

ВІБЛІОТЕКА ІГНАТІАНА
Богословие, Духовность, Наука

А.В. БАРМИН

ПОЛЕМИКА
И СХИЗМА

ИСТОРИЯ ГРЕКО-ЛАТИНСКИХ СПОРОВ
IX–XII ВЕКОВ



В И Б Л И О Т Н Е С А И Г Н А Т И А Н А
Б О Г О С Л О В И Е , Д У Х О В Н О С Т Ъ , Н А У К А

А.В. Бармин

ПОЛЕМИКА И СХИЗМА

ИСТОРИЯ ГРЕКО-ЛАТИНСКИХ СПОРОВ
IX–XII ВЕКОВ



Институт философии, теологии и истории св. Фомы

Москва

2006

Научный совет издания:

о. Михаил Арранц (S.J.) — председатель

Анатолий Ахутин

Владимир Бибахин †

о. Октавио Вильчес-Ландин (S.J.)

Андрей Коваль — ученый секретарь

о. Рене Маришаль (S.J.)

Николай Мухелишвили

Дмитрий Спивак

А.В. Бармин

Полемика и схизма. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. — 648 с.

© Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.

© А.В. Бармин

ISBN 5-94242-025-4

Памяти моего отца

СОДЕРЖАНИЕ

Вступление	7
<i>Глава 1</i>	
Начало споров	23
<i>Глава 2</i>	
Споры при патриархе Фотии	51
<i>Глава 3</i>	
Долгое затишье (X — первая половина XI вв.)	102
<i>Глава 4</i>	
Столкновение 1050-х гг.: начало	122
<i>Глава 5</i>	
Римское посольство 1054 г.	163
<i>Глава 6</i>	
После анафем	213
<i>Глава 7</i>	
После первого крестового похода	268
<i>Глава 8</i>	
Константинопольские споры 1112—1113 гг.	309
<i>Глава 9</i>	
Новое затишье (1118—1143 гг.)	359
<i>Глава 10</i>	
Возобновление византийской полемики	381
<i>Глава 11</i>	
Время полемических сводов	422
<i>Глава 12</i>	
Полемика при последних Комнинах и Ангелах	477
Заключение	493

Приложения

<i>Феодосий Печерский</i> . Вопрошение князя Изяслава (редакция «b»)	507
<i>Феодосий Печерский</i> . Вопрошание князя Изяслава (редакция «a»).....	514
<i>Εὐστράτιος Νικαίας</i> . Λόγος περὶ τοῦ παναγίου πνεύματος.....	518
<i>Евстратий Никейский</i> . Слово о Всесвятом Духе.....	519
<i>Leo Tuscus</i> . De heresibus et prevaricationibus grecorum	566
<i>Лев Тосканец</i> . О ересях и лицемерии греков.....	567
Упомянутые папы и константинопольские патриархи	614
Библиография	616
Résumé	640

ВСТУПЛЕНИЕ

Современное словоупотребление, в котором понятия «католический» и «православный» можно с легкостью противопоставить друг другу, существовало далеко не всегда. Любому человеку средневековья оно показалось бы совершенно нелепым, настолько очевидной и привычной казалась тогда смысловая связь между этими двумя словами, первое из которых означает «соответствующий целому», а второе — «правильно мыслящий». Чтобы их противопоставление стало возможным, требовалось сначала свыкнуться с представлением о том, что раздел Церкви уже совершился.

В этом отношении особо важными оказались греко-латинские религиозные споры IX–XII вв. Поскольку принимавшие в них участие авторы в равной степени использовали два названных понятия по отношению к себе и своим Церквям¹, более уместным по отношению к средним векам было бы различие между христианством «восточным» и «западным». Впрочем, и такое словоупотребление оказывается далеко не совершенным, поскольку при нем не учитывается распространение латинской Церкви с XII в. на Ближнем Востоке в основанных крестоносцами государствах и заглушается различие между христианами, признавшими халкидонский (четвертый вселенский) собор 451 г. и теми, кто отказался так поступить (большинство армян, сирийцев, коптов и др.). Кроме того, подобное словоупотребление плохо соответ-

¹ Понятие «православный» у разных участников споров см., например: MGH *Err.* 5, p.66 (Лев III), MGH *Conc.* 2, *Sup.* 2, p.253 («Свидетельства, собранные из священных томов»), *Acta et scripta*, p.168, 183, 187 (Михаил Кируларий), *ibid.*, p.125 (кардинал Гумберт), PL 158, col.638 (Петр Дамиани), *Laucus*, p.36 (Лаик Амальфитанский), PL 188, col.1247 (Никита Никомидийский), *Hieros. Met.* Taphou 404, f.15 (Николай Андидский), *Deux inédits byzantins*, p.218 (Симеон Иерусалимский), 245 (Иоанн Антиохийский). Примеры использования понятия «католический» см.: *Acta et scripta*, p.178 (Михаил Кируларий), 209–210, 213 (Петр Антиохийский), *Petrus Diaconus*, p.10 (посол византийского императора).

ствуется понятийному миру того времени, где отсутствовало вероисповедное деление по границе «Восток» — «Запад». Скорее исключением в этом отношении является Ансельм Хавельбергский (XII в.), говоривший о Церквях «римской» и «восточной»², но ни разу — о «западной», «греческой» или «латинской».

В ходе греко-латинских религиозных споров на Западе так и не привились наименования «прозимит» и «ферментаций» («квашенник»), созданные как аналоги-противовесы появившегося в Византии слова «азимит» («опресночник»). Первое из этих понятий встречается в произнесенном римскими легатами в 1054 г. повторном отлучении Кирулария³, а второе — в так называемом «тульском» житии Льва IX⁴. Более устойчивым оказалось последнее из приведенных понятий, которое, по свидетельствам того же Льва IX, Никиты Никомидийского и Петра Диакона, применялось византийцами как обидное прозвище их западных соседей уже с середины XI и, по крайней мере, еще в первой половине XII вв.⁵ В целом же принадлежавшие римской Церкви полемисты были едины в своем словоупотреблении, обозначая себя «латинянами», а своих противников — «греками». Последнее понятие (ἑραϊκοί) использовали по отношению к себе и своим соотечественникам также Евстратий Никейский, Николай Музалон и Никита Маронеец (XII в.)⁶, прочие же византийские участники споров предпочитали вообще не описывать себя по национально-языковой принадлежности. Членов римской Церкви они чаще всего именовали «латинянами». По наблюдениям А.П. Каждана, это слово впервые применяется греками по отношению ко всем западным наро-

² PL 188, col.1230 et passim.

³ Acta et scripta, p.154.

⁴ PL 143, col.498.

⁵ Acta et scripta, p.76; PL 188, col.1231; PL 173, col.956–957. См. также: Deux inédits byzantins, p.219, 250 (Иоанн Антиохийский).

⁶ Mosq. gr. 239, f.165–166; Νικόλαος Μουζάλων, σ.309; Νικήτας τοῦ Μαρωνείας, λόγος β', p.93sq.; λόγος δ', p.61sq.

дам как раз во время религиозного столкновения 1054 г., перейдя вместе с переводом латинской грамоты отлучения патриарха Кирулария и его сообщников в соборное определение против папских легатов⁷. Порой речь идет об «италийцах»⁸ или «франках»⁹, под которыми с конца XI в. в византийских источниках обычно подразумеваются норманны¹⁰. Нередко члены западной Церкви именуются греческими полемистами «ромеями» (т. е. «римлянами»)¹¹. Подобное словоупотребление показывает границы распространения мнения, согласно которому византийцы именно так предпочитали обозначать самих себя.

Само представление о разделении Церковью как уже свершившемся событии утверждалось лишь постепенно. Но уже до анафем 1054 г. антиохийский патриарх Петр писал об «отделении» римского епископа от его восточных собратьев, и ту же мысль, как и мнение о существующей схизме, высказывали разные греческие авторы в конце XI и в XII вв.¹² Впрочем, еще в 1648 г. историк Л. Алляций в своем объемном труде доказывал существование «вечного согласия» между западной и восточной частями христианского мира и утверждал, что «случаи личной вражды, будь то патриархов, будь то других архиереев, будь то даже самих императоров, не были такими, чтобы оторвать все тело греческой

⁷ Kazhdan 2001, p.86. В настоящей работе как «латиняне» обозначаются христиане латинских обрядов (римского, амвросианского и других).

⁸ Deux inédits byzantins, p.219, p.244sq. (Иоанн Антиохийский).

⁹ Fontes minores, S.347; Αἱ τῶν Φράγγων αἰρέσεις, p.103.

¹⁰ Kazhdan 2001, p.90.

¹¹ Humbert und Kerullarius, S.322 (Никита Стифат); Acta et scripta, p.180 (Михаил Кируларий); Критические опыты, с.115 (Лев Переяславский); Mosq. gr. 250, f.391v. et sq. (Никита Сеид); Mosq. gr. 240, f.115v. et sq. (Феодор Смирней); Théophylacte d'Ochrida, p.249. Во всей противолатинской полемике IX–XII вв. слово «ромеи» по отношению к византийцам применяет лишь Симеон Иерусалимский (Deux inédits byzantins, p.219).

¹² Humbert und Kerullarios, S.446. Также см., напрмер: Νικήτας Σεΐδης, S.3, Par. gr. 1295, f.26.

Церкви от латинской»¹³. Однако очевидное сохранение схизмы заставляло поставить вопрос о ее причинах, и ответы на него были различными. Если А. Пихлер усматривал основание для разрыва греков с римским престолом во «все далее идущих требованиях и заявлениях пап, их легатов и богословов»¹⁴, то его современник Й. Хергенретер объяснял ухудшение взаимных отношений «насильственными действиями» западных государей на византийских землях, а «интеллектуальным зачинщиком» схизмы считал константинопольского патриарха Фотия (IX в.)¹⁵.

Посвятивший немало сил вопросу разделения Церквей В.С. Соловьев склонен был сомневаться в значении как богословских разногласий по поводу *Filioque*, так и каких-либо собственно церковных расхождений; раскол представлялся ему делом одной политики¹⁶. Тогда же историк Н. Скабаланович усматривал «тройственную почву» произошедшего разрыва — в областях «народной», государственной и церковной, причем первое место среди них он отводил «этнографическому» различию, т.е. несходству «национальных типов» греков и западных народов. Впрочем, в своих дальнейших рассуждениях исследователь ставил на первое место в истории разделения вопрос «о власти и правах патриархов римских и константинопольских»¹⁷. За А. Пихлером по сути следовал в своих выводах А.С. Лебедев, объясняя столкновения между обоими престолами в IX–XI вв. желанием папы «властвовать и в делах Восточной церкви, как он властвовал в делах церкви Западной»¹⁸.

Совсем иначе судил об этих вещах Л. Брейе, увидевший в действиях константинопольского патриарха Михаила Кирулария (XI в.) стремление к подчинению себе императорской власти,

¹³ Allatius 1648, p.625.

¹⁴ Pichler 1864, S.255–257.

¹⁵ Hergenröther 1869, Bd.3, S.876.

¹⁶ Соловьев 1989, т.1, с.171–172.

¹⁷ Скабаланович 1884, с.626, 628.

¹⁸ Лебедев 2001, с.252.

а также желание показать, «что речь отныне шла не о временной схизме вроде Фотиевой, но об окончательном разрыве»¹⁹. Впоследствии ученый изменил свою точку зрения, усмотрев в поведении патриарха попытку не допустить политического союза между Византией и папством²⁰. Исследователь церковного права Н.С. Суворов полагал, что разрыв с Римом был вызван Михаилом Кируларием для закрепления его «фактического положения главы всей восточной Церкви»²¹. Иным было воззрение В. Нордена, назвавшего причиной схизмы «политические или церковно-политические вопросы власти, которые появились вследствие самостоятельного развития церковно-политической жизни Запада с VIII в.» Под этими вопросами историк подразумевал последовательные включения папства в империи Карла Великого и Оттона I, как и столкновения римских понтификов с Византией из-за Болгарии и южной Италии²².

С точки зрения В. Хольцманна, столкновение 1054 г. было вызвано «воплощенным» в константинопольском патриархе стремлением греческой Церкви к независимости от римского престола и лишь в незначительной степени зависело от политических причин²³. А. Михель придерживался противоположной оценки и считал, что константинопольский предстоятель «никак не являлся самостоятельным фактором раскола», будучи лишь орудием в руках императора, а культурные, языковые и богословские различия только способствовали схизме, но не были ее причинами²⁴. Мнение об ответственности Кирулария за произошедшее разделение было поддержано В. Лораном, видевшим в действиях патриарха и его сторонников выступление против древней вселенской юрисдикции римского папы с опорой на имевший будто бы

¹⁹ Bréhier 1927, p.271–272.

²⁰ Bréhier 1992, p.217.

²¹ Суворов 1902, с.79.

²² Norden 1903, S.28–29.

²³ Holtzmann 1924, S.168.

²⁴ Michel 1924, p.VI.

место с IX по XI вв. «рост национального самосознания» византийцев²⁵.

Г. Острогорский предположил иное обоснование состоявшегося в начале второго тысячелетия столкновения, а именно «невозможность» для греческой Церкви подчиняться римскому превосходству после приобретения той под свое влияние «славянского мира», т.е. после крещения Киевской Руси в конце X в.²⁶ С.Н. Булгаков колебался в своем мнении, называя причиной разрыва то вопрос о Filioque, то разное отношение к папству на Востоке и на Западе²⁷. М. Жюжи среди причин разрыва назвал прежде всего желание восточных императоров господствовать над Церковью, а также «амбиции константинопольских патриархов» и национально-политическое соперничество между греками и «латинянами». По мнению историка, помимо этого расколу содействовали образование патриархатов, различие языков и автономное развитие обеих Церквей в областях богословия, литургии и права²⁸. Впрочем, в другом месте своей работы исследователь все же отметил, что «истинной причиной провозглашенной в XI в. схизмы была несокрушимая воля византийского патриарха сохранить свою полную автономию по отношению к римскому понтифику»²⁹.

Согласно П. Люйе, «непосредственный мотив» церковного разделения был связан с «инфеодацией папства в средневековую империю»³⁰. Весьма обтекаемыми были выводы С. Рансимена,

²⁵ Laurent 1932, p.97.

²⁶ Ostrogorsky 1996, S.281.

²⁷ Булгаков 1991, с.35, 128.

²⁸ Jugie 1941, p.2, 32–45.

²⁹ Ibid., p.232. При этом всего лишь двумя страницами ниже М. Жюжи справедливо писал, что в XI в. никакого «провозглашения» схизмы не было (ibid., p.234).

³⁰ L'Huillet 1954, p.155. Ср. с мнением М. Каплана, согласно которому «для Византии папство образует разновидность приложения к западной империи» (Kaplan 1993, p.37).

считавшего раскол обусловленным «более практическими и непосредственными» (по сравнению с богословской проблематикой) вопросами церковного управления и власти³¹. В.Н. Лосский полагал, что «с религиозной точки зрения [вопрос о Filioque] — единственная действительная причина сцепления тех факторов, которые привели к разделению»³², и что не стоит «пытаться объяснять разницу духовной жизни на Западе и на Востоке причинами этнического или культурного порядка, когда речь идет о наиболее важной причине — о различии догматическом»³³. В соответствии с марксистским пониманием истории М.Я. Сюзюмов связывал схизму с особенностями феодализма в Византии и Западной Европе, борьбой за южную Италию и торговым соперничеством итальянцев и греков³⁴.

И. Конгар попытался объяснить церковный разрыв при помощи заимствованного им в английском языке понятия «estrangement», т.е. взаимного отчуждения между двумя христианскими мирами, проявившегося в политической, культурной и эллинистической областях. Тем самым ученый объединил в одном ряду столь разные явления, как «бремя имперской Церкви»³⁵, склонной воспринимать василевса как представителя Бога на земле, исламские завоевания, помешавшие Средиземноморью остаться объединяющим пространством для греков и «латинян», а также способствовавшие в Западной Европе переносу экономической и культурной жизни с юга на север³⁶, несоответствие богословских понятий, различие в культурных идеалах и в понимании обряда, несхожие пути богословствования и способы мышления. По-

³¹ Runciman 1955, p.160–161.

³² Лосский 1991, с.13.

³³ Там же, с.19, 20. Согласно богослову, «религиозный догмат может изменять самый ум того, кто его исповедует».

³⁴ Сюзюмов 1956, с.46–49, 54.

³⁵ Congar 1959, p.8–19.

³⁶ Ibid., p.19–20.

следующие исследователи внесли не много нового в эту картину и были склонны лишь выделять ту или иную сторону из описанных И. Конгаром составляющих частей взаимного «отчуждения».

Близок к С. Рансиму в своих мнениях был И. Мейендорф, усматривавший за богословскими или дисциплинарными спорами «развивающееся различие между соответствующей властью «апостольского престола» Рима ... и мыслью соборного согласия, преобладавшей на Востоке». Другими причинами разрыва исследователь называл «презрение ... византийцев к западному “варварству” и невероятное невежество руководителей римской Церкви»³⁷. Одним из общих мест стало указание на значение для раскола культурного фактора, по-разному понимаемого разными авторами. Так, если Х.-Г. Бек писал о различиях в способах богословствования, а А. де Алле отмечал несходство словоупотребления в греческой и латинской Церквях, то В. Хрыневич признает за последней особую склонность к определению предметов веры, отсутствовавшую будто бы в византийском мире³⁸. По мнению Э. Петруччи, уже существовавшее к середине XI в. скрытое разделение между Церквями утвердилось прежде всего из-за «крайнего незнания со стороны Рима политических, культурных и экклезиологических составляющих византийской души»³⁹.

М. Смит ставит на первое место вопрос об отношении «христианского евангелия к еврейскому Преданию» и отличает связываемое им с апостолом Павлом и обычное для греческих полемистов противопоставление Ветхого Завета Новому от идеи преемства между ними в западной антигностической традиции, восходящей к Иринею Лионскому и Тертуллиану⁴⁰. За В.Н. Лосским следует богослов Х. Яннарас, утверждающий «неспособность»

³⁷ Meyendorff 1995, p.7, Meyendorff 1965, p.35, 86.

³⁸ Клеман 1993, с.5, 522, Beck 1959, S.307 (см. также: Kazhdan and Epstein 1985, p.190–191), de Halleux 1994, p.47, Hryniewicz 1993, s.13.

³⁹ Petrucci 1973, p.831.

⁴⁰ Smith 1978, p.161–167.

Запада осознать «первенство истины божественного Лица перед естеством»⁴¹. Не учитывает сделанные И. Конгаром наблюдения А. Байер, с точки зрения которого схизма была по своей природе не «экклезиологической или религиозной», но лишь следствием политического соперничества, приведшего к ухудшению церковного климата во времена крестовых походов. Согласно историку, разрыв стал непреодолимым из-за разграбления Константинополя «латинянами» в 1204 г. и последовавшей попытки навязать грекам западный обряд⁴².

Как видно из сделанного обзора, исследователи в своих объяснениях раскола были склонны выделять либо церковно-юрисдикционную (А. Пихлер, А.С. Лебедев, Н.С. Суворов, В. Хольцманн, В. Лоран, С. Рансимен), либо политическую (Й. Хергенретер, В.С. Соловьев, В. Норден, А. Байер), либо культурную (Х.-Г. Бек, О. Клеман, М. Смит, В. Хрыневич), либо догматическую (В.Н. Лосский) стороны вопроса; следствием разнородных причин представляли схизму Н. Скабаланович, М. Жюжи и И. Конгар. Сделанные последним по этому поводу наблюдения являются наиболее разносторонними, но в то же время выглядят уязвимыми в отдельных частях. Разделявшемуся исследователем и весьма распространенному представлению о восточной философской традиции как главным образом платонической плохо соответствуют как аристотелизм Иоанна Дамаскина, Николая Мефонского, Григория Паламы и Геннадия Схолария, так и осуждение византийской Церковью за ересь сторонников платонизма Иоанна Итала, Евстратия Никейского и Плифона⁴³. Недоказанным представляется утверждение И. Конгара о бытующем будто бы на Востоке неразличении обряда и веры, неясными остаются основания, позволившие исследователю отнести по сути любые различия между двумя христианскими мирами к их взаимному

⁴¹ Γιανναράς 1992, σ.56–58.

⁴² Bayer 2002, S.209–210.

⁴³ См.: Congar 1954, p.44, Аверинцев 1991, с.24.

«отчуждению» и отождествить принятие последнего с отказом подчиняться римскому престолу⁴⁴.

Важнейшим источником по истории схизмы остаются греко-латинские полемические сочинения, значительную часть которых постарался хотя бы вкратце рассмотреть в своем труде «О вечном согласии восточной и западной Церквей» уже Л. Алляций. В конце XVII в. иерусалимский патриарх Досифей предпринял издание ряда противолатинских произведений, в том числе — писаний его предшественников по престолу начала и середины XII в. Иоанна VIII и Иоанна IX. Много в изучении греко-латинской полемики было сделано Й. Хергенретером, который издал сохранившиеся под именем Никиты Византийского (IX в.) «Силлогистические главы», анонимное произведение «О франках и прочих латинянах» и некоторые другие полемические писания. Он же подробно и всесторонне рассмотрел предысторию, содержание и исторические обстоятельства столкновения между римской Церковью и патриархом Фотием, а также представил богословский разбор учения греческих полемистов об исхождении третьей Ипостаси от одного Отца в своих «Предварительных замечаниях к слову о тайноводстве Св. Духа».

Архимандрит А. Димитракопулос на основе рукописей московской синодальной библиотеки выпустил в свет «Слово об опресноках, субботнем посте и браке иереев» Никиты Стифата, «Опровержительную апологию» Иоанна Фурна, два слова об исхождении Св. Духа и одно сочинение об опресноках Евстратия Никейского, «Разделенные по главам обвинения» Николая Мефонского. То же самое рукописное собрание послужило основой А.С. Павлову в предпринятом им издании полемических творений Льва Переяславского, Иоанна Киевского, Никиты Никейца, Георгия Киевского и более поздних авторов. Еще раньше А.Н. Попов опубликовал сохранившиеся в древнерусских сборниках противолатинские писания, надписанные именами Феодосия Печерского и митропо-

⁴⁴ См.: Congar 1954, p.40, 94

лита Никифора Киевского, а немногим спустя М.С. Чельцов постарался представить общий обзор греческих и русских произведений XI—XII вв. об опресноках.

В XX в. ужесточаются требования к научному изданию памятников, и если упомянутые выше публикации осуществлялись обычно на основе одной рукописи, то теперь историки, как правило, стараются выпускать в свет полемические сочинения с учетом наибольшего доступного им количества списков. Так, на разных рукописях основывал свое издание противолатинских писаний Иоанна Антиохийского и Симеона Иерусалимского Б. Лейб, опубликовавший также полемическое произведение Лаика и проследивший зависимость всех этих текстов от более ранних полемических трудов. Кроме того, исследователь дал обобщающий обзор доводов византийских авторов против употребления пресного хлеба за литургией. В период между двумя мировыми войнами А. Михель рассмотрел на основе всех доступных источников столкновение 1053—1054 гг. и выпустил в свет «Рассуждения об исхождении Св. Духа» кардинала Гумберта, письма Петра Антиохийского предстоятелям Рима, Александрии и Иерусалима, отрывок из латинского полемического сочинения 1054 г. Историк также опубликовал заново, но уже с учетом разных рукописей, «Слово об опресноках, субботнем посте и браке иереев» Никиты Стифата. Под именем этого последнего исследователь издал и «Другой свод против латинян» Николая Мефонского, а под именем Михаила Кирулария — полемическую «Паноплию» второй половины XIII в.

Выводы А. Михеля об истории текста опубликованного им произведения Стифата были оспорены К. Швайнбургом. Примерно в то же время Ф. Дворник и В. Грюмель попытались пересмотреть разные стороны церковно-политического столкновения при патриархе Фотии, встретив в целом положительный прием со стороны других ученых. Не вдаваясь в вопросы датировки и авторства многих полемических произведений, М. Жюжи обобщил в своем многотомном труде о богословии восточных христиан и в своей монографии о «византийской схизме»

достигнутые к тому времени сведения о ходе и движущих силах церковного разделения.

После второй мировой войны Х.-Г. Бек дал обобщающий обзор византийской противолатинской литературы от её возникновения и до падения империи в 1453 г., Ж. Даррузес издал и датировал среди прочих писаний Георгия и Димитрия Торников подготовленные ими послания римским папам Адриану IV и Целестину III, опубликовал начало «Слова о приносящих опресноки» Николая Андидского и рассмотрел мнения византийских полемистов XII в. о папском первенстве. Тем самым он побудил Я. Спитериса досконально изучить тот же предмет в особой монографии. А. Поппэ доказал принадлежность переяславскому митрополиту Льву полемического произведения об опресноках, Ф. Габауэр выпустил в свет «Импровизированное слово» Никиты Сеида, А. Пападакис и А.М. Толбот — письма патриарха Иоанна X Каматира папе Иннокентию III, а Ф. Зисис — противолатинское произведение Николая Музалона. Совсем недавно Х. Вилльонг критически издал все латинские сочинения 809 г. об исхождении Св. Духа, являющиеся первыми письменными памятниками полемики по этому вопросу, а И.С. Чичуров — «Написание» митрополита Ефрема, слово «О франках и прочих латинах» и некоторые родственные этим произведениям византийские тексты. В настоящее время А. Букосси готовит к публикации «Священное оружехранилище» Андроника Каматира.

Естественно, изучение греко-латинских споров не ограничивалось изданием и комментированием текстов. Т. Кольбаба по отдельности рассмотрела выдвигавшиеся византийскими полемистами обвинения против «латинян» в так называемых «перечнях вин» и увидела в них проявление своеобразного культурного протеста против постепенно усиливающегося политического и экономического превосходства Запада над Византией. Совсем недавно А. Байер постарался подытожить выводы и наблюдения предшествующих исследователей об отношениях между римской и константинопольской Церквями в XI в., уточнив разные обстоятельства имевших тогда место событий. С богословской стороны

содержание споров было обстоятельно разобрано в трех монографиях, вышедших в Германии в 2001–2002 г.: Г. Аввакумов обобщил содержание греко-латинских споров IX–XIII вв. по литургическим вопросам, Б. Обердорфер рассмотрел высказывавшиеся на протяжении двух тысячелетий точки зрения об исхождении Св. Духа, в то время как П. Гемайнхардт сосредоточился на богословском разборе посвященных тому же вопросу сочинений IX–XI вв.

В то же время до сих пор оставались не только не изданными, но и вообще не исследованными обращенные к василевсам и к миланскому архиепископу Петру Гроссолану «Слова» Евстратия Никейского, «Слово об опресноках» Феодора Смирнея, «Писание об исхождении Св. Духа» Феодора Продрома, «Синодик» Иоанна Иерусалимского, «Второе слово» Никиты Сеида и написанное неизвестным лицом произведение «Об отвратительных делах римлян». Из «Слова против приносящих опресноки на божественном священнодействии» Николая Андидского доньше был опубликован лишь небольшой отрывок, из сочинения Льва Тосканца «О ересь и лицемерии греков» — его меньшая часть, и лишь узкому кругу работающих с рукописями исследователей были доступны хранящиеся в московских собраниях так называемые редакции «а» и «б» «Вопрошения князя Изяслава». Имеющиеся между полемическими памятниками связи изучались лишь от случая к случаю, авторство и датировка некоторых из этих сочинений неясны или спорны. Отсутствует обобщающий взгляд на историю греко-латинских споров в период, рассматриваемый обычно как решающий в истории церковного разделения, а именно от самого начала письменной полемики в 809 г. до взятия Константинополя крестоносцами в 1204 г.

В настоящей работе рассматриваются все греко-латинские полемические сочинения IX–XII вв. в их взаимосвязи и в отношении к церковному и политическому развитию того времени. Книга не содержит в себе богословского разбора и оценки содержащихся в них идей, и интересующиеся именно этой стороной вопроса должны обратиться к упомянутым выше произведениям — трудам Й. Хергенретера и М. Жюжи, а также к работам Я. Спитерии-

са о византийской экклезиологической полемике, Г. Аввакумова о литургических спорах, П. Гемайнхардта о полемике об исхождении Св. Духа. Задачей нынешнего исследования было дать общую картину развития религиозных споров IX–XII вв. Для этого необходимо было определить зависимость каждого полемического произведения от предшествующих творений и его влияние на последующие, в ряде случаев прояснить авторство и датировку отдельных памятников, проследить взаимосвязь между течением греко-латинских религиозных споров и другими церковными и церковно-политическими событиями рассматриваемого времени, наконец, установить особенности развития полемики на Западе и на Востоке соответственно. Поскольку разные сочинения изучены в разной мере, некоторым из них, хотя и небольшим по объему, в настоящей работе уделяется столько же или даже больше внимания, чем крупным. Помимо латинских и греческих произведений, рассматриваются также одно арабское и несколько сохранившихся на древнерусском языке полемических писаний. Сочинения с неясной датировкой описываются вместе с родственными им произведениями.

В приложении издаются с русскими переводами так называемые редакции «b» и «a» сохранившегося под именем Феодосия Печерского «Вопрошения князя Изяслава» по рукописям РГБ, Троице-Сергиев. 768 (редакция «b», с указанием разночтений по рукописям РГБ, Беляев. 55, и ГИМ, Уваров. 1820), и ГИМ, Синод. 997 (редакция «a»), обращенное к василевсам «Слово о Всесвятом Духе» Евстратия Никейского по рукописи ГИМ, Синод. греч. 239, и сочинение «О ересях и лицемерии греков» Льва Тосканца по рукописи Колумбийской библиотеки в Севилье 5.1.24. Часть последнего произведения по отличному списку выходила в свет под названием «Дурные обычаи греков» (PG 140, col.544–550), а окончание было опубликовано А. Дондэном в его статье о Гуге Этериане и Льве Тосканце. Разночтения этих двух изданий указываются в примечаниях под знаками PL и A.D. Названные редакции «Вопрошения князя Изяслава» и сочинение Евстратия Никейского издаются впервые. При этом нумерация отдельных доводов в по-

следнем произведении следует за содержащимися в рукописи разделителями в виде красных кружков, а в творении Льва Госканца — за указанными писцом номерами. Из-за труднодоступности некоторых современных изданий источников ссылки на последнее в ряде случаев даются по патрологии Ж.-П. Минья.

«Не имей сто рублей, а имей сто друзей», — гласит русская пословица, которая мне не раз вспоминалась при написании настоящей книги. Исключительно ценной была поддержка проф. Р. Штихеля (Мюнстер), снабжавшего меня на протяжении ряда лет необходимыми копиями. Схожим образом мне помогали его высокопреосвященство кардинал Х.М. Мехия (Ватикан), священники Р. Фарина (там же), М. Косина (Севилья) и В. Зелинский (Брешия), А.Т. Боуман (Лейден), М.-Э. Конгурдо (Париж), Э. Базини (Афины), И. Перес Мартин (Мадрид). После того, как письма с ксерокопиями перестали мне приходить из-за границы по обычной почте, труды по их пересылке взяли на себя представительство Св. Престола в Российской Федерации, Немецкая академическая служба обменов, Российско-французский центр по общественным и гуманитарным наукам и московское отделение Института Сервантеса. Содействие мне оказывали также проф. Р. Чемус, А. Каракчеева, священник Т. Грыса, Т. Пигарева, мой брат Анатолий Бармин, С. Гонсалес Кантон, А.В. Кондратьева, К. Солодки, С. Танк, В.И. Каликманов, Д. Берч, диакон А. Санти, Е. Каньковская. Проф. П. Жеэн и проф. П. Канар, А. Людден и А. Букосси сообщили мне ряд полезных для работы сведений, В.Н. Малов помог мне разобрать несколько мест в рукописи *Colomb. gr. 5.1.24*. Чрезвычайно полезными для исследования были стажировки в парижском Коллэж де Франс в 1999 году и в мюнстерском университете в 2002 году, осуществленные благодаря стипендиям Дома наук о человеке и Фонда Марион Денхофф. Генеральный директор Российской государственной библиотеки В.В. Федоров любезно разрешил мне безвозмездное издание полемиического произведения Феодосия Печерского на основе хранящейся в библиотеке рукописи. Проф. Ж. Дагрон и проф. Б. Флюзен поделились со мной

соображениями о плане моей работы, академик Г.Г. Литаврин, проф. И.С. Чичуров и П.И. Жаворонков ознакомились с книгой до ее завершения и высказали свои замечания, которые я постарался учесть. Покойный академик С.С. Аверинцев и ныне здравствующий проф. Б.Л. Фонкич были моими научными руководителями в начале моих занятий греко-латинской полемикой XI–XII веков. Издательство Института св. Фомы взяло на себя не предусмотренные первоначально расходы по публикации книги. Великодушной и исключительно важной для меня была помощь моей матери Галины Васильевны Денисовой. Всем этим людям и организациям я выражаю свою искреннюю и глубокую благодарность.

Эту книгу я посвящаю памяти моего отца Вадима Анатольевича Бармина.

Глава 1

НАЧАЛО СПОРОВ

Уже с самых первых времен существования христианской Церкви между ее членами возникали споры об относящихся к вере вопросах. Подобное явление было даже признано необходимостью апостолом Павлом: «Надлежит быть и разномыслиям (αἰρέσεις) между вами, дабы открылись между вами искусные» (1 Кор 11, 19). С развитием христианства на новой, лишенной семитских корней почве появилась необходимость описать отношения, существующие между упомянутыми в Новом Завете Отцом, Сыном и Св. Духом (Мф 28, 19); высокий уровень греческой философии побуждал образованных христиан к созданию собственного богословия в понятиях греческого языка. Стоявшая еще перед Климентом Александрийским и Оригеном в начале III столетия¹, эта задача в основном была решена в ходе бурных и напряженных споров IV–VI вв.

Это же время отмечено и становлением христианской мысли на латинском языке, по роду стоявших перед ней вопросов зачастую разнившейся от греческой. Так, Запад в гораздо меньшей мере по сравнению с Востоком оказался вовлеченным в обсуждение богочеловечества Христа, зато он в начале V в. предоставил место для споров о соотношении благодати и свободной воли. По всей видимости, здесь сказывалось несходство предшествующего развития грекоязычного и латиноязычного миров: развитое правовое сознание Рима косвенно влияло на выбор задач богословского поиска, выводя его за пределы сравнительно отвлеченных вопросов о соотношении природы и Ипостасей в Божестве. Крупнейшему латиноязычному автору переходного времени от античности к средневековью Августину Гиппонскому (ум. в 430 г.) принадлежит и сочинение «О Троице», в самом конце которого он останавливается на вопросе происхождения Св. Духа. Не ограничиваясь

¹ Мейендорф 1985, с. 83–89.

словами евангелия от Иоанна, согласно которым Дух исходит от Отца (παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, Ин 15, 26), гиппонский епископ приводит доводы в пользу исхождения третьей Ипостаси и от Сына: в свящ. Писании говорится как о «Духе Отца» (Мф 10, 20), так и о «Духе Сына» (Гал 4, 6), который обоими Отцом (Ин 14, 26) и Сыном (Ин 15, 26) посылается в мир. Кроме того, в связи с этим Августин ссылается на евангельский рассказ о том, как воскресший Спаситель своим дуновением подал Св. Духа апостолам (Ин 20, 22), а также на слова евангелиста Луки о «силе», исшедшей от Иисуса (Лк 6, 19)².

Подобное воззрение разделялось и другими западными отцами Церкви³, однако оно не получило большого распространения на грекоязычном Востоке. Об исхождении Св. Духа «от Отца и Сына» писали Епифаний Саламинский в конце IV в. и Кирилл Александрийский в первой половине V в.⁴, тогда же оно отрицалось Феодоритом Кирским⁵. Согласно сохранившемуся письму Максима Исповедника кипрскому священнику Марину, в середине VII в. некие «жители Константинополя» выражали свое недовольство словами из послания папы (по всей видимости, Мартина I [649–655 гг.]) об исхождении Св. Духа также и от Сына, в то время как сами они признавали лишь его исхождение «через Сына». Как утверждает автор послания, он тогда привел некие высказывания «римских отцов» и Кирилла Александрийского, в которых

² PL 42, col.1092–1093. Об этих положениях Августина см.: Oberdorfer 2001, S.107–128.

³ См. об этом: Stawrowsky 1966, p.60–61.

⁴ PG 43, col.29; PG 75, col.585. Некоторые высказывания Афанасия Александрийского и Григория Нисского кажутся А. Патфурту предполагающими мысль об исхождении Св. Духа от Отца и Сына, в то время как Б. Обердорфер предостерегает от подобного толкования (Patfoort 1997, p.319–322; Oberdorfer 2001, S.69–75, 88–96).

⁵ PG 76, col.432. Феодорит отрицал и происхождение Св. Духа от Отца через Сына, — выражение, встречающееся у того же Епифания Саламинского (PG 42, col.433) и других восточных отцов Церкви.

за обоими выражениями по сути признавался одинаковый смысл⁶. В начале VIII в. Иоанн Дамаскин в своем труде «Точное изложение православной веры» отверг выражение «Дух от Сына»⁷. Не исключено, хоть и маловероятно, что именно этот вопрос, наряду с вопросом об иконопочитании, обсуждался епископами Галлии и византийскими послами на соборе в Жанттии в 767 г. По сообщению Эйнхарда (ум. в 840 г.), речь там шла о «Св. Троице и священных изображениях»⁸, и лишь Адо Вьеннский (ум. в 875 г.) уточняет, что предметом обсуждения было как раз исхождение Св. Духа от Отца и Сына⁹. Однако слова Адо могут объясняться впечатлением от современных ему споров, начатых в 867 г. константинопольским патриархом Фотием¹⁰.

К тому времени вопрос уже перешел с чисто богословского уровня в плоскость догматических определений. Исповедание веры никейского (первого вселенского) собора 325 г. заканчивалось словами «верю в Св. Духа», причем никак не оговаривалось отношение последнего к другим двум Ипостасям Св. Троицы. Отцы халкидонского (четвертого вселенского) собора 451 г. к этому символу приравнивали другой, признанный ими за вероучение константинопольского (второго вселенского) собора 381 г. и содержащий положение об исхождении Св. Духа «от Отца». Согласно одной из возможностей, это исповедание веры на самом деле был прочитано на константинопольском соборе, но не как соборное вероопределение, а по иному, менее торжественному поводу¹¹. Предположительно к концу V в. на латинском Западе появилось приписанное позже Афанасию Александрийскому (IV в.)

⁶ PG 91, col.135–138. Об этом письме см.: Alexakis 2001, S.1–10, Gemeinhardt 2002, S.79–80, Anm.22.

⁷ ... ἐκ τοῦ υἱοῦ δὲ τὸ πνεῦμα οὐ λέγομεν (PG 94, col.832).

⁸ PL 104, col.385.

⁹ PL 123, col.125.

¹⁰ Ср.: Gemeinhardt 2002, S.78–81.

¹¹ См. об этом: Болотов 1994, т.4, с.113–117, Fliche — Martin, t.3, p.287.

изложение веры (называемое также по его первому слову *Quicumque*), где утверждалось в числе прочего, что Св. Дух исходит от обоих Отца и Сына¹². В 589 г. собор испанской Церкви в Толедо, знаменуя собой переход страны от долго господствовавшего в ней арианства к православию, предписал читать на мессе никейско-константинопольский символ¹³. Его сохранившийся в соборных деяниях латинский текст содержит в себе уже слова об исхождении Св. Духа «от Отца и Сына», однако выражение «и от Сына», по всей видимости, было вставлено в данное место позже, ко времени толедского собора 653 г.¹⁴ Подобная неточность по отношению к греческому подлиннику не была преднамеренной, но и не совсем случайной: ариане считали Сына всего лишь одним из творений, а Его одинаковое участие вместе с Отцом в изведении Св. Духа исключало подобное мнение.

Решения седьмого вселенского собора в 787 г. об иконопочитании были восприняты с неудовольствием королем франков Карлом Великим (768–814 гг.), побудившим происходившего из Испании или Аквитании орлеанского епископа Теодульфа (ум. в 821 г.) составить опровержение принятых на Востоке решений. Черновой вариант этой работы под названием «Капитулярий против собора» был отправлен в 792 г. папе Адриану I (772–795 гг.), ответ которого целиком включает в себя полученное в Риме от короля сочинение. «Капитулярий» начинается возражением против использованного на соборе константинопольским патриархом Тарасием (784–806 гг.) выражения «от Отца через Сына». Вслед за этим оспариваются некоторые другие высказывания присутствовавших в Никее архиереев, вроде слов того же Тарасия о Св. Духе как «соплеменном» Отцу или отдельных заявлений об иконопочитании Феодосия Аморийского, Константина Кипрского и Евфимия Сардского. В главах с одиннадцатой по восемнадцатую кри-

¹² *Enchiridion symbolorum*, 75–76 (p.40–42).

¹³ *Conciliorum collectio* 9, p.993.

¹⁴ *Ibid.*, p.981. Об этом см.: Gemeinhardt 2002, S.53–54.

тикуются преимущественно упоминавшиеся на соборе случаи, как история о некоем человеке, который иконой был удержан от любодееяния, описанный одним из архиереев сон его архидиакона или рассказ о посланном будто бы самим Христом своем изображении эдесскому царю Авгарю¹⁵.

В следующих пятнадцати главах рассматриваются приводившиеся в Никее по разным поводам библейские места (Пс 73, 9; Песнь 2, 14; Быт 1, 27; 23, 7; 47, 10; Исх 18, 7; Дан 2, 46 и др.). Отвергнув ссылки на высказывания отдельных святых отцов и на свидетельство шестого вселенского собора, автор «Капитулярия» оспаривает приравнивание икон к Евхаристии или священным сосудам и вновь обращается к критике ветхозаветных примеров (Пс 11, 4; 9, 7; 72, 20 и др.). Различие образа и подобия, совершаемые через иконы чудеса, возможность уподобить иконы ковчегу завета или свв. мощам обсуждаются, наряду с другими вопросами, в главах 49–60 сочинения¹⁶. Отдельные использованные в подтверждение иконопочитания ветхозаветные места, вроде сообщений об установленных Иисусом Навином в Иордане двенадцати камнях, о поклонении пророка Нафана Давиду или об изображениях в храме Соломона, содержащие уподобление собственной власти божественной высказывания императоров Константина VI (780–797 гг.) и Ирины (797–802 гг.), разного рода утверждения об иконах порицаются в последних двадцати пяти главах «Капитулярия». Сочинение завершается положением, согласно которому во франкской Церкви разрешаются образы святых, но при этом никто не побуждается к поклонению им¹⁷.

Защищая слова патриарха Тарасия об исхождении Св. Духа «через Сына», Адриан I приводит длинный ряд цитат из сочинений греческих и латинских отцов Церкви, где так или иначе затра-

¹⁵ MGH Epp. 5, p.19–24.

¹⁶ Ibid., p.37–42.

¹⁷ Ibid., p.54–57. Греческое слово *προσκύνησις*, примененное на никейском соборе для обозначения почитания икон и менее сильное, чем *λατρεία* (служение), было переведено на латинский понятием *adoratio* (поклонение).

гивается вопрос о соотношении между второй и третьей Ипостасями. Этот список открывается высказываниями из бытовавшего под именем Афанасия Александрийского сочинения «О воплощении и против ариан», где говорится о существовании Св. Духа «от полноты Божества» и о Его участии в сотворении мира Отцом¹⁸. Из сохранившегося под именем того же Афанасия произведения «О девстве» приводятся слова о третьей Ипостаси как посылаемой Отцом и даваемой через Сына, из «Церковной истории» Евсевия Кесарийского (IV в.) цитируется исповедание веры Григория Неокесарийского (III в.), где Св. Дух назван явившимся через Сына. Вслед за пояснением этого места Григорием Нисским (IV в.) идут высказывания из восьмой книги «О вере» Илария Пиктавийского (IV в.), который назвал третью Ипостась «Духом Христа» и «Духом Божьим», происходящим от Отца и посылаемым и принимаемым от Сына. Единство Св. Духа с Отцом через Сына утверждается в приводимой далее цитате из послания к Амфилохию Василия Великого (IV в.).

О сотворении мира через третье Лицо Св. Троицы говорится в отрывках из первой книги «О Св. Духе» Амвросия Медиоланского (IV в.) и в одной из проповедей Григория Назианзина (IV в.). Высказывания из гомилий на Вознесение и Пятидесятницу, из четвертой и пятнадцатой книг «О Троице» Августина содержат, помимо прочего, мысль об исхождении Св. Духа и от Сына¹⁹. В «Разъяснении 12 глав», в послании к Иоанну Антиохийскому, в сочинениях «О поклонении» и «О правильной вере к Феодосию» Кирилла Александрийского черпаются цитаты, в которых либо прямо говорится об исхождении третьей Ипостаси от второй или через Нее, либо описывается связь между Ними. Из послания Флавиану Константинопольскому и проповеди на Пятидесятницу папы Льва I (440–461 гг.) заимствуются упоминания о том, как Христос дунул в лица апостолов со словами: «Примите Духа

¹⁸ Ibid., p.7–8.

¹⁹ Ibid., p.9.

Святого» (Ин 20, 22). В свою очередь, это евангельское место истолковывается как прямое указание на исхождение Св. Духа и от Сына в двадцать шестой гомилии папы Григория I Великого (590–604 г.). Высказывания из принадлежащего этому папе толкования книги Иова, из утвержденного им же «Чина месс» и цитированные на одном из деяний третьего константинопольского собора в 681 г. слова иерусалимского патриарха Софрония (VII в.) завершают ответ Адриана I на первую главу «Капитулярия»²⁰. Схожим образом, не всегда столь подробно, но почти неизменно с опорой на высказывания свв. отцов папа разбирает и отвергает остальные главы представленного ему сочинения.

На основе «Капитулярия» Теодульф подготовил намного более пространное «Творение короля Карла против собора» («Карловы книги»), где общее количество глав достигает уже ста двадцати, а каждая из них снабжена более или менее развернутым пояснением²¹. В первую очередь там рассматриваются встречающиеся в деяниях седьмого вселенского собора отдельные высказывания византийских императоров Константина VI и его матери Ирины об их собственной власти. Далее речь заходит о приводившихся на соборе ветхозаветных примерах в защиту иконопочитания, вроде воздвигнутого Иаковом памятника в Вефиле (Быт 28, 18), ковчега и скрижалей Завета, медного змия, поставленных Иисусом Навином посреди Иордана двенадцати камней, слов о «лике» Господа (Пс 4, 7; 26, 8; 44, 13) и других. Во второй книге поначалу продолжается рассмотрение взятых из Псалтири высказываний (например, призывов почитать «подножие ног» Господа или Его самого на «святых горах» — Пс 98, 5,8). Вслед за разбором еще трех ветхозаветных мест (3 Цар 7, 29; Песнь 2, 14; Ис 19, 19) и одной евангельской цитаты (Мф 5, 15) внимание автора обращается на

²⁰ О «Капитулярии» и ответе Адриана I см. также: Gemeinhardt 2002, S.108–113.

²¹ Э. Фриманн убедительно доказывает испанское происхождение автора «Творения» на основе особенностей языка, библейских цитат и авторских пометок в рукописи (Freemann 1998, S.15–23).

встречающиеся в писаниях свв. отцов (Афанасия Александрийского, Амвросия, Августина, Григория Нисского и других) положения и на такие доводы иконопочитателей, как связь между иконами, с одной стороны, и распятием, церковными сосудами или свящ. Писанием, с другой.

Третья книга открывается исповеданием веры, в котором отсутствует положение об исхождении Св. Духа от обоих Отца и Сына, однако оно утверждается чуть позже в главе, где оспаривается приведенное выше высказывание патриарха Тарасия²². В этих словах греческого иерарха Теодульф почувствовал угрозу низведения Св. Духа до уровня твари, — ведь именно «через Сына» Бог Отец сотворил мир, — и потому решил настоять на более привычном для него выражении «от Отца и Сына». С этой целью он обращается к библейским высказываниям, свидетельствующим о созидающей деятельности Св. Духа (Пс 33, 6; 104, 30; Иов 33, 4, Иуд 15, 14), Его силе (Мф 1, 18–20), Его руководстве апостолами (Деян 13, 2–4; 20, 22) и пророками, Его дарах (1 Кор 12, 3–13). В сочинении Августина «О Троице» заимствуется отрывок, в котором собственным обозначением каждой из трех Ипостасей признаются соответственно слова «нерожденный», «рожденный» и «Дух обоих». Важный довод черпается в евангелии от Иоанна: «если бы [Св. Дух] не происходил от Сына, тот не даровал бы Его дуновением ученикам» (ср. Ин 20, 22)²³. На возможные вопросы о различии между рождением и исхождением, о том, каким образом Св. Дух исходит от обоих Отца и Сына, и почему Он не называется «Сыном» или «нерожденным», Теодульф отказывается дать ответ из-за сложности обсуждаемого предмета.

Осудив также возведение Тарасия на патриарший престол прямо из мирян, его слова о третьей Ипостаси как «соплеменной» (*contribulum*, ὁμόφυλον) двум прочим и высказывания двух других участников собора, автор «Творения» упоминает о людях, исповедующих исхождение Св. Духа от одного Отца либо вообще мол-

²² MGH Conc. 2, Sup.1, p.345–353.

²³ Ibid., p.351.

чаших об этом предмете. Далее следует критическое обсуждение разных прозвучавших на соборе положений, в числе прочих — об отнесении к прообразу оказываемой образу чести и о сходстве между иконопочитанием и почитанием свв. мощей. Разбор сохранившихся в соборных деяниях доводов и утверждений продолжается в четвертой книге «Творения», где, помимо прочего, пишется об обычаях зажигать свечи и кадить перед иконами, целовать их и помещать на дорогах, а наряду с другими легендами оспаривается достоверность истории о посланном будто бы Иисусом своим изображении царю Авгарю. Законченное к концу лета 793 г., «Творение короля Карла» осталось неизданным на Западе, причиной чему, по всей видимости, стали возражения папы против содержащихся там и в «Капитулярии» положений²⁴.

На состоявшемся в 796 или 797 г. поместном соборе северноитальянской Церкви в Чивидале аквилейский патриарх Павлин обосновывал присутствие в символе веры слов «и от Сына» необходимостью сопротивляться утверждающим происхождение Св. Духа от одного Отца еретикам²⁵. Остается неясным, имелись ли в виду под последними западные сторонники адоптианства, верившие в усыновление Христа по его человечеству Богом Отцом и потому подозреваемые в арианстве, или же какие-то византийцы²⁶. Отсутствие исторических свидетельств о том, чтобы на Востоке уже в это время сопротивлялись распространенной в латинской Церкви форме символа веры, склоняет к первой из названных двух возможностей²⁷. Свою точку зрения Павлин подтверждал ссылками на высказывания из евангелия от Иоанна, в которых говорится о единстве Отца и Сына и послании ими обоими Св. Духа верным (Ин 14, 9–10; 20, 22; 16, 17; 14, 26).

²⁴ О времени создания «Творения» см.: Freemann 1998, S.36.

²⁵ MGH Conc. 2, p.182.

²⁶ Согласно адоптианам, Иисус Христос является родным Сыном Отца по Божеству и приемным — по человечеству. Об этом см.: Gemeinhardt 2002, S.90–107.

²⁷ Ср.: Oberdorfer 2002, S.145.

Сопrotивление адоптiанству привело к внедрению во франкской Церкви обычая петь никейско-константинопольский символ за мессой²⁸. К началу IX в. он вместе с добавленным к нему словом *Filioque* («и от Сына») вошел в употребление и у обитавших на Масличной горе в Палестине западных монахов. Некий греческий священник Иоанн из лавры св. Саввы обвинил их на этом основании в ереси и даже попытался с чужой помощью прогнать иноков из их храма в Рождество, но потерпел неудачу²⁹. К. Шмид относил это событие к концу 807 г. в виду того, что между спорами в Палестине и состоявшимся в ноябре 809 г. аахенским собором имели место посольство монахов в Рим, последующие обращения папы к Карлу Великому, а последнего — к франкским богословам, и написание сочинений по вопросу о *Filioque*³⁰.

Между тем последние состоят почти исключительно из цитат и потому, скорее всего, были написаны весьма быстро, путешествие же из Палестины в Италию и оттуда — в Аахен не требовало более двух месяцев. Таким образом, все перечисленные события даже с учетом слабой или отсутствующей зимней навигации вполне умещаются в промежуток десяти — одиннадцати месяцев³¹. К. Шмид усматривал подтверждение предложенной им датировки в отсутствии имени монастырского настоятеля Георгия, отправленного иерусалимским патриархом как раз в 807 г. к Карлу Великому, в обращении монахов к папе³². Однако подобное молчание могло объясняться задержкой посольства на Западе или сменой

²⁸ См.: Gemeinhardt 2002, S.127–128.

²⁹ PG 129, col.1257–1259; MGH SS 6, p.129.

³⁰ Schmid 1974, S.133. Эту датировку начала спора перенимает и П. Гемайнхардт (Gemeinhardt 2002, S.142).

³¹ Дорога из Рима в Аахен могла занять три недели, скорость морского путешествия могла составлять 100 км в день (Baueg 2002, S.32, Anm.82; S.86, Anm.168), расстояние по морю между Римом и Палестиной составляет около 2600 км.

³² Schmid 1974, S.130–131.

руководства общины, так что более вероятной датой столкновения в св. земле представляется Рождество 808 г.

На проведенном вскоре в Иерусалиме разбирательстве обитатели Масличной горы сослались в оправдание своего обычая на «веру апостольского престола», т.е. римской Церкви. К предстоятелю последней Льву III (795–816 гг.) они обратились с письмом, где указывали на употребление символа с *Filioque* в императорской часовне в Аахене и на высказывания об исхождении Св. Духа от обоих Отца и Сына, содержащиеся в подаренных им папой и Карлом Великим сочинениях Григория Великого и Бенедикта Нурсийского (V–VI вв.), как и в исповедании *Quicumque*. Монахи также просили своего адресата исследовать творения латинских и греческих свв. отцов, которые, как сказано в письме, «составили символ», известить о происшедшем франкского императора и придать им самим уверенности (*certos facere*) в этом вопросе. Послание монахов вместе с поступившим ему тогда же письмом иерусалимского патриарха Фомы римский понтифик переслал Карлу Великому, не преминув отправить в Палестину и свое исповедание православной веры³³.

Это следующее в рукописи вслед за письмами иноков Масличной горы и папы изложение основных положений христианского вероучения, содержащее утверждение об исхождении Св. Духа от Отца и Сына, долгое время считалось ответом римского предстоятеля на поставленный ему богословский вопрос. Такую точку зрения оспорил Б. Капелль, указавший на тождественность указанного текста с заключением произведения «О вере и нераздельной Троице» Алкуина. По мнению ученого, Лев III не мог отправить Карлу Великому в качестве собственного исповедания веры отрывок, принадлежащий уже покойному к тому времени сотруднику императора³⁴. Кроме того, исследователь нашел, что однозначная поддержка римским предстоятелем положения об исхождении

³³ MGH Epp. 5, p.64–67.

³⁴ Capelle 1958, p.316–317.

Св. Духа от Отца и Сына сделала бы излишней последовавшее написание ряда богословских сочинений в оправдание принятого в западной Церкви учения. На этом основании Б. Капелль объявил приложенное к письму исповедание веры позднейшей подделкой³⁵.

Поддерживая и развивая эту точку зрения, В. Пери счел достоверным содержащийся в «Житии Михаила Синкелла» рассказ, согласно которому в начале IX в. палестинские «латиняне» потребовали введения *Filioque* в символ веры, но встретились с несогласием самого папы. По данным жития, римский предстоятель якобы даже попросил иерусалимского патриарха отправить к нему опытных богословов для помощи в этом вопросе³⁶. Подобные наблюдения на первый взгляд согласовывались с нежеланием Льва III признать добавление к символу веры после аахенского собора 809 г. Поэтому представление о том, будто римский предстоятель с самого начала и на всем протяжении спора противодействовал франкам, было усвоено и другими исследователями³⁷.

Однако, вопреки словам Б. Капелля, сохранившееся под именем папы изложение веры обращено ко «всем восточным Церквям», а не к Карлу Великому³⁸. Подобное обстоятельство лишает основы и без того неубедительное рассуждение, согласно которому в данном случае было якобы неуместно воспроизвести принадлежащий самому известному западному мыслителю того времени текст. Создание в 809 г. ряда сочинений в защиту *Filioque* объясняется тем, что Лев III сообщил императору франков о поступившей из Иерусалима просьбе о богословской помощи, и потому тоже не

³⁵ *Ibid.*, p.320.

³⁶ Peri 1971, p.13–30.

³⁷ Borgolte 1980, S.415–418; Willjung 1998, p.26. По предположению П. Гемайнхардта, папа отправил в Палестину никейско-константинопольский символ (Gemeinhardt 2002, S.145).

³⁸ PG 94, col.1260. В письме Карлу Великому папе пишет о том, что свой «символ православной веры» он отправил франкским монахам в Палестину (MGH Epp. 5, p.67).

является доводом против подлинности сохранившегося в приложении к посланию исповедания веры. Что касается «Жития Михаила Синкелла», то в нем говорится лишь об отношении папы к никейско-константинопольскому символу, а потому данные этого памятника никак не подкрепляют предположения Б. Капелля. С другой стороны, приведенные сведения «Жития» не могут считаться бесспорными из-за составления этого памятника не ранее середины IX в.³⁹ Содержащееся же там сообщение о том, будто папа пытался получить из Иерусалима опытных богословов для опровержения франков, совершенно не соответствует действительным взглядам Льва III, после аахенского собора не согласившегося лишь с изменением символа веры, но одобrivшего само учение об исхождении Св. Духа от Отца и Сына⁴⁰. Таким образом, нет достаточных оснований подвергать сомнению подлинность сохранившегося под именем римского предстоятеля исповедания веры и его отправку в Палестину.

Получив письма монахов Масличной горы, иерусалимского патриарха и папы, Карл Великий побудил нескольких богословов составить сочинения по вопросу об исхождении Св. Духа. Самый развернутый ответ принадлежал Теодульфу Орлеанскому, чья «Книжка об исхождении Св. Духа» состоит исключительно из выдержек греческих и латинских христианских авторов, преимущественно — отцов Церкви. За ссылками на приписанные Афанасию Александрийскому сочинения «Арианское исповедание и католи-

³⁹ Ševčenko 1977, n.19; Cunningham 1991, p.6.

⁴⁰ Это сообщение «Жития» было отвергнуто С. Вайе и поставлено под сомнение М. Канингэм (Vailhé 1901, p.324–325; Cunningham 1991, p.11). Если принять предложенную И. Шевченко датировку «Жития» временем Михаила III (842–867 гг.), то стремление агиографа представить папу противником *Filioque* позволяет предположительно отнести написание этого памятника к возобновлению спора об исхождении Св. Духа в 867 г. Позже, в первой половине 880-х гг., на употребление символа веры без добавления римскими предстоятелями, в том числе и Львом III, ссылался патриарх Фотий (PG 102, col.797–800, 360–377).

ческая вера», «О Троице», «О Троице и о Св. Духе» и символ «Quicumque»⁴¹ следуют места из сочинений Кирилла Александрийского («Третье письмо к Несторию», «Анафематствования»), Илария Пиктавийского («О Троице», «О соборах или о вере восточных»), Амвросия Медиоланского («О Св. Духе»), Дидима Александрийского (IV в., «О Св. Духе»), Кводвультдея (V в., «Против пяти ересей»), Августина («Против Максимиана», «О Троице», «На евангелие от Иоанна», «О граде Божьем»), Фульгенция Руспицийского (V–VI в., «О вере к Петру», «Против Фабиана», «К Мониму»)⁴², пап Гормисды (514–523 гг., «Письмо к императору Юстину»), Льва I («Письмо к Турибию Асторгскому») и Григория I (двадцать шестая гомилия на Евангелие, «Моралии»), Исидора Севильского (VI–VII вв., «Этимологии», «Книга различий», «Суждения»), Юлиана Померия (V в., «О созерцательной жизни»)⁴³, Вигилия Тапсского (V в., «Против Евтихета»), патриарха Прокла Константинопольского (434–446 гг., «Том к армянам»), Агнелла Равеннского (VI в., «Послание о причине веры к Арминию»), Кассиодора (VI в., «Изложение псалмов») и Пруденция (IV в., «Хамартигии», «Книга Катемеринов»).

Поскольку приведенные Теодульфом под именем Афанасия Александрийского цитаты не являются подлинными, а высказывания Дидима известны лишь по латинскому переводу Иеронима Стридонского (IV–V вв.), единственным однозначным свидетельством греческого происхождения в защиту мнения о Filioque в указанном списке остаются слова Кирилла Александрийского о Св. Духе, который «пристекает от Него [Христа], как от Бога

⁴¹ MGH Conc. 2, Sup.2, p.323–335.

⁴² Произведения «Против пяти ересей» Кводвультдея и «К Петру о вере» Фульгенция Теодульф принимает за творения Августина, под именем которого он цитирует также отдельные места из «Спора с Паскенцием арианом» и сочинения «О воплощении Господнем» (MGH Conc. 2, Sup.2, p.351, 354).

⁴³ Это сочинение Теодульф принимал за творение Проспера Аквитанского (ibid., p.376).

и Отца»⁴⁴. При этом некоторые приводимые высказывания вообще не содержат в себе явного положения о *Filioque*, как, например, цитируемые слова Илария Пиктавийского и Прокла Константинопольского, где говорится соответственно лишь о том, что Св. Дух «посылается от Сына и от Отца» и «нераздельно происходит от божественного естества»⁴⁵.

Другим откликом на императорский запрос стали составленные как из новозаветных примеров, так и из высказываний богословов «Свидетельства, собранные из священных томов». Сохранившиеся в единственной рукописи Laon 122bis IX в., они там в пометке конца того же столетия, но не в заглавии самого сочинения, приписаны перу Алкуина (ум. в 804 г.)⁴⁶. У последнего, однако, лишь однажды был видимый повод обратиться к вопросу о *Filioque*, а именно когда он в начале 790-х гг. мог содействовать Теодульфу Орлеанскому в написании «Творения короля Карла против собора». Между тем наборы приводимых в обоих сочинениях библейских мест разнятся между собой целиком и полностью, а главная мысль соответствующей главы «Творения», согласно которой Св. Дух является Создателем, а не созданием, далека от содержания «Свидетельств». Не упоминает о них и Эней Парижский, ссылавшийся около 867 г. на те произведения Алкуина, где содержатся высказывания в защиту положения о *Filioque*⁴⁷.

Х. Вилльюнг обратил внимание на ряд обстоятельств, связывающих «Свидетельства» с Зальцбургом, монастырем св. Аманда в Пикардии и его настоятелем в начале IX в. зальцбургским архиепископом Арно. Именно его на основании этих связей ис-

⁴⁴ Как отмечает П. Гемайнхардт, в итоге «*vox pia patrum* [благочестивый глас отцов] звучит подозрительно по-латински» (Gemeinhardt 2002, S.153).

⁴⁵ MGH Conc. 2, Sup.2, p.339, 378. О рукописях с этим сочинением, его строении и влиянии на позднейшую полемику см.: Willjung 1998, S.170–213; богословскую оценку подборки Теодульфа см.: Gemeinhardt 2002, S.152–157.

⁴⁶ Willjung 1998, p.37, 41–42.

⁴⁷ О возражениях против авторства Алкуина см. также: *ibid.*, p.37–40, DHGE, t.2. P.,1914. Col.36.

следователь счел автором рассматриваемого полемического произведения⁴⁸. «Свидетельства» состоят из трех частей, в первой из которых доказывается исхождение и послание Св. Духа от обоих Отца и Сына. Прочитывая прежде всего отрывки из евангелий от Луки и Иоанна, в которых упоминается исходившая от Иисуса сила (Лк 6, 19) и описывается дарование Им Св. Духа апостолам через дуновение (Ин 20, 22), автор последовательно обращается к двум другим новозаветным местам (Деян 2, 4; 1 Ин 3, 23–24), к посланию Льва I Флавиану Константинопольскому, к гомилии Григория Назианзина на Пятидесятницу и к посланию к Хедибии Иеронима. Представив посредством этих цитат дарование третьей Ипостаси ученикам и приведя еще несколько так или иначе относящихся к Св. Духу новозаветных высказываний, полемист переходит к содержащимся в толковании евангелия от Иоанна и в сочинении «О Троице» Августина рассуждениям, непосредственно посвященным исхождению третьего божественного Лица⁴⁹.

За короткой ссылкой на книгу «К Тразамунду» Фульгенция Руспийского следуют отрывки из посланий к Несторию и Иоанну Антиохийскому Кирилла Александрийского, посланий к Флавиану Константинопольскому и Турибию Асторгскому Льва I и постановления константинопольского собора 553 г. о свв. отцах, писания которых признавались православными. Приписанный папе Геласию I (492–496 гг.) декрет о библейском каноне⁵⁰, символ *Quicumque*, произведения «О Троице» Илария Пиктавийского и «О Св. Духе» Амвросия Медиоланского, двадцать шестая гомилия Григория I, «Книга или определение церковных догматов» Геннадия Марсельского (V в.), «Этимологии» Исидора Севильского, работы «О Св. Троице» Боэция (V–VI вв.) и «О Св. Духе» Фавста

⁴⁸ Willjung 1998, p.43–47. Предложенную Х. Вильюнгом атрибуцию находит вероятной П. Гемайнхардт (Gemeinhardt 2002, S.147–148).

⁴⁹ MGH Conc. 2, Sup.2, p.259–260.

⁵⁰ О «Геласиевом декрете» см.: ВВКЛ 2, Sp.197–199.

Ръезского (V в.)⁵¹, а также опять гомилия на Пятидесятницу Григория Назианзина оказываются источниками для других выдержек, череда которых завершается тремя новозаветными цитатами (Ин 16, 13; Деян 2, 4; Мф 10, 22)⁵².

То, что Св. Дух называется в священных текстах Духом обоих Отца и Сына, показывается во второй главе «Свидетельств» на основе сначала новозаветных (1 Петр 1, 10; Рим 8, 9; Гал 4, 6), а потом и святоотеческих цитат. Эти последние черпаются из двух гомилий на сошествие Св. Духа и письма о крещении Льва I, сохранившихся под именем Амвросия Медиоланского «Вопросов Ветхого и Нового Заветов», толкования на евангелие от Иоанна Августина, «Изложения евангелия от Луки» Амвросия, «Суждений» Исидора Севильского и произведения «О Св. Духе» Фульгенция Руспийского⁵³. В третьей главе «Свидетельств» обсуждается послание Сына от Отца и послание Св. Духа от обоих Отца и Сына посредством опять же в первую очередь новозаветных высказываний (Ин 20, 21; 15, 26; 16, 7; 24, 14; Лк 24, 49; Деян 1, 4; Ин 20, 22; Деян 2, 4). За ними следуют отрывки из упомянутой гомилии Григория Назианзина, сочинения «О Троице» Августина, бытовавшего под именем Афанасия Александрийского диалога Вигилия Тапсского «Против ариан, савеллиан и фотиниан», приписанного Иерониму исповедания веры Пелагия (IV–V вв.) и символа *Quicumque*⁵⁴. Несмотря на использование некоторых из названных источников в других полемических трудах 809 г., составитель «Свидетельств» был признан в целом независимым от них в своей работе⁵⁵.

Все тот же богословский вопрос был рассмотрен в «Послании об исхождении Св. Духа» аббатом монастыря св. Михиеля на

⁵¹ О принадлежности Фавсту Ръезскому сохранившегося под именем Пасхазия Римского сочинения «О Св. Духе» см.: LThK² 4, Sp.43–44.

⁵² MGH Conc. 2, Sup.2, p.268–275.

⁵³ Ibid., p.276–279.

⁵⁴ Ibid., p.279–283.

⁵⁵ Об этом см.: Willjung 1998, S.40–41.

Маасе Смарагдом (ум. в 826/830 г.). Он в первую очередь по порядку представил библейские доводы в защиту того, что Дух Отца тождественен Духу Сына (Ис 59, 21; 34, 15–16; Рим 8, 9; Гал 4, 6; 1 Петр 1, 9–11 и др.), даруется и изливается обоими Отцом и Сыном на апостолов (2 Кор 1, 22; 1 Фесс 4, 8; 1 Ин 4, 13; Тит 3, 5–6 и др.), а также является Духом уст Отца и уст Сына (Пс 33, 6; Ис 11, 4; 2 Фесс 2, 8). Так Смарагд подходит к словам из книги Иова об исходящих из уст Божьих звуке (Иов 37, 2) и со ссылкой на мнение Григория Великого понимает их как прямое указание на исхождение Св. Духа также и от Сына⁵⁶. Это положение подкрепляется другими святоотеческими цитатами, почерпнутыми из приписанного Афанасию Александрийскому сочинения «Арианское исповедание и католическая вера», третьего послания к Несторию Кириллу Александрийского, произведения «О Св. Духе» Амвросия Медиоланского, приписанного Иерониму символа веры, работы «О вере к Петру» Фульгенция Руспицийского, «Против Максимиана» и «О Троице» Августина.

В итоге из девятнадцати приводимых Смарагдом библейских высказываний шесть встречаются также в «Свидетельствах, собранных из священных томов». Почти все эти общие цитаты следуют одна за другой в первой главе «Послания», и лишь одна из них (Деян 2, 1–4) находится отдельно от других, завершая весь набор ссылок на свящ. Писание. Только она превосходит объемом свой аналог в «Свидетельствах», в то время как две другие, а именно помещенные в конце первой главы выдержки из первого послания апостола Петра (1 Петр 1, 9–11) и евангелия от Иоанна (Ин 15, 26), уступают в размере соответствующим местам «Свидетельств». В этом последнем памятнике параллельные имеющимся в «Послании» цитаты расположены менее сжато, так как указанные слова из евангелия от Иоанна находятся далеко от других из этих общих выдержек, а ссылка на Деяния апостолов (Деян 2, 4) встречается трижды⁵⁷. Поскольку один и тот же материал выгля-

⁵⁶ MGH Conc. 2, Sup.2, p.304–309.

⁵⁷ Willjung 1998, S.145.

дит более упорядоченным в «Послании» по сравнению со «Свидетельствами», создается впечатление, что Смарагд использовал их новозаветные цитаты при написании первой главы и при завершении всей библейской части своего труда.

Что же касается десяти присутствующих в «Послании» святоотеческих мест, то из них сразу восемь обнаруживаются в сочинении Теодульфа, а четыре — также в «Свидетельствах, собранных из священных томов» и в произведении, принятом Х. Вилльонгом за декрет аахенского собора⁵⁸. При этом все подобные выдержки в труде Смарагда уступают в объеме своим аналогиям в произведении орлеанского епископа, а первая из них содержит также два общих с «Книжкой» и отсутствующих в первоисточнике разночтения⁵⁹. Все эти обстоятельства вместе склоняют к мнению об использовании работы Теодульфа настоятелем монастыря св. Михиеля. Однако в приводимых в «Послании» цитатах Августина текст трижды оказывается ближе к имеющимся изданиям трудов этого отца Церкви и дважды — к выдержкам из его творений в сборнике Евгиппия, чем к соответствующим местам в произведении орлеанского епископа⁶⁰. Кроме того, сообщаемые настоятелем св. Михиеля названия святоотеческих сочинений, как правило, несколько отличаются от данных Теодульфом: там, где в «Книжке» говорится о писаниях «Против ариан», «Изложение веры к Петру» и «Против Максимиана еретика», в «Послании» речь идет о произведениях «Против Ария», «Изложение католической веры» и «Против Максима еретика»⁶¹.

⁵⁸ Из приводимых Смарагдом святоотеческих цитат только слова Григория Великого и приписанный Иерониму символ отсутствуют в «Книжке» Теодульфа (*ibid.*, S.145–146).

⁵⁹ MGH Conc. 2, Sup.2, p.309, ann.89, 90. Ср.: *ibid.*, p.323, ann.20, 21.

⁶⁰ *Ibid.*, p.311, l.6–7 (*est genitus*), 12 (*et, ipse*), p.312, l.2 (*illo*), 3 (*de patre*). Ср.: *ibid.*, p.250, l.15, p.361, l.2, 7, 15. О связи между двумя последними цитатами Августина в «Послании» и собранием Евгиппия см.: Willjung 1998, S.156–157.

⁶¹ Ср.: MGH Conc. 2, Sup.2, p.309–311, 323, 352, 349–350.

Отметив теснейшую взаимосвязь между набором святоотеческих цитат в двух полемических произведениях, Х. Вилльюнг обошел вопрос о возможной зависимости настоятеля монастыря св. Михиеля в своей работе от сочинения Теодульфа. Возможно, исследователь так поступил потому, что согласие с этим давно выдвинутым положением поставило бы под угрозу его собственный вывод, согласно которому отправленным в Рим по решению аахенского собора итоговым трудом было вовсе не сочинение Смарагда, как полагалось со времен Ц. Барония, но переработка «Свидетельств»⁶². Между тем имеющиеся данные можно было бы объяснить предположением, согласно которому автор «Послания» располагал очень небольшим временем для ознакомления с трудом Теодульфа и потому названия святоотеческих писаний выписывал оттуда сокращенно или потом вносил их по памяти. Последние заимствования из своего главного источника (две цитаты Августина) Смарагд мог сделать уже в спешке и лишь позже уточнить их содержание по доступному ему сборнику Евгиппия. Вероятно, «Книжка об исхождении Св. Духа» и «Свидетельства, собранные из священных томов» еще до собора были даны на короткое время настоятелю св. Михиеля, который сделал оттуда использованные им при написании «Послания» выписки.

Другой памятник религиозной полемики, «Свидетельства о равенстве Св. Духа с Отцом и Сыном или Его происхождении от обоих», сохранился в написанной в Регенсбурге при епископе Батурихе (817–847 гг.) рукописи Clm. 6327. Его предшественника Адальвина, возглавлявшего ту же епархию в 809 г., Х. Вилльюнг счел вероятным составителем названного сочинения. При этом исследователь ссылаясь на значение юго-восточной части империи Карла Великого (где и находился Регенсбург) в адоптианском споре конца VIII в., что могло облегчить местным богословам обращение к вопросу о *Filioque*⁶³. Составными частями «Свиде-

⁶² Рассуждения Х. Вилльюнга об источниках святоотеческих цитат Смарагда см.: Willjung 1998, S.153–157. Мнение о зависимости «Послания» от «Книжки» Теодульфа см., например: Мейендорф 1951, с.122.

⁶³ Willjung 1998, p.223–232.

тельств» являются высказывания Квотвульфдея («Против пяти ересей»), Августина («Против Максимиана еретика», «На евангелие от Иоанна», «О граде Божьем»), Фульгенция Руспицийского («О вере к Петру»), Амвросия Медиоланского («О Св. Духе»), Иеронима («На гомилию Ионна Златоуста о начале евангелия от Марка», толкование послания к Галатам), пап Льва I (послание к Турибию Асторгскому) и Дамаса I (366–384 гг.; «Изложение веры»), Исидора Севильского («Суждения»), а также отрывок из приписанного Августину «Спора с Паскенцием арианом» и анафема толедского собора 589 г. против отрицающих исхождение Св. Духа от Отца и Сына⁶⁴.

Из этого перечня однозначные утверждения двойного исхождения третьей Ипостаси содержатся в двух последних цитатах и в высказываниях Августина (не всех), Фульгенция, Исидора Севильского и Льва I. В прочих же приводимых полемистом отрывках речь идет о единстве божественных Лиц, общем послании Св. Духа Отцом и Сыном и других подобных вопросах. Из тридцати двух святоотеческих мест двенадцать встречаются также в «Книжке о происхождении Св. Духа» Теодульфа, причем объемы только трех из них в обоих произведениях совпадают, в четырех случаях орлеанский епископ цитирует свой источник обильнее, а в одном случае — более сжато, чем автор «Свидетельств»⁶⁵. Еще два общих отрывка начинаются и заканчиваются в «Книжке» выше, чем в «Свидетельствах», в то время как другие две цитаты начинаются и заканчиваются выше в последнем из обоих названных памятников⁶⁶. Подобное соотношение между общими текстами по сути дела исключает списывание одним автором из произведения другого. Этот вывод подтверждается также наблюдениями над различиями, которые оказываются ближе к святоотеческим ис-

⁶⁴ MGH Conc. 2, Sup.2, p.399–412.

⁶⁵ Это отрывки 1, 8, 9, 19, 20, 21, 31 и 32 «Свидетельств» (ibid., p.399, 401–402, 406–407, 411; ср.: ibid., p.354–355, 350–351, 353, 363–364, 370–371, 375–376).

⁶⁶ Отрывки 12, 18, 27 и 28 «Свидетельств» (ibid., p.402, 406, 410; ср.: ibid., p.354, 352, 343, 344).

точникам то в одном, то в другом полемическом сочинении⁶⁷. Зато вполне возможно, что оба автора обменялись соображениями по поводу трудов, пригодных для использования при стоявшей перед ними задаче.

Еще одно латинское полемическое произведение об исхождении Св. Духа сохранилось в рукописи Vat. lat. 5845 без начала и указания на время составления. Поскольку семьдесят шестая проповедь папы Льва I названа там «повторенной» (*iterato sermone*), Х. Вилльюнг связал это указание с изготовленной в монастыре Райхенау рукописью Aug. perg. 227 с собранием проповедей названного папы, где семьдесят шестая из них записана дважды. На этом основании исследователь счел, что упомянутое полемическое произведение создавалось там же, а его вероятным автором был бывший там с 806 г. аббатом базельский епископ Хейто⁶⁸.

Произведение состоит из относящихся к вопросу о Filioque высказываний пап Льва I (семьдесят шестая проповедь), Гормисды (письмо к императору Юстину) и Григория Великого (двадцать шестая гомилия, «Моралии», «Диалоги»), Кирилла Александрийского (послания к Несторию и Иоанну Антиохийскому), Дидима («О Св. Духе») и Амвросия Медиоланского («О Св. Духе»), к которым добавлены цитаты из анонимного «Изложения веры» и из приписанного Афанасию Александрийскому труда «Арианское исповедание и католическая вера»⁶⁹. Как и в других полемических сочинениях, представленные автором этого творения выдержки содержат отнюдь не только положение об исхождении третьей Ипостаси от первых двух, но и утверждение того, что Св. Дух яв-

⁶⁷ Например, в первой из цитат «Свидетельств» пять разночтений отличают их текст вместе с источником («Против пяти ересей» Квондвультдея) от «Книжки», в то время как еще четыре являются общими для источника и сочинения Теодульфа, но не для «Свидетельств» (*ibid.*, p.354–355, ann.567, 569 — 571, 573; p.399, ann.3–6).

⁶⁸ Willjung 1998, S.213–214. П. Гемайнхардт отмечает шаткость подобной атрибуции (Gemeinhardt 2002, S.159, Ann.283).

⁶⁹ MGH Conc. 2, Sup.2, p.385–395.

ляется Духом обоих Отца и Сына. Наглядно показав связь между подборками святоотеческих цитат в этом безымянном произведении, с одной стороны, и в произведении Теодульфа, а также в «Свидетельствах, собранных из священных томов», с другой, Х. Вилльюнг без каких-либо видимых оснований отверг вполне законный вывод о зависимости рассматриваемого сборника от обоих родственных ему писаний⁷⁰. Более обоснованным представляется мнение П. Гемайнхардта, который признает безымянное сочинение явно вторичным по отношению к произведению Теодульфа и «Свидетельствам, собранным из священных томов», а потому допускает и его написание в иное время, чем в 809 г.⁷¹

Все подготовленные по императорскому запросу сочинения должны были быть представлены вниманию состоявшегося в ноябре 809 г. в Аахене собора, на котором был отобран один из них для посылки в Рим. Как постарался показать Х. Вилльюнг, соборным декретом является сокращенная переработка написанных предположительно Арно Зальцбургским «Свидетельств, собранных из священных томов». По мнению исследователя, получившийся в итоге текст отражает стремление его составителей сделать относительной связь между апостолом Петром и Львом III вместе с самим папским первенством⁷². В пользу такого наблюдения ученый приводит три обстоятельства, а именно замену в рассказе об участии представителей Льва I в халкидонском соборе слова «присутствие» (викариев) на слово «мудрость», опущение прозвучавшего там же утверждения «Петр говорил через Льва» и ссылки на одно высказывание папы Геласия I⁷³. Впрочем, первое из этих изменений вообще никак не умаляет значения римского понтифи-

⁷⁰ Willjung 1998, p.217–223.

⁷¹ Исследователь также отмечает противоядоптианскую направленность произведения (Gemeinhardt 2002, S.159, Anm.283).

⁷² Willjung 1998, p.87.

⁷³ Ibid., p.76, 78, 81. Точку зрения Х. Вилльюнга разделяет П. Гемайнхардт (Gemeinhardt 2002, S.147–148).

ка, другие же два могут объясняться и общим сокращением текста «Свидетельств» при его переработке в соборный декрет.

Признанное Х. Вильюнгом за определение аахенского собора сочинение начинается с утверждения, согласно которому содержащиеся там положения должны исповедаться «всеми православными и верными»⁷⁴. За символом *Quicumque* следуют оглашенные на эфеском соборе 431 г. цитаты из двух писем Кирилла Александрийского и ссылки на новозаветное употребление словосочетания «Дух Сына». В связи с халкидонским собором 451 г. приводятся высказывания Льва I в его письмах Флавиану и Турибию Асторгскому, из деяний константинопольского собора 553 г. цитируются согласие со сказанным Кириллом Александрийским и Львом I, как и постановление о свв. отцах, писания которых признавались православными⁷⁵. Далее идут содержащиеся в «Свидетельствах» высказывания Илария Пиктавийского, Августина, Григория Великого, Геннадия Марсельского, Боэция и Амвросия Медиоланского⁷⁶.

В защиту положения о том, что Св. Дух называется Духом Отца и Сына, приводятся три новозаветные цитаты (1 Петр 1, 11; Рим 8, 9; Гал 4, 6) вместе с утверждениями Льва I в двух его проповедях на Пятидесятницу и Фульгенция Руспицийского в сочинении «О Св. Духе». Наконец, послание третьей Ипостаси от двух первых подтверждается посредством ряда новозаветных мест (Ин 15, 26; 16, 7,13; 20, 22 и др.) и двух высказываний Августина. Таким образом, в этом сочинении, как и в других написанных тогда же произведениях по вопросу об исхождении Св. Духа, остается незатронутой правомерность вызвавшего палестинский спор добавления *Filioque* к никейско-константинопольскому символу⁷⁷.

⁷⁴ MGH Conc. 2, Sup.2, p.237.

⁷⁵ Из названных цитат положение о *Filioque* содержится в символе *Quicumque*, в третьем послании к Несторию Кирилла Александрийского и в послании к Турибию Асторгскому Льва I (*ibid.*, p.237, 238, 240).

⁷⁶ *Ibid.*, p.243–244.

⁷⁷ Ср.: Gemeinhardt 2002, S.151.

Отличительной чертой всех названных сочинений является то обстоятельство, что внимание их авторов сосредотачивалось исключительно на богословской, а не канонической стороне вопроса. Похоже, подобный подход отражал первоначальное восприятие проблемы и самим папой, чье сохранившееся за письмом Карлу Великому исповедание веры содержит положение об исхождении Св. Духа от обоих Отца и Сына и никак не связано с никейско-константинопольским символом. Если так оно и было, то в ожидании ответа из Аахена Лев III начал различать и другую сторону вопроса. Именно она оказалась главной на его встрече в Риме с посланными Карлом Великим в Рим епископами Бернгаром Вормским, Иессе Амьенским и аббатом Адалардом Корбийским. В то время, как представители императора рассматривали добавление как полезное разъяснение одной из тайн христианской веры, папа, целиком принимая само положение об исхождении Св. Духа от Отца и Сына, указал на недопустимость произвольных вставок в защищенные от переделок тексты⁷⁸.

Послам было нечего возразить по существу, и они сами заявили, что халкидонский и два константинопольских собора «запретили новые символы и изменения в прежних»⁷⁹. Когда Лев III определил убрать слово *Filioque* из никейско-константинопольского символа, представители императора обратили его внимание на то, что подобное действие может быть воспринято верующими как осуждение самого положения об исхождении Св. Духа от обоих Отца и Сына. Тогда папа, ссылаясь на отсутствие обычая петь символ за мессой в самом Риме, предложил постепенно (*paula-*

⁷⁸ ... *sed illicite in prohibitis, nec scribendo, nec cantando licet inserere* (MGH Conc. 2, Sup.2, p.288).

⁷⁹ MGH Conc 2, Sup.2, p.289. В действительности халкидонский собор запретил излагать «другую веру» (*ἑτέραν πίστιν*), отличную от содержащейся в никейском и константинопольском символах и в принятом на соборе определении о боговоплощении (*Concilium collectio 7, p.116*). Этот запрет был повторен последующими вторым и третьим константинопольскими соборами; о его значении см.: Grumel 1938, p.361–362, Соловьев 1985, с.183–185.

tim) отказаться от пения исповедания веры в придворной капелле в Аахене. По мнению Льва III, подобная мера повлекла бы за собой выход этого текста из богослужебного обихода и в других местах франкской империи⁸⁰. В то же время римский предстоятель велел начертать никейско-константинопольский символ по-гречески и на латыни на двух скрижалях, выставленных в Риме⁸¹.

Поскольку спустя немного более полувека западная Церковь вновь была обвинена в употреблении символа с добавлением, решение папы об отказе от *Filioque* в символе должно было остаться без заметных последствий. Возможно, это обстоятельство стоит связать со сравнительно небольшим значением, придававшимся в Риме никейско-константинопольскому исповеданию веры. В качестве крещального там с давних пор использовался иной символ, называемый «апостольским», а на литургии никакого исповедания веры вообще не читалось. Последнее обстоятельство местные клирики объясняли в начале XI в. Берно из Райхенау тем, что римская Церковь сама по себе являлась лучшим залогом православия⁸².

Вряд ли можно считать случайным то обстоятельство, что *Filioque* было оспорено греческим священником несколькими годами после встретившего полное неприятие в Византии провозглашения Карла Великого императором в 800 г. и во время ее столкновения с империей франков из-за Венеции в 807–809 гг.⁸³ Не приходится удивляться и месту зарождения этого богословского спора, поскольку Палестина привлекала к себе особое внимание щедро жертвовавшего на возведение там храмов и монастырей Карла Великого⁸⁴. Действовал ли пресвитер Иоанн по

⁸⁰ MGH Conc. 2, Sup.2, p.293–294.

⁸¹ PG 102, col.800, 380; PL 145, col.635; PL 178, col.1357; Liber Pontificalis 2, p.26.

⁸² PL 142, col.1060–1061; DThC 14, p.2931–2933.

⁸³ Bréhier 1992, p.93.

⁸⁴ Константин Багрянородный, с.96 (гл.26), Schmid 1974.

чьему-либо наущению или по собственному почину, остается неизвестно. Отсутствие на Востоке заметного желания к продолжению полемики может быть связано с тем обстоятельством, что в 809 г. сама Венеция оказала противодействие заключению мира между двумя империями, за чем последовал уход византийского флота из северной Адриатики⁸⁵.

На протяжении IV–IX вв. отношения между римским и константинопольским престолами неоднократно прерывались еще вне всякой связи с постепенно наметившимися различиями в описании исхождения Св. Духа. Совокупную длительность этих разрывов для времени с 337 по 843 г. М. Жюжи оценивал в 217 лет. Впрочем, его подсчет не бесспорен, поскольку он охватывает слишком разнородные явления, от отсрочки в отправке синодика (*συνοδικὴ ὑράκιστα*) патриархом Никифором (806–815 гг.) в 806–811 гг. до отлучения константинопольских предстоятелей папами в 404 или 484 г.⁸⁶ Причинами этих расколов были в 343–379 гг. распространение на востоке арианства, снятие с патриаршего престола Иоанна Златоуста в 404 г., провозглашение в Византии в 482 г. вызвавшего подозрения в монофизитстве «Генотикона», как и монофелитского «Эктесиса» в 638 г.⁸⁷, принятие византийскими императорами иконоборчества в VIII и IX вв. Последнее сопровождалось переподчинением константинопольскому патриарху бывших до того под властью Рима епархий провинций Иллирика и южной Италии. Хотя римский предстоятель Либерий (352–366 гг.) и упрекался впоследствии в неправославии, а Гонорий I (625–638 гг.) даже был объявлен еретиком на шестом вселенском соборе в 681 г.,

⁸⁵ MGH SS 1, p.196.

⁸⁶ Jugie 1926, 1, p.70.

⁸⁷ Согласно пресвитеру Арию, Христос родился только во времени, а не предвечно, и не был полностью равен Отцу; монофизитство и монофелитство — учения, согласно которым у Иисуса Христа только одна божественная природа или одна воля, осуждены на четвертом и шестом вселенских соборах в 451 и 681 гг. См.: Болотов 1994, т.4, с.1–122, 237–384, 438–506.

в целом при названных разделениях как раз занимаемая папами точка зрения в конечном счете признавалась правильной⁸⁸.

В ходе подобных столкновений не раз делались попытки определить вероучительное значение и полномочия римского престола по отношению ко всей Церкви. Так, третьим правилом сердикского собора 343 г. осужденным своими собратьями по сану епископам было позволено обращаться с просьбой о пересмотре их дела к папе⁸⁹. Зато на карфагенском соборе 419 г. пресвитерам и диаконам было запрещено переносить их жалобы на судебные решения своих предстоятелей за море, то есть в Рим, и это решение поддержал состоявшийся там же собор 424 г.⁹⁰ Одной из наиболее заметных вех этого развития стало подписание греческими епископами, императором Юстинианом I (527–565 гг.) и константинопольским патриархом Миной (536–552 гг.) исповедания веры папы Гормисды, в котором объявлялось, что «в апостольском седалище всегда сохранялась непорочной кафолическая вера»; в этом же документе несогласные с римским понтификом признавались отлученными от церковного общения⁹¹. Эти определения, наряду с некоторыми принятыми императорской властью законами, служили основанием для участия римских предстоятелей в делах восточной Церкви. Тем не менее, на трулльском соборе 692 г., признанном на Востоке за продолжение шестого вселенского, были открыто осуждены соблюдаемые в римской Церкви безбрачие священнослужителей и пост по субботам, а константинопольский престол был приравнен в «преимуществах» к римскому⁹².

⁸⁸ См. подробное представление отношений константинопольских предстоятелей к римскому престолу в I тысячелетии: Hergenröther 1867, Bd.1, S.25–295.

⁸⁹ Книга правил, с.149.

⁹⁰ Там же, с.169 (правило 37), 213–214 (послание папе Целестину I [422–432 гг.]).

⁹¹ *Enchiridion symbolorum*, 363, 365.

⁹² См. краткую историю этих отношений до IX в. включительно: Dvornik 1964, p.25–93. См. также: Книга правил, с.67–68, 78, 85–86 (правила 13, 36, 55).

Глава 2

СПОРЫ ПРИ ПАТРИАРХЕ ФОТИИ

Осуждение иконоборчества в 843 г. не привело к полному примирению между разными группировками внутри византийской Церкви. Назначенный по желанию императрицы Феодоры в 847 г. на константинопольский патриарший престол сын императора Михаила I Рангаве (811–813 гг.) евнух Игнатий по не проясненным точно причинам низложил сиракузского архиепископа Григория Авесту и его сторонников, анафематствованных вместе собором византийской Церкви в 856 г. Лишенный престола и церковного общения архиерей обращался за поддержкой в Рим, однако попытки пап Льва IV (847–855 гг.) и Бенедикта III (855–858 гг.) взять дело под свое рассмотрение остались безуспешными¹. В 858 г. сам Игнатий вынужден был отречься от патриаршества, и на его место был поставлен высокообразованный ученик Авесты чиновник Фотий, в рукоположении которого принял участие и его учитель. Часть византийского епископата оспорила законность избрания возведенного на престол прямо из мирян нового патриарха, в ответ на что последний на созванном им соборе анафематствовал своего предшественника и низложил двух поддерживавших его епископов².

Получив представительное послание нового константинопольского предстоятеля, папа Николай I (858–867 гг.) направил в византийскую столицу собственных легатов для ознакомления с вопросом. Ссылаясь на решение свв. отцов о необходимости согласия римского епископа для окончательного разрешения церковных дел, Николай I указал императору Михаилу III (856–867 гг.) и Фотию на несоответствие происшедшего назначения решением сердикского собора 343 г., пап Целестина I, Льва I, Геласия I и

¹ Hergenröther 1867, Bd. 1, S.358–366.

² См. об этом: *ibid.*, S.367–405, Dvornik 1948, p.1–69, Beck 1980, S.D96–100, Beck 2000a, S.3943–3949.

Адриана I, запретивших поставление епископов из мирян в обход промежуточных ступеней священства. Кроме того, папа заявил о необходимости восстановить прежние отношения своего престола с епархиями на Балканах, вернуть ему владения в Калабрии и на Сицилии, а также перевести вновь под его юрисдикцию сиракузского архиепископа³.

В своем ответе Николаю I Фотий заявил об отсутствии в византийской канонической практике цитированных папой правовых источников⁴. Подобное положение дел патриарх объяснял различием обычаев в разных частях вселенской Церкви и приводил в качестве примеров ношение бород греками, целибат духовенства и субботний пост у западных христиан. Он также сослался на предшествующие случаи рукоположения из мирян в епископы — патриархов Никифора и Тарасия, Григория Назианзина старшего (IV в.), Фалассия Кесарийского (V в.), — и назвал себя неспособным вернуть папе епархии, поставив этот вопрос в зависимость от воли василевса⁵. В то же время легаты вопреки полученным ими указаниям не стали откладывать порученное им дело на усмотрение римского предстоятеля и согласились на соборе, состоявшемся в столичном храме свв. апостолов в мае 861 г., с происшедшей на константинопольском престоле переменой. Основанием для такого решения было выдвинутое против Игнатия обвинение в том, что он был не избран на патриаршество, а получил свой престол исключительно посредством светских властей. Кроме того, согласно утверждению представлявших Николая I еписко-

³ MGH Ерр. 6, р.433–440. См. также: Hergenröther 1867, Bd.1, S.405–419.

⁴ В действительности правила сердикского собора были признаны составной частью канонического права восточной Церкви на трульском соборе 691–692 гг. (Книга правил, с.61). Утверждая, будто они предписывают решение спорных случаев исключительно на месте, а не в Риме (Gemeinhardt 2002, S.170), П. Гемайнхардт упускает из виду четвертое правило, в котором признается полномочие самого папы на решение вопроса (Книга правил, с.150).

⁵ PG 102, col.593–617. См. также: Hergenröther 1867, Bd.1, S.438–460.

пов Радоальда и Захарии, они были запуганы угрозами со стороны Михаила III⁶.

Как полагал Ф. Дворник, такое поведение легатов объяснялось их опасениями перед возможным отказом василевса от собора как такового, в осуждении же патриарха Игнатия «во имя св. Петра» Радоальд и Захария будто бы усматривали победу Рима над Константинополем⁷. Однако эта точка зрения оставляет непонятным, почему Николай I совсем иначе оценил действия своих легатов, лишив их сана за несоблюдение его предписаний. Поскольку воля римского предстоятеля о порядке рассмотрения вопроса была нарушена, вряд ли можно согласиться и с утверждением П. Гемайнхардта, согласно которому собор «фактически удовлетворил притязание папы на пересмотр уже решенного дела»⁸. Не утвердив решение своих представителей после их возвращения, Николай I в датированном мартом 862 г. послании всем верным заявил о том, что он не осуждает Игнатия и не принимает Фотия. Последнего папа назвал «преступнейшим ... захватчиком», которого восточным патриархам следовало исключить из церковного общения, сообщив об этом во всех приходах⁹. В письме самому Фотию Николай I настаивал на необходимости «испрашивать порядок во всех делах и церковных установлениях» у римского престола, как главы всех Церквей, и оспаривал как не соответствующие данному случаю примеры возведенных в епископский сан из мирян константинопольских патриархов Нектария и Тарасия, а также Амвросия Медиоланского. Выражая сомнение в отсутствии в греческой Церкви решений сердикского собора и предшествовавших римских предстоятелей, папа не возражал против описанных его

⁶ MGH Epp. 6, p.451, 491, 515. Описание хода собора см.: Лебедев 2001, с.45–52

⁷ Dvornik 1948, p.89–90; Dvornik 1973, p.38.

⁸ Gemeinhardt 2002, S.171.

⁹ См.: MGH Epp. 6, p.442. О соборе 861 г. см. разные мнения Й. Хергенрете-ра и Ф. Дворника: Hergenröther 1867, Bd.1, S.419–438, Dvornik 1948, p.70–90, а также: Beck 1980, S.D101–102.

адресатом разных обычаев постольку, поскольку они «не противны канонической власти»¹⁰.

На римском соборе в 863 г. Фотий был признан чуждым священнического достоинства (*sacerdotali honore*), в случае же своего дальнейшего пребывания на константинопольском престоле он должен был подвергнуться анафеме вместе со всеми приемлющими его в каком-либо сане. Подобное решение выносилось также против Григория Авесты, в то время как все рукоположенные Фотием лишались любого церковного служения (*clericali officio*). В свою очередь, Игнатий был объявлен законным патриархом, а его сторонники — правомочными обладателями своих прежних должностей¹¹. В этом решении Ф. Дворник усматривал попытку папы добиться возвращения потерянных епархий на Балканах, однако и в шести принятых на соборе канонах, и в последующих письмах Николая I в Константинополь этот вопрос не ставился¹².

Ответа от Фотия тогда не последовало, и лишь спустя некоторое время к папе письменно обратился Михаил III, о послании которого можно судить по датированному сентябрем 865 г. ответу Николая I. Император заявлял, будто после шестого вселенского собора ни один из римских предстоятелей не заслужил (*meruerit*) того, что заслужил Николай I¹³, и велел отправить в Константинополь некоторых из подчиненных папы и находившихся на Западе византийских монахов — сторонников низложенного патриарха. Михаил III также назвал латинский язык варварским, утверждал, что римские легаты были нужны в Константинополе не для ново-

¹⁰ MGH *Err.* 6, p.448–451. Об этом письме см. также: Лебедев 2001, с.57–62

¹¹ См. послание папы на Восток (предположительно, некоему армянскому князю): MGH *Err.* 6, p.452, — и решения собора: *ibid.*, p.519–522. См. также: Hergenröther 1867, Bd.1, S.505–523.

¹² См.: Dvornik 1973, p.38–39.

¹³ По всей видимости, имелось в виду согласие на участие папских легатов в соборе греческой Церкви; так понял эти слова Николай I, указавший на участие представителей Адриана I в никейском соборе 787 г. (MGH *Err.* 6, p.457).

го суда над Игнатием, а для предполагавшегося спора с иконоборцами, и в завершение угрожал папе¹⁴.

Отклонив по очереди все выдвинутые василевсом упреки и требования, Николай I перечислил своему адресату семь предшествующих императоров, начиная от Гонория I (395–423 гг.) и заканчивая Константином VI и Ириной, которые обращались к римским предстоятелям с просьбами, а не с приказами. В защиту латыни папа вспомнил о том, что она была использована для составления надписи на кресте, на котором был распят Иисус, и что сам василевс именуется «императором римлян», разговаривающих как раз на этом языке. Назвав судивших низложенного патриарха епископов «сборищем нечестивых», автор послания вновь подтвердил исключительно ознакомительную, а не судебную, цель отправленного им ранее в Византию посольства. Николай I также не преминул привести имена восьми константинопольских предстоятелей от Максима I (380 г.) до Петра (654–666 гг.), которых он называл низложенными «советами и решениями» апостольского престола¹⁵. В обоснование своего судебного права по отношению к греческой Церкви папа привлек девятое правило халкидонского собора 451 г., постановившего, что судящийся с митрополитом своей области епископ или клирик должен обращаться или к «эксарху великой области», или к константинопольскому предстоятелю¹⁶. Поскольку в используемом папой латинском переводе греческое ἑξάρχος было передано через латинское *primas*, Николай I отнес это слово к занимаемому им самим посту. При этом папа ссылаясь на то, что именно наместник апостола Петра является «первым» (*primus*) и «высшим» (*summus*) среди епископов, а также на возможность использовать единственное число слова «область» вместо множественного¹⁷.

¹⁴ Ibid., p.457–479.

¹⁵ Ibid., p.469.

¹⁶ Книга правил, с.49.

¹⁷ MGH Epp. 6, p.470–471.

Слова Михаила III об иконопочитательских задачах константинопольского собора 861 г. автор письма счел выдумкой, поскольку этот предмет остался тогда мало затронутым в присутствии его легатов, а иконоборческие выступления, по словам Николая I, продолжались в Византии и по тот день¹⁸. Назвав недействительными оставшиеся без одобрения римского епископа соборы, папа отказался выдать греческих монахов византийским властям и призвал обоих Игнатия и Фотия вместе с некоторыми другими епископами явиться для разбирательства их дела в Рим. Свое утверждение об отсутствии власти большей, чем у апостольского престола, автор письма подкрепил ссылками на высказывания и примеры своих предшественников Бонифация I (418–422 гг., письмо Руфу Фессалоникскому), Геласия I (письмо легату Фавсту) и Юлия I (337–352 гг., письма антиохийскому собору, Афанасию Великому и его обвинителям)¹⁹. Помимо обоих притязателей на константинопольский престол, Николай I желал видеть в Риме ряд других участников спора или хотя бы их представителей, а также относящиеся к низложению Игнатия документы и полученные в византийской столице его собственные послания, подделка которых казалась папе вероятной. На таких условиях римский предстоятель соглашался принять в общение противников низложенного патриарха, за исключением Григория Асвесты и его сторонников.

В те же годы принявший крещение от византийских священ-

¹⁸ Ibid., p.472.

¹⁹ «Никто не налагал руки на апостольскую вершину» (Бонифаций I); «сами каноны должны представляться на рассмотрение этого [т.е. римского] престола» (Геласий I); согласно «Церковной истории» Феодорита Кирского, папа Юлий I, «повинуясь церковному закону, ... велел и самим клеветникам [Афанасия] приехать в Рим, и звал на суд божественного Афанасия» (ibid., p.480–481; Феодорит Кирский, с.76 [кн. 2, гл.4]). Об этих письмах Михаила III и Николая I см.: Hergenröther 1867, Bd.1, S.551–580, Лебедев 2001, с.69–77. Помимо прочего, А.П. Лебедев критикует то, как Николай I в молчании никейского собора 325 г. об особых полномочиях папства усматривал довод в их защиту.

ников болгарский царь Борис решил перепоручить пастырскую опеку над своей страной Николаю I и его представителям, рассчитывая получить с Запада необходимую для образования независимой Церкви иерархию²⁰. Он обратился к папе с рядом вопросов, относящихся к брачным ограничениям, к постным и праздничным дням в году, к действительности совершенных не священником крещений, к обращению с отвергающими христианство и с чужаками. Речь также шла о наказаниях за самого разного рода преступления, вроде отцеубийства, нечаянного убийства, бегства из войска, прелюбодеяния, инцеста, кражи животных или людей. Отдельные вопросы касались слышанных болгарами от греческих священников сугубо бытовых требований, как запретов ходить в баню по средам и пятницам, стоять со скрещенными руками, причащаться неподпоясанными или есть мясо зарезанных евнухами животных; такого рода ограничения были признаны папой бессмысленными. Хотя Николай I при случае упоминает об осуждении константинопольского патриарха Акакия (472—488 гг.) папой Анастасием II (496—498 гг.), это вряд ли позволяет вслед за П. Гемайнхардтом считать послание римского предстоятеля «в определенном смысле антиконстантинопольским»²¹. Еще менее обоснованным представляется мнение Х.-Г. Бека, увидевшего в ответе Николая I нападки на обряды греческой Церкви и их высмеивание²².

Отправленные из Рима в Болгарию в ноябре 866 г. епископы были снабжены письмами в Константинополь, обращенными к василевсу, всем греческим архиереям, сенаторам, императрице Евдокии, императрице-матери Феодоре, самому Игнатию, уже как полгода убитому кесарю Варде и «мужу» Фотию. В послании

²⁰ Hergenröther 1867, Bd.1, S.594—617; Dvornik 1948, p.91—131.

²¹ П. Гемайнхардт представляется более точным, когда называет послание папы находящимся «в антифотианском контексте» (Gemeinhardt 2002, S.185—186). Текст ответа см.: MGH Epp. 6, p.568—600.

²² Beck 2000a, S.3953. Обоснование иной оценки ответа Николая I см.: Dennis 1958, p.165—174.

названному «возлюбленнейшим сыном», «благочестивейшим императором» и «христианнейшим государем» Михаилу III речь шла прежде всего о праве римского предстоятеля судить случившееся в византийской Церкви. Василевсу указывалось на согласие эфесского и халкидонского соборов с посланиями Целестина I и Льва I и содержащимися там оценками Нестория и Диоскора Александрийского (V в.)²³. Византийская сторона обвинялась в порче папского послания 861 г., где со ссылкой на «многочисленные собрания свв. отцов» запрещалось выносить решения по какому-либо церковному вопросу без согласия римского предстоятеля и заявлялось, что в обход последнего никакой константинопольский патриарх не снимался законным образом с престола²⁴.

Именуя Фотия «неофитом, прелюбодеем и захватчиком», Николай I объявлял законным случившееся при патриаршестве Игнатия и не признанное тогда в Риме низложение Григория Авесты. При этом папа указывал на четвертое правило антиохийского и тридцать восьмое правило карфагенского соборов, запретивших как церковное общение с осужденным соборно епископом, так и участие в таинствах самого осужденного до пересмотра его дела. Перечислив осужденных решением римских предстоятелей еретиков, начиная от Симона волхва и заканчивая Анфимом Константинопольским (535–536 гг.), автор письма призвал своего адресата убрать с патриаршего престола Фотия, восстановить в прежнем достоинстве Игнатия и предать огню все написанное против последнего, как и против апостольского престола²⁵. Михаилу III также предлагалось признать свое прошлогоднее послание папе либо испорченным дурными составителями, либо не имеющим силы, в случае же отказа ему была обещана анафема собором западным епископов²⁶.

²³ MGH Epp. 6, p.492–493.

²⁴ Ibid., p.493–494.

²⁵ Ibid., p.506–507.

²⁶ Ibid., p.508.

В послании византийскому епископату папа, заново описывая всю историю своего участия в деле о константинопольском патриаршем престоле, признал подкупленными своих легатов на соборе 861 г., целиком цитировал решения римского собора 863 г. и настаивал на неспособности соборно низложенного и отлученного Григория Асвесты рукополагать кого-либо в епископы: «Итак, Фотий ничего не получил от Григория, кроме того, что [тот] имел; [тот] же ничего не имел, [поэтому] ничего не дал»²⁷. В письме Фотию его автор, сравнивая своего адресата с библейскими Ахавом и Хамом, приводил доказательства использования в восточной Церкви канонов сердикского собора, но на этот раз разумно не настаивал на цитированных им ранее по тому же поводу решениях римских предстоятелей²⁸. Признавая Фотия «чуждым всего священнического достоинства и имени», папа обещал ему пожизненную анафему в случае, если тот будет упорствовать в своем «грехе». Призывы содействовать возвращению Игнатия на патриарший престол содержались в других посланиях Николая I. Ни одно из них не было доставлено по назначению, так как послы с ними были остановлены на границе византийской империи²⁹.

Потеря власти над Церковью ближайшей соседней державы не устраивала ни Фотия, ни озабоченную своим влиянием на Балканах императорскую власть Византии, и состоявшийся в начале 867 г. в столице на Босфоре собор осудил деятельность западных проповедников в Болгарии³⁰. Вскоре после этого Фотий нарушает свое длившееся с 861 г. в отношениях с Римом молчание и составляет «Окружное послание к архиерейским престолом Востока». В нем патриарх обрушивается на прибывших в Болгарию с Запада «нечестивых и отвратительных мужей», чье поведение он уподобляет

²⁷ Ibid., p.523. См. также: *ibid.*, p.514–517, 519–526.

²⁸ Ibid., p.536–538.

²⁹ Hergenröther 1867, Vd.1, S.617–639.

³⁰ Проведение подобного собора явствует из замечания в «Окружном послании» Фотия, согласно которому западные миссионеры уже были осуждены греками «соборным решением» (PG 102, col.740).

действию грома, землетрясения, града и дикого кабана в новопо-саженном винограднике Господнем. По мнению Фотия, представители латинской Церкви пытались отвлечь от «правых и чистых догматов» недавно обращенный в христианство народ, приучая его к посту по субботам и к несоблюдению первой недели великого поста, отвращая священников от законных браков и отрицая ответственность совершенного не епископом миропомазания³¹.

Добавление в символ веры слова *Filioque* автор «Окружного послания» называет порчей «священного и святого» текста и наихудшей бедой. Тут красноречивого патриарха опять захлестывает волна негодования: «О ухищрения лукавого! ... Кто когда-либо слышал подобную речь, прорвавшуюся у нечестивцев какого бы то ни было времени? Какой коварный змей изрыгнул это в их сердца?» В опровержение западной прибавки к символу Фотий выдвигает двенадцать положений, согласно которым латинское учение ведет к тому, что у Св. Духа обнаруживаются два начала (Отец и Сын) вместо одного, мало того — Дух исходит от самого Себя, оказывается составным и более удаленным от Отца, чем Сын, отделяется от двух других Ипостасей, изводит из Себя что-то четвертое, так что Троица грозит превратиться в четверицу, и вообще лишается исхождения. Ровно посреди этих утверждений помещен довод иного порядка, где обращается внимание на полное молчание о *Filioque* евангелистов и церковных соборов³².

По словам автора «Окружного послания», лишь требования жанра заставили его отказаться от перечисления «несметного множества» опровержений столь «безбожного мнения», которые он рассчитывает приберечь для предполагаемого «общего собрания»³³. Согласно Фотию, эти «новые предтечи отступничества, заслуживающие множества смертей служители лукавого, общие со-вратители, ... обманщики и богоборцы» (речь идет о прибывших

³¹ Ibid., col.724–725.

³² Ibid., col.728–729.

³³ ... εις την κοινήν ... συνέλευσιν (ibid., col.732). Подразумевается вселенский собор, созыв которого намечался Фотием (ibid., col.737–740).

в Болгарию латинских епископах) были уже осуждены соборным решением. В связи с этим патриарх приводит шестьдесят четвертый канон свв. апостолов³⁴, четвертое правило гангрского (до 341 г.), тринадцатый и пятьдесят пятый каноны шестого вселенского соборов, где отвергаются пост по субботам и обязательное безбрачие духовенства³⁵. При этом автор «Послания» не вспоминает о том, как он сам раньше обращал внимание Николая I на исторически сложившуюся разницу между требованиями церковного права на Востоке и на Западе.

По словам Фотия, два других прегрешения западных епископов (сокращение великопостного времени на одну неделю и перемиропомазывание тех, кто получил это таинство от священников) даже не нуждаются в осуждении канонами, столь очевидным кажется ему их нечестие, в то время как виновные в «хуле на Св. Духа» (т.е. исповедующие Filioque) уже сами подвергают себя «бесчисленным анафемам»³⁶. Составитель «Окружного послания» призывает александрийского и других восточных патриархов отправить ему своих представителей, чтобы они вместе удалили бы «недавно вкравшуюся гангрену безбожия» и по общему согласию «предали бы огню» распространителей злого учения. Наконец, Фотий упоминает недавно полученное им «соборное письмо» неких обитателей Италии, полное жалоб на тиранию «их собственного епископа»³⁷, которое вместе с другими письмами схожего

³⁴ О сохранившихся под именем свв. апостолов и составленных предположительно в конце IV в. канонах см.: NCE 1, p.689–690; статья Apostolic Canons на сайте <http://www.newadvent.com>.

³⁵ Каноны шестого вселенского собора остались в конечном счете непризнанными Римом, а требование гангрского собора избегать причастия у женатых священников не могло найти положительный отклик в латинской Церкви, издавнo требовавшей безбрачия от своего духовенства (Болотов, т.3, с.142–148; Angenendt 1997, S.453–462). О гангрском соборе см.: NCE 6, p.279.

³⁶ PG 102, col.736.

³⁷ ... τοῦ οἰκείου αὐτῶν ἐπισκόπου (ibid., col.737), — по всей видимости, так Фотий обозначает римского папу Николая I.

содержания он предлагает обсудить на новом вселенском соборе. Изначально осложнивший отношения между двумя Церквями вопрос о законном константинопольском патриархе в «Окружном послании» никак не затрагивался.

Не вполне ясно, в какой мере выдвинутое против латинского духовенства в Болгарии обвинение по поводу *Filioque* затрагивало саму римскую Церковь и ее главу Николая I. По мнению ряда исследователей, Фотий в своей критике имел в виду не символ веры, будто бы оставшийся тогда еще неизменным, но лишь катехитические разъяснения новокрещенным со стороны западных священников³⁸. Однако патриарх явно говорил об изменении самого никейско-константинопольского исповедания веры, а не о его истолковании³⁹. По мнению П. Гемайнхардта, символ с добавлением использовали прибывшие из восточнофранкского королевства священники, но не отправленные папой болгарам епископы Формоз Портский и Павел Популонийский. Доказательств того, что в таком виде никейско-константинопольское исповедание читалось в те годы в самом Риме, нет⁴⁰.

Сочинение «К говорящим, что Рим является первым престолом» следует в двух рукописях за одним из полемических произведений Фотия («Собрания и тщательные доказательства... о епископах, митрополитах и прочих важнейших церковных [лицах]») и было признано Й. Хергенретером на основе особенностей стиля и содержания за творение константинопольского патриарха⁴¹. Эту точку зрения с разных сторон оспорил М. Гордилло, большинство из доводов которого было в свою очередь с основанием отвергнуто Ф. Дэльгером⁴². Во всех содержащих произведение рукописях

³⁸ Hergenröther 1867, Bd.1, S.709; Jugie 1941, p.146.

³⁹ «... попытались подделать .. священный и святой символ» (... τὸ ἱερόν καὶ ἅγιον σύμβολον ... κιβδηλεῦεν ἐπιχειρήσαν [PG 102, col.725]). Ср.: Gemeinhardt 2002, S.197.

⁴⁰ Ср.: *ibid.*, S.195–196.

⁴¹ Hergenröther 1869a, Bd.3, S.170–172.

⁴² Gordillo 1940, p.21–39; Dölger 1940, S.523–525. См. также: Beck 2000a, S.3983–3984.

отсутствуют указания на его создателя, однако подобное обстоятельство не может стать решающим в этом споре, поскольку Фотий мог выпустить свою работу в свет анонимно.

Более существенным доводом против авторства константинопольского патриарха является имеющееся в сочинении сообщение о принятом будто бы римским императором Галлиеном (253–268 гг.) решении передать дело Павла Самосатского на решение римского предстоятеля. В «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, к которой восходит это сведение, речь в данном случае идет об императоре Аврелиане (270–275 гг.), а в споре Николая Месарита с Фомой Морозини (1206 г.) — об обоих названных государях⁴³. Как отметил М. Гордилло, указанное разногласие свидетельствует о первичности спора Месарита с Фомой по отношению к сочинению «К говорящим ...», где из имевшихся двух имен было оставлено неправильное. Таким образом, единственной возможностью датировать рассматриваемый памятник временем ранее начала XIII в. становится предположение о существовании неизвестного произведения более раннего времени, ставшего бы общим источником как для «Спора» Николая Месарита, так и для писания «К говорящим, что Рим является первым престолом»⁴⁴.

Между тем последние шесть глав (с 20 по 25) этого сочинения целиком посвящены историческим случаям изгнания одного православного патриарха и замены его другим, когда в конечном счете оба посмертно почитались Церковью⁴⁵. Подобная подборка примеров могла служить только оправданию

⁴³ Gordillo 1940, p.24–25, ann.3.

⁴⁴ На возможность двоякого истолкования связи между «Спором» Месарита и сочинением «К говорящим, что Рим является первым престолом» указал Ф. Дэльгер (Dölger 1940, S.524).

⁴⁵ Πρὸς τοὺς λέγοντας ὡς ἡ Ῥώμη θρόνος πρῶτος, p.16–17. Главы 26–28 отсутствуют в рукописях Vat. gr. 829 и Vat. gr. 1150, обоснованно признанных Ф. Дэльгером за отражающие лучшее состояние текста, по своему содержанию сильно разнятся от всех предшествующих и должны считаться позднейшей припиской. См.: Dölger 1940, S.523.

поведения Фотия по отношению к Игнатию, однако как раз их история отсутствует в произведении, которое, таким образом, становится непонятным вне церковного контекста второй половины IX в. В виду этих обстоятельств можно предположить, что рассматриваемое произведение было написано либо самим Фотием, но выпущено им в свет без указания имени автора, либо кем-то из его сторонников. В таком случае подходящим временем для возникновения этого писания представляется 867 г., когда противостояние константинопольского патриарха папе достигло наибольшей остроты с произнесением византийскими архиереями анафемы Николаю I⁴⁶.

Сочинение начинается с рассуждений, направленных против обоснования первенства римской Церкви ссылкой на ее происхождение от апостола Петра. Согласно полемисту, тот еще до Рима был епископом в Антиохии, в то время как в Иерусалиме, бывшем местом обитания самого Христа, епископствовал брат Господень Иаков, а в Византии — первозванный и будто бы старший брат Петра Андрей⁴⁷. Автор писания утверждает, что данное Иисусом корифею апостолов обещание воздвигнуть на нем свою Церковь (Мф 16, 18) никак не может ограничиваться каким-либо местом, но относится к произнесенному Петром исповеданию веры, первенство же папы восходит будто бы к решению императора Галлиена передать на суд римского предстоятеля дело Павла Самосатского, отрешенного от антиохийского престола сирийскими епископами⁴⁸. Следуют ссылки на принятые якобы первым, вторым и четвертым вселенскими соборами решения о недопустимости подчинения одних епархий другим, о признании за Константинополем равных преимуществ с Римом и о предпочте-

⁴⁶ Об этих событиях см.: Hergenröther 1867, Bd.1, S.639–666.

⁴⁷ Πρὸς τοὺς λέγοντας ὡς ἡ Ῥώμη θρόνος πρῶτος, р.11.

⁴⁸ Ibid., р.11–13. Согласно Евсевию Кесарийскому, император Аврелиан передал дом антиохийского предстоятеля тому из двух претендентов, «с кем по вопросам веры переписывались италийские и римские епископы» (Евсевий Кесарийский, с.346).

нии, оказанном византийской столице перед всеми остальными престолами⁴⁹.

После упоминания о приездах в византийскую столицу пап Иоанна I (523–526 гг.) и Агапита I (535–536 гг.) полемист обращается к указанию противника на постановление сердикского собора 343 г. передавать на рассмотрение римского предстоятеля спорные дела других епископов. По мнению автора сочинения, подобный довод является несостоятельным, поскольку названный собор был поместным, председательствовавший на нем Осий Кордубский в конце жизни присоединился к арианству, принятые там в общение Маркелл Анкирский и некоторые другие лица были позже осуждены Церковью, съехавшиеся туда епископы разделились на две анафематствовавшие друг друга части, а состоявшийся позже карфагенский собор заявил папе Целестину I о том, что римский предстоятель не должен пересматривать принятые другими епископами решения⁵⁰. Далее указывается на случаи непризнания «римлянами» тех или иных принятых прочими Церквями в общение епископов, на безуспешное вмешательство папы Иннокентия I (402–417 гг.) в дело оправданного лишь последующим константинопольским патриархом Аттиком Иоанна Златоуста, и приводятся многочисленные случаи замены одного предстоятеля другим, когда оба архиерея впоследствии признавались православными⁵¹.

Летом 867 г. византийские императоры Михаил III и Василий I (866–886 гг.) отправили царю Борису письмо, в котором к уже выраженным в «Окружном послании» обвинениям против «латинян» добавились упреки в бранобритии священников, рукополо-

⁴⁹ По всей видимости, имеется в виду 6-е правило первого (сохранение древних обычаев и преимуществ разных Церквей), 3-е правило второго («константинопольский епископ да имеет преимущество чести по римском») и 28-е правило четвертого (второе место Константинополя после Рима) соборов. См.: Книга правил, с.31, 38, 55.

⁵⁰ Πρὸς τοὺς λέγοντας ὡς ἡ Ῥώμη θρόνος πρῶτος, р.14–15.

⁵¹ Ibid., р.15–17.

жении в епископов прямо из диаконов, изготовлении св. мира из речной воды и пасхальном приношении ягнят на алтарь⁵². Узнав об этих обвинениях, папа сообщил о них королям Карлу I Лысому (843–877 гг.) и Людовику II Немецкому (843–876 гг.), а также влиятельному реймскому архиепископу Хинкмару с тем, чтобы тот известил других епископов и попросил у них совета. Монах монастыря в Корби (Пикардия) Ратрамн оказался одним из людей, взявшихся дать ответ на выдвинутые против западных христиан упреки⁵³. Первая книга его сочинения «Против обвинений греков, хулящих римскую Церковь» представляет собой пространное толкование самых разных библейских (преимущественно новозаветных) мест, где говорится что-либо о Св. Духе. В числе прочего Ратрамн указывает на то, что именно Сын посылает Св. Духа в мир (Ин 15, 26) и дает его посредством дуновения апостолам (Ин 20, 22), что к Св. Духу относятся слова Христа «От моего примет» (Ин 16, 14)⁵⁴, что Св. Дух называется в писании Духом как Отца, так и Сына⁵⁵. Все эти положения, по мнению корбийского монаха, свидетельствуют о правильности мнения о Filioque.

Аллегорическое истолкование Библии позволяет автору сочинения счесть символами третьей Ипостаси истекающие из чрева верующих «реки воды живой» (Ин.7, 39), воду, которую обещал дать Христос (Ин 4, 14), упомянутые в Апокалипсисе семь печатей (Ап 5, 1), семь очей на камне (Зах 3, 9) и глаза виденного Иоанном на Патмосе Сына человеческого (Ап 1, 13–14). Содержащееся в том же Откровении Иоанна описание того, как ангел взял кадильницу и наполнил ее огнем с жертвенника (Ап 8, 5), толкуется полемистом как указание на наполнение человеческой природы Христа Св. Духом. Даже апокалиптический всадник на белом коне пони-

⁵² MGH Ерр. 6, p.603.

⁵³ Об обстоятельствах создания этого произведения см.: Gemeinhardt 2002, S.210–211.

⁵⁴ PL 121, col.229–231.

⁵⁵ Ibid., col.232–236.

мается как образ Божества Христова (сам наездник) и его человеческого Тела (конь), а в сиянии глаз этого всадника усматривается намек на исхождение Св. Духа и от Сына (Ап 19, 21)⁵⁶.

Вторая и третья книга сочинения посвящены разбору относящихся к предмету исследования святоотеческих высказываний. Поначалу Ратрамн обосновывает допустимость разьяснять тайны веры посредством не выраженных прямо в свящ. Писании понятий и положений. Затем он отмечает, что само слово «исхождение» не может четко отличить Св. Духа от Сына, поскольку и последний назван в евангелии от Иоанна исходящим от Бога (Ин 8, 42)⁵⁷. В дальнейшем пространные разьяснения автора сопровождают отдельные места из символа *Quicumque*, творений Григория Назианзина («Проповедь на Пятидесятницу»), Амвросия («О Св. Духе»), Дидима Александрийского («О Св. Духе»), Фавста Рьезского («О Св. Духе»), Августина («Вопросы к Орозию», «О Троице», «Против Максимиана еретика»), Кводвультдея («Против пяти ересей»), папы Григория I (двадцать шестая гомилия), ошибочно отождествленного с Геннадием Константинопольским Геннадия Марсельского («Книга или определение церковных догматов»), Фульгенция Руспицийского, Вигилия Тапского («Против ариан, савеллиан и фотиниан»)⁵⁸, из приписанного Афанасию Александрийскому сочинения «О Троице» и бытовавшего под именем Августина «Спора с Паскенцием арианом».

Ко многим из этих произведений еще ранее по схожему поводу обращались Теодульф Орлеанский и создатель «Свидетельств, собранных из священных томов», но приводимые ими выдержки лишь очень в малой степени совпадают с выдержками, сделанными Ратрамном. Так, из восемнадцати ссылок корбийского мона-

⁵⁶ Ibid., col.237–241.

⁵⁷ Ibid., col.246–247.

⁵⁸ Это сочинение принималось Ратрамном за творение Афанасия Александрийского (ibid., col.301–302)

⁵⁹ Ibid., col.253–258.

ха на сочинение «О Св. Духе» Амвросия Медиоланского⁵⁹ только три встречаются в произведении Теодульфа, одна из них — также и в «Свидетельствах»⁶⁰; из трех цитат Григория Назианзина в последнем писании только одна частично совпадает со ссылкой на того же автора в произведении Ратрамна⁶¹. Таким образом, если последний и был знаком с творениями своих предшественников по полемике, ничто не позволяет говорить о его прямой зависимости от них. Как и в последних, в сочинении корбийского монаха наряду с прямо содержащими положение о Filioque высказываниями приводятся и те, в которых утверждается единосущие всех трех божественных Лиц, Их совечность друг другу, Их единые действие и воля, или в которых Св. Дух именуется Духом обоих Отца и Сына, Их любовью⁶².

В заключительной, четвертой книге речь идет об обвинениях «латинянам» по обрядовым вопросам и о правах римского престола⁶³. Сообщениями Евсевия Кесарийского об александрийских подвижниках, историка Сократа Схоластика (V в.) о разном времени праздновании Пасхи в древних Церквях, Иосифа Флавия (I в.) о ессеях, фарисеях и саддукеях корбийский монах доказывает изначальное разнообразие церковных обычаев. По поводу субботнего поста автор отмечает, что он не соблюдается большинством западных христиан, ссылается на согласие в этой практике александрийской Церкви с римской, приводит соответствующее разъяснение из жития папы Сильвестра I (314—335 гг.) и совет Амвро-

⁶⁰ Ср.: *ibid.*, col.254—255, PL 105, col.250—251, PL 101, col.74. Все эти три ссылки входят в состав одного из трех отрывков из сочинения Амвросия, приводимых Теодульфом; два других отрывка (из первой и двадцатой глав третьей книги «О Св. Духе» Амвросия) в произведении Ратрамна отсутствуют целиком.

⁶¹ Ср.: PL 101, col.67, 77, 81, PL 121, col.248—249.

⁶² Богословскую оценку доводов Ратрамна в защиту Filioque см.: Gemeinhardt 2002, S.213—221.

⁶³ Утверждение императоров о том, что «латиняне» делают миро из воды и освящают в Пасху ягнят на алтарях, Ратрамн уже в самом начале сочинения отвергает как лживое (PL 121, col.226).

сия Августину следовать в этом вопросе обычаю местной Церкви. Ратрамн также указывает на обыкновение шотландских монахов поститься по всем непраздничным дням и на запрет папы Мильгиада (310–314 гг.) поступать так по воскресеньям и четвергам⁶⁴.

На упрек во вкушении сыра и яиц в течение всей великой четырехдесятницы корбийский монах отвечает опять же ссылкой на разнообразие церковных обычаев, примером чего ему служит практика некоторых христиан не есть в указанное время вареного. Отметив, что длительность великой четырехдесятницы зависит от пощения или непощения по субботам, полемист переходит к вопросу об отсутствии бород у западных священнослужителей и в связи с этим прежде всего вспоминает об обыкновении ветхозаветных назореев брить себе головы наголо после выполнения обета. Указав на именно так поступившего в Кенхреях апостола Павла (Деян 18, 18), автор сочинения уподобляет тонзуру западных клириков тиаре, а оставшиеся на голове волосы — царской короне, что позволяет ему связать западный обычай со словами апостола Петра о христианах как «царственном священстве» (1 Петр 2, 9). Поскольку, с точки зрения Ратрамна, «обнажение лица показывает чистоту сердца», сам первоверховный апостол брил себе бороду и голову, подтверждением чему служат его изображения⁶⁵.

В вопросе о безбрачии священников в пользу западной практики приводятся примеры оставшихся неженатыми Илии, Даниила, Христа и Иоанна Предтечи, а также относящиеся к этому предмету советы и высказывания апостола Павла (1 Кор 7, 6–7; 9, 5–6; 7, 29–34). Далее цитируются третий канон никейского, первый канон неокесарийского (между 314 и 325 гг.) и четвертый канон карфагенского соборов с запретами пресвитерам содержать у себя дома женщин, за исключением ближайших родственников, жениться и иметь супружеское общение со своими женами⁶⁶.

⁶⁴ Ibid., col.312–317.

⁶⁵ Ibid., col.324.

⁶⁶ О неокесарийском соборе см.: NCE 10, p.320.

Корбийский монах не обходит вниманием одну из конституций императора Юстина II (565–578 гг.) и сто двадцать третью новеллу его предшественника Юстиниана I (527–565 гг.), в которых предписывается безбрачие архиереев и им, как и священникам, запрещается сожительство с женщинами. Исключительное право епископов на совершение миропомазания автор сочинения обосновывает ссылками на Ветхий Завет (где, как он пишет, лишь одним «понтификам» было позволено помазывать царей) и на соответствующие распоряжения пап Сильвестра I и Иннокентия I. Далее полемист порицает греков за совершаемое вопреки шестой новелле императора Юстина II рукоположение прямо из мирян в епископы; повод для подобного упрека, вне всякого сомнения, был предоставлен известиями об обстоятельствах прихода к патриаршеству Фотия.

Книга завершается обстоятельными, подкрепленными многочисленными ссылками рассуждениями об особых полномочиях римского папы. Из «Церковной истории» Сократа Схоластика Ратрамн приводит слова папы Юлия I о том, что «никакого постановления не следует вводить в Церкви без согласия епископа римского»⁶⁷. Далее цитируются седьмой канон сердикского собора и «Житие папы Сильвестра» Евсевия Кесарийского, где говорится о долге священников так относиться к римскому предстоятелю, как судьи относятся к царю. Полемист также ссылается на произведенный благодаря Льву I пересмотр дела константинопольского патриарха Флавиана и на письменно выраженное желание императоров Валентиниана III (425–455 гг.) и Маркиана (450–457 гг.), чтобы восточные епископы объявили о том решении, какое будет угодно названному папе.

Важными доводами являются определение того же Валентиниана III: «Епископ римского города, которому древность предоставила верховенство священства над всеми, да имеет право и возможность судить о вере и священниках», — и слова императрицы Галлы Плацидии (V в.) о том, что апостол Петр «учредил в апо-

⁶⁷ Сократ Схоластик, с.77 (кн. 2, гл.17).

стольском престоле верховенство епископата»⁶⁸. Латинский полемист вспоминает утверждение Льва I, согласно которому папе изначально божественным установлением принадлежит забота о всех Церквях, 131 новеллу Юстиниана, решившего, что «римский папа должен восседать перед всеми епископами и патриархами», упомянутую в переписке папы Симплиция (468–483 гг.) с константинопольским патриархом Акакием заботу римского предстоятеля обо всех Церквях⁶⁹.

Другим откликом на обращение Николая I стала «Книга против греков» парижского епископа Энея. С самого начала в ней отмечается, что как раз из Азии или с окраин Европы, где расположен Константинополь, произошли многочисленные и опасные заблуждения Ария (IV в.), Евномия (IV в.), Керинфа (II в.), Мани (III в.), Нестория (V в.), Евтихия (V в.) и других еретиков, в то время как никакой ересиарх никогда не занимал римский престол, и лишь папа Либерий (352–366 гг.), устрешенный ссылкой и угрозами, сопротивлялся арианам без должного мужества⁷⁰. Назвав «безумием хитросплетений» содержащиеся в письме византийских императоров обвинения, парижский епископ переходит к их последовательному опровержению. Как и Ратрамн Корбийский, больше всего места он уделяет вопросу о Filioque и почти целиком воспроизводит при этом сочинение Теодульфа Орлеанского, изменяя лишь последовательность собранных тем высказываний и дополняя их новыми выдержками из бытовавшего под именем Афанасия Александрийского писания «О Троице» и произведения Исихора Севильского («О церковных служениях», «О порядке творений») и Алкуина («О вере Святой и нераздельной Троицы», «Вопросы о Св. Троице»)⁷¹. Новым доводом по сравнению

⁶⁸ PL 121, col.338–339.

⁶⁹ Ibid., col.341–344.

⁷⁰ Ibid., col.686–687.

⁷¹ В «Книге против греков» отсутствуют лишь два самых первых отрывка из числа тех, что приводились Теодульфом (PL 105, col.241). Не воспользовался ли Эней экземпляром сочинения своего предшественника, где был испорчен первый лист?

с предшествующими сочинениями о том же предмете оказывается и ссылка на никейско-константинопольский символ с *Filioque*, который поется по воскресеньям в галльской Церкви⁷².

По вопросу о безбрачии духовенства Эней представляет весьма обширную подборку отрывков из посланий апостола Павла (1 Кор 7, 2,6,25; Гал 5, 16,22,25; Евр 7, 26; Кол 3, 5 и др.), сохранившихся под именем свв. апостолов канонов (правила шестое, восьмое и двадцать шестое), определений никейского (третье правило), анкирского 314 г. (десятое правило), лаодикийского (около 360 г.; тридцатое и пятьдесят четвертое правила), неокесарийского (первое правило), так называемого римского 324 г. и различных карфагенских соборов, постановлений пап Сириция (384–399 гг.), Иннокентия I и Льва I⁷³. Бóльшая часть приводимых мест направлена против супружеской жизни духовных лиц или несоблюдения ими целомудрия, однако некоторые из цитат имеют косвенное или очень отдаленное отношение к обсуждаемому предмету. Так, автор сочинения ссылается на приписанные свв. апостолам повеления, согласно которым клирики не должны принимать на себя мирских попечений и обязаны давать отчет своим собратьям в случае непричастия на совместных службах; он также приводит принятые лаодикийским собором запреты священнослужителям входить в таверны и присутствовать при свадебных зрелищах⁷⁴. Полемист цитирует слова Амвросия Медиоланского о предъявляемых кандидату на епископство требованиях (толкование посланий к Титу и Тимофею, «Об обязанностях»)⁷⁵, восхваление девства Иеронимом (письмо к Паммахию, «Против Ио-

⁷² PL 121, col.721. Богословскую оценку содержащихся в «Книге» доводов в защиту *Filioque* см.: Gemeinhardt 2002, S.221–227.

⁷³ О лаодикийском соборе см.: NCE 8, p.379–380, — о подложности решений так называемого римского собора 324 г. см.: Conciliorum collectio 2, col.615–616.

⁷⁴ PL 121, col.726–727.

⁷⁵ При этом приводимый Энеем отрывок из сочинения «Об обязанностях» отсутствует в изданном тексте этого произведения (*ibid.*, col.729–730; PL 16, col.25–194).

виниана»), рассуждения о том же предмете Оригена (толкование книги Левита), слова Исидора Севильского о необходимых качествах епископа и рассказ из «Жития Василия Великого» о том, как чудесным образом было замечено нецеломудренное поведение одного диакона⁷⁶.

Пост по субботам обосновывается рассуждениями о печали апостолов в этот день недели и о необходимости хранить полученные от старших обычаев, причем источниками полемисту в данном случае служат письма Иннокентия I и Иеронима и произведение «О церковных служениях» Исидора Севильского. Приведя содержащееся в пятидесятом каноне лаодикийского собора предписание поститься в Великий Четверг, парижский епископ заключает о невозможности отменять пост по другим четвергам и субботам великой четырехдесятницы. Ее иную длительность в латинской Церкви автор сочинения объясняет, указывая на разнообразии относящихся к посту обычаев в различных странах. По его словам, если в Палестине и Египте христиане постятся девять недель, то в Италии в четырехдесятницу многие не едят вареного три дня в неделю, а в Германии большинство в то же время не воздерживается от молока и сыра⁷⁷.

Завершив обсуждение этого предмета отрывками из гомилий епископа Фаустина и Августина, Эней переходит к исключительному праву епископов на миропомазание в западной Церкви. Эта практика подкрепляется словами Иннокентия I о том, что пресвитеры не имеют «вершины понтификата», содержащимся в «Понтификальной книге» сообщением об установленном Сильвестром I обычае мазать лбы крещаемых маслом и предписанием Геласия I. В защиту брадобрития клириков полемист приводит принадлежащее Иерониму толкование данного пророку Иезекилю повеления обрить себе волосы на голове (Иез 5, 1) и слова Григория I из книги «Моралий» о бритве бород как знаке недоверия собственным силам. С этим же вопросом связываются рас-

⁷⁶ PL 121, col.728–739.

⁷⁷ Ibid., col.741–742.

суждения Исидора Севильского в книге «О церковных служениях» о назорейях, об упомянутом месте из книги Иезекииля и о символическом смысле тонзуры⁷⁸.

Переходя к первенству римского епископа и приведя двадцатый канон папы Сильвестра I с запретом судить первый престол⁷⁹, Эней обращается к самым разным каноническим определениям, не имеющим прямого отношения к обсуждаемому предмету. Так, он цитирует тридцать четвертое правило свв. апостолов с предписанием епископам «каждого народа» знать своего главу, а также шестое и седьмое правила никейского собора с повелением хранить древние преимущества александрийского, антиохийского и иерусалимского престолов. Не обходятся молчанием второе и третье правила константинопольского собора 381 г. с указанием епископам не вмешиваться в дела епархий за пределами своей области и с признанием за Константинополем второго места в церковной иерархии после Рима.

Ближе к поставленному вопросу оказываются третье и четвертое правила сердикского собора, в которых утверждается право римского предстоятеля пересматривать дела осужденных епископов⁸⁰. Автор «Книги» упоминает о содержащемся в так называемых канонах Сильвестра I предписании младшим по сану не обвинять старших. Парижский епископ приводит также разные высказывания из писем Геласия I. В них, помимо прочего, говорится, что власть апостольского престола поставлена надо всей Церковью, что престол Петра имеет право судить о любой Церкви, в то время как никому нельзя судить о его приговоре, и что императорское присутствие не меняет церковного правления⁸¹.

⁷⁸ Ibid., col.743–747.

⁷⁹ О связанных с папой Сильвестром позднейших памятниках см. статью: Sylvester I (314–335), Pope St. (<http://www.newadvent.com>). См. также: BVKL 10, Sp.338–341.

⁸⁰ PL 121, col.750.

⁸¹ Ibid., col.751–753. В последнем из приведенных положений подразумевается, что присутствие императора в Константинополе должно оставаться без последствий для церковной власти.

Вслед за отрывками из посланий Льва I, посредством которых показывается большое участие этого папы в делах восточного христианства, автор книги пересказывает ответ Григория Великого сицилийцам, недовольным отменой у них отдельных богослужебных обычаев греческой Церкви. Далее полемист рассказывает о том, как император Константин (306–337 гг.), передав римскому понтифику «царскую власть», захотел, чтобы тот «навсегда, как бы по царскому праву, владел высшим главенством надо всей Церковью»⁸². Парижский епископ здесь ссылается на подделку раннего средневековья — так называемый «Константинов дар», где полномочия папы обосновываются не обетованиями Господа Петру, как то обычно делалось в схожих случаях⁸³, а вымышленным императорским волеизъявлением. В отличие от Ратрамна, Эней прямо обвиняет Фотия в захвате епископского престола, по праву принадлежащего Игнатию⁸⁴. Поскольку оба латинских полемиста лишь изредка в своих сочинениях обращаются к одним и тем же источникам, их самостоятельность по отношению друг к другу представляется неоспоримой⁸⁵.

Еще одно полемическое сочинение под названием «Ответ против ереси греков о вере Св. Троицы» было подготовлено к состоявшемуся в Вормсе в мае 868 г. собору восточно-франкской Церкви. Обращаясь в первую очередь к сугубо богословским вопросам, автор произведения приводит обширный отрывок из семьдесят первой проповеди Августина со словами, согласно которым

⁸² ... voluit, ut apicem omnis principatus Romanus papa super omnem Ecclesiam ... perenniter velut iure regio retineret (ibid., col.758).

⁸³ См., например, письмо Иннокентия I африканским епископам (417 г.), исповедание веры папы Гормисды (515 г.) и другие высказывания: *Enchiridion symbolorum*, 217, 218, 221, 233, 350, 363.

⁸⁴ PL 121, col.750, 759.

⁸⁵ Например, при обсуждении вопроса папского первенства оба приводят до двадцати ссылок на источники, из числа которых только две (на письма Льва I Анатолию Константинопольскому и халкидонскому собору) присутствуют в обоих сочинениях (ibid., col.339–340, 755–756).

Св. Дух существует сообща (*communiter habetur*) от Отца и Сына, будучи Духом Их обоих. Из двух других проповедей того же отца Церкви, его сочинения «О Троице» и толкования на книгу Бытия заимствуются рассуждения о совечности третьей Ипостаси двум другим, Ее обозначениях как любви и дара Бога и нераздельности и несмещения Лиц Св. Троицы⁸⁶.

Обойдя, таким образом, вопрос о *Filioque* по сути, полемист обращается к субботному посту в латинской Церкви и черпает подходящие доводы в защиту допустимости разных обычаев по-прежнему в писаниях Августина, а именно в его письмах и сочинении «О разных вопросах». Обильно цитируя одну из гомилий Григория Великого и анонимное произведение «Об основаниях четырех времен», ссылаясь на постановления лаодикийского собора и пап Мильтиада и Телесфора (125?–138? гг.), автор углубляется в рассуждения о числовой символике принятых на Западе постов⁸⁷. Возвращаясь далее к оправданию обычаев латинской Церкви, полемист обосновывает безбрачие священников решениями пап Сириция, Льва I и Иннокентия I, постановлениями никейского, карфагенского 419 г., африканского 424 г. и неокесарийского соборов. Обвинения в изготовлении из речной воды используемого при крещении масла, прямом поставлении диаконов в епископы и жертвоприношении агнцев за литургией отвергаются как вымышленные, в то время как бритье бород клириками оправдывается цитатой Иеронима⁸⁸.

По всей видимости, уже после отсылки императорского послания в Болгарию собравшиеся в августе или сентябре 867 г. в Константинополе византийские епископы объявили анафему

⁸⁶ MGH Conc. 4, p.293–298. Богословскую оценку этих мест см.: Gemeinhardt 2002, S.207–209.

⁸⁷ MGH Conc. 4, p.301–304. Источниками автора являлись в данном месте письмо Карла Великого Алкуину (MGH Epp. 4, p.229) и «Служебная книга» Амалария Мецского (IX в.).

⁸⁸ По цитируемым словам Иеронима, если бы святость заключалась в бороде, то никто не был бы святее козла (MGH Conc. 4, p.307).

папе Николаю I⁸⁹. Скорее всего, основанием тому были признаны перечисленные в «Окружном послании» Фотия и в письме обоих императоров особенности западного христианства. Как полагал Х.-Г. Бек, столь резкому действию более всего способствовало давление на архиереев со стороны Михаила III⁹⁰. П. Гемайнхардт обращает внимание на то обстоятельство, что анафема была провозглашена Николаю I, а не всей западной Церкви⁹¹. Однако выдвинутые упреки затрагивали любого латинского священнослужителя ничуть не меньше, чем римского предстоятеля, и уже потому более верным представляется мнение Й. Хергенретера, отнесшего ко всему Западу произнесенное на соборе обвинение в ереси. Кроме того, будучи направленной также против всех находящихся в общении с папой, анафема тем самым охватывала и прочих латинских христиан⁹². О соборном решении постарались известить западного императора Людовика II, от которого явно ожидалось содействие в деле свержения Николая I.

Однако несколько дней спустя Михаил III был убит по приказу своего выдвигенца и соправителя Василия I. Этот последний не мог чувствовать себя уверенно на захваченном им престоле и потому должен был искать себе опору среди противников прежнего василевса⁹³. Таким образом, почти одновременно с кончиной Николая I в ноябре 867 г. Фотий был лишен патриаршества, которое

⁸⁹ PG 105, col.537. Обзор имеющихся об этом соборе данных см.: Gemeinhardt 2002, S.197–201.

⁹⁰ Beck 1980, S.D106.

⁹¹ Gemeinhardt 2002, S.198, 201, 204. Исследователь упускает из виду то обстоятельство, что анафемы объявлялись как раз определенным лицам, а не Церквям (например, см. статью *Anathema* на сайте: <http://www.newadvent.com>). Направленные против целых местностей интердикты (запреты священнодействий) появляются в латинской Церкви в IX в. (*ibid.*, статья *Interdict*; Angenendt 1997, S.643–644).

⁹² См.: *Conciliorum collectio* 16, col.412 (καὶ πάντας τοὺς κοινωνοῦντας αὐτῷ), 417 (σὺν τοῖς κοινωνοῦσιν αὐτῷ), Hergenröther 1867, Bd.1, S.655.

⁹³ Ср.: Лебедев 2001, с.83–84, Beck 1980, S.D107.

вернулось к Игнатию. Не ведая еще о происшедшем в Византии перевороте, новый римский предстоятель Адриан II (867–872 гг.) в декабре того же года призывает западнофранкских епископов противостоять любым нападкам греческих властителей на почившего Николая I⁹⁴. Тем временем Василий I в своем письме в Рим просит папу принять решение согласно церковным правилам «о епископах и священниках» и отправить своих легатов в Константинополь для того, чтобы точнейшим образом сообщить там свою волю⁹⁵.

Собор в Риме в июне 869 г. осудил константинопольский собор 867 г. и любых его защитников, объявил анафему его не раскаивающимся участникам и подтвердил прежнее осуждение Фотия⁹⁶. В письме Василию I Адриан II, оставляя за собой право на окончательное определение по рассматриваемым вопросам, настаивал на письменном одобрении принятых в Риме решений всеми участниками предстоящего в византийской столице собора⁹⁷. На этом последнем (869–870 гг.) вопрос об исхождении Св. Духа и прочие выдвинутые против западной Церкви обвинения не обсуждались, все решения Николая I и Адриана II по делу Фотия и Игнатия были подтверждены, а осмеливающимся в будущем оскорбить апостольский престол была обещана анафема⁹⁸. Уже после окончания собора был поднят вопрос о подчинении

⁹⁴ MGH Epp. 6, p.700.

⁹⁵ Conciliorum collectio 16, col.47. Датируя вслед за Ф. Дворником письмо Василия I декабрем 868, а не 867 г., П. Гемайнхардт не учитывает доводов Д. Стьернона в защиту более ранней датировки (Stiernon 1967, p.155–173; Dvornik 1948, p.138–140; Gemeinhardt 2002, S.229, Anm.223).

⁹⁶ MGH Conc. 4, p.347–349. О римском соборе 869 г. см. также: Лебедев 2001, с.91–95

⁹⁷ MGH Epp. 7, p.755–757.

⁹⁸ Conciliorum collectio 16, col.160–178, 397–405. См. также: Hergenröther 1867, Bd.2, S.7–166, Лебедев 2001, с.100–148 (в частности, критические замечания об образе действий участников собора на с.103–104, 133–136), Dvornik 1948, p.132–158.

болгарской Церкви, и когда представители восточных патриархов признали ее находящейся в ведении константинопольского предстоятеля, римские легаты с указанием на древние права папы на Иллирик и на недавнее прибытие туда латинских священников отказались одобрять это решение⁹⁹.

Возможно, как раз во время десятилетней отставки после своего удаления с престола в 867 г. Фотий написал построенные на богатом историческом материале «Собрания и тщательные доказательства, собранные из соборных и исторических писаний о епископах, митрополитах и прочих важнейших церковных [лицах]». К первому вопросу о прошлых случаях «неразумного» поведения римлян патриарх вспоминает об одобрении папой Либерием принятого полуарианами исповедания веры и его церковном общении с ними, о рукоположенном еретиками и сохранившем с ними общение (анти)папе Феликсе II (355–358 гг.), о посмертном осуждении папы Гонория I шестым вселенским собором в 681 г., об оправдании на заседавшем с участием представителя римской Церкви сердикском соборе 343 г. анафематствованного позже за ересь Маркелла Анкирского¹⁰⁰. Фотий перечисляет не принятых римлянами в церковное общение законных восточных патриархов (Флавиан Антиохийский [IV в.], Фравита [488–489 гг.], Евфимий [489–495 гг.] и Македоний [495–511 гг.] Константинопольские), не подвергшихся осуждению преемников свергнутых императорами православных патриархов (Григорий Чудотворец [III в.], Арсакий и Атик Константинопольские [начало V в.], Иоанн III Схоластик [565–577 гг.] и др.), рукоположенных еретиками православных епископов (ставленники Павла Самосатского [III в.], Нестория, Петра Монга [V в.] и др.).

Автор сочинения приводит также примеры противоборства между православными иерархами (Иоанн Златоуст и Феодорит Кирский, с одной стороны, Кирилл Александрийский, с другой), отпавших от вселенских соборов их участников, патриархов, из-

⁹⁹ Liber pontificalis 2, p.182–184.

¹⁰⁰ PG 104, col.1219–1221.

гнанных с их престолов епископами без участия других патриархов ([анти]папа Новаиан [251 г.], Македоний Константинопольский [конец IV в.], Иоанн Златоуст [нач. V в.] и др.), боровшихся за церковный мир императоров (Константин Великий, Феодосий Великий [379 — 395 гг.]), оставшихся недействительными из-за своего несоответствия канонам соборных решений (собор «при дубе» 403 г., эфесский собор 448 г. и др.), принятых впоследствии в церковное общение низложенных ранее архиереев, вроде Евтихия Константинопольского (552–565, 577–582 гг.) или Иоанна Златоуста (398–404 гг.)¹⁰¹.

Ответ на последний вопрос был важен для Фотия после 867 г., что позволяет установить нижнюю временную границу создания сочинения. Ссылаясь на содержание произведения в целом, Й. Хергенретер склонялся к датировке его вторым понтификатом Фотия (877–886 гг.), но допускал написание отдельных частей в годы первой отставки. При этом он отмечал сходство некоторых мест в выступлении Захарии Халкидонского на соборе 869–870 гг. с доводами патриарха¹⁰². Не будучи противолатинским произведением, «Собрания и тщательные доказательства» представляют собой своеобразную историческую справку, позволявшую если не полностью оправдать, то хотя бы во многом извинить константинопольского предстоятеля.

После кончины Игнатия в 877 г. Фотий по желанию Василия I вернулся на столичный престол, что должно было оказаться неожиданностью для папы Иоанна VIII (872–882 гг.). Между тем борьба с вторгшимися в южную Италию арабами делала насущной военное сотрудничество между Византией и папством¹⁰³. В виду этого обстоятельства и совершенно нового положения дел в Константинополе Иоанн VIII проявил уступчивость и связал свое признание Фотия с согласием греческого епископата, перед

¹⁰¹ Ibid., col.1224–1232. Уточнения порядка и состава рассмотренных в сочинении вопросов см.: Hergenröther 1869a, S.165–170.

¹⁰² Ibid., S.169. См. также: Conciliorum collectio 16, col.348–349.

¹⁰³ Bréhier 1992, p.115–116.

которым восстановленный патриарх должен был бы попросить прощения. Кроме того, папа по-прежнему настаивал на возвращении Болгарии под власть Рима¹⁰⁴.

На константинопольском соборе 879–880 гг. послания римского предстоятеля были услышаны в переводе на греческий, где уже ничего не говорилось ни о необходимости для Фотия просить извинения перед епископатом, ни об угрозе отлучить его от Церкви в случае его нежелания признать юрисдикцию папы в Болгарии, ни об Игнатии. Другими отличиями греческого текста от подлинника были осуждение римского собора 869 г. и константинопольского 869–870 гг., как и безусловное (вместо обусловленного просьбой о прощении) признание действующего патриарха¹⁰⁵.

Вслед за Дж.-Д. Манси А.П. Лебедев предполагал, что письмо Василию I изначально было написано папой в двух разных редакциях, греческой и латинской. Кроме того, историк указывал на другие случаи неточного перевода папских посланий в Константинополь, как и на не вызывающее сомнений согласие легатов с этими изменениями¹⁰⁶. С точки зрения Ф. Дворника, римские легаты согласились лишь на необходимые для достижения компромисса изменения и в целом остались верными полученным ими указаниям, зачитанное же ими на соборе «Наставление» (Commonitorium) Иоанна VIII выражает римские взгляды того времени¹⁰⁷. П. Гемайнхардт предполагает, что эта переработка состоялась при участии самих легатов, а потому считает неправильным называть произнесенный на соборе перевод «подделкой»¹⁰⁸. Конечно, молчание папских послов о различии между полученном ими и оглашенном в Константинополе текстами само по себе делало их соучастниками происшедшего. Однако, даже если они

¹⁰⁴ MGH Epp. 7, p.172–174, 184–185. См. также: Hergenröther 1867, Bd.2, S.379–395, Лебедев 2001, с.168–173.

¹⁰⁵ См.: Hergenröther 1867, Bd.2, S.396–416.

¹⁰⁶ Лебедев 2001, с.175–177.

¹⁰⁷ Dvornik 1948, p.198–201.

¹⁰⁸ Gemeinhardt 2002, S.254–255.

сами предприняли все изменения, вряд ли можно полагать, будто последние производились не вопреки воле самого Иоанна VIII и не втайне от большинства участвовавших в соборе архиереев¹⁰⁹.

Вопрос о подчинении болгарской Церкви было решено оставить на усмотрение императора, который, судя по позднейшей благодарности Иоанна VIII, хотя бы на словах признал за папой право на эту землю. Кроме того, римскому предстоятелю оказывалась вооруженная помощь из Византии для защиты его владений, а латинским монахам возвращался монастырь св. Сергия в Константинополе¹¹⁰. При этом в конце соборных заседаний было заявлено о недопустимости каких-либо добавлений или удалений в никейско-константинопольском символе, «когда никакая ересь не возбуждена лукавым», и не приходится сомневаться, что тем самым косвенно осуждалось *Filioque*¹¹¹. Поскольку нет оснований полагать, что символ с добавлением уже в то время использовался в римской Церкви, вряд ли многое мешало легатам подписать подобное заявление¹¹². После их возвращения в Италию Иоанн VIII в ответе Фотию выразил удивление тем, что многие его предписания были изменены «чьим-то старанием или небрежностью». Поэтому папа сообщил о своем согласии с соборными решениями лишь постольку, поскольку они были приняты в соответствии с выдвинутыми им ранее условиями¹¹³. Переподчинение болгарской Церкви Риму так и осталось неосуществленным¹¹⁴.

¹⁰⁹ Подтверждение вывода о подделке папских писем после нового рассмотрения вопроса см.: Grumel 1940, p.155–156.

¹¹⁰ PL 126, col.909–910.

¹¹¹ Conciliorum collectio 17a, col.516. Обсуждение вопроса о подлинности сохранившихся решений собора см.: Hergenröther 1867, Bd.2, S.514–551, Grumel 1930, p.258–263, Jugie 1938, p.91–93, Grumel 1938, p.357–361, Dvornik 1948, p.159–201.

¹¹² Ср.: *ibid.*, p.194–196, Gemeinhardt 2002, S.265–267. О соборе 879–880 гг. см. также: Лебедев 2001, с.177–219.

¹¹³ PL 126, col.910–911.

¹¹⁴ См. датируемое 882 г. письмо Иоанна VIII болгарскому царю Михаилу с призывом вернуться к римской Церкви: *ibid.*, col.938–939.

Содержащееся в так называемом «Антифотиевом сборнике» конца IX или начала X вв. и принятое без возражений Й. Хергенрером сообщение, согласно которому Иоанн VIII в конце концов опять отлучил Фотия, было признано недостоверным Ф. Дворником и В. Грюмелем. За ними в этом вопросе последовали другие историки¹¹⁵. Между тем рассуждения последнего из названных исследователей о переписке возглавлявшего игнатиан митрополита Стилиана Неокесарийского с римскими папами строятся исключительно на недоказуемых соображениях о внесении в письма позднейших искажений и потому остаются лишенными какой-либо опоры предположениями¹¹⁶.

Тот же недостаток отличает и соответствующие разыскания Ф. Дворника. Этот исследователь выдвинул положение о будто бы исключительно дружеских отношениях папы Стефана V (885–891 гг.) с Византией. В обоснование своей точки зрения историк ссылался на некие просьбы римского понтифика греческим властям о военной помощи, на письменную благодарность папы одаренному василевсом послу его предшественника Адриана III (884–885 гг.) в Константинополе¹¹⁷, на нежелание византийских иерархов в 887–888 гг. посвящать епископа находившегося под юрисдикцией Рима и только что отвоеванного греками Таренто. Доводом в защиту собственного мнения Ф. Дворник считал даже обращенное Стефаном V к неаполитанскому епископу требование не поддерживать арабов и получение тем впоследствии отряда солдат из Византии.

Однако свои слова о стремлении папы получить военную по-

¹¹⁵ Hergenröther 1867, Bd.2, S.571–578; Dvornik 1948, p.220–259; Grumel 1934, p.261–263; Bréhier 1992, p.112; Beck 1980, S.D114; Beck 2000a, S.3978; Gemeinhardt 2002, S.268. Сообщение об анафеме Фотия Иоанном VIII см.: Conciliorum collectio 16, col.449.

¹¹⁶ См., например: Grumel 1934, p.263, 276–279, 281–282. За мнением В. Грюмеля и Ф. Дворника следует Х.-Г. Бек: Beck 2000b, S.4591.

¹¹⁷ MGH Epp. 7, p.334.

мощь с Востока историк так и не подтверждал источниками¹¹⁸. Кроме того, события 887–888 гг. выходят за временные рамки патриаршества Фотия, а благодарность римского предстоятеля бывшему легату и его обеспокоенность действиями враждебных также грекам арабов не позволяют заключить о дружественном характере отношений Стефана V с византийскими властями. Между тем именно подобный вывод позволил Ф. Дворнику счесть искаженными письма того же папы императору Василию I и митрополиту Стилиану Неокесарийскому, где содержатся весьма резкие отзывы о константинопольском патриархе¹¹⁹. Признаками позднейшей переработки посланий историк считал именование в них византийской столицы «знаменитейшим» и «богохранимым» городом, а Фотия — «мирянином», в виду отсутствия таковых высказываний в других документах папской канцелярии того времени. Но Стефану V не было нужды придерживаться в собственном словоупотреблении исключительно заданных образцов, так что рассуждения Ф. Дворника о подделке текста в конечном счете оказываются безосновательными¹²⁰.

Весьма уязвимой представляется и попытка исследователя связать содержащееся в послании Василию I известие о некоем произошедшем по вине византийцев тридцатидневном заключении папы Марина I (882–884 гг.)¹²¹ с собором 869–870 гг., где последний присутствовал в качестве одного из послов Адриана II, несмотря на полное молчание источников о каком-либо подобном событии¹²². С другой стороны, если эти злоключения Марина I и относились к более раннему времени, отношения этого

¹¹⁸ Ф. Дворник ссылался в данном случае на работу Ж. Гея, но на указанных им при этом страницах (Gay 1908, p.123, 137sq.; Dvornik 1948, p.228–229) нет сведений о попытках Стефана V получить военную помощь Византии.

¹¹⁹ MGH Ерр. 7, p.372–374, 380–381.

¹²⁰ Более умеренным в своих предположениях был В. Грюмель (Grumel 1934, p.261–263).

¹²¹ Ibid., p.374.

папы с Константинополем безоблачными тоже не были, иначе его второму преемнику Стефану V не пришлось бы впоследствии защищать его от обвинений со стороны византийских властей в запрещенной первым каноном сердикского собора смене епархий¹²³. При этом сам Стефан V явно не признавал Фотия законным патриархом, что явствует из его послания императору Василию I: «Кому бы писала римская Церковь? Мирянину Фотию? Будь у тебя патриарх, наша Церковь чаще бы обращалась к нему с письмами ... Если бы любовь, которую мы питаем к тебе, не побуждала нас сносить причиненное нашей Церкви оскорбление, мы были бы вынуждены назначить более тяжкое наказание изрыгнувшему на нас нечистые слова преступнику Фотию, чем наши предшественники»¹²⁴.

Наконец, Ф. Дворник упустил из вида то обстоятельство, что как раз в эти последние годы своего второго понтификата глава византийской Церкви написал послание к архиепископу Аквилеи и «Слово о тайноводстве Св. Духа», где он опять обвинял в богохульстве и ереси всех исповедующих *Filioque*. Последний из этих двух памятников достаточно уверенно датируется временем после 885 г., так как в нем среди умерших пап упоминаются (с положительной оценкой) Иоанн VIII и Адриан III. Поскольку же в послании к архиепископу Аквилеи по тому же поводу Фотий ссылается лишь на скончавшегося в декабре 882 г. Иоанна VIII, то его послание может быть отнесено на более ранний срок, не раньше 883 г.

¹²² Dvornik 1948, p.221. Более вероятной кажется другая называемая Ф. Дворником возможность, согласно которой в данном случае имелась в виду вынужденная задержка посольства с участием Марина на византийской границе в 867 г. (*ibid.*, p.117).

¹²³ До своего избрания папой Марин некоторое время был епископом города Цере (*Liber Pontificalis* 2, p.224).

¹²⁴ MGH Ep. 7, p.373–374. См. также критику Ш. Тафером стремления Ф. Дворника свести церковные противоречия в Византии к борьбе между «умеренными», к числу которых он относит Фотия, и «экстремистами»: Tougher 1997, p.76–81.

и не позже начала 886 г., когда новость о смерти Адриана III должна была достичь Константинополя. Поскольку же этот последний папа после своего избрания в мае 884 г. выслал Фотию синодальное послание с исповеданием веры без *Filioque*¹²⁵, патриарх наверняка упомянул бы о таком обстоятельстве в посвященном вопросу об исхождении Св. Духа сочинении. Таким образом, письмо аквилейскому архиепископу появилось между началом 883 г. и осенью 884 г., и не случайно этот промежуток времени почти точно совпадает с понтификатом участвовавшего в противофотианском соборе 869–870 гг. Марина I, которого впоследствии Стефан V защищал от нападков со стороны византийских властей.

В своем письме константинопольский предстоятель после многих лестных слов архиепископу и его посланцу сообщает о своем огорчении из-за «ныне» достигшего его ушей известия, согласно которому «некие [люди] на Западе» учат об исхождении Св. Духа не только от Отца, но и от Сына¹²⁶. При этом создатель «Послания» умалчивает о том, что ему приходилось уже более пятнадцати лет тому назад подробно высказываться о столь важном для него вопросе. По твердому мнению Фотия, западное учение противоречит как самим словам Господа, так и «Преданию и учению великих и архиерейских престолов»¹²⁷. В подтверждение своей правоты он ссылается на молчание о *Filioque* в послании Льва I отцам халкидонского собора и на некое (из других источников неизвестное) предписание Льва IV читать на Западе символ веры по-гречески, дабы «не исказить как-либо варварским языком наше (т.е. византийское) непорочное учение благочестия». Не обходится и без ссылки на выставленные по приказу Льва III скрижали с текстом никейско-константинопольского символа¹²⁸.

¹²⁵ PG 102, col.381.

¹²⁶ Ibid., col.796.

¹²⁷ Ibid., col.797.

¹²⁸ Фотий смешивал обоих Львов, третьего и четвертого: в «Слове о тайноводстве Св. Духа» он о повелевшем читать символ веры по-гречески папе пишет,

Патриарх призывает аквилейского архиепископа стать «святильником ... всем заблуждающимся» и приводит ему целый ряд направленных против латинского учения доводов. Первые из них уже высказывались им в «Окружном послании»: в евангелиях говорится лишь о происхождении Св. Духа от Отца, третье Лицо Троицы не может обладать двумя причинами и двумя началами, исхождение от Сына — излишне, а если оно все же имеет место, то Св. Дух оказывается чем-то составным¹²⁹. Похоже, Фотий здесь постарался припомнить свое ранее сочинение, не имея его перед глазами, что позволяет объяснить отсутствие текстуальных совпадений и разный порядок этих доводов в обоих «Посланиях».

Не останавливаясь на достигнутом прежде, патриарх желает назвать и другие нелепости, к которым, по его мнению, ведет добавление к символу: Св. Дух становится внуком, Он рождается от Отца и даже разделяется на двух Духов, один из которых происходит от Отца, а другой — от Сына. Архиепископу Аквилеи указывается на то, что слова апостола Павла о «Духе Сына», посланном Богом в сердца верующих (Гал 4, 6), не свидетельствуют еще об исхождении Св. Духа от Сына¹³⁰. Фотий обращает внимание и на одно место в евангелии от Иоанна, где Христос говорит о Св. Духе, что тот «от Моего примет» (ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται); согласно создателю «Послания», в этом случае Иисус подразумевает под «Моим» (τοῦ ἐμοῦ) своего небесного Отца, а потому подобное выражение не является доводом в защиту западного учения¹³¹.

что со времени его понтификата не прошло и двух поколений, а его преемником называет Бенедикта (третьего, 855—858 гг.); тому же Льву он приписывает и указ о выставлении скрижалей, в действительности принадлежащий Льву III (*ibid.*, col.376—380).

¹²⁹ *Ibid.*, col.801. Ср. со соответствующими местами в «Окружном послании»: *ibid.*, col.725—729 (главы 16, 9, 13, 20, 18).

¹³⁰ *Ibid.*, col.804—805.

¹³¹ *Ibid.*, col.808—809. Для Фотия важно присутствие артикля τοῦ, поскольку есть различие между выражениями ἐκ τοῦ ἐμοῦ («от моего») и ἐκ ἐμοῦ («от меня»). Впрочем, он оговаривает, что и в последнем случае нельзя было бы

Константинопольский патриарх отвергает всякую ссылку на произведения Амвросия, Августина и Иеронима, где встречается *Filioque*, поскольку, как он отмечает, можно назвать несравнимо большее число отцов, которые ничего подобного не писали. Указывающих на подобные высказывания трех западных учителей Церкви автор послания сравнивает с Хамом, посмеявшимся над наготой Ноя. По мнению Фотия, эти свв. отцы что-то сказали «по икономии» (πρὸς οἰκονομίαν), примеряясь к уровню своих слушателей, в чем-то же по незнанию ошиблись. В связи с этим он вспоминает живших во II–III вв. Климента Александрийского, Мефодия Патарского, Ириней Лионского и Папия Иерапольского, заблуждавшихся в отдельных вопросах вероучения и в то же время почитаемых Церковью за святых¹³².

Наконец, внимание обращается на то обстоятельство, что и папа Адриан I в своем послании константинопольскому патриарху Тарасию, и легаты Иоанна VIII на соборе 879–880 гг. говорили лишь об исхождении Св. Духа от Отца¹³³. Таким образом, заключает Фотий, римская Церковь прежде была единогласной с прочими четырьмя патриаршими престолами, и приверженцы западного учения должны были только «обратиться к соборным решениям, направиться к речениям архиереев Рима, прибегнуть к хору других святых и богоносных наших отцов», чтобы избежать ошибки. Не сделав этого, они, по словам патриарха, оказались «охваченными гордыней отцеубийц» и стали «мятежниками против законоположения и гласа» Спасителя¹³⁴.

Не вполне ясно время написания Фотием «Слова о тайноводстве Святого Духа». В самом конце этого написанного по просьбе неизвестного лица произведения его автор замечает: «Если

делать вывод об исхождении Св. Духа от Сына, так как «принимать от кого-либо» вовсе не означает «происходить от него же».

¹³² Ibid., col.812–816.

¹³³ Ibid., col.817–820.

¹³⁴ Богословскую оценку «Послания» см.: Gemeinhardt 2002, S.270–277.

когда-либо Господь обратит нам пленение наших книг и писцов, ты получишь ... речения, произносимые этими новыми духоборцами», — под которыми подразумеваются сторонники *Filioque*¹³⁵. При этом в одной из рукописей приведенные слова о «пленении книг и писцов» вынесены в качестве приписки на поля, а вместо них в основном тексте стоит: «Если когда-либо Господь дарует нам здоровье ...»¹³⁶ Содержащее упоминание о папе Адриане III, как об умершем, сочинение не могло появиться до 885 г. По своему объему почти в два с половиной раза превышающее «Окружное послание» и «Письмо архиепископу Аквилеи» вместе взятые, «Слово о тайноводстве Св. Духа» требовало для своего написания немалого досуга, которого у патриарха, скорее всего, было достаточно в его второй ссылке¹³⁷. Поскольку в начале этого произведения его автор пишет о благом расположении провидения, можно предположить, что Фотий начал работу над «Словом» незадолго до своего окончательного удаления от престола, а закончил и отправил адресату уже после происшедшей в его положении перемены¹³⁸.

Определив свое творение как свод разбросанных по многим сочинениям (*ἐν πολλοῖς ... ἐσπαρμένοι λόγοις*) опровержений западного учения, константинопольский предстоятель пересказывает в нем почти все высказанные им ранее доводы, зачастую существенно расширяя их и добавляя к ним многочисленные новые умозаключения. Так, значительно более пространными, чем раньше, оказываются рассуждения по поводу слов Спасителя о Св. Духе: «От Моего примет и возвестит вам» (главы 20–30), — и выражения апостола Павла «Дух Сына» (главы 48–56)¹³⁹. Эти основанные

¹³⁵ PG 102, col.389.

¹³⁶ *Ibid.*, col.390, ann.41.

¹³⁷ Написание «Слова» во время второй ссылки Фотия предполагали Й. Хергенретер и Ф. Дворник (Hergenröther 1867, Bd.2, S.714, Anm.7; Dvornik 1948, p.249).

¹³⁸ PG 102, col.280.

¹³⁹ *Ibid.*, col.297–312, 328–340. Ср. с соответствующими местами в послании архиепископу Аквилеи: *ibid.*, col.808–809, 804–805.

на новозаветных цитатах размышления помещены среди многочисленных умозаключений, направленных на то, чтобы самыми разными способами показать нелепость западного добавления к символу. В главах 32–37 «Слова» почти дословно воспроизводятся некоторые положения «Окружного послания» (главы 11, 13, 14, 17, 19, 21)¹⁴⁰, в прочих же случаях патриарх предпочитает излагать свои прежние мысли иными словами¹⁴¹. Новыми являются доводы, согласно которым латинское учение ведет к разделению Ипостаси Отца, Ее растворению в божественном естестве, включению в Нее Ипостаси Сына, умалению достоинства Св. Духа, оскорблению Сына, единосущию человеческой и божественной природ¹⁴².

По мнению создателя «Слова», в чем-то виновата даже «бедность» латинского языка и его «узость понятий, недостаточная для толкования точной мысли»¹⁴³. Poleмические выпады Фотия не становятся от этого менее яростными, заставляя вспомнить настрой его «Окружного послания»: «Какое нечестивое стадо перучило тебя, кто из противящихся Господу совратил тебя в бесчинные учения? ... Твