспособив жизнь Египетской церкви к будущим столетиям ее выживания под исламом. Несмотря на то что вскоре многие отступились от христианства, перейдя в религию магометан-завоевателей, правительство Константа II не считало поражение окончательным. В 645г. большой византийский экспедиционный корпус под командованием армянского генерала Мануила высадился в Египте и взял обратно Александрию. Вскоре за этим последовало новое поражение византийцев от Амра, и остатки армии Мануила погрузились на корабли в 646г.

Единственным результатом этой неудачной экспедиции было еще большее разорение Александрии, население которой на этот раз, по всей видимости, решительно встало на сторону арабов

[718]

, и еще большая враждебность коптов к Империи. «Господь оставил войско римлян, — пишет Севир Асмунейнский, — в наказание за их извращенную веру и по причине тех анафематствований, которые произнесли против них древние Отцы из-за Халкидонского собора»

[719]

. Верной халкидонскому православию осталась в Египте только маленькая горстка «мелкитов».

Наиболее заметно и впечатляюще православие в этой области выжило только в монастыре Преображения (позже посвященном святой Екатерине), построенном Юстинианом у подножия Синайской горы, где Моисей говорил с Богом. Духовный авторитет этого монастыря лишь незадолго перед тем был еще более возвышен благодаря руководству им

знаменитого игумена, святого Иоанна, автора великой книги о монашеской духовности, озаглавленной «Райская Лествица» (ок. 525–600гг.). Изолированность монастыря, расположенного в Синайской пустыне, вдали от военных, политических и религиозных смут, дала возможность этой уникальной многонациональной общине, состоявшей из греков, египтян, сирийцев, грузин, армян–халкидонитов, а позже и славянских монахов, сохранить не только себя, но и множество сокровищ литературы и искусства, восходящих к раннему христианству
[720]

5. Святой Максим Исповедник и папа Мартин

Оппозиция святого Софрония положила конец моноэнергизму, который вначале проповедовал патриарх Сергий. Вместо этой теперь уже дискредитированной формулы папа Гонорий и «Экфесис» Ираклия канонизировали монофелитство, христологическую схему, утверждавшую, что единый и единственный «субъект» или Ипостась Христа могла обладать только одной волей. Действительно, спрашивали они, как могло бы человечество Христа, поскольку оно не имеет отдельной человеческой ипостаси (это было бы несторианством), проявлять себя отдельной, собственной волей? Очевидный изъян этой теории, однако, заключается в том, что поскольку единая Ипостась Христа есть предсуществующая, божественная Ипостась Логоса, Его единственной «ипостасной» волей может быть только воля божественная. Следовательно, человечество Его не совершенно, а есть лишь пассивное орудие Божества, механически «используемое» божественной волей. Монофелитство никак не могло совмещаться с «Томосом» Льва (*agit utraque forma quod proprium est* — «каждая из двух природ действует в соответствии со своими свойствами») и с Халкидонским собором («сохраняются характерные свойства каждой природы»). Свойство же истинного человечества—не пассивность, а волевое осуществление божественного замысла о твари. Кроме того, если бы каждой ипостаси была свойственна ее отдельная воля, то сама Божественная Троица обладала бы тремя волями. Монофелитство было схемой, не отличавшейся по существу от моноэнергизма: в обоих случаях отрицалась полнота человечества Христова. Действительно, оказывается, что вопрос моноэнергизма и монофелитства, как его определил святой Софроний, а позже его ученик, святой Максим (вероятно, наиболее выдающийся богословский гений позднего святоотеческого периода), лежал в основе христологических споров со времени Первого Эфесского собора (431). Если термин монофелитство мог соответствовать множеству разных течений, подчас чисто Кирилловых и потому совместимых с Халкидонским собором, хотя иногда взаимоисключающих и противоречивых, то споры VIIв. были сосредоточены на действительной проблеме: необходимости сформулировать такую христологию, в которой «смысл тварного бытия и замысел истории» основывался бы «на воплощенном Христе»
[721]

так, чтобы и тварь, и история не теряли бы своей собственной целенаправленности и динамизма
[722]

Патриарх Сергий Константинопольский и Гонорий Римский оба умерли в 638г. Игумен Пирр, один из идеологов монофелитства, переписывавшийся со святым Максимом, был избран патриархом Константинопольским. Ему пришлось иметь дело с тем, что папы, преемники Гонория, отвергли «Экфесис». Однако их протесты не вызвали разрыва общения с константинопольской кафедрой: римским епископам VIIв. не доставало энергии и

твердости их предшественников, так ясно проявившихся во время раскола с патриархом Акакием [723]

, несмотря даже на то, что компромиссы последнего с монофизитами были гораздо менее серьезны, чем компромиссы Сергия и Пирра. Преемник Сергия на константинопольской кафедре был откровенным монофелитом. Ссылаясь на авторитет почившего Гонория, он даже после ужасов арабского завоевания надеялся на христологический консенсус, основанный на монофелитстве. К несчастью для него, он оказался замешанным в династической борьбе, последовавшей за смертью Ираклия (641). Пирр попал в затруднительное положение в период кратковременного (трехмесячного) царствования Константина III (сына Ираклия и первой его жены Евдоксии), противника монофелитства. Встав на сторону Мартины и ее детей и будучи обвинен в соучастии в убийстве Константина III, он последовал за Мартиной, впадшей в немилость после воцарения Константа II (ноябрь 641). Замененный Павлом, также монофелитом, из столицы он отправился в ссылку в Африку.

Как раз в это время византийская Африка со столицей Карфагеном представлялась самым безопасным местом во всей Империи. В 610г. Ираклий использовал ее как базу, отправляясь с армией спасать Константинополь от персидской угрозы. Поскольку Восток был завоеван арабами, а Италии постоянно угрожали лангобарды, только Африка могла приютить множество беженцев, и ее экзарх Григорий, двоюродный брат Ираклия, сочетавший гражданскую и военную власть, был склонен думать, что в его руках все козыри военной и политической борьбы данного момента. Приехав в Карфаген, Пирр начал думать о возможности с помощью могущественного карфагенского экзарха вернуть себе патриаршество, которого, по его мнению, он был лишен несправедливо.

Среди восточных беженцев, живших в Африке, был и Максим, бывший секретарь Ираклия, а позже монах в Малой Азии [724]

. Пребывание в Карфагене было отмечено его судьбоносной встречей со святым Софронием (633). Хотя поначалу он не примкнул ни к одной стороне в богословских спорах, в которые был вовлечен Софроний, он, по-видимому, стал по крайней мере с 640г. открыто выступать против монофелитства. Его влияние было велико не только благодаря духовному авторитету и умственным способностям, но и благодаря его политическим связям «наверху» в Константинополе [725]

.

Под покровительством экзарха Григория в 645г. был организован официальный спор между Максимом и сосланным бывшим патриархом Пирром [726]

. Неожиданным результатом его было официальное принятие Пирром православия, а затем его отъезд в Рим. В этих событиях монофелитское правительство Константинополя усмотрело заговор, в который вошли экзарх Григорий, Максим и папа. Подозрения эти нашли подтверждение в том, что Григорий действительно восстал против Константа II в 646г., когда его войска провозгласили его императором. Однако судьба отвернулась от него: он был убит, отражая мощный набег арабов, прелюдию последовавшего вскоре окончательного завоевания (647) [727]

. Святой Максим всегда резко отрицал свою причастность к восстанию Григория. В 646г. он покинул Карфаген, уехав вслед за Пирром в Рим. Но поскольку антимонофелитский лагерь возлагал большие надежды на деятельность Григория, возникли подозрения. В 646г. с одобрения Григория собиралось несколько африканских соборов, которые потребовали отменить «Экфесис» [728]

Приехав в Рим, Пирр торжественно обратился из монофелитства в православие. Он был принят папой Феодором, признавшим его патриаршее достоинство и даже пригласившим его возглавлять богослужения вместо себя [729]

. Папа Феодор (642—649) был греком палестинского происхождения, что, возможно, отчасти объясняет его более ясное понимание сути монофелитства. Вдохновленный постановлениями африканских соборов и советами святого Максима, он официально порвал общение с Павлом Константинопольским. В ответ последний наложил запрещение на часовню дворца Плакидии, в которой служили представители папы в столице. Позиция Римской церкви стала наконец определенной и ясной. Тем временем Пирр, потеряв надежду на продолжение своей патриаршей карьеры с помощью экзарха Григория (который уже погиб) и антимонафелитской партии, бежал в Равенну и вернулся в имперскую монофелитскую государственную церковь. Бесстрашный папа Феодор отлучил его от Церкви, подписав соответствующий акт пером, омоченным в евхаристической чаше [730]

Тщетность монофелитской политики постепенно делалась ясной даже в Константинополе. Исключая, может быть, Армению, где все еще было сильно византийское влияние, надежды на эту формулу как на основу для объединения с монофизитами были разбиты арабскими победами в Сирии и Египте; Италия же и Африка, противостоявшие монофелитству, все более и более отчуждались от центра Империи. Поэтому в 648г. Констант II сделал попытку прекратить спор. Официальным императорским указом, известным под названием «Типос», он запрещал «всякий спор о единой воле или единой энергии, двух волях или двух энергиях» [731]

. Но постановление это пришло слишком поздно: проблема уже существовала, она стала подлинной дилеммой для христианского богословского сознания, и с ней нельзя было покончить простым актом политической власти. В действительности «Типос» был задуман для предотвращения борьбы православия с официальным монофелитством.

Папа Феодор умер, не получив «Типоса». Избрание его преемника, святого Мартина, было уже само по себе актом сопротивления установленному имперскому порядку, поскольку кандидат не получил одобрения ни императора, ни его экзарха в Равенне. Мартин, итальянец, был в Константинополе посланцем папы Феодора и принимал участие в переговорах о судьбе Пирра до официального разрыва между Римом и Константинополем. Он был хорошо знаком с проблемой и готов открыто отказаться от повиновения Империи.

В октябре 649г. в Латеранской базилике собрался собор из ста пяти епископов, большинство которых было из Италии и Африки. В Риме снова находился Стефан Дорский, палестинский епископ, ранее бывший посланцем святого Софрония в Риме, а также много «благочестивых игуменов и монахов из греков, либо уже долгое время проживших в Риме, либо недавно приехавших; это были Иоанн, Феодор, Фалассий, Георгий и другие боголюбивые мужи» [732]

. Эти греческие монахи не только вдохновляли дебаты, но были и составителями «Деяний» Собора, написанных по-гречески и лишь позже переведенных на латинский язык [733]

. Среди них был и сам святой Максим, сыгравший главную роль в подборе святоотеческих свидетельств и в подготовке окончательных выводов [734]

, которые вылились в форму двадцати анафематизмов, вновь утверждавших Халкидонский собор, а также учения о двух энергиях и двух волях во Христе как необходимом выражении Его двух природ. Не было никаких нападков лично на Ираклия или Константа II, но и «Экфесис», и «Типос» были официально осуждены, а целый ряд еретиков подвергнут анафеме: Феодор Фаранский, Кир Александрийский и три следовавших друг за другом патриарха Константинопольских—Сергий, Пирр и Павел. Постановления эти были признаны на всем Западе, но им воспротивился Павел Фессалоникский. Хотя он и был папским викарием в Иллирике, Павел написал папе письмо, полностью соответствовавшее Типосу, и был отлучен Мартином [735]

. Епископ Иоанн Филадельфийский (в Аравии) был послан с поручением восстановить православие в Антиохийском и Иерусалимском патриархатах, но результаты его деятельности в землях, занятых арабами, неизвестны.

Ясные и решительные постановления Латеранского собора должны были вызвать столь же сильную реакцию Константинополя. Папа Мартин и его советники, может быть, надеялись на какую-то политическую поддержку, вроде восстания Григория в Африке. Такие надежды, если они существовали, были отнюдь не беспочвенными, как видно из истории равеннского экзарха Олимпия. Получив из Константинополя приказ отправиться в Рим, арестовать папу и навязать там «Типос», Олимпий, видя сопротивление народа, сначала стал вести переговоры с папой, а затем поехал на Сицилию, где, прежде чем умер в 652 г. от эпидемии, составил в союзе с арабами заговор против Константа II. Хотя и святой Мартин, и святой Максим всегда отрицали какую-либо связь с политикой, общая атмосфера заговоров и интриг делала религиозные проблемы неотделимыми от вопроса лояльности к Империи. Подозревая в папе нелояльные политические симпатии и негодуя на его открытую оппозицию «Типосу», Констант II прибег к силе.

В 653г. экзарх Феодор Каллиопа арестовал больного папу Мартина, обвинив его в том, что он был избран незаконно (то есть без императорской санкции), и в том, что он давал деньги арабам (Мартин оказал помощь паломникам, ехавшим в Иерусалим). Святого Мартина повезли в Константинополь, три месяца держали в тюрьме и судили церковным судом Константинопольского патриархата. Как лицо духовное он не был подсуден гражданскому суду. Акт осуждения, не содержащий никаких религиозных элементов, говорит по существу только о преступном соучастии в бунте Олимпия. Папа был лишен сана, с него были публично совлечены знаки епископского достоинства, он был закован в цепи и подвергнут унижениям. Он умер в ссылке в Херсонесе, в Крыму, 16 сентября 655г., и Церковь чтит его как исповедника.

Участие патриархии в этих постыдных событиях делает этот период, с моральной точки зрения, самым низким в истории Константинопольской церкви. В 654г. ненавистный Пирр сумел вернуться на патриаршую кафедру и предложил сделку легатам папы Евгения I. Евгений был избран с одобрения экзарха в августе 654г., более чем за год до смерти святого Мартина, несмотря на особые предостережения последнего против недопустимости такой узурпации [736]

. Евгений склонялся к принятию двойственной формулировки, которая позволила бы избежать формального отвержения «Типоса», однако римское духовенство и народ не позволили ему пойти на компромисс с монофелитством [737]

. Тем не менее и он, и его преемник Виталиан (657—672) оставались в общении с монофелитским патриархом Петром (654—666), который в свое время был председателем в суде над Мартином. При избрании Виталиана Констант II послал ему драгоценное Евангелие [738]

, и папа торжественно встретил лично посетившего Рим императора-монофелита, убийцу Мартина и Максима (663). Смерть святого Мартина очевидно нейтрализовала на некоторое время римскую оппозицию «Типосу»: папы не принимали его, но и не осуждали своего

предшественника Гонория, и не порывали связи с монофелитским руководством Константинополя, оставаясь лояльными имперской системе.

Таким образом, сопротивление монофелитству сконцентрировалось в одном лице, простом монахе, святом Максиме Исповеднике. Он был арестован в Риме вместе с двумя из своих учеников и отправлен в Константинополь. Суд над ним происходил следом за судом над папой Мартином [739]

. Он начался с политических обвинений, но судьи не смогли доказать наличие заговора между Максимом и восставшим экзархом Григорием. Тогда посланцы императора пришли к Максиму и спросили его прямо: «Состоишь ли ты в общении с константинопольской кафедрой?» Максим ответил: «Я не состою в общении, поскольку они отвергли четыре святых собора, противопоставив им девять глав, принятых в Александрии (то есть уния Кира в 633г.), «Экфесис»... и недавно «Типос». Кроме того, Максим вполне определенно отрицал право императора устанавливать догматы. «Ни один император, — сказал он, — не был в состоянии убедить богодухновенных отцов прийти к соглашению с еретиками... Вникать в то, что касается догматов соборной Церкви, и давать определения—дело духовенства... Во время анафоры императоров поминают вместе с мирянами...» Тогда посланцы заявили, что легаты папы Евгения находятся в городе и будут причащаться с патриархом Петром на следующий день. «Дух Святой, — ответил Максим, — осуждает даже ангелов, соглашающихся на что-либо противное тому, что было проповедано» (ссылка на Гал. 1, 8).

Максим и двое его учеников предстали перед самим патриархом Петром и его коллегой Македонием, титулярным патриархом Антиохийским. Твердость трех монахов делала неизбежным их осуждение, и Максим был сослан в Визию на Черном море (655). Другая попытка сломить его сопротивление, обещав ему прощение, перевод в монастырь в Регию и почести в Константинополе, окончилась новой неудачей (656). Наконец вместе с двумя своими верными учениками Максим снова предстал перед судом епископов и сенаторов в Константинополе: его жестоко пытали, отрезали ему язык и правую руку и сослали в Лазику, на родину Кира Александрийского на Кавказе. Там он умер 13 августа 662г. более восьмидесяти лет от роду. Ни из Рима, ни из какой-либо другой части христианского мира не поступило никаких откликов на это.

6. Шестой Вселенский собор

Констант II не вернулся в Константинополь из своей поездки на Запад, предпринятой в год смерти святого Максима (662) с целью организовать контрнаступление на арабов. В результате дворцового заговора он был убит в Сиракузах, на Сицилии, в 668г. Константинопольским императором стал его сын Константин IV. Первые годы нового царствования были всецело поглощены войной, в которой Империя в конце концов победила. Арабский флот, построенный халифом Муавией, осаждал Константинополь в течение четырех незабываемых лет (674—678). «Новый Рим» стоял прямо на пути экспансии магометанского джихада в Европу. Но осада не удалась, и между Империей и халифатом был заключен тридцатилетний мир. Египет и Сирия были, конечно, потеряны для Византии, но границы ее были установлены далеко от столицы, в восточной части Малой Азии. Этой победой, за которой последует победа Карла Мартела в Пуатье (732), будут спасены от мусульманского завоевания христианские страны к северу от Средиземного моря.

Тем временем отношения между церквями Константинополя и Рима оставались неопределенными. Позиции каждой из них формально не изменились. Патриархи Фома (667—669), Иоанн V (669—675) и Константин (675—677) не осудили «Типос», тогда как папы на всякий случай придерживались осторожности. Ввиду того, что война и в

особенности арабская осада столицы затрудняли сношения, между двумя Римами стало возрастать отчуждение. Патриарх Феодор (677—679) пытался заставить императора и папу навязать Типос силой. Вместо того чтобы послать папе Дону (676—678) обычное синодальное послание, извещающее о его избрании, он просил папу согласиться объединиться на условиях неопределенных и в конечном счете монофелитских; императору же он предложил исключить из константинопольских поминовений всех пап—преемников Гонория

[740]

. Молодой император воздержался от столь резкой меры и сразу же по окончании арабской осады послал письмо «вселенскому папе» Дону с просьбой прислать представителей римского духовенства и двенадцать епископов для участия в богословской конференции, которая должна принять решение о мерах, необходимых для восстановления однозначного единства

[741]

. Эта инициатива Константина IV повлекла за собой, хотя император не имел этого в виду, заседание Шестого Вселенского собора в Константинополе.

Письмо императора пришло в Рим уже после смерти папы Дона (11 апреля 678); оно было получено его преемником Агафоном, сицилийцем, за свое короткое царствование (679—681) восстановившим авторитет папства благодаря осуществлению настоящего руководства и проявлению инициативы. Призвав всех западных митрополитов посоветоваться со своими епископами по проблеме монофелитства, он получил в ответ согласие Запада. Состоялись соборы в Милане и в Хатфильде, в Британии. Сто двадцать пять епископов провинций, непосредственно подчиненных папе, встретились в Риме и подписали исповедание веры, осуждающее монофелитство. Сам папа написал императору длинное письмо, утверждающее полномочия его представителей

[742]

и выражающее притязания Рима в выражениях, напоминающих времена Геласия и Льва и нехарактерных для «византийского» папства. Римская церковь, писал Агафон, «никогда не уклонялась от пути истины» в сторону хотя бы частичного заблуждения (*nunquam a via veritatis in quolibet erroris parte defluxa est*);

как кафедра Петра и Павла, она есть маяк истинного света для вселенной... никогда не затуманившийся никакой ересью»

(*nulla haeretici erroris tetra caligine funebratum*).

После случая с Гонорием и двойственной позиции фактически всех его преемников (кроме Феодора и Мартина) столь претенциозные высказывания о римском авторитете никем не могли восприниматься буквально.

Однако очевидно, что, в отличие от недавнего прошлого, римская делегация теперь явилась в Константинополь, заручившись поддержкой всего западного епископата и решительно защищая православие против монофелитства. Тем временем император Константин IV убрал с кафедры в какой-то степени антиримского патриарха Феодора. Новый глава Константинопольской церкви Георгий, хотя и по-прежнему питал симпатии к монофелитству, был по крайней мере готов к открытой дискуссии. Эта новая атмосфера дала возможность на первом же заседании принять решение: обычная конференция, как ее поначалу планировал император, объявила себя Вселенским собором.

Собрания начались 7 ноября 680г. «в зале божественного (императорского) дворца, так называемом Трулльском» (*ἐν τῷ βεκρέτῳ τοῦ θεοῦ παλατίου τῷ οὕτω λεγομένῳ Τρούλλῳ*)

[743]

. До 16 сентября 681г. состоялось восемнадцать заседаний. Сам император не оказывал большого влияние на дебаты. Вначале было всего 43 епископа, но окончательное постановление подписали 174. Это сравнительно небольшое количество участников отражает состояние христианского мира в 680—681гг.: Сирия, Палестина, Египет и Северная Африка были заняты арабами. Сама Малая Азия была разорена, а на большой

части Балканского полуострова обосновались славяне. Представительство восточных патриархов было номинальным. Присутствовал Макарий, титулярный антиохийский патриарх, живший в Константинополе; Александрия и Иерусалим, где халкидонские кафедры были официально вдовствующими, были представлены только викариями, вероятно, тоже жившими в столице.

В отличие от ранних соборов, направленных на обсуждение богословских вопросов как таковых, собрание 680—681 гг. было сосредоточено на проблеме Предания. Единственным обсуждавшимся вопросом был вопрос о возможности применения более ранних постановлений и трудов святых Отцов для оправдания учения о единой энергии и одной воле во Христе. Были представлены авторитетные сочинения святых Отцов; подлинность некоторых сочинений оспаривалась; изучались архивы. Этот «архивный» характер дебатов отчасти объясняется тем, что после смерти великого святого Максима не было ни одного выдающегося богослова, который поднял бы христологическую дискуссию на тот уровень, на котором она была во времена святого Кирилла, святого Льва и даже императора Юстиниана. Однако основной вопрос был, конечно, ясен: подлинность Христова человечества и спасение во Христе не только абстрактной человеческой «природы», но самого человечества, движущегося, динамичного и творческого. Это было богословское наследие Максима, вдохновившее окончательное решение собора* {{Имя преподобного Максима при этом ни разу не упомянуто в соборных «Деяниях», кроме как в резко полемической речи монофелита Макария Антиохийского. —

В.А.

}}.

Рассмотрение соборных и святоотеческих текстов началось на первом заседании, когда оба присутствовавшие в Трулле патриарха, Георгий Константинопольский и Макарий Антиохийский, заявили, пытаясь поддержать монофелитство, что позиция Сергия и его преемников соответствовала Преданию. Новостью, открывшейся во время дебатов, стало то, что письмо патриарха Мины папе Вигилию, служившее главным аргументом в пользу монофелитства и произведшее большое впечатление в Риме во время Гонория, было не подлинным. На восьмом заседании (7 марта 681) Константинопольский патриарх Георгий заявил, что он убежден имеющимися свидетельствами и официально принимает учение о двух волях. С этого момента только Макарий Антиохийский и горстка епископов еще защищали монофелитство. На одиннадцатом и двенадцатом заседаниях подробно разбирались исповедание веры, представленное Макарием. В результате антиохийский патриарх был низложен.

На пасхальной неделе 681 г. было продемонстрировано восстановление хороших отношений между Константинополем и Римской церковью. Иоанн, епископ Портокий, папский легат, служил литургию на латинском, и император официально отменил плату, взимавшуюся с пап при получении императорского подтверждения их избрания [744]

. Было и несколько курьезных эпизодов, показывающих распространение некоторых средневековых суеверий; например, заявление монофелитского священника Полихрония, что убеждения его были только что подтверждены видением. Когда его попросили доказать это, он предложил положить свое исповедание веры на мертвого человека, который тогда воскреснет и провозгласит монофелитство. Эксперимент был официально разрешен и произведен, не возымев ожидаемого упрямым Полихронием результата. Но даже побежденный, он тем не менее стоял на своем монофелитстве и был соответствующим образом анафематствован.

На шестнадцатом заседании патриарх Георгий сделал еще одну, последнюю попытку спасти честь Константинопольской церкви, выступив против официального осуждения нескольких своих предшественников, Сергия, Пирра, Павла и Петра, но безуспешно.

Список осужденных был принят, и к нему было добавлено имя папы Гонория. Очевидно, что собор избирал для поименного осуждения только главарей ереси и избегал анафематствовать тех, кто занимал двойственную позицию (т. е. некоторых пап, преемников Гонория, в частности Виталиана), или просто следовал позиции, принятой его церковью (патриархи Фома, Иоанн, Константин и Феодор). Осуждение Гонория не вызвало никаких возражений ни со стороны римских легатов, ни со стороны преемника Агафона, святого Льва II (682—683)

[745]

. Оно было подтверждено Седьмым собором (787) и повторялось всеми папами при их хиротонии вплоть до ХІв.

Окончательное постановление собора утверждало две «естественные энергии» и две «естественные воли» во Христе, поясняя также, что «две естественные воли не противостоят друг другу, как говорили нечестивые еретики, но воля человеческая следовала Его воле божественной и всеильной, никогда не противопологаясь ей, не борясь с ней, но наоборот, ей подчиняясь» (δύο μὲν φυσικὰ θελήματα, οὐχ ὑπενατία, μὴ γένοίτο, καθὼς οἱ ἀσεβεῖς ἔφησαν αἰρετικοί, ἀλλ' ἐπόμεινον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θεῆλημα, καὶ μὴ ἀντιπίπτον, ἢ ἀντιπαλαῖον μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι)

[746]

Соборное постановление было принято без дальнейших обсуждений. Было, однако, ясно, что та широкая поддержка, которую в течение нескольких десятилетий получал моноэнергистский подход к христологии, показывала, насколько он был привлекателен для многих на Востоке, столетиями стремившихся согласовать взгляды Кирилла с Халкидонской формулировкой. То, как легко сам Халкидонский собор благодаря моноэнергизму (или монофелитству) становился приемлемым для многих монофизитов Армении, Сирии и Египта, по всей вероятности, говорит о том, что он удовлетворял стремление сохранить единство субъекта во Христе

[747]

. Формулы Сергия употреблялись и в некоторых «неохалкидонских» кругах, в частности патриархом Анастасием I Антиохийским (559—570, 593—599); таким образом, упорство его преемника Макария в 680—681гг. может объясняться его опасением отказаться от формулы, популярной в Антиохийской церкви, куда он надеялся вернуться.

Но истинное значение постановлений, принятых в 680—681гг., заключалось не столько в словах или формулировках, сколько в таком понимании Боговоплощения, какое засвидетельствовано богословием святого Максима. Максимов синтез принес окончательное узаконение халкидонской формулировки ипостасного соединения и вместе с тем кириллова видения «божественного» предназначения человечества; он остается величайшим наследием VII столетия в истории христианства.

ЭПИЛОГ

Завоевание арабами Ближнего Востока, Северной Африки и больших территорий Испании открыло новую главу в истории христианства. Копты, сирийские яковиты, армяне стали религиозным меньшинством в огромном мире ислама и, обреченные на столетия героической, но одинокой борьбы за выживание, постепенно утратили чувство своей принадлежности к миру, более обширному, чем их собственный. То же самое можно сказать и о могущественном, недалеком государстве Эфиопия. Их долгое противление

Халкидонскому собору оставило у них, естественно, горькие воспоминания о Византийской империи, однако их богословие, тщательно сохраняемые ими богослужебные традиции и духовная жизнь многим были обязаны тому периоду, в течение которого они полностью разделяли жизнь вселенской Церкви. Современная наука начиная с XIX в.

[748]

единодушно признала их верность этому Преданию и христологии, оставшейся по существу кирилловой, что и было блестяще продемонстрировано на недавних собраниях богословов

[749]

. В настоящее время становится все труднее употреблять термин монофизиты применительно к этим древним церквам, поскольку термин этот в течение столетиями длившейся полемики получил уничижительное значение. Если же и мы употребляли его, то лишь за неимением никакого другого адекватного названия, а также по причине нашего убеждения, конкретизированного в настоящей книге, что термин монофизит сам по себе еще не предполагает христологической ереси; он только указывает на исключительное предпочтение кирилловой формулировки «единая природа Бога Слова воплощенная». Православие этой формулы—как и вообще кирилловой христологии—было очень четко подтверждено Пятым Вселенским собором 553г. Поэтому проблема халкидонитов и нехалкидонитов заключается лишь в вопросе, может ли какая-либо формула, даже такая, какой пользовался великий Кирилл, быть канонизирована навечно; и не нуждались ли вновь возникавшие вопросы, как, например, евтихий в 448г., в «развитии» Халкидона, и не требуют ли нового ответа и другие вопросы, такие как моноэнергизм или иконоборчество, или еще какой-нибудь древний или новый «изм». Всякое богословие неизбежно пользуется несовершенным человеческим языком, но в Соборной Церкви и силою Духа Истины множественность терминологий может адекватно выражать единое, живое апостольское Предание. Так, в Халкидоне без всякого ущерба для фундаментальной сотериологической интуиции святого Кирилла было подтверждено необходимое и адекватное терминологическое нововведение.

Тот период церковной истории, которому посвящена настоящая книга, породил не только беды и разделения. Он был свидетелем и необычайного распространения христианской веры в древних обществах и народах Востока, а также среди молодых, «варварских» народов, которые огромными волнами захлестывали территорию римского мира на Западе. Великая радость открывать сегодня тождество этого христианского движения на Востоке и на Западе—не запланированного, стихийного, в большой мере зависевшего от нескольких светлых личностей. Действительно, как похожи и как духовно близки истории таких самобытных миссионеров, как св. Патрик Ирландский, св. Фрументий Эфиопский и св. Нина Грузинская. Как много параллелей в деятельности сирийских монахов во многих странах Ближнего Востока и ирландских монахов на Западе. На этих и многих других примерах изучение христианской истории открывает дух соборной и православной, истинно единой веры первых веков. Замечательно то, что в этом вдохновенном единстве и вера, и церковный строй сохранялись без всякой обязательной всеобщей административной системы. Конечно, Империя предлагала свои услуги в качестве объединяющей структуры, и Церковь ею пользовалась, часто за счет своей внутренней свободы, а иногда и впадая в соблазн отождествления своей духовной миссии с политическими целями, которые обычно преследует всякое государство. Действительно, как мы отмечаем в первых главах, христиане были единодушны в том, что существование во всех смыслах мировой Римской империи как средства распространения христианства и его благоденствия было провиденциальным, и это позволяло христианской миссии быть действительно вселенской. Однако не было момента, чтобы христиане уступили государству право стать источником веры или критерием православия. Примеры того, как христиане позволяли императору осуществлять право и обязанность защищать и поддерживать православие, столь же многочисленны, как и их протесты против религиозных законов, которые они считали не православными.

Современная историография до сих пор не отвыкла упрощать картину, обвиняя византийских императоров в цезарепапизме и осуждая «имперские столетия» церковной истории как позор и катастрофу. Однако факты противоречивы, а картина неоднозначна. Не может быть никаких

оправданий массовым репрессиям при подавлении имперскими войсками религиозной оппозиции в Египте или тому, как Константин II обращался с папой Мартином и Максимом Исповедником: безусловно, это позор для Империи. Однако нельзя отрицать и того, что христианской Церкви нужен был центр, который давал бы возможность созывать Вселенские соборы, способствовал бы взаимопроникновению культур и претворял бы соборную природу христианства в видимую, социальную и историческую реальность. Вот в этих-то областях итоги существования Империи не исчерпываются одними только неудачами. Наследие Византии включает и стремление к истинно вселенскому православию, общему для греков, латинян, сирийцев и египтян, и богословие, не связанное формулами, но признающее православие Кирилла, Льва, Халкидонского собора и Максима; и попытку сделать римский закон более человечным, включив в него любовь и милосердие; и искусство, которое сумело осуществить эсхатологическое видение человечества, обоженного во Христе. Ни одно из этих достижений не может быть использовано как доказательство какого-то божественного откровения, догматически оправдывающего теократическую идеологию Константина, Феодосия I и Юстиниана. Их достижения были человеческими и историческими, принятыми и «признанными» Церковью как проявления Ее неизменного богочеловеческого бытия, но само это бытие присутствует только в эсхатологической реальности Евхаристии и проявляется в опыте святых.

В те столетия, которые охватывает эта книга, уже существовал другой, потенциально конкурирующий центр мирового христианства, постепенно вырвавшийся в «древнем Риме». Раннее христианское Предание, заключенное в Новом Завете, уже признавало важность духовного центра для всех поместных церквей еще задолго до появления христианской империи. Для первого поколения христиан эту роль играла первая апостольская иудео-христианская община Иерусалима, которая стала эсхатологическим осуществлением библейских пророчеств, как написано в Книге Деяний, и для которой апостол Павел делал символически важные сборы в церквях, основанных им среди язычников. Мог ли этот центр переместиться куда-либо после разорения Иерусалима императором Титом в 70г. и рассеяния иудео-христианской общины? Никогда формально не претендуя на наследие Иерусалима, Римская церковь очень рано стала подчеркивать значение своего основания Петром и Павлом. Постепенно это подчеркивание перешло на одного Петра, и слова самого Иисуса, обращенные к «первому» среди Двенадцати, «камню» веры и «пастырю овец» Христовых, стали служить возвышению престижа «преемника» Петра.

История первых веков христианства не представляет никаких свидетельств, доказывающих, что эта концепция преемства Петра в Риме приносила бы на Западе или на Востоке что-либо, кроме некоторого нравственного авторитета и престижа. Церковная централизация вокруг крупных городов была тесно связана с имперской административной системой, а не с Римской церковью. Централизация эта гораздо раньше усилилась на Востоке, поскольку там имперская система была укреплена сильнее, чем на Западе. В V, VI и VII столетиях канонические права восточных патриархов, особенно Константинопольского, были четко связаны с определенными и огромными территориями, тогда как римского епископа вряд ли вообще можно было рассматривать как патриарха, так как его непосредственная юрисдикция простиралась только на «пригородных» епископов и в более неопределенном смысле на его викариев в Фессалониках и Арле. В остальном западное латинское христианство состояло из совершенно независимых церквей (Африка, Испания, Галлия, кельтские епархии). Тем не менее начиная, вероятно, с папы Стефана, или по меньшей мере с Дамаса, и более определенно в Vв. при папах св. Льве Великом и Геласии, римские епископы в силу своего Петрова преемства стали понимать свою роль во вселенской Церкви как высшую вероучительную и дисциплинарную власть. Такие претензии и все, что могло быть с ними связано, были не очень хорошо понятны большинству на Западе. На Востоке же они были включены в «имперский» контекст и осознавались не как наследие Петра, а как вечный символический статус Рима во все еще Римской империи. Помимо церкви самого Рима, претензии эти откровенно высказывались британской миссией, возглавляемой святым Августином и Феодором Тарским, а также миссией к германцам под руководством святого Бонифация. Из последней возникла Каролингская цивилизация, признававшая, отчасти в знак протеста против имперской системы, центром которой был

Константинополь, главенство «древнего Рима». В течение столетий существования «византийского папства» эта эволюция поощрялась принятой восточными императорами практикой вверять римскому епископу заботу о соблюдении среди западных варваров авторитета римских законов и римского правопорядка. В конце концов представление о папе как о хранителе *romanitas* было воспринято нарождающимся средневековым папством.

Однако ни одна из этих исторических метаморфоз не может служить достаточным объяснением внутреннего убеждения Римской церкви в ее уникальных функциях и власти; поначалу этому убеждению не хватало реализма, и оно было встречено большинством христианского мира с недоверием и непониманием. Как результат чрезмерного роста подобных претензий Рима в IX и XI вв. и неизбежной реакции против них, столь же неизбежным стал и сам раскол. Абсолютное значение и высший смысл вселенского центра нельзя понять без пересмотра исторических свидетельств. Поскольку невозможно предъявить какие-либо бесспорные библейские, святоотеческие или соборные свидетельства в пользу полностью структурированного римского папства, то определение формы и места всемирного христианского центра, полезность и даже необходимость которого действительно невозможно отрицать, должно быть делом принятия, «встречного желания» Церкви. И сама Империя в течение столетий играла свою централизующую роль только потому, что Церковь приняла и «признала» ее—с оговорками и ограничениями—как человеческое, но законное орудие сплоченности и единства. Претензии же Римской церкви являются результатом иного, более тонкого и духовного рационалистического обоснования. Однако для того, чтобы быть понятой как выражение божественного руководства Церковью в истории, они тоже должны быть признаны согласием всех поместных церквей. Великое Предание, рассмотренное в настоящей книге, без всякого антагонизма принимало положение Римской церкви как «первой» среди церквей. Спорным было не столько римское «первенство» как таковое, сколько его более поздние формы и те последствия, которые возникли в процессе исторического развития. Был ли оправданным этот средневековый путь развития? Ответ на этот вопрос вряд ли можно найти в Священном Писании, и потому его следует искать в Предании. Но Предание, включающее в себя исторические изменения, должно проявлять хоть какую-то степень последовательности и непрерывности, особенно в том, что касается Вселенских соборов, когда Рим и Восток, несмотря на проблемы и недоразумения, были способны находить общие критерии для разрешения возникавших между ними затруднений. Изучение церковной истории было бы бессмысленным, если бы в него не входил поиск последовательных и постоянных экклезиологических принципов, заключенных в Священном Предании, но часто затуманенных «преданиями человеческими». История Церкви в этом смысле—незаменимый инструмент любого непредвзятого поиска богословия церковного единства.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

AB

Analecta Bollandiana.
Brussels, 1882.

ASO

E. Schwartz, ed.

Ada conciliorum oecumenicorum.
Berlin, 1927.

Beck.
Kirche

H.G. Beck. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (Handbuch der Altertumswissenschaft XII, 2, 1). Munich, 1959.

Bolotov.
Lektsii

V.V. Bolotov.
Lektsiipo istorii drevnei tserkvi.
IV.
Istoriya tserkvi v period vselenskikh soborov. — Istoriya bogoslovskoimysli.
Petrograd, 1918.

Butler.
The Arab Conquest

A.J. Butler.
The Arab conquest of Egypt and the last thirty years of the Roman dominion.
Ed. by F.M. Fraser. Second edition. Oxford, 1978.

BZ

Byzantinische Zeitschrift.
Leipzig, 1892.

Chalkedon

A. Grillmeier and Bacht.
Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart,
2 vol. Würzburg, 1953–62.

CJ

P. Kruger, ed.
Codex Justinianus.

Berlin, 1954.

CN

P.R. Coleman–Norton.
Roman State and Christian Church. A Collection of Legal Documents to A.D.
535.1–III. London. SPCK. 1966.

CSCO

Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.
Paris, 1903.

CSEL

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
Vienna, 1866.

CT

T. Mommsen and D.M. Meyer, edd.
Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad
Theodosianum pertinentes.
Berlin, 1954. 2 vols.

DOP

Dumbarton Oaks Papers.
Washington, D.C., 1941.

Duchesne.
L'Eglise

L. Duchesne.
L'Eglise au Ve siècle.
Paris, 1925.

EO

Echos d'Orient.

Paris, 1897.

Frend.
The Rise

W.H.C.Frend.
The Rise of the Monophysite Movement.
Cambridge, 1972.

GSC

Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.
Leipzig, Berlin, 1897.

GOTR

Greek Orthodox Theological Review.
Brookline, Mass., 1952.

Jedin–Dolan.
History

H.Jedin and J.Dolan.
History of the Church,
II.
The Imperial Church from Constantine to the early Middle Ages,
by K. Baus, H.G. Beck, E. Evig, H.J. Vogt. Translated by Anselm Biggs. The Seabury
Press. New York, 1980.

Jones.
Roman Empire

A.H. M.Jones.
The Later Roman Empire,
184–602.
A Social and Administrative Survey.
Oxford. Blackwell, 1964. 3 vols, and maps.

JTS

Journal of Theological Studies.
London, 1899.

LP

Liber Pontificalis,
ed. L. Duchesne. 2nd ed. I. Paris, 1955; English translation by L.R. Loomis. New York,
1916.

Mansi

G.D. Mansi.
Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio.
Florence, 1759–63.

Meyendorff.
Christ

J. Meyendorff.
Christ in Eastern Christian Thought.
2nd. ed. Crestwood, NY, 1975.

MGH

Monumenta Germaniae Historica.

Michael the Syrian.
Chron

J.B. Chabot, ed.
Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche,
1066–1109. 3 vols. Paris, 1899.

Nov

R. Schoell and G. Kroll.
Justiniani Novellae.
Berlin, 1954.

NPNF

A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church.
Second Series. Grand Rapids. Michigan.

OCA

Orientalia Christiana Analecta.
Rome, 1935.

PG

J.P. Migne, ed.
Patrologia graecae cursus completus.
Paris, 1844–66.

PL

J. P. Migne, ed.
Patrologiae latinae cursus completus.
Paris, 1844–66.

PO

R. Graffin, et al., edds.
Patrologia orientalis.
Paris, 1907.

Rhalls–Potles

Ράλλη–Μ. Ποτλή, Σύνταγμα των Θείων και ιερών κανόνων, I–V. Athens, 1852–9.

REB

Revue des études byzantines.
Bucharest, 1947–8; Paris, 1949.

Richards.
Popes

J. Richards.
The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages.
476–750. London, 1979.

SC

Sources chrtiennes.
Paris, 1941.

Stein.
Hisfoire

E. Stein.
Histoire du Bas–Empire,
I.
De l'état remain a l'etat byzantin
(284–476). Paris. 1959.

SVQ

St Vladimir's Theological Quarterly.
New York, 1951.

VV

Vizantiisky Vremennik.
St Petersburg, 1894–1927; Moscow–Leningrad, 1947.

Примечания

2

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

3

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

4

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

5

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

6

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

7

См.: Blondi B. *Il diritto romano christiano*. 3 vols. Milano, 1952—54.

8

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

9

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

10

СТ. III, 16, 2 (March 10, 421. Tr. cit. P. 77).

11

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

12

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

13

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

14

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

15

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

16

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

17

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

18

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

19

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

20

CJ. I, 3, 36 (484).

21

SchoellR., Kroll G. Justiniani Novellae. Berlin, 1954 (далее: Nov.). 123, 17 (546).

22

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

23

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

24

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

25

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

26

Ср.: CT. XVI, 9, 1 (Oct. 21).

27

CT. XVI, 5, 65 (May 30, 428).

28

Посл. 4, 1, PL54. Col. 611 A (tr. E. Hunt. New York, 1957. P. 23–24); сходные взгляды высказывались на Востоке Севиром Антиохийским. См. Поел. 1, 35.

29

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

30

St. John Chrysostom. Horn, in Mat. 66 (PG. 58, 630).

31

Schwartz E., ed. Acta conciliorum oecumenicorum. Berlin, 1927 (далее: AGO). Vol. IV. P. 224–225.

32

CJ. I, 2, 24 (530, император Юстиниан).

33

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

34

CT. XVI, 2, 41 (Dec. 11,411).

35

Ср.: Jones. P. 758.

36

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

37

CJ. I, 11, 10(529).

38

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

39

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

40

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

41

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

42

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

43

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

44

Jones. Op. cit. P. 949–950.

45

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

46

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

47

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

48

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

49

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

50

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

51

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

52

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

53

Cp.: Jones. Op. cit. P. 801–802, 921–924.

54

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

55

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

56

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

57

СТ. XII, 1,63 (Dec. 11, 399. Tr. cit. P. 351).

58

СТ. IX, 40, 16 (July 27, 398. Tr. cit. P. 257).

59

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

60

Chrysostom. *De Anna*. I. PG. Col. 634.

61

Поел. 123, 15–16, ed. J. Labourt, VII. Paris, 1961. P. 9–94.

62

Поел. 9. Ed. cit. I. Paris, 1949. P. 26.

63

Sed tantum distant Romana et barbara, quantum quadruplex ab juncta est bipedi vel mutaloquenti, Contra Symmachum. 11,816–819.

64

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

65

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

66

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

67

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

68

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

69

Chron. VIII, 14, IV, 5(11, 122).

70

Zacharias. *Eccl. hist.* IX, 15; англ. перевод: Prend. *The Rise*. P. 365–366.

71

Ibid. P. 62.

72

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

73

Ср. в особенности: Butler. *The Arab Conquest*.

74

The Making of Late Antiquity. Cambridge, 1978. P. 82.

75

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

76

Соответствующий фрагмент «Апологии» Мелитона императору Марку Аврелию знаменательным образом сохранился у Евсевия Кесарийского, панегириста Константина (*Ecccl. Hist.* IV, 25. Tr. P. 187–188).

77

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

78

Ссылки см.: Dvornik. *Op. cit.* P. 725.

79

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

80

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

81

Op. cit. P. 616.

82

Op. cit. P. 10–26.

83

Praise of Constantine, 2. GCS7. P. 199.

84

Ibid. 5. P. 203.

85

Ibid. 2. P. 300.

86

Ibid. 3. P. 201.

87

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

88

Ibid. 1,44. GCS 7. P. 28.

89

Mansi. IV. Col. 1120.

90

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

91

Ibid. 5, 12,20. Cols. 601, 609, 621.

92

Ibid. 10, 17. Cols. 608, 616.

93

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

94

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

95

Or. IV, contra Julianum, 37. PG. 35. Col. 564.

96

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

97

«Истинный василевс это тот, кто господствует над своими страстями гнева, зависти и похоти, подчиняя все Божию закону» (Нот. 31. PG. 63. Col. 695).

98

Epist. II ad Cor. Not. 15, 4. PG. 61. Col. 507.

99

Mansi. III. Col. 557.

100

Ср. соборы, созванные в 382 г. в Аквилее и Риме (Mansi. III. Cols. 623—627).

101

PS. 45, 21. PL 14. Col. 1198ff.

102

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

103

In sanctum Babylam, 5. PG. 50. Cols. 539 ff.

104

ACO. II, 4. P. 3.

105

Ibid. P. 64.

106

Basile de Césarée. Traité du Saint-Esprit. 29/ Ed. B. Pruche (SC, 17). Paris, 1947. P. 251 ; Engl. tr. Crest-wood. NY, 1980. P. 110.

107

Horner G. The Statutes of the Apostles, or Canones ecclesiastics. London, 1904. P. 133.

108

n ep. B. Pauli commentant/ Ed. H.B. Swete. Cambridge, 1880–82.11. P. 124–125.

109

Правило 6.

110

sSt. Gregory of Naz. De vita sua. PG. 37. Col. 1060 A.

111

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

112

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

113

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

114

Ливаний. Слово XLVIII, 3.

115

Антиохия была резиденцией следующих чиновников: comes Orienti (заведовавший всей «епархией» Востока), консуляр Сирии и magister militum per Orientem или командующий римскими войсками на Востоке Империи*{{Комит Востока — особое именование викария диоцеза Восток; консуляр Сирии — правитель провинции Сирия. — Ред.}}. Ср., в частности: Liebeschuetz J.H. W.G. Antioch. City and Imperial Administration in the later Roman Empire. Oxford, 1972.

116

Jones. Op. cit. II. P. 919.

117

Codex Justinianus (далее: CJ). Berlin, 1954.1, 3, 41. P. 2.

118

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

119

Лаодикийский собор, правило 13.

120

Ammianus Marcellinus. Resgestae. XXVII, 3, 12–13// Ed. Rolfe J.C. (Loeb Classical Library). III. P. 18–19.

121

AGO. T. II. Vol. II. Part 3. P. 49 (408).

122

Sulpicius Sevens. Vita Martini. 9//Ed. Fontaine J. Paris, 1967 (SC. 133). P. 270–272.

123

Paulinus. *Vita Ambrosii*. 6–7// Ed. Pellegrino M. Roma, 1961. P. 58–60. «Никейский собор, правило 15; Антиохийский собор, правило 21.

124

=====

125

Jones. *Op. cit.* II. P. 923–924.

126

См. его признание этой власти даже тогда, когда она («несправедливо») использована против него (*Apologia ad Constantinum*. 24—25. PG. 25, 624—627) или («справедливо») против ариан (*ibid.* 35, 641).

127

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

128

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

129

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

130

CJ.I,2, 4.

131

Nov. III, 1. P. 21.

132

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

133

AGO. III. 103–106.

134

Правило 26.

135

CJ.I,2, 4.

136

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

137

Gelasius. Ep. 14, 27// Ed. Thiel A. Brunsergae, 1867 (repr. Hildesheim. New York, 1974). P. 378.
^Justinian. Nov. 3, 1 (535 г.). Ed. cit. P. 20.

138

=====

139

См. цифры: Jones. Op. cit. II, 906; HI, 308.

140

СТ. Nov. 35, 4// Tr. Pharr C. P. 546.

141

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

142

Халкидонский собор в 451 г. своим 2–м правилом объявил недействительным всякое рукоположение, совершенное за деньги, и потребовал низложения совершившего его епископа. Однако Юстиниан в «Новелле» 123, 3 (545) определяет целый преискурант за законное рукоположение, уплачиваемый кандидатами: 20 фунтов золота каждому из епископов — участников хиротонии любого из пяти патриархов и менее, когда речь идет о других кафедрах.* {{В Nov. 123,2 Юстиниан подтверждает строгое запрещение поставления за деньги, но в следующем параграфе (123, 3) допускает действие уже существующего обычая выплачивать суммарно всем участникам патриаршей хиротонии не больше 20 фунтов золота. Здесь устанавливается принципиальная разница между покупкой и подарком, и «спортулы» (см. также Nov. 123, 28) как раз служили средством борьбы с симонией. — В.А. " Это имело причиной то, что III Вселенский собор стремился ограничить влияние Антиохийского архиепископа, который во время собора 431 г. поддержал Нестория. — В.А.}}

143

Bréhier L. *Les Institutions de l'Empire byzantin*. Paris, 1949. P. 514–515; Троицкий С. Женское церковнослужение; Theodorou E. Н «χειροτονία» ἢ «χειροθεσία» τῶν διακονισσῶν. — *Ἀυτῆναι*, 1954. Ср. византийский чин рукоположения диаконисе: GoarJ. *Euchologion*. Venetiis, 1730 (repr. Graz, 1960). P. 218–219.

144

Это, вероятно, самое правдоподобное значение 11–го правила Лаодикийского собора IV века) *περὶ τοῦ μὴ δεῖν τὰς λεγομένας πρεσβύτιδας, ἤτοι προκαθημένας ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καθίστασθαι* (Rhalles–Potles, III, 181).

145

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

146

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

147

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

148

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

149

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

150

Eriphanias. Adversus haereses. 59, 4. GCS. 31. P. 367–368; Cyril. CatechXII, 25. PG. 35. Col. 757A.

151

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

152

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

153

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

154

Правила 12–е и 48–е («если жена человека, возведенного в епископский сан, расстанется с ним по обоюдному согласию и после его хиротонии и возведения в епископство пойдет в

монастырь, далеко отлегающий от жилища епископа, тогда да будет обеспечена епископом. И если окажется достойной, то может стать диакониссой»).

155

Ср., в частности: Зонара, толкование Апостольского правила 5. Rhalles–Potles. II, 7.

156

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

157

Трулльский собор, правило 13.

158

Jones. Op. cit. II. P. 874.

159

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

160

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

161

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

162

ACO. II. Vol. I, 3. P. 364–366.

163

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

164

Ср.: Hajjar J. Le Synode permanent (σύνοδος ἐνδημούσα) dans l'église byzantine des origines au XI siècle (Orientalia Christiana analecta—далее: ОСА—164). Rome, 1962.

165

Guademet G. Op. cit. P. 394.

166

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

167

О втором из этих титулов см. ниже.

168

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

169

Theodoret. Hist., V, 9, 1–18/ Éd. Parmentier. P. 289.

170

Palladius. Dialogus, 2, PG. 47. Col. 12.

171

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

172

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

173

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

174

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

175

См., в частности: *Byzantium and Roman Primacy*. New York, 1966.

176

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

177

Ер. 1 (Jaffe, 255). PL 13. Col. 1132–1147.

178

Ер. 34, 2 (Jaffe, 311). PL 20. Col. 552A.

179

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

180

Ер. 4 (Jaffe, 259), PL 13. Col. 1148–1155.

181

Ер. 9, 10. PL 50. Col. 612—624. О происхождении викариата см.: Streichman P. Die Anfänge des Vikariats von Thessalonica. Zeitschrift für Rechtsgeschichte. Kan. Abt., XII, 1922. S. 330–384; см. также: Greenslade S. L. The Illyrian churches and the Vicariate of Thessalonica. // Journal of Theological Studies (далее: JTS), London, 1899.46(1945). P. 17–29.

182

Ер. 1,32, PL 20. Col. 644A.

183

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

184

Африканский кодекс (те же «Каноны Карфагенского собора»), 125. Африканский кодекс был также включен в канонический свод Византийской церкви.

185

См., в частности: *Byzantium and Roman Primacy*. New York, 1966.

186

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

187

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

188

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

189

52-е правило Трулльского собора запрещает служение Евхаристии в течение Великого Поста — запрещение это игнорировалось на Западе — и критикует некоторые латинские и армянские практики. Подобно этому, каноны африканских соборов (393 и 397 гг.) были против тех тринитарных ересей, которые могли содержаться в «чужих» евхаристических канонах, но они не осуждают ни само разнообразие, ни иностранные влияния как таковые (Mansi III. 884, 895, 922).

190

Cat. horn, ad ilium, l, 1. PO. 49. Col. 223.

191

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

192

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

193

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

194

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

195

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

196

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

197

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

198

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

199

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

200

Ibid. P. XLIII.

201

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

202

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

203

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

204

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

205

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

206

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

207

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

208

См., например: *Hist. philoth.*, 27. PG. 82. Col. 1484C.

209

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

210

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

211

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

212

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

213

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

214

Самый термин «бенедиктинцы» стал употребляться не ранее XV в., когда вся система монашества на Западе понималась как централизованные ордена.

215

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

216

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

217

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

218

Ср. примерев. Поликарпа Смирнского: *Martyrdom of Polycarp*, 18/ Ed. and tr. E. Goodspeed. New York, 1950. P. 254.

219

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

220

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

221

СТ. IX, 17, 1.Tr. cit. P. 239.

222

См., в частности: Ebersolt J. Sanctuaires de Byzance. Recherches sur les anciens trésors des églises de Constantinople. Paris, 1921; о «подлинном Кресте» см.: Frolov A. La relique de la vraie croix. Paris, 1961.

223

Delehayе Н. Op. cit. P. 196–199.

224

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

225

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

226

Ср.: Vööbus A. History of the School of Nisibis. Louvain, 1965.

227

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

228

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

229

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

230

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

231

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

232

Ср.: Peelers P. *Les débuts du Christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques*. *Analecta Bollandiana* (далее: АВ) 50 (1932). P. 13—18.

233

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

234

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

235

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

236

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

237

Toumebize F. Histoire politique et religieuse de l'Arménie. 1. Paris, n. d.. P. 78.

238

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

239

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

240

Согласно арабскому источнику XI в., антиохийский патриарх Феофилакт (745—751) формально даровал грузинскому католикосу право рукополагать своих епископов; в то же время иерусалимский патриарх Сергей разрешил грузинам освящать миро. Эти действия, вероятно, предполагают, что до этого грузины были в некоторой канонической зависимости от Антиохии и получали миро из Иерусалима (об этих эпизодах см.: МАРР Н.Я. *Исторический очерк грузинской Церкви с древнейших времен// Церковные ведомости*. С. — Петербург, 1907. Приложение № 5 (Предсоборное Собрание). С. 126, 130). В XI в. с завоеванием Армении и части Грузии византийским императором Василием II встал вопрос канонического положения грузинских епархий, принадлежащих Византии. Это вызвало новое заявление Антиохии. Оригинальный текст его не сохранился, но его цитирует известный канонист Вальсамон (также антиохийский патриарх, но титулярный, живший в XII в.): PG. 137. Col. 320; Eng. tr.: SVQ. 15, 1971. №2. P. 35. Среди историков отсутствует единство в определении хронологической точности заявления Вальсамона: относятся ли слова «патриарх Петр и его синод» к Петру Валяльщику (V в.) или к Петру III (XI в.).

241

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

242

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

243

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

244

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

245

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

246

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

247

Nau F. *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et Syrie du Vile et Ville siècles*. Paris, 1933 P. 5, 96.

248

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

249

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

250

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

251

Philostorgius. PG. 65. Col. 482—486.

252

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

253

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

254

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

255

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

256

В 449 г. Диоскор определен но говорит об Эфесском соборе (431) как о «втором», соотнося его с Никейским (Mansi, VI. Col. 625D, 644A).

257

Ср. Олимп, епископ Евазы на «Разбойничьем» соборе в Эфесе (449). Mansi, VI. Col. 855B.

258

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

259

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

260

Hodegos (PG. 89. Col. 257) и 10 (Ibid. Col. 161 A).

261

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

262

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

263

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

264

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

265

См. выше.

266

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

267

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

268

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

269

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

270

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

271

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

272

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

273

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

274

одобным же образом и почти в то же время, когда началась централизация в руках константинопольского епископа власти в Малой Азии, ей противостоял «снизу» епископ Эфесский и ею возмущалась традиционная на Востоке власть Александрии.

275

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

276

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

277

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

278

Ер 21. PL 50. Col. 530.

279

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

280

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

281

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

282

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

283

Об этом эпизоде см. очень обстоятельное описание у Duchesne. *L'Eglise*. P. 54—63.

284

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

285

Ср.: Chadwick O. *John Cassian*. Cambridge, 1968. P. 152—153. См. Выше.

286

=====

287

PL. 65. Col. 31–34.

288

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

289

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

290

Согласно Хансону (op. cit. P. 188), это путешествие является легендой.

291

Duchesne L. Op. cit. P. 624.

292

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

293

Власть турецкого митрополита над Британией столетиями оспаривалась кельтским духовенством.

294

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

295

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

296

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

297

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

298

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

299

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

300

Ср. «Послания» Кирилла. Поел. 56. PG. 77. Col. 320.

301

Ссылки см. выше.

302

Слово 82, 2. PL 54. Col. 423.

303

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

304

Ep 24 (Ep 2 в Acta conciliorum oecumenicorum (далее: АСО). Т. II. Vol. 4. P. 2).

305

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

306

Sermo. 3, 3, PL 54. Col. 146B.

307

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

308

Sermo. 4, 4. PL 54. Col. 152A.

309

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

310

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

311

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

312

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

313

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

314

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

315

Ср.: *Sermo*. 2, 2. PL 54. Col. 144A.

316

Sermo. 5,2. PL 54. Col. 133C.

317

Ullmann. *Op. cit.* P.7.

318

Ср.: Kidd B.J. *The Roman Primacy to A.D. 461*. London, 1936. P. 153; см. также православного епископа Феодора). Из истории папства. Значение папы Льва Великого в развитии идеи папства// Богословский вестник. 1912. II. С. 477–510.

319

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

320

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

321

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

322

Ср., например, письмо Льва епископам Сицилии. Ep 16, 7. PL54. Col. 702BC.

323

См. выше.

324

Op. cit. P. 673.

325

ACO. II. 2. Vol. 1. Part3. P. (444) 85; текст письма см.: *Epist. Coll. M*, ACO. II, 1. P. 31–32.

326

Ibid. II, 2 Vol. 1, 2. P. (277) 81 (этот эпизод упомянут в греческих Деяниях). Возглас «Петр говорил устами Льва», часто цитируемый как подтверждение торжества авторитета Рима, по-видимому, был в действительности защитной реакцией на возражения Иллирика.

327

Ibid. P. (321) 125.

328

Ibid. P. 179–183.

329

Все эти тексты находятся в АСО. Очень точное описание халкидонских процедур и перевод всех важных текстов см.: Murphy F.X. *Peter speaks through Leo. The Council of Chalcedon, A.D. 451.* Washington, DC, 1952.

330

Эта умеренность или непоследовательность св. Льва в его возражениях 28-му правилу навели М. Жюжи на мысль, что папа не видел в этом тексте какого-либо отрицания «Петрова» первенства Рима (Jugie M. *Le Schisme byzantin.* Paris, 1941. P.16—17). Вряд ли, однако, папа был столь наивен, как предполагает Жюжи. Его письма к Маркиану и Анатолию ясно выражают его веру в апостольство кафедр, и отсутствие такого апостольства у Константинополя делало невозможным избрание этой Церкви на первенство (ср. комментарии: Herman E. *Chalcedon und die Ausgestaltung des Konstantinopolitanischen Primats//Chalcedon.* II. P. 465—466).

331

Существует аннотированный перевод «Энотикона» в: Coleman–Norton P.R. *Roman State and Christian Church. A Collection of Legal Documents.* A.D. 535 (далее: CN). III. P. 924–927.

332

Совершенный отказ от Халкидона был так же неприемлем для Константинополя, как и для Рима, в особенности потому, что канонические права Константинополя отныне зависели от 28-го правила.

333

См. выше. О роли Геласия при папском дворе его предшественников, Симплиция и Феликса III, см.: Koch H. *Gelasius im kirchenpolitischen Dienst seiner Vorgänger.* München, 1935; Ullmann W. *Gelasius I (492–496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter (= Päpste und Papsttum, 18).* Stuttgart, 1981.

334

Ср., в частности: Ullmann W. *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*. London 1955. P.14–31.

335

Ер 8, PL 59. 42A.

336

Письмо Феликса III Акакию (очень вероятно, написанное Геласием). Ер 1. PL 58. Col. 894—896; о роли Геласия в написании писем Феликса см.: Koch H. *Gelasius im Kirchenpolitischen Dienst seiner Vorgänger Simplicius und Felix III*//München, Bayer. Akad. derWiss., Sitzungsberichte, Phil. Hist. Abt. 1933. В. 6. Следует, однако, отметить, что Геласий никогда не претендовал на главенство над императорами и никогда не думал об отлучении Зинона (Richards. *Popes*. P. 21—24).

337

Jedin–Dolan. *History*. II. New York, 1980. P. 618.

338

Ер II. PL 59. Col. 13–19.

339

Liber Pontificalis (далее: LP), изд. Duchesne L. Paris, 1955. P. 258 (tr. p.1 14).

340

См. подробное описание вопроса: Duchesne L. *L'Eglise*. P. 138—139.

341

Текст подлогов: Duchesne L. LP in tr. p. CXXXIII.

342

Текст в PL 63. Col. 167—208. Наиболее полный современный анализ событий и проблем Лаврентиевского и Симмаховского расколов см: Richards. *Popes*. P. 69—99.

343

Ср.: Hönigmann E. The original lists of the members of the council of Nicae, the Robber-synod and the council of Chalcedon//Byzantion XVI, 1, 1944. P. 22—80.

344

Обширные «Деяния Халкидонского собора» являются важнейшим источником информации о Церкви в V в., в особенности потому, что они включают в себя «Деяния Константинопольского собора», осудившего Евтихия (448) и «Деяния» «Разбойничьего» собора (449). Полный текст их дан в старом собрании соборных деяний, изданном Harduin и Mansi, а также в критическом издании Шварца Е. (*Acta conciliorum oecumenicorum*. Берлин, 1927). Подробный анализ «Деяний» см.: Murphy P.X. *Peter speaks through Leo*. Washington, D. C., 1952. Ср. также перевод некоторых важных мест в: Coleman-Norton P.R. *Roman State and Christian Church. A Collection of Legal Documents to A.D. 535*. I—III. London SPCK, 1966.

345

Эфесе в 449 г. он назвал Евтихия «весьма православным» (ὀρθοδοξότατον). *Acta conciliorum oecumenicorum* II, 1, 1. P.182.

346

Ibid. P. 41 (237) — 42 (238). Хотя это официальное заявление должно, несомненно, рассматриваться как подлинное соборное решение относительно Диоскора, собрание дало также согласие на постановление легата Пасхазина, выражающее низложение в «папских» терминах: «Святейший архиепископ Лев через нас (легатов) и настоящий святой собор вместе с апостолом Петром, скалой католической Церкви и основанием православной веры, лишил его епископства и всякого священного сана» Там же. С. 29 (225). Еще один пример двусмысленностей, отличающих позицию легатов на соборе.

347

Там же. С. 124 (320).

348

В письме к Акакию Верейскому относительно Эфеса сам святой Кирилл заявляет: «Мы собрались на собор ради единой истинной веры, подтверждая то, что было определено о ней святыми отцами в Никее, единодушно завершая этот великий и святой собор потому, что он дал точное определение». См: *Acta conciliorum oecumenicorum*. I, 1,7. P.142).

349

Acta conciliorum oecumenicorum. II, 1, 1,7. P. 105—106. Этот текст известен также как 7-е правило Эфесского собора. Это постановление было принято в связи с запрещением местного обычая в Филадельфии, приписываемого Феодору Мопсуестийскому, с несторианским акцентом (ср.: Camelot P. Th. Ephese et Chalcedoine. Paris, 1961. P. 57). Сомнительно, чтобы постановление это было действительно проголосовано; его нет во всех рукописях «Деяний Эфесского собора» (ср.: Болотов В.В. Лекции. С. 216–299).

350

Ср.: Kelly J.N.D. *Early Christian Creeds*. London, 1950. P. 296–301.

351

Следует, однако, отметить, что в средневековый период так называемое 7-е Эфесское правило часто понималось как применимое к Никео–Константинопольскому Символу, и на него православные ссылались против интерполяции Филиокве. Этот аргумент, однако, недействителен, поскольку Эфесский собор имел в виду только Никеою, а не Никеою–Константинополь; Константинопольский же собор, расширив Никейский Символ, тем самым отвергал ту мысль, что к Никейскому Символу уже никогда и ничего не может быть добавлено.

352

Более полное обсуждение этих проблем терминологии см.: Meyendorff J. *Le Christ dans la Théologie Byzantine*. P. 1969.

353

По всей вероятности письмо обсуждалось группой под председательством Анатолия, и нет оснований полагать, что чтение его сознательно избегалось в Халкидоне, как думают некоторые историки (см.: Duchesne L. *Histoire*. III. P. 435; Болотов В.В. Лекции. С. 283—289; Карташев А.В. *Вселенские Соборы*. Париж, 1963. С. 405 и пр.). Согласно общим воззрениям этих историков на христологические споры, св. Кирилл фактически монофизит, а антиохийцы (и фактически Несторий) православные. В настоящее время, однако, преобладает более уравновешенная точка зрения (см.: Camelot P.Th. P. 127; Meyendorff J. *Christ, passim*).

354

Acta conciliorum oecumenicorum. 11,1,2 P. 102–103 (298–299).

355

Ibid. P. 123–130(319–326).

356

Ср., например, Карташева А.В., который особенно возмущается заявлением Анатолия, что Диоскор не был осужден «за свою веру» (указ. соч. С. 404).

357

Acta conciliorum oecumenicorum. P.125 (321).

358

Включая History of the Church/ Ed. Jedin H. and Dolas T. New York, 1980.

359

В этом смысле издание определения шло против желаний легатов, которые так сильно настаивали на том, что Лев является единственным критерием православия.

360

Уже в 430г. папа Лев и Кирилл Александрийский жаловались друг другу на его интриги. Однако в 431 г. его поддержка Кирилла против Иоанна Антиохийского позволила ему фактически захватить обе Финикии и Аравию и потребовать «послушания» Иоанна (Acta conciliorum oecumenicorum. I, 1,3. P. 18–19). При поддержке императрицы Евдокии, вдовы Феодосия II, жившей в Иерусалиме в 441—460гг., он стал одним из руководителей «Разбойничьего» собора в 449 г. и «покаялся» только в Халкидоне. О Ювеналии см. очень подробную статью: Honigmann E. Juvenal of Jerusalem, Dumbarton Oaks Papers 5 (1950). P. 211—279. То, что Ювеналий до сих пор считается святым, объясняется, по-видимому, его твердым противостоянием против монофизитских монахов в Палестине в 451 г.

361

Acta conciliorum oecumenicorum. II, 1, 3 P. 53 (412).

362

Ibid. P. 62(421).

363

Ibid. P. 97 (456). Однако в своем письме к Анатолию от 452 г. папа Лев подчеркнуто заявляет, что никакой канонический авторитет не может заменить Никейский собор и что поэтому 3-е правило собора Константинопольского для него недействительно (Поел. 106, 4; PL 54. Col. 1005BC).

364

Так описывает это дело архидиакон Аэций Константинопольский 31 октября// Acta conciliorum oecumenicorum. III, 1, 3. P. 88 (447).

365

Этот текст не отрицает того, что «древний» Рим все же остается столицей «Римской» империи. В 451 г. он был еще резиденцией Валентиниана III.

366

Этот именно пункт текста был (и все еще является) предметом жарких споров, потому что он служит основой современным претензиям Константинопольской церкви на юрисдикцию над всеми православными христианами, живущими вне границ ныне существующих автокефальных церквей. Такая претензия мало связана с буквальным смыслом канона, который касается «варварских» стран, в которых не существовало римских провинций, а следовательно, и митрополитов. В таких странах установление церковной иерархии следовало «обычаю» (Константинопольский собор 381 г., 2-е правило), и некоторые из епископов варварских стран рукополагались митрополитами Понта, Азии или Фракии. Именно только эти епископы исключительно должны были отныне входить в более централизованную имперскую систему, указанную 28-м правилом, и поставляться Константинополем.

367

Acta conciliorum oecumenicorum. III, 1, 3. P. 88—89 (447—448). Поскольку принятие этого важного постановления было особым делом собора, оно вначале не именовалось «28-м правилом», хотя и входит под этим названием в более поздние византийские собрания и комментарии (ср.: Schwartz E. Der Sechste Nicaenische Kanon auf der Synode von Chalkedon. Berlin, Akad. derWiss., Sitzungsberichte, 1930. P. 612).

368

Именно это советовал папе один из его легатов (и их переводчик), Юлиан Косский. Ср. анализ переписки по этому вопросу между Константинополем и Римом: Batiffol P. *Le siege apostolique* (359–451). Paris, 1924. P. 567–581; Herman E. *Chalkedon und die Ausgestaltung der Konstantonopolischen Primats//Chalkedon. II. S. 459–490*; Meyendorff J. *Orthodoxy and Catholicity*. NY, 1966. P. 68–74.

369

Бенешевич В.В. Канонический сборник в XIV титулов. СПб., 1903. С.155; См. также: Dvornik F. *The see of Constantinople in the first Latin collection of canon law*. Сборник радова Византолошког Института. VIII, 1 (*Mélanges Ostrogorsky*). Belgrade, 1963. P. 97–101.

370

Acta conciliorum oecumenicorum. II, 12 P.I 14—121 (310—317); об общем отношении собора к монашеству см.: Ueding L. *Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus// Chalkedon. II. S. 569–676*.

371

Ср. обсуждение роли монашества в спорах V в.: Frend. *The Rise*. P. 89—92.

372

Исключениями были в поздней Византии немногие так называемые ставропигиальные монастыри, зависевшие от Константинопольского патриарха. Но их установление было вызвано прежде всего экономическими причинами и редко преследовало особые миссионерские или просветительные цели, как это было в западных орденах.

373

Histoire de l'Eglise. IV. Paris, 1948. P. 272.

374

См. по этому поводу мое исследование о Феодорите Кирском в *Christ*. P. 31—33. Наиболее авторитетным исследованием о Феодорите до сих пор является труд Н. Глубоковского. *Блаженный Феодорит*. В 2-х тт. М., 1890.

375

Английский текст указа см.: Roman state and Christian Church. A Collection of Legal documents to A.D. 535. II. P. 805—855; другой, подобный ему указ Маркиана от 13 марта см. там же: P. 808—810.

376

Основатель грузинского монастыря в Иерусалиме и знаменитый подвижник, Петр почитается святым в своей родной грузинской церкви, теперь стойко халкидонско–православной. Ср. «Житие» Петра, переведенное с грузинского: Lang D.M. Lives and Legends of the Georgian Saints. 2nd ed. Crestwood, NY, 1976. P. 57–80.

377

Папа Лев выражает опасение, что в таком собрании халкидонское определение будет поставлено под вопрос и начнется политика богословских компромиссов. См.: Поел. 162 от 21 марта 458 г., PL. 54. Col. 1144 BC (ср. также Поел. 161 духовенству Константинополя).

378

екст письма Льва Анатолию Константинопольскому, копии которого были розданы другим епископам, а также ответ святого Симеона, переданный через антиохийского епископа, см.: Evagrius. Hist. eccl. II, 9/ Ed. Bidez J., Parmentier L. Amsterdam, 1964. P. 59–61.

379

Zacharias. Hist. eccl. IV, 10/Ed, and tr. E. W. Brooks. Corpus scriptorum Christianorum Orientalium. Script, syri. III, 6.

380

Evagrius. Op. cit. II, 11 P. 63.

381

Для более подробного обзора этой антиохийской «двуприродности» после Халкидона см. мою книгу: Христос. С. 31—37; ср. также: Gray P. T.R. The Defense of Chalcedon in the East (451—553). Leiden, 1976. P. 80–89.

382

Посл. 45 к Сукценсу см.: PG. 77. Col. 232.

383

Посл. 46. Ibid. Col. 244. [Это текст Сукценса.]

384

Посл. 165. См.: PL. 54. Col. 1155–1190; Лев определенно признает православие кирилловой формулировки «единая природа Бога Слова воплощенная», отличной от евтихиевой «единая природа Бога воплощенного». Если «воплощенная» (женский род *βεσαρκωμένη*) относится к «природе», а не к «Слову», это предполагает существование «плоти после соединения».

385

Это теперь признается всеми историками этого периода. Авторитетное исследование по этому вопросу: Lebon J. *Le monophysisme sévérien. Etude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcedoine jusqu' à la constitution de l'église jacobite.* Louvain, 1909.

386

Jones A.M. хорошо известный историк поздней античности, является автором серьезной статьи (*Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?* // *Journal of Theological Studies.* 10, 1959. P. 280—298), в которой он оспаривает точку зрения многих историков XIX в. и современных, понимающих рост монофизитства как «национальное» движение. Бесспорное после VII столетия, это воззрение не оправдано для V в.

387

В список этих указов входят энциклика (476) и антиэнциклика (476) Василиска, «Энотикон» Зинона (482), указ Юстиниана о Трех Главах (ок. 543), «Программа» Юстина II (571), «Эктезис» Гераклия (638) и «Типос» Константа II (648).

388

См.: Evagrius. *Op. cit.* III, 4. P.101 —104; англ. перевод см.: *Roman state and Christian Church. A Collection of Legal documents to A.D. 535.* III. P. 915–917.

389

Ср.: Bareille G. «*Diacrinomènes*» // Vacant–Mangenot. *Dictionnaire de théologie catholique* VII. Col. 732–733; ср. также: Prend W.H.C. *Op. cit.*

390

Житие Даниила, 44, 73/ Ed. P. Peeters. *Analecta bollandiana*, 32. 1913. P. 121–214; англ. перев. см.: Dawes E., Baynes N.H. *Three Byzantine Saints*. Oxford, 1948 (переизд. Crestwood, NY, 1977) P. 52.

391

Текст см.: Evagrius. *Op. cit.* III, 7, P.107; англ. пер. см.: *Roman state and Christian Church. A Collection of Legal Documents to A.D. 535.* III. P. 918.

392

Хорошее описание положения см.: Prend. *The Rise*. PJ74–177.

393

Ср., например, G. Bardy и A. Fliche и V. Martin. *Histoire de l'Eglise*, IV. Paris, 1948. P. 290; точка зрения обратная у Н. G. Beck в: Jedin Dolan. *History*. II. P. 425.

394

Ср.: *Collectio Avellana*/ Ed. O. Guenther. *Corpus scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. 35, I. S. 66–67; Schwartz E. *Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma*. Bayerische Akad. der Wiss. *Abhandlungen. Phil. hist. Abt. n. s.*, 10, 2 (1934). S. 4–5.

395

Evagrius. *Op. cit.* III, 14. P. 111 —114. Англ. пер. см.: *Roman state and Christian Church. A Collection of Legal documents to A.D. 535.* III. P. 925—927. Для понимания множества оттенков этого крайне двусмысленного дипломатического документа нужно обращаться к его греческому оригиналу.

396

Текст см.: *Ibid.* P. 115. Существует также собрание подложных писем, которыми якобы обменивались Петр и Акакий; здесь Акакий представляется как противник Халкидона, это, очевидно, невозможно (ср.: Grumel V. *Les registes du patriarcat de Constantinople*. I. Paris, 1932. P. 156–159, 161, 164, 167).

397

Zacharias. Op. cit. VII, 1.

398

Ср.: Иоанн Скифопольский .Жтие св. Евфимия// Festugiere A.J., Les moines d'Orient, II. Paris, 1961. P.121–122.

399

Zacharias. Op. cit. III, 30. P. 126.

400

Evagrius. Op. cit. III, 21. P. 19; приговор собора см.: Schwartz E. Publizistische Sammlungen. P. 6–7.

401

Об Евфимии см.: Феофан. Хронография/ Ed. de Boor. P.135; о борьбе Македония против монофизитов, особенно Филоксена Маббугского см.: HalleuxA. de. Philoxene de Mabbug. Louvain, 1963.

402

Об обстоятельствах конфликта см. выше.

403

Об исключительной роли таких императриц, как Евдокия, Пульхерия и Ариадна, в разрешении династических, политических и религиозных проблем см.: Holum K. G. Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominiaon in Late Antiquity. Berkeley, 1982.

404

Ср. его речь при настоловании, сохранившуюся на сирийском языке и изданную в Patrologia Orientalis. II. P. 322.

405

Тогда Анастасий и опубликовал текст, именуемый «Типос», возможно, составленный Севером. Он анафематствует Халкидонский собор. Но, по-видимому, текст этот так и не получил статуса официального императорского указа (ср.: Moeller Ch. Un fragment du Type de l'empereur Anastase I: *Studia Patristica* III (=TU 78). Berlin, 1951. S. 240–247).

406

Эта знаменитая сцена описана в «Житии св. Саввы» Иоанна Скифопольского, одном из основных исторических источников для религиозной истории этого периода (Ср.: Festugiere A.J. *Les Moines d'Orient*. II. Paris, 1961 P. 78–80).

407

Об этой связи см.: Richards. *Popes*. P. 62—68.

408

Nov. P. 35—36. Ср. прекрасный комментарий этого текста: Dvornik F. *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background // Dumbarton Oaks Studies* (далее: DOP). 9,2. Washington, DC, 1966. P. 815—819; см. также: Meyendorff J. *Emperor Justinian, the Empire and the Church*. DOP 22 (1968). P. 45—60; переиздано в *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, Crest-wood, NY, 1982. P. 43–66.

409

Очень хорошее обсуждение этого положения см.: Richards. *Popes*. P. 133—135.

410

Этот праздник впоследствии превратился в празднование первых четырех, затем первых шести соборов. Он и в наше время сохраняется в византийском календаре. Ср.: Salaville S. *La fête du concile de Chalcédoine dans le rite byzantin // Chalkedon*. IL P. 677—695. Подробное описание событий: Vasiliev A. *Justin I*. Cambridge, Mass., 1950. P. 136–144.

411

Collectio Avellana, ed. Günther O. // *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum*. 35, IL Vindobonae, 1898. Поел. 16В. P. 520. (Ср. также: PL. 63. Col. 393.) Avellana— знаменитое собрание писем и других документов, относящихся к «схизме Акакия» и ее последствиям. Наиболее современное критическое изучение этого собрания сделано В. Боровым. *Collectio Avellana как исторический источник // Богословские Труды*. Т.1. Москва, 1962. С. 111 — 139.

412

Illam sedem apostoli Pétri et istius augustae civitatis unam esse definitio// Coll. Avell.; Поел. 159. Ed. cit. P. 608 (ср. также: PL 63. Col. 444A). О том, что подразумевается этой фразой см.: Morrison K.F. Op. cit. P.I 15–116.

413

Как, например, в Тире, о чем свидетельствует письмо епископа Епифания Константинопольскому собору (Mansi. VIII. 1073–1082).

414

Этот инцидент обсуждается в нескольких письмах папы Гормизда, сохранившихся в Avellana; полный отчетом.: VasilievA. Op. cit. P.185–188.

415

Латинский текст писем находится без хронологического порядка в Avellana (éd. cit. P. 626–627, 650–651, 649–650, 701–703, 715–716. Английский перевод см.: Roman State and Christian Church. A Collection of Legal Documents to A.D. 535. III. P. 976–989.

416

Ed. cit. P. 702. Англ. перевод: P. 985.

417

Ср., например, Житие св. Даниила Столпника, написанное современником. Изд. Delehaye H.// *Analecta Bollandiana*. 32 (1913), 70 (англ. перевод: Dawes E., Baynes N. *Three Byzantine Saints*. Crest-wood, 1977. P. 49).

418

Более подробное обсуждение этих течений см.: MeyendorffJ. *Christ*. P. 29–68; ср. также: Gray P. T.R. *The Defense of Chalcedon in the East (451–553)*. Leiden, 1979.

419

Внутри монофизитства были озлобленные внутренние споры, но севириане представляли преобладающее течение.

420

Ср. классическую монографию: Lebon Joseph. *Le Monophysisme sévérien*. Louvain, 1909; Idem. *La christologie du monophysisme sévérien// Chalkedon*. I. P. 425—480.

421

Более подробно см.: Meyendorff J. *Christ*. P. 40.

422

Эти опасения монофизитов были добросовестно переданы папе Гормизду умным египетским диаконом Диоскором, бывшим одним из папских легатов в Константинополе в 519 г. (Ср.: Coll. Avell. Ed. cit. P. 676, 686: *non sufficit synodus contra Nestorium*).

423

Текст этот опубликован у Schwartz E. *Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma*. München, Bayerische Akad. der Wiss., Abh. Phil. — Hist. Abt. N.F. 10 (1934).

424

Согласно документам, цитированным в Деяниях Пятого собора (изд. Sträub J. *Acta conciliorum oecumenicorum*. IV. Berlin 197 I.S.I 87), имя самого Нестория было включено в богослужение — вещь неправдоподобная, вероятно, результат тенденциозного повествования.

425

Термин «неохалкидонский» был создан Joseph Lebon, тогда как уничижительный оттенок подчеркивается в более поздних исследованиях Charles Moeller и др.

426

В VI столетии термин «Скифия» означал местность по нижнему течению Дуная, известную теперь как Добруджа. Она была населена потомками древних даков, предков современных румын. В этой местности говорили как на греческом, так и на латинском языках (ср.: Jones. *Roman Empire*. II. P. 986,988).

427

Нельзя не удивляться тому, что этот православный теопасхизм иногда смешивается с «патри-
пассионизмом» (то есть с монистическим, нетринитарным учением, согласно которому Бог
Отец, будучи тождествен с Сыном, пострадал на кресте) и даже именуется «пробным камнем
монофи-зитской ортодоксии» (Prend. The Rise. P. 168).

428

Coll. Avellana. Ed. cit. P. 644—645; англ, перевод см.: Roman State and Christian Church to A.D.
535. III. P. 968—969; «Некоторые лица, под именем монахов... вносят в Церковь нововведения,
которые, как известно, не содержатся ни в прежних достопочитаемых соборах, ни в письмах
святого папы Льва» и «возбуждают беспорядки во всех местах».

429

PL 67. Col. 11.

430

См. выше.

431

Coll. Avell. Ed. cit. P. 648—649; англ, переведем.: Roman State and Christian Church... III. P. 971.
«PG86. Col. 93.

432

=====

433

Liber Pontificalis I. P. 274. Историю отношений между Византией и Западом в царствование
Юс-тина I см.:Richards J. Popes. P.100.

434

Возможная связь между этим сложным восстанием, вовлекшим обе главные партии цирка,
синих и зеленых, с религиозными группировками, исследована Jarry J. Hérésies et factions dans
l'Empire byzantin du IVe au Vile siècles. Le Caire, 1968.s

435

Как хорошо известно, придворный историк Прокопий, написавший истории, исполненные хвалы Юстиниану, прославляющие императора как политика, военачальника и строителя, является также автором «Тайной истории», где он описывает того же Юстиниана и его жену Феодору в самых мрачных тонах, как эгоистичных, жадных и жестоких тиранов. В настоящее время принято считать, что истинная картина царствования Юстиниана находится где-то между этими двумя крайностями.

436

Ср. описание императорской четы: Browning R. Justinian and Theodora. New York, 1981. P. 63–69. Однако автор не касается религиозных аспектов событий, которые он описывает.

437

Об этом последнем аспекте их сотрудничества см.: Болотов. Лекции. IV. С. 378–380. Милости, оказанные Феодорой монофизитам, с благодарностью вспоминаются такими авторами, как Иоанн Эфесский, Михаил Сириянин и сам Севир.

438

CJ. 1,1,5.

439

Отчет об этом собрании дошел до нас в письме одного из православных участников, епископа Иннокентия Маронийского (изд. Schwartz E. AGO. IV. 2, 1914. P.169–184). Относительно даты, 532 г. (скорее, чем 533, часто указываемый), см.: Stein. Histoire. II. Paris, 1949. P. 378.

440

О подлогах аполлинаристов см.: Lietzmann H. Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Tübingen, 1904.

441

Ed. cit. P. 173.

442

Эти письма был и включены eCJ (I, 1, 6 и 7; англ, переведем.: Roman State and Christian Church III.P.1125–1131).

443

Авторство приписывается традиционно самому Юстиниану, хотя текст этот, вероятно, восходит к концу V века. Ср.: Grume/V. L'auteur et la date de la composition du tropaire 'Ο μονογενής. EO 22. 1923. P. 398–418.

444

Однако нет сомнения, что интерполированная Трисвятая Песнь, введенная Петром Валяльщиком Антиохийским («Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Бесс мертвый, распныйся за ны, помилуй нас») должна была также относиться к Христу, а не к Троице, и потому по замыслу была православной. Этот факт был признан умеренными членами обеих сторон (ср.: Севир. Слово 125. PO 29. P. 241–247; Ефрем Антиохийский у Фотия. Bibliotheca 228/ Ed. Henry P. Vol. 4. Paris, 1965. P.I 15). Это христологическое значение Трисвятой Песни живо в византийском богослужении (см. его употребление в Великую Пятницу и в чине погребения; также стихира на Славу в первое воскресение Великого Поста и 2–я стихира на литии в Вознесение). Об этом см.: Janeras V.S. Les Byzantins et le trisagion christologique// Miscellanea in honor of G. Lercaro. II. Rome, 1967. P. 469–499.

445

О подобных надеждах относительно Феодосия см.: Maspéro J. Histoire des patriarches d'Alexandrie. Paris, 1923, p. 128.

446

Об афтартодокетизме, которому противились и Севир и Феодосии, и о важных христологических выводах из него см. ниже, гл. VIII.

447

Ср. тщательное обсуждение истории папства в этот период: Richards. Popes. P. 120.

448

Переписка между императором и Иоанном II включена в Кодекс (I, 1, 8); англ, перевод см.: Roman State and Christian Church... III P. 1149–1154.

449

Вдобавок к его монофизитским убеждениям позиция его была еще ослаблена тем, что он был переведен с одной епископской кафедры (Трапезунда) на другую, практика же эта формально неканонична.

450

Liber Pontificalis. P. 290 (перев., p. 146).

451

Эта информация, сама по себе вполне вероятная, дается с уничижительными преувеличениями разгневанным врагом Вигилия, карфагенским архидиаконом Либератом (*Breviarium causae nesto-gianomet Eutychianorum*. 22. AGO II. 136–138 (=PL68. Col. 1039D–1042A); франц. переводем.: Murphy F.X., Sherwood P. *Constantinople II et Constantinople III*. Paris, 1973. P. 300–302). Это подтверждается информацией, содержащейся в *Liber Pontificalis* о личной переписке между Вигилием и Феодорой (éd. cit. P. 296–297).

452

О Ефреме см.: Lebon J. *Ephrem d'Amida, patriarche d'Antioche*// *Mélanges Ch. Moeller*, 1, Louvain, 1914. P.197–214.

453

Сефир. Письма I, 59/Изд. и пер. E.W. Brooks. PO 12,2. Paris, 1916. P.178–179.

454

Иоанн Эфесский. Жития восточных святых/ Изд. и пер. E. W. Brooks. PO 18. Paris, 1925. P. 518. Согласно Иоанну Эфесскому, число совершенных Иоанном рукоположений доходит до 170000, что явно преувеличено. Но каково бы ни было истинное их число, обстоятельства этих массовых рукоположений, подготовка кандидатов, совершенно «харизматическая», изменяли и нормальный канонический порядок, и ту психологическую атмосферу, в которой совершается церковное служение.

455

См. выше, глава IV.

456

Его прозвище Бар–Алдаи, означающее «тряпка», происходит от его последующих странствий по всему Востоку под видом нищего.

457

В общепринятой канонической никейской терминологии основная обязанность и право митрополита было подтверждение и совершение епископских хиротоний в пределах его провинции. Титул «вселенский» в применении к Якову означал, что он осуществлял это право повсюду, не считаясь ни с гражданскими, ни с церковными границами.

458

Главным источником сведений о жизни Якова является Иоанн Эфесский. Указ. соч. PO 18. Paris, 1925; ср. также: Honigmann E. Evêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI^e siècle. CSCO 127. Louvain, 1951; van Roey A. Les débuts de l'église jacobite//Chalkedon. II. P. 339–360.

459

Главный источник о событиях жития св. Саввы Кирилла Скифопольского, изд. Schwartz E. Kyril–Iosvon Skythopolis (= TU XLIX, 2). Leipzig, 1939. P. 85–200; франц. перевод: Festugière A.J. Les Moines d'Orient. Paris, 1961–64. III. 2. P.13–130.

460

О том, что он был одним из участников, см.: Schwartz E. Ibid. P. 386—408; Evans D. Leontius of Byzantium. An Origenist Christology. Washington, DC, 1970. P.159–185,

461

Ср. мое исследование об Оригене и оригенизме в богословском контексте VI века в «Христос». С. 47—68, где дается также и библиография.

462

Ввиду того, что более детальное обсуждение оригенистской метафизики и терминологии здесь невозможно, читатель отсылается к таким исследованиям, как: Harl M. Origène et le fonction révélatrice du Verbe incarné. (Paris, 1958); Guillaumont. Les «kephalaiagnostica» d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et les Syriens. (Paris, 1962); Evans. Op. cit.

463

Ср.: Кирилл Скифопольский. *Vita Sabae*/ Ed. Schwartz. P.176; франц. перевод см.: Festugière. Op. cit. P.104–105.

464

Монахов оригенистов Новой лавры именовали «протоктисты» (πρωτόκτιστοι) — «первозданные» и «исохристы» (ἰσόχριστοι) — «христоравные». Ср.: Кирилл Скифопольский. *Vita Sabae*. P.197; *Vita Cyriaci*. Ed. cit.. P. 230; франц. перевод, p. 39–52.

465

Текст письма к Мине, изд. E. Schwartz см.: AGO III. Berlin, 1940. P.189–214 (ср. также: PG 86. Col. 945–989); англ. перевод анафематизмов см.: A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. 14. P. 318–320.

466

О роли Феодора Аскиды см.: *Liberates. Breviarium*. 25. AGO II. 5. P. 140; Evagrius. *Hist.eccl.* IV. 38. Ed. cit. P.186—189; *Facundus. Defensio III Capitulorum*. IV. 4. PL 67. Col. 627. Латинские авторы объясняют действия Аскиды его желанием отомстить за нападки на Оригена Феодора Мопсуестийского — мотивация маловероятная — и его крипто-монофизитством.

467

Евстохий был так занят оригенистскими волнениями в Палестине, что не мог участвовать в Константинопольском соборе 553 г.

468

Ср. текст: Diekamp F. *Die origenistische Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Konzil. Münster-in-W.*, 1899. S. 90–97 (ср. также: PG 86. Col. 989–993).

469

ACO. IV. 1. P. 218; англ. перевод см.: A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers... 14. P. 314.

470

Собраны Diekamp F. Op. cit. P. 98–112 и включают авторитетное свидетельство Кирилла Скифопольского (*Vita Sabae*. Ed. cit. P.1 19) и мнение более поздних пап, которые считают, что Вигилий одобрил осуждение Оригена вместе с другими решениями собора.

471

Дидим Слепой — в IV веке преемник Оригена как главы александрийской школы.

472

Текст трактата Юстиниана не сохранился, хотя общее его содержание известно. Исчез этот текст, вероятнее всего, потому, что императору нужно было оставить за собой «последнее слово» в постановлениях 553 г., а они не во всем совпадали с его собственным текстом. Этот пример, как и многие другие, показывает действительную ограниченность императорской власти в византийских церковных постановлениях*{{Документы VI в. в целом сохранились очень неполно, начиная с самих актов V Вселенского собора, от греческого текста которых почти ничего не осталось. — Н.А.}}.

473

Такое истолкование, основанное на данных Факунда Гермианского и Либерата Карфагенского (двух упорных западных защитников «Трех Глав», заинтересованных в том, чтобы представить их осуждение как случайное), часто встречается в научных трудах; ср., например: Jedin–Dolan. History. III. P. 450–451.

474

Изд. Schwartz E. AGO. IV. 2. P.191–192.

475

Мандат Ипатию см.: Mansi. IX. Col. 364; англ. перевод см.: Roman State and Christian Church. III. P. 981.

476

PL 68. Col. 921–928.

477

Об этой попытке Константинополя вознести Равенну как соперницу Рима вплоть до объявления ее «апостольской кафедрой» см.: Dvornik F. The idea of Apostolicity in Byzantium. Cambridge, Mass., 1958. P.151–152; Richards J. Popes. P.154–156; ср. также ниже.

478

Текст в PL 67. Col. 527—854. О Факунде см. монографию русского ученого А. Доброклонского. Сочинение Факунда, епископа Гермианского, в защиту трех глав, Москва, 1880.

479

Полный текст *Judicatum* утерян; см. фрагменты его в Деяниях Собора 553 г.// Ed. Sträub. AGO. IV. I. Berlin, 1971. S.11–12.

480

Victor of Tunnuna. *Chronicon*, a. 550. MGH. *Auctores antiquissimi*. XI. P. 202.

481

Ср. второе произведение Факунда Гермианского. *Adversus Mocianum*. PL 67. Col. 853—868. «Текст в PL 69. Col. 67–68.

482

=====

483

Текст см.: Mansi. IX. Col. 61–106.

484

Ср.: ACO. IV. 1. P. 198–199. *Hoc velle, hoc conari, ita agere, quantum possumus, ut ista tria capitula... condemnentur et anathematizentur.*

485

Текст см.: Mansi. IX. Col. 367–675; ACO. IV. 1. P. 208–220; англ, перевод см.: *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers...* XIV. P. 306–316.

486

Текст см.: Mansi. IX. Col. 419; англ. перевод см.: A Select Library of Nicene and Post–Nicene Fathers... XIV. P. 321–323.

487

Ср. четырнадцатый анафематизм: *epistolam quam dicitur Ibas ad Marim Persam haereticum scripsisse*.

488

Ed. cit. P. 190.

489

Более подробное обсуждение в следующей главе.

490

О несторианской церкви см. следующую главу. Отсюда совершенно логично, что современные авторы, считающие христологию Феодора фактически православной (включая особенно Devresse, Moehler и из православных А.В. Карташева), интерпретируют юстинианов Пятый собор как фактическую измену Халкидону.

491

По этому вопросу см. более обширные комментарии в моей статье «Emperor Justinian, the Empire and Church». *Dumbarton Oaks Papers* 22 (1968). P. 45—60; воспр. в *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*. Crestwood, NY, 1982. P. 43–66.

492

Многие тексты переведены и комментированы в *Roman State and Christian Church III*, p. 908–1178.

493

Кодекс I, 3,47(531). Англ. текст см.: *Roman State and Christian Church. III*. P. 10–96. Только первое условие было впоследствии церковно одобрено Трулльским собором (692).

494

См. выше.

495

См. выше.

496

Forsyth G. H.; Weizmann K. The Monastery of S. Catherine on Mount Sinai. The Church and fortress of Justinian. Ann Arbor, Mich., 1965. PL LXXX–LXXXI, С.

497

Построена также Юстинианом и официально освящена в 550 г. уже после смерти Феодоры. Эта огромная церковь исчезла при турецкой перестройке города после 1453 г.

498

См., например: Atiya Azi S. History of Eastern Christianity. Notre Dame, Ind., 1967. P. 69–74.

499

См. выше.

500

А. van Rоey прав, говоря о двух «сходящихся движениях» — кирилловом среди православных и халкидонском среди монофизитов, но если первое стало официальной церковной политикой, то второе систематически отвергалось монофизитскими народными массами (см.: Une controverse christologique sous le patriarcat de Pierre de Callinique// *Orientalia Christiana Analecta*, 205. 1978. P. 357).

501

Об этом и других случаях см.: Allen P. Neo-Chalcedonism and the patriarchs of the later sixth century// *Byzantion*. L, 1980. P. 5–17.

502

Hist. eccl. V, 14 (ed., tr. Brooks E. W. Corpus Scriptorum Christianorum Orientium// Scriptores syri. III, 3. Paris–Louvain, 1935–1936); Légende syriaque de Maurice. PO. V. P. 773–778.

503

Ср.: Maspéro J. Histoire des patriarches d'Alexandrie. Paris, 1923. P. 328.

504

Ср.: Тимофей, пресвитер Константинопольский, в трактате «О тех, кто возвращается в Церковь» (PG 86. Col. 11–74); критич. изд. Бенешевич В. Syntagma XIV Titulorum I. С. — Петербург, 1906.

505

Об афтартодокетизме см. в особенности Draguet R. Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain, 1924. Сам Юлиан отрицал обвинение в том, что в его понимании Страсти Иисусовы были только «кажущимися». Он утверждал их реальность, но не как необходимость для Иисуса: они были следствием особого поведения божественной воли и снисхождения. Севир, конечно, соглашался с тем, что страдания были вольными, но утверждал также, что приведшая к ним божественная воля была уже заключена в самом акте Боговоплощения. Ср.: Болотов В.В. Лекции. С. 343; Meyendorff, Christ. P. 87–88, 165–166.

506

Михаил Сирин. Хрон. IX, 30 (изд. II, 251). О кризисе 535 г. см.: Maspéro J. Op. cit. P. I 10–119.

507

Это прозвище относилось к его привычке носить обувь из кожи, употребляемой для выделки мехов для воды. О происхождении тритеизма см. в особенности: Дьяконов А. Иоанн Эфесский и его церковно–исторические труды. С. — Петербург, 1908. С. 125—144.

508

дате и обстоятельствах см.: van Roey A. Les débuts de l'église Jacobite//Chalkedon. II. P. 358.

509

Хрон. IX, 30 (изд. II, 258–260).

510

Ср., например: Prend. *The Rise*. P. 317–319; Beck H.G.//Jedin–Dolan. *History*. II. P. 457; Goubert P. *Les successeurs de Justinien et le Monophysisme*// Chalkedon. 11. P. 179–192.

511

Hist. eccl. II, 10 (ed., tr. Brooks E. W. *Corpus scriptorum christianorum orientalium*// *Sciprotres syri*. III, 2–3. Paris, 1933–35).

512

Ср.: Salaville S. *La fête du concile de Chalcedoine dans le rite byzantin*// Chalkedon. II. P. 667–685; см. также выше.

513

акое указание находится в «Житии» св. Симеона Столпника младшего; ср.: van den Ven P. *L'accession de Jean le Scholastique au siège patriarcal de Constantinople*// *Byzantion*. I. 1965. P. 320—352.

514

Ср.: Cameron A. *The early religious policies of Justin II*/ Ed. Baker D. *The Orthodox Churches and the West (Studies in Church History, 13)*. Oxford, 1976. P. 51–67.

515

Труд Иоанна включает Собрание Канонов (*Συναγωγή κανόνων*) в 50 титулах (ed. Beneshevich V. *Joannis Scholastici synagoga Litulorum*, München, Bayer. Akad. derWiss., Abh., NF, 14, 1937: Собрание в 87 главах (ed. Pitra J. *Jur. Eccl. Graecorum Historia et Monumenta*. II. Romae, 1868. P. 385–405).

516

Михаил Сирин. *Хрон.* IX, 30 (ed. cit. P. 257).

517

Об этой мере сообщает испанский летописец Иоанн из Биклара, который был в Константинополе в это время. Крайние монофизиты обвиняли Халкидонский собор в измене Символу Веры приписыванием Христу «двойной единосущности», тогда как в Символе говорится только, что Он единосущен Отцу.

518

Эти предложения, о которых сообщает монофизитский летописец XII века Михаил Сирий (X, 2. Ed. cit. П. Р. 289—290), обычно именуется большинством историков «первым Энотиконом» Юстина II. Однако ни один из двух современных историков (Иоанн Эфесский, монофизит, и Евагрий, халкидонит) не говорят ни о каком формальном указе. Если какой-то текст и был вообще опубликован Юстином в 566—567 гг., то это был проект меморандума для переговоров, сначала в столице, затем в Каллинике (об этом см. компетентные комментарии: Cameron A. Op. cit. P. 62—64). Упоминание Михаилом того, что Юстин призывает протагонистов избегать обсуждений «слов», типично для обычной православной халкидонской позиции перед лицом монофизитского «фундаментализма». Предложение забыть о «личностях» явственно относится к возможности реабилитации старых и уважаемых монофизитских богословов, таких как Севир. Даже если строгие халкидониты, как Иоанн Схоластик, не были готовы идти так далеко, то все же предложение это было закреплено в проекте, который был результатом многих встреч между двумя партиями в первые годы царствования Юстина.

519

Текст см.: Evagrius. Hist. eccl. V, 4 (ed. Parmentier. P.197—201); перев. на англ.: Prend. The Rise. P. 366—368 (автор систематически переводит hypostasis как «существование»). На этот текст часто ссылаются как на «второй Энотикон» Юстина II. Но мы уже видели, что «первого Энотикона» не было и что сам термин энотикон, устанавливающий параллель с зиноновым «Энотиконом», в любом случае не оправдан.

520

Об этих контактах с Западом см.: Cameron A. Op. cit. P. 51—59. Хронология событий царствования Юстина в источниках довольно запутана. Я следую той последовательности событий, которая предлагается Камероном.

521

Характерно, что подобная процедура и с той же ссылкой была предложена в качестве решения вопроса на богословской консультации между халкидонитами и нехалкидонитами в наше время (ср. протокол в Greek Orthodox Theological Reviewio Бруклин. 10, 2 (зима 1964—65) и 13, 1 (1968).

522

Об этих событиях см. особенно: Дьяконова И. Указ. соч. С. 99—111.

523

Cp.: de Halleux A. Trois synodes impériaux au VI^e siècle dans une chronique syriaque inédite»// Fischer R. A Tribute to Arthur Vööbus. Chicago, 1977. P. 302–307.

524

Cp.: Gregory the Great Moraliain Job. XIV, 72–74/Ed. A. Bocognan, 3 (Sources chrétiennes 212. Paris, 1974. P. 433–439).

525

John of Ephesus. Hist. eccl. V. 15 (éd. cit.).

526

Ibid. II, 13, 47; III, 19.

527

Ostrogorsky G. History of the Byzantine State. 2nd ed., New Brunswick, NJ, 1960, p. 80.

528

Правда, цена, заплаченная Империей за эту меру, была велика: в дальнейших стычках с Византией арабы склонялись то на сторону Персии, то ислама.

529

Paret Y. R. Domitianus de Melitène et la politique religieuse de l'empereur Maurice// Revue des Etudes Byzantines. 15(1967).

530

Honigmann E. La hiérarchie monophysite au temps de Jacques Baradée. 542—578. CSCO. Subs. 2. Louvain, 1951. P.170.

531

Ср.: Иоанн Эфесский. Жития восточных Святых// РО 18. Р. 515—521. Есть все основания полагать, что Иоанн из Теллы не был единственным монофизитским епископом, занимавшимся такими рукоположениями, обычно тайными (ср.: van Roey A. Op. cit. P. 353).

532

Elias. Vita Johannes ep. Tell// Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 7. Paris, 1907. P. 58–61, 38–40.

533

Об этих событиях и о деятельности Якова см.: Bundy D.D. Jacob Baradaeus// Le Muséon. 91 (1978). P. 45–86.

534

О Диоскоре см. выше; о Феодосии см.: Documenta ad origines monophysitarum. Ed. Chabot// Corpus sciptoturm Christianorum Orientalium// Scriptorum syri. II. 37. Louvain, 1933. P. 63 («вселенский патриарх»), 87 («вселенский учитель»).

535

Иоанн Эфесский. Жития Святых// РО 19. Р. 156–158 указывает их имена и титулы.

536

Об этом см.: Дьяконова А. Указ. соч. С. 95–108.

537

Павле см. в частности: Brooks E. W. The Patriarch Paul of Antioch and the Alexandrian schism of 575// Byzantinische Zeitschrift 30 (1930). P. 468–476.

538

Михаил Сирин. Хрон. X, 6 (ed. cit. P. 304).

539

John of Ephesus. Hist. eccl. IV. P. 40–41 (ed. cit.).

540

Огорченный этими вмешательствами и разочарованный отсутствием поддержки Египта Павлу Черному, которому он симпатизировал, Иоанн Эфесский выражает свою злобу на «фараонитов», способных только на «борьбу, смуты и варварство» (Hist. eccl. IV, 11. Ed. cit.).

541

Об этой ссоре см. ниже.

542

Ср. : Prend. The Rise. P. 334.

543

Ефрем был по настоящему хорошим богословом; ср.: Lebon J. Ephrem d'Amida// Melanges Ch. Moeller. I. Louvain, 1914. P.197–214.

544

Источники и дебаты см.: Downey G. A History of Antioch. Princeton, 1961. P. 560—561.

545

О христологии Прова ср.: van Roey A. Une controverse sous le patriarcat de Pierre de Callinique// Symposium Syriacum 1976, Orientalia Christiana Analecta. 205, Roma, 1978. P. 354—357.
О личности и писаниях Анастасия I см.: Weiss G. Studia Anastasiana. München, 1965; Allen P. Op. cit.. P.13–15.

546

Evagrius. Hist. eccl. VI, 7. Ed. cit.. P. 225–226.

547

Ibid. VI, 1, 18–21. Ed. cit. .P. 234–235.

548

John of Ephesus. Hist. eccl. IV, 42 (éd. cit.). О св. Анастасии I и о св. Григории I, антиохийских патриархах–халкидонитах, см.: Goubert P. Patriarches d'Antioche et d'Alexandrie, contemporains de St. Grégoire le Grand// Revue des Etudes byzantines. 25, 1967. P. 65—76.

549

Сефир Асмунейнский. История Патриархов/ Изд., пер. Evett B.T.A. PO 1. Paris, 1907. P. 481.

550

Наиболее исчерпывающим исследованием египетского самосознания является труд J. Maspéro. Histoire des patriarches d'Alexandrie. Paris, 1923 (глава II: Le peuple égyptien aux Vie et Vile siècles). P. 23–64.

551

Maspéro J. Ibid. P. 55.

552

О силе халкидонитов и монофизитов в Египте в конце царствования Юстиниана см.: Hardy E. R. Christian Egypt. P. 135–139.

553

См. выше.

554

John of Ephesus. Hist. eccl. IV, 51–53 (ed. cit.).

555

О позициях Дамиана и Петра см.: Болотов. Лекции. С. 354–355; Ebied R. Y. Peter of Antioch and Damian of Alexandria// Fischer R.H. Ed. A Tribute to A. Vööbus. Chicago, 1977, ..P 277–282.

556

Михаил Сирин. Хрон. X, 26 (ed. cit. II. P. 381—393). Нет сомнения в том, что подобное же разрешение борьбы между халкидонитами и монофизитами (обвинявшими друг друга одни в евтихианстве, другие в несторианстве) было безуспешно предложено Юстинианом и всеми так называемыми неохалкидонитами.

557

Об этом примирении см.: Maspéro. Op. cit. P. 319–342.

558

Ср.: *ibid.* P. 267–268.

559

См. содержание этой критики у Фотия. *Bibl.*, 230. Ed. cit. 5. P. 8.

560

Ср. Посл. V, 41// *Monumenta Germaniae Historica*; Посл, I, 331–335. Ср. ниже. 67Ср.: Maspéro. Op. cit. P. 275–277, 326.

561

Ср. англ. переводу E. Dawes и N.H. Baynes. *Three Byzantine Saints*. London, 1948 (пер. Crestwood, NY, 1977).

562

Согласно «Житию», в 611 г. было только семь халкидонских церквей (вероятно, вследствие отсутствия патриарха в 609—611 гг.), но Иоанну удалось увеличить их число до семидесяти (Житие, 5; tr. cit. P. 201).

563

Ср.: Michalowski K. *Paras: die Kathedrale aus den Wüstensand*. Zürich, 1967; Dinkier E., ed. *Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit*. Recklinghausen, 1970; ср. также: Prend. *The Rise*. P. 297–303.

564

Ср. выше.

565

Garsoian N.G. Secular jurisdiction over the Armenian church (fourth–seventh centuries)// Harvard Ukrainian Studies. VII (Okeanos. Essays presented to Ihor Sevcenko), 1983. P. 250; см. знаменательные тексты, цитированные там же на с. 233—234.

566

Относительно собора 505/6 гг. ср. Мерсапух, епископ Мамиконян, Ксаббари, епископ Аркруни, Сахе, епископ Амагуни; ср. там же с. 223—224.

567

Ср.: Саркиссян Карекин. The Council of Chalcedon and the Armenian Church. London, 1965 (пер. New York, 1975). P. 205.

568

Ср. длинные выдержки текстов у Саркиссяна. *Op. cit.* P. 196. Вместе со многим и другими историками Саркиссян рассматривает собор 505/506 гг. как официальное отвержение армянами Халки–донского собора. Относительно проблем подлинности текстов и других спорных вопросов см. также: Inglisian V. Chalkedon. II. P. 364—370; Mécérian J. Histoire et Institutions de l'église arménienne. Beyrouth, 1965. P. 64–66. Проблема состоит в том, что критическое упоминание Халкидона (не отличающееся по существу от того, которое находится в «Энотиконе») находится не в самом синодальном послании, а только во втором, личном письме католикоса, подлинность которого сомнительна. В остальном та вера, которая защищалась в Двине, совершенно соответствует вере Византийской империи того времени, то есть «Энотикону».

569

Армянские ученые и богословы и до сего дня не нашли соглашения относительно точного значения этого Юлианитства (ср. ссылки у Саркиссяна. *Op. cit.* P. 215). Однако факт, что осуждение Севира вошло составной частью в официальное армянское вероучение именно из–за этой «юлианитской» принадлежности.

570

Ср.: Charanis P. The Armenians in the Byzantine Empire. Lisbon, 1963.

571

См.: Garitte G. *La narratio de rebus Armeniae*. Критическое издание с комментариями *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. 132. Subsidia⁴. Louvain, 1952. P. 226–227. Очевиден намек на дрожжевой хлеб и теплоту, или горячую воду, вливаемую в чашу перед причащением православными греками. Армяне литургически употребляют пресный хлеб и неразбавленное вино.

572

Elias. *Vita Johannis Teliae*// Ed. E.W. Brooks. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Script. Syri. 111,25. Paris, 1907. P. 39.

573

Михаил Сирин. Хрон. IX, 9—10. Ed. cit.. P.165. «Житие» его было написано Иоанном Эфесским (*Lives of Eastern Saints*, 10).

574

Ср. тексты у Саркиссяна. Op. cit. P.196—213. Автор толкует это исповедание как решительно антихалкидонское; см. о проблемах, связанных с этой точкой зрения, выше.

575

Synodicon Orientale. Ed. Chabot J.B. *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*. 37. Paris, 1902. P. 314.

576

О яковитах в Персии см.: Dautillier T. *L'expansion de l'église syrienne en Asie centrale et en Extrême Orient*// *L'Orient Syrien*. 1 (1956). P. 76–87.

577

См. выше, гл. IV.

578

Ср.: Labourt J. Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224—632). Paris, 1904. P.119–125.

579

Ср.: Macomber W.F. The Christology of the synod of Seleucia–Ctesiphon A.D. 486// *Orientalia Christiana Analecta*. XXIV. 1958. P. 142–154.

580

Ср.: *Synodicon orientale*. Ed. cit. P. 302–303.

581

Ibid. P. 321.

582

Не путать с Петром Персом, принятым в 527 г. Об этом эпизоде см.: Guillaumont A. *Justinien et l'église de Perse*// *Dumbarton Oaks Papers*. 23–24 (1969–70). P. 49–50, 62–66.

583

Synodicon orientale. Ed. cit. P. 400.

584

Ср. список у R. Duval. *La littérature syriaque*. Paris, 1907. P. 71—74 и далее. Недавно Arthur Vööbus изучил большое количество сирийских рукописей и сделал более доступной эту богатую ветвь христианской литературы. О труде Vööbus'a и бесчисленных его публикациях см.: Fischer R.H. *A Tribute to Arthur Vööbus*. Chicago, 1977.

585

Ср.: Guillaumont A. *Op. cit.* P. 61.

586

См. цифры у Llewelyn P. *Rome in the Dark Ages*. London, 1970. P. 80–81, 168–169. Земля, принадлежавшая римской церкви, покрывала более 500 000 гектаров (Bras G. le. *L'église romaine*

et les grandes églises occidentales après la mort de Grégoire le Grand// *Settimane de studio del Centro di Studi sull'altro medioevo*. V. 1958. P. 199).

587

Llewelyn P. *Op. cit.* P. 183; см. также наиболее исчерпывающее недавнее исследование о греческом духовенстве в Риме: Sansterre J. M. *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du IVe — fin du IXe s.)*. I–II. Bruxelles, 1980.

588

Эти различные аспекты роли Церкви ср. у Goubert P. *Byzance avant l'Islam*. II. *Byzance et l'Occident sous les successeurs de Justinien*, 2.

589

Ср.: Richards. *Popes*. P. 323–338. .

590

Ср.: Goubert P. *Op. cit.* P.158–160; ср. также: Congar Y. *L'ecclésiologie du Haut Moyen–Age de St. Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*. Paris, 1968. P. 204–205.

591

Doelger. *Reg.* 232–233; эта история находится также у Agnellus. *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis*// *Monumenta Germaniae Historica, scr. rer. Longobardorum*. P. 112–124; ср.: Richards. *Popes*. P. 196–6; Lemerle P. *Les repercussions de la crise de l'empire d'Orient au Vile–siècle sur les pays d'Occident*// *Settimane V*, 1. Spoleto, 1958. P. 723–726; и особенно Simonini A. *Autocefalia ed esarcato in Italia*. Ravenna, 1969. P. 63–116. Термин «автокефалия» предполагал независимость архиепископа от митрополита данной области (то есть для Равенны от римского епископа) и непосредственную связь с Константинополем.

592

См. список вдовствующих кафедр у Richards. *Popes*. P. 365–366; знаменательно то, что в 468–536 гг. при владычестве готов вдовство кафедр было совсем коротким—обычно длилось неделю, — потому что утверждение готскими королями было легко достижимо. После византийского завоевания получение утверждения из Константинополя длилось иногда более года. Ср. процедуры избрания у Llewelyn. *Op. cit.* P. 130–132.

593

Пелагий был компетентным богословом, и эволюцию его мысли можно проследить по его писаниям. Луи Дюшен опубликовал его трактат «В Защиту Трех Глав» (Studietesti,?. Ватикан, 1932); ср. также того же автора l'Eglise. P. 219–225.

594

В том числе большая коллекция писем, «Диалог», «Пастырское Правило» и несколько нравственно ориентированных комментариев Писаний.

595

Это «Житие», написанное Иоанном Диаконом, использует местные римские предания и архивы; несмотря на свое многословие, оно представляет вместе с писаниями самого Григория основной источник, показывающий его деятельность (текст в PL 95. Col. 59—242). Некий анонимный английский автор и Беда Достопочтенный свидетельствуют об очень раннем почитании святого Григория в Англии.

596

Славянское соответствие «Диалогос—Двоеслов». Византийская традиция (по-видимому, только начиная с X века) приписывает Григорию авторство Литургии преждеосвященных Даров. Причины этого точно установлены не были.

597

Вторая книга Григориева «Диалога» является основным для нас источником сведений о жизни и трудах св. Бенедикта (ок. 480—ок. 547). Память о нем была очень жива и у св. Григория, и у его современников. Это не дает права назвать Григория «бенедиктинцем», то есть термином, который не употреблялся ранее XV или XVI столетий.

598

Биограф Григория Иоанн восхвалял его как ученого в области гуманитарных наук, но некоторые современные историки строго судят его как обскурантиста. Подобные суждения, будь то положительные или отрицательные, имеют значение только в контексте его времени, когда образованные люди были редкостью на Западе. Общее и объективное рассмотрение этого вопроса у Riche P. Education et culture dans l'Occident barbare, Vie—Ville siècles. Paris, 1962. P. 187–200.

599

В противоположность мнению большинства историков этого периода, попытку показать, что Григорий знал немного греческий язык, сделала Joan Petersen. Did Gregory the Great know

Greek?// Baker D. Ed. *The Orthodox Churches and the West*// *Studies in Church History*. 13. Oxford, 1976. P. 121–134.

600

Посл. 1, 30. *Monumenta Germaniae Historica*, Поел. I, 43.

601

Словона Ез. 2, 6, 23; PL76. Col. 101 IB.

602

Толковое обсуждение этого вопроса см. у Batiffol P. *Saint Grégoire le Grand*. Пятое изд., Paris, 1931. P. 195–197.

603

Посл. I, 24. *Monumenta Germaniae Historica*, Поел. I, 28.

604

Ср. обсуждение этого титула с привлечением обширной библиографии у Beck. *Kirche*. P. 63–64.

605

Посл. V, 37. *Monumenta Germaniae Historica*, Поел. I, 323.

606

Посл. IX, 156. *Monumenta Germaniae Historica*, Поел. II, 158.

607

Посл. VIII, 29. *Monumenta Germaniae Historica*, Поел. II, 31/ Перевод Frederick Homes Dudden. *Gregory the Great*. London, 1905 (воспр. New York, 1967. II. P. 223). Для часто высказываемого предположения, что Григорий в ответ на притязания Константинополя начал применять к себе титул *servus servorum Dei* (раб рабов Божиих), нет исторических оснований. Употребление это стало обычным только в более позднее время.

608

The Church. Перев. Ray и Rosaleen Ockenden. New York, 1967. P. 470–471.

609

Ср. разумные и хорошо документированные замечания Y. Congar. *L'Ecclésiologie du Haut Moyen-Âge*. Paris, 1968. P. 145–146, 151–163. Возражения Григория против того, чтобы Евлогий именовал его «всемирным папой», действительно удивительны. Употребление этого титула было рутиной в письмах восточных людей к папам, также как именования их «архиепископ всемирной Церкви», «глава всех священников» и т. д. (Ср.: Magi. *Las'ede romana nella corrispondenza degli imperatorie patriarchi bizantini*. Louvain, 1972. P. 37, 54, 111 etc.). См. точку зрения противоположную, апологетическую, пытающуюся показать, что Григорий был последовательным сторонником папской власти, у Sharkey N. *Saint Gregory the Great's Concept of Papal Power*. Washington, DC, 1950.

610

Liber Pontificalis. P. 325, прим. 2.

611

Acta Maximi, 7, PG 90. Col. 122B (перев. George C. Berthold, New York, 1985).

612

Ср.: Llewelyn. *Constans II and the Roman Church//Byzantion*. 46, 1976. P. 120–126.

613

Ср.: Brekinridge J. Evidence for the nature of relations between Pope John VII and the Byzantine emperor Justinian II// *Byzantinische Zeitschrift*. 65, 1972. P. 364–374; ср. также: Meyendorff. *Christ*. P. 177–178 относительно соответствующего богословского вопроса.

614

См. выше.

615

LBI. P. 303.

616

Ср.: Grillmeier A. Vorbereitung des Mittelalters. Eine Studie über das Verhältnis von Chalkedonismus und Neu-Chalkedonismus in der lateinischen Theologie von Boethius bis zu Gregor dem Grossen// Chalkedon. II. S. 824–830.

617

О связи между Лангобардским королевством и Аквилейским расколом см.: Gou-bert P. Byzance avant l'Islam. II. Byzance et l'Occident sous les successeurs de Justinien. 2. Rome, Byzance et Carthage. Paris, 1965. P. 82–121; также Jedin-Dolan. History. II. P. 574–585.

618

Посл. 5, PL 80. Col. 274–284; ср.: Rivière J. St. Columban et le jugement du pape hérétique// Revue des sciences religieuses. 1927. P. 277.

619

Текст в Acta conciliorum oecumenicorum IV, 2. P. 136— 137.

620

Deanesly M. The pre-conquest Church in England. London, 1963. P. 39. Некоторая похожая параллельность между церковными и племенными структурами существовала в тот же период в далеких христианских странах Кавказа, Армении и Грузии (ср. выше).

621

Hughes K. The Celtic Church and the Papacy // Lawrence C.H., ed. The English Church and the Papacy in the Middle Ages. London, 1965. P. 9 (с переводом текстов, сделанным Gildas). Такого взгляда также широко придерживались в Галлии до IX века, когда текст Петра (Мф. 16, 13—19) читался во время епископской хиротонии; ср.: Do/dA. Das älteste Liturgiebuch der lateinischen Kirche. Ein altgallikanisches Lektionar des 5/6 Jahrhunderts aus dem Wolfenbuttlar Palimpsest// [Codex Weis-senburger 76] (= Texte u. Arbeit, Erzabtei Beuron, I. Abt., 26–28); также: Congar K. Op. cit. P. 138–154.

622

Вместо того чтобы брить всю голову, оставляя кружок волос наверху, как это делалось в римском мире, ирландское духовенство сбрасывало только переднюю часть волос («от уха до уха»), оставляя полукруглый «венчик волос».

623

Письмо к Кандиду сохранилось (Greg., Поел. VI, 10. MGH, Поел. I, 388–389). Такая инициатива св. Григория была явно очень оригинальна. Слышал ли он об успехах среди ирландцев бывшего раба, св. Патрика? Вдохновлял ли его миссионерский труд сирийских монахов, о которых он мог слышать в Константинополе?

624

Очень схожая система преобладала в других восточных и западных отрогках «имперской церкви» (Армении, Грузии, Эфиопии, меровингской Галлии и позже в славянских христианских странах), где местные владыки брали на себя роль, которую в Империи играли христианские императоры. Основная разница между «имперским» и «национальным» вариантами этого соотношения между церковью и государством заключается во всемирном охвате имперского варианта, тогда как национальные церкви неизбежно содержали опасность провинциализма и сепаратизма.

625

Посл. 6,3, PL 83. Col. 903A.

626

Главным источником для изучения церковной истории Франкского королевства является добросовестное изложение ее современником, святым Григорием, епископом Турским (ок. 538—594), в его «Истории франков».

627

Тем не менее существовало и некоторое сочувствие оппозиции Пятому собору и его утверждению Римом. Во франкских церковных документах не находится указаний на осуждение «Трех Глав» вплоть до собора в Saint-Jean-de-Losne (673–675).

628

Ср.: Duchesne L. *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*. I. Paris, 1907. P.140—141. Позже, включая наши дни, епископ Лионский всегда пользовался почетным положением «примаса Галлии».

629

Личные, политические и религиозные заслуги Дагоберта не мешали ему быть человеком своего времени, и его личная жизнь была скорее беспорядочной. Он был последовательно мужем четырех королей и содержал бесчисленное количество фавориток.

630

Ср.: Goubert P. Byzance avant l'Islam. II. Byzance et l'Occident sous les successeurs de Justinien. 2. Byzance et les Francs. Paris, 1955. P. 12–26.

631

Наиболее современное исследование этих событий см. у Cameron A. The early religious policies of Justin II // *Studies in Church History*. 13. 1976. P. 55–59.

632

См. в особенности «Новеллу» 131, 545 г.. Ed. cit. P. 655. Императорские указы, относящиеся к Церкви, обращались к пяти патриархам (ср., например, указ 543 г. против оригенизма. PG 86. Col. 945–981A).

633

В действительности, пентархия всегда была скорее идеалом, чем реальностью. Она была практически актуальна в V веке, когда еще не была определена законом. В VI столетии, когда она была включена в законодательные тексты, в нее входили только «мелкитские» халкидонские православные патриархи Востока, но они едва ли могли сравниться, разве только поминально, с могущественными архиепископами двух Римов.

634

Ср. выше.

635

Ср.: Congar Y. Op. cit. P.133.

636

Duchesne. L'Eglise. P. 531–532.

637

См. тексты, собранные и блестяще интерпретированные Congar Y. *Op. cit.* P. 138—163; относительно эkkлезиологической перспективы см.: Zizioulas J. *Being as Communion*. Crestwood, NY, 1985. P. 171—260; о согласии по этому вопросу в греческой и византийской святоотеческой мысли см.: Meyendorff J. *St. Peter in Byzantine Theology// The Primacy of Peter in the Orthodox Church*. Изд. И. Мейендорф. London, 1963. P. 7—29.

638

Послание к Евлогию. Поел. VII, 37. *Monumenta Germaniae Historica*, Поел. I, 485—486.

639

Ср. тексты и комментарии у Y. Congar. *Op. cit.* P. 204—205.

640

Об этом см.: Graba GA. *L'iconoclisme byzantin// Dossier archéologique*. Paris, 1957. P. 47—48.

641

В возмещение этой потери в Константинополь были принесены спасенные от разгрома две другие почитаемые реликвии — копьё и губка, которыми пользовались воины при Распятии (ср.: *Chronicon paschale* PC 92. Col. 988).

642

Наиболее подробное историческое расследование об этой реликвии было сделано Frolov A. *La Relique de la Vraie Croix*. Paris, 1961. Ср. дискуссию об этой дате у Grumel Y. *La reposition de la vraie croix à Jérusalem par Héraclius. Le jour et l'année// Byzantinische Forschungen*. I. 1966. P. 139—149. О хронологии возвращения Ираклия из Персии см. также: Болотов В. К истории императора Ираклия// *Византийский Временник*. 14 (1907). С. 94—97 (Восстановление Креста в Иерусалиме датируется 630 г.). Византийские летописи также передают некоторые противоречивые сведения о дальнейшем переносе Креста в Константинополь. Это предание могло возникнуть из того факта, что после своей победы Ираклий на короткое время вернулся в столицу с Крестом — до поездки в Иерусалим (ср. ниже прим. 26). Во всяком случае история этой реликвии, бесчисленные частицы которой передавались и на Восток, и на Запад в течение всех Средних веков, не поддается никакому точному историческому исследованию.

643

Ср.: Ostrogorsky. *Avtokratori Samodrzac//Glasnik Sprske Akademije*. 164. Beograd. P. 95—187.
Титул василевсупотребляется Ираклием в «Новелле» 629г. (J. and P. Zepos. *Jusgraecoromanum*. I. Athenae, 1931. P. 36).

644

Позже император стал соединять оба титула, религиозный и светский, именуя себя «василевс, верный во Христе Боге, и император римлян» (ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων).

645

Автор знаменитого «Акафиста» Деве Марии неизвестен. Некоторые ученые утверждают авторство Романа Сладкопевца во времена Юстиниана. Однако популярность кондака, именующего Ее «взбранной воеводой» (ὕλερμαχος στρατηγός) и особое почитание Влахернской иконы восходят к осаде 626г. (ср. аргументацию и библиографию С. С. Аверинцева. *Культура Византии*. Москва, 1984. С. 322–327).

646

Анастасий Синайский. *Ном. 3 на образ Божий*. PG 89. Col. 1155C; о Сергии см.: van Dielen J.L. *Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI, (610—615)*. Amsterdam, 1972. P. 1—56.

647

Послание к Сергию. CSCO. *Scriptores Syri*. IV, 7 (Louvain, 1949). P. 60.

648

Conciliorum oecumenicorum decreta, 3–е изд., Bologna, 1973. P. 117; англ. пер.в: *A Select Library of Niceneand Post–Nicene Fathers of the Christian Church*. XIV. P. 313.

649

Посл. IV. PG 3. Col. 1072C; конечно, никто не подозревал, что автор «Ареопагитик» был сам, возможно, монофизитом–севирианином.

650

Ср.: Weiss G. *Studien zum Leben, zu den Schriften und zur Theologie des Patriarchen Anastasius I. von Antiochien, 559–598// Miscellanea Byzantina Monacensia*. IV. 1965. P. 240 ff.

651

»Мы поклоняемся Ему в единой природе, единой воле и единой энергии (ἐνέργεια)» у Lietzтапп Н. Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Tübingen, 1904. P. 248.

652

Наиболее достоверными источниками являются «Диспут» святого Максима Исповедника с Пирром (PG 91. Col. 332В—333В) и письма самого Сергия к папе Гонорию и Киру Фасскому.

653

Оказывается, что Феодор Фаранский был подлинным создателем моноэнергизма. Фрагменты из его сочинений были представлены (и осуждены) на Шестом соборе в 680 г. Ср.: Murphy F.X., Scherwood P. Constantinople II et Constantinople 111. Paris, 1973. P. 143–146, 303–304.

654

Тексты в Mansi XI. Col. 525–528, 560–561.

655

PG 91. Col. 96AC; ср. комментарий и перевод письма у F. — M. L  thel. Théologie de l'agonie du Christ. Paris, 1979. P. 59 ff.

656

Ср. в частности армянского летописца Себеоса. History of Heraclius/ Изд. и франц. пер. F. Macler (Paris, 1904). P. 71–72.

657

Ср.: Higgins M.J. Chosroes H's votive offerings at Sergiopolis// BZ 48. 1955. P. 89–102. «Тексты Chabot. Synodicon. P. 580–598.

658

Sebeos. Op. cit. P. 113–116.

659

=====

660

Ср.: Prend. The Rise. P. 335–339.

661

Сефир Асмунейнский. История патриархов/ Изд. и пер. А.Т.А. Eveils. *Patrologia Orientalis I*. Paris, 1907. P. 481.

662

X, 25. Цит. изд. II. P. 380–381.

663

Ср.: Michael the Syriac. *Chron.* IX, 4. Цит. изд. II. P. 414.

664

См. еврейский документ, известный под названием *Doctrina Jacobi* (изд. Bonwetsch. Berlin, 1910. P. 88).

665

следуя сирийские, армянские и греческие источники, ученые расходятся во мнении относительно того, произошли ли встречи с несторианским католикосом Ишоябом II, возвращение Креста Господня и собор с армянами в Феодосииполе до триумфального возвращения Ираклия в Константинополь в 630 или в 631 г. (ср.: Болотов В. Лекции. С. 88—91) или же во время его другого путешествия в Сирию и Иерусалим в 631—633 гг. (ср.: Brehier L. у Fliehe & Martin. *Histoire*. V. Paris, 1947. P. 98–101, 111–117).

666

Μεγάλωσ ἐτίμησε. Никифор. *Breviarium*, 20. Ed. Bonn. P. 23.

667

Эта гипотеза подтверждается довольно серьезными аргументами (Болотов В.В. Лекции. С. 85—88). О судьбе реликвии после ее захвата в Иерусалиме в 614 г. и об обстоятельствах ее возвращения Ираклию источники говорят очень противоречиво. Эти умолчания и противоречия могут объясняться нежеланием летописцев приписывать этот поступок Каваду (которого не признал царем Шахрбараз) и несторианскому католикосу. Такое же нежелание существует и в отношении места, где содержалась реликвия после ее похищения. Возможно, она была уничтожена или публично осквернена, чтобы показать торжество зороастризма над христианством? Возможно, была подарена Хосровом как благочестивое подношение одной или обеим своим христианским женам, что сделало бы его возвращение Ишоябом совершенно естественным? Крест Господень тогда действительно никогда не выходил бы из христианских рук.

668

Ованнеса Мамиконяна цитирует Болотов. Лекции. С. 88.

669

Дата собора оспаривается, но самая вероятная 632—633 гг.

670

Chron. XI. Ed. cit. II, 411—412.

671

Ср.: Duchesne. L'Eglise. P. 397—398; Brehier L. Ed. cit. P. 115—116; Prend. The Rise. P. 347.

672

Предпринимались апологетические попытки доказать постоянное «православие» маронитов, но невозможно всерьез оспаривать современное согласие ученых относительно первоначального монофизитства маронитской общины и ее моноэнергизма в период между VII и XII столетиями.

673

Житие Вениамина, входящее в «Историю Патриархов» Севира Асмунейнского (ed. cit. выше, прим. 22), является одним из важнейших исторических источников для истории христианского Египта этого периода.

674

См. выше.

675

Хотя персы не совершали насилия над монофизитским патриархом Андроником, многие копты были убиты оккупантами. Кроме того, коптам не нравилось сотрудничество с персами многочисленного еврейского населения Египта (ср.: Butler. *The Arab Conquest*. P. 80–82).

676

Феофан. *Chron.*, ed. De Boor. P. 330.

677

Севир Асмунейнский. *Op. cit.* P. 489–492.

678

Butler. *Op. cit.* P. 184–193, 274.

679

В науке XIX в. существовала некоторая путаница относительно личности аль-Мукавкас, упоминаемого арабскими текстами в связи с завоеванием Египта. Независимо и точно установил его личность В. Болотов, умерший в 1900 г., статья которого по этому вопросу была опубликована посмертно (ср. Лекции. С. 68—73) и Butler A.J. (*op. cit.*, впервые опубликованное. Oxford, 1902. P.137 ff.).

680

Письмо включено в Деяния Шестого собора (MansiXI. Col. 561–564A).

681

Mansi XI. Col. 565. Ср. подробный анализ текста у Hefele–Leclercq. *Histoire des Conciles*. III, 1. P. 339–341; ссылка, разумеется, на Псевдо–Дионисия Ареопагита.

682

Mansi., Op. cit. Col. 564A; ср. письмо Кирилла в Acta conciliorum oecumenicorum 1, 1, 4. P. 15—20.

683

Этот эпизод сообщается святым Максимом Исповедником в его Письме Петру, написанном в 643–644 гг. (PG 91. Col. 143C).

684

Mansi XI. Col. 536C.

685

О жизни Софрония и, в частности, об идентификации его с «Софистом» см.: Vailhé S. Sophrone le Sophiste et Sophrone le Patriarche// Revue de l'Orient Chrétien. 7, 1902. P. 360–385; 8, 1903. P. 32–69, 356–387. Фундаментальное исследование S. Vailhé было развито и продолжено Ch. von Schönbern. Sophrone de Jerusalem, Vie monastique et confession dogmatique. Paris, 1972. См. также: Ἰωάννης ὁ Μόσχος καὶ Σωφρόνιος ὁ σοφιστὴς καὶ ὁ πατριάρχης Ἱεροσολύμων," Νέα Σιών 13–14 (1913–14) и особенно Chadwick H. John Moschus and Sophronius the Sophist// Journal of Theological Studies. 25, 1974. P. 41–74.

686

См. выше.

687

Евкратас — по-видимому, фамилия Иоанна, Мосх же — его прозвище.

688

Ср.: PG 91. Col. 596AC.

689

PG 91. Col. 533A.

690

Ср.: Scherwood P. An annotated date-list of the works of Maximus the Confessor (*Studia Anselmiana* 30). Rome, 1932. P. 6.

691

Ср. эти места в послании с Mansi XI. Col. 532B—536.

692

Латинский оригинал письма утерян, но греческий перевод, сверенный с оригиналом, находится в архивах константинопольской патриархии и включен в Деяния Шестого собора, на котором Гонорий был осужден как еретик (Mansi XI. Col. 537—544).

693

Ibid. Col. 540BC.

694

Ср., например, Grumel V. Op. cit.// *Echos d'Orient*. 32, 1929. P. 274—277, или приятие непогрешимости скорее вслепую в Murphy—Scherwood. Op. cit. P. 102 («Не может быть ничего нового в вероучении Церкви, также и в отношении Гонория»). Другие римокатолические авторы, конечно, более откровенны, допуская, что он был «подстрекатель ереси» (Karl Vaus у Jedin—Dolan. *History*. P. 634), и даже сожалая, что историки заставляют патриарха Сергия (борца за церковное единство) «страдать за то, в чем люди не хотят обвинять папу Гонория» (Beck H. G. Op. cit. P. 458).

695

Позже император отрицал свое авторство. Он писал папе Иоанну IV: «Когда я вернулся с Востока, [Сергий] просил меня подписать его и опубликовать» (Mansi IX. Col. 9). О сотрудничестве Пирра см.: Mansi X. Col. 741.

696

Текст у Mansi X. 992 C—997A; ср. параллельный французский перевод Псифоса и Экфесиса у Mig—phy—Scherwood. Op. cit. P. 306—308.

697

Mansi XI Col 456C.

698

Управлявший патриархатом при персидском режиме во время изгнания Захарии, Модест был избран патриархом в 631г., когда Ираклий взял обратно город, и в том же году умер.

699

Поэтому нет необходимости предполагать (как Ch. von Schonborn. Op. cit. P. 89), что избрание Софрония рассматривалось в Константинополе как поражение и что оно состоялось вопреки желанию Ираклия и Сергия.

700

PG 87, 3. Col. 3169; ср. прекрасный французский перевод и комментарий von Schonborn. Op. cit. P. 201–224.

701

Ibid.. Col. 3172A.

702

Ibid. Col. 3169C.

703

Ibid. Col. 3177B.

704

Ibid. Col. 3177D.

705

Ibid. Col. 3173D.

706

Так сообщает сам Стефан на Латеранском соборе (649); ср.: Mansi X. Col. 896.

707

Наболее солидное современное исследование этих сообщений по-прежнему Vincent H., Abel F. Jerusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire. II. Paris, 1922. P. 930—932; ср. также: Stratos A.N. Byzantium in the Seventh Century. II, Amsterdam, 1972. P. 82—83, 211; также: Хр. Παλαδόπουλος. Ιστορία Εκκλησίας Ιερουσολύμων. Alexandria, 1910. P. 249.

708

Это то, что случилось со святой Софией в Константинополе в 1453 г.

709

Существуют по крайней мере две версии указа Омара, и ни одна не является абсолютно подлинной. Основное его содержание однако бесспорно.

710

Это наиболее вероятная дата; ср.: Chr. von Schönborn. Op. cit. P. 97, прим. 136.

711

Софронию приписываются тропари так называемых Царских Часов в страстную Пятницу и в канун Рождества Христова и Богоявления, так же как и основная молитва великого освящения воды на Богоявление. Все эти тексты заимствованы из древнего иерусалимского богослужения. Ср., в частности, Е. Попович. Патриарх Иерусалимский Софроний// Труды Киевской Духовной Академии. 1888, ноябрь. С. 44—62; 1889, февраль. С. 358—372, июню С. 298—312, август, с. 617—631; 1890 август, с. 503—599, сентябрь, с. 3—42; из современной литературы на эту тему см.: Chr. von Schönborn. Op. cit. P. 107—109.

712

History of the Patriarchs, 1. Od. cit. P. 491.

713

См. важные замечания Ф. Винкельманна. Некоторые замечания к оценке роли монофизитства в Египте в послеюстиниановскую эпоху// Византийский Временник. 39, 1978. С. 86—92; Aegypten und Byzanz vor der arabischen Eroberung// Byzantinoslavica. XL. 1979, 2. P. 161—182.

714

Butler. *The Arab Conquest*. P. 298. Другие историки, однако, настаивают на якобы всеобщем сотрудничестве коптов с завоевателями (ср.: Stratos. *Op. cit.* II. P. 130—133).

715

Ср.: Rouillard G. *L'administration civile de l'Egypte byzantine*. 2-е изд. Paris, 1928; Hardy E.R. *The large Estâtes in Byzantine Egypt*. New York, 1931 ; *Christian Egypt: Church and People (Christianity and Nationalism in the Patriarchate of Alexandria)*. Oxford, 1952.

716

Констант был сыном Константина III, старшего сына Ираклия от Евдоксии. Поскольку Мартина была племянницей Ираклия, ее кровосмесительный брак с императором, хотя и благословенный патриархом Сергием, многие считали незаконным. Это был один из доводов против прав потомства Мартины на престолонаследие.

717

Текст у Butler. *The Arab Conquest*. P. 368.

718

Ср.: Butler. *Op. cit.* P. 471–475.

719

History of the Patriarchs II. Ed. cit.. P. 492–493.

720

Историю построек, библиотеки и икон Синайской Горы см.: Weitzmann K., Forsyth G.H. *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai, I. The Icons*. Princeton. NJ, 1976; *The Church and Fortress of Justinian*. Ann Arbor. MI, n. d.

721

Ср.: Zizioulas J.D. *Being as Communion*. Crestwood. NY, 1985. P. 97.

722

Литература о святом Максиме очень обширна. См. современное краткое обозрение: Thunberg L. *Man and Cosmos. The vision of St. Maximus the Confessor*. Crestwood. NY, 1985; ср. также: Meupendorff J. *Christ*. P.131 —151; и *Maximus Confessor. Selected Writings/ Пер. и прим. Barthold G.C.* New York, 1985.

723

См. выше.

724

Сирийское «Житие» Максима утверждает, однако, что он был персидского или палестинского происхождения (ср.: Brock S. *Analecta Bollandiana*. 91. 1973. P. 299—346).

725

Ср., например, его письмо к евноху Иоанну, влиятельному чиновнику при дворе Мартины, рекомендующее возвращение экзарха Георгия в Карфаген (PG 91. Col. 641—648). Попытка эта не имела успеха: место было отдано Григорию. Максим переписывался также с египетским духовенством, пользовался благорасположением патриарха Кира, несмотря на моноэнергизм последнего (ср.: Письмо к Петру Иллюстрию. PG 91. Col. 533C—536A).

726

Текст дебатов в PG 91. Col. 288—353.

727

О связи между христологическими дебатами, притязаниями Пирра и восстанием Григория см.: Duehesne. *L'Eglise*. P. 436—439.

728

Ср. постановления африканских соборов, включенные в Деяния Латеранского собора 649 г. (*Acta conciliorum oecumenicorum I*. Berlin, 1984. P. 66—102).

729

Liber pontificalis. Ed. cit. I, 332.

730

Ср.: Mansi X. Col. 610BC. Необычная практика такого употребления Евхаристии иногда применялась в раннем Средневековье, чтобы драматизировать анафематствования и отлучения от Церкви.

731

Текст в Acta conciliorum oecumenicorum. Ibid. P. 208–210. Заглавие упоминается в Acta Maximī 8, PG 90. Col. 121. Англ. перевод: Berthold G. C. Maximus Confessor. Selected Writings. New York, Paulist Press, 1985. P. 23–24.

732

Acta conciliorum oecumenicorum. Ibid. P. 48. Для их идентификации и о роли греческих монахов на соборе см.: Sansterre J.M. Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du Vie siècle — fin du IXe). Bruxelles, 1980. P. 9–30, 117–119.

733

Ср.: Riedinger R. Aus den Akten der Lateran-Synode von 649// Byzantinische Zeitschrift. 69, 1976. P.17–38. R. Riedinger также издал критический текст Деяний собора в Acta conciliorum oecumenicorum, где точно установлена оригинальность греческого текста.

734

Ср.: Sansterre. Op. cit. P.I 18–119.

735

Mansi X. Col. 838–844.

736

Ср. письмо Мартина в Константинополь после ареста его в Риме. PL 87. Col. 199.

737

Liber Pontificalis I. P. 341; Анастасий, ученик Максима. PG 90. Col. 133–136.

738

Liber Pontificalis I. C. 343.

739

Отчет о суде, известный как Acta Maximī, был написан одним из его учеников (см. различные варианты авторства у Devreesse R. La vie de saint Maxime et ses recensions// Analecta Bolladiana. 46, 1928. P. 5–49; и Garrigues J.M. Le martyre de saint Maxime le Confesseur / Revue Thomiste. 76, 1, 1976. P. 410—452). Текст находится в PG 90. Col. 109–172; полный английский перевод: Berthold G. C. Maximus Confessor. Selected Writings. New York, 1985. P. 17–28.

740

Любопытно, что вся эта двойственность не помешала папам включить Евгения и Виталиана, как и большинство патриархов этого периода, в церковные святцы, в частности, патриархов Фому (667–669), Иоанна V (669–675), Константина (675–677), Феодора (677–679, 686–687) и Георгия (679–686). Дело в том, что поминали как святых всех, кто занимал главные кафедры, не был официально и поименно осужден как еретик и умер в единении с Церковью.

741

Mansi XI. Col. 196–201.

742

Ibid. Col. 234–286.

743

Деяния собора находятся у Mansi XI.

744

Liber Pontificalis I. P. 354–365.

745

Получив Деяния собора, папа Лев отвечал в Константинополь, особенно отмечая Гонория, который «вместо того, чтобы дать славу своей апостольской Церкви, поучая апостольскому преданию, пытался извратить непорочную веру нечестивым предательством» (*hanc apostolicam ecclesiam non apostolicae traditionis doctrina lustravit, sed profana prodicione immaculam fidem subvertere conatus est*). Jaffe–Wattenbach, 2118. PL 96. Col. 408B; о различных источниках, подтверждающих осуждение Гонория, см.: Duehesne. L'Eglise. P. 473, прим. 1.

746

Mansi XL Col. 655; ср. английский перевод полного постановления в *A Select Library of Nicene and Post–Nicene Fathers of the Christian Church*, XIV. P. 344–346.

747

Монофизитские авторы, например Михаил Сириянин, считают Максима великим ересиархом, а собор 680—681гг. — результатом взятки, предложенной папой Агафоном императору Константину IV (*Chron. XI. LL. Ed. cit. IL P. 447–448*).

748

Ср., например, труды русского епископа Порфирия Успенского. *Вероучение, богослужение и правила церковного благочиния египетских христиан (коптов)*. СПб., 1856; и *Троицкий И.Е. Изложение веры церкви Армянской*. СПб., 1875.

749

Unofficial consultation between theologians of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches. Aarhus, Denmark, August 11 — 15, 1964// GOTR. X, 2, Winter 1964—5; Papers and Discussions between Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Theologians//The Bristol Consultation. July 25—26, 1967. GOTR. XIII, 2. Fall 1968.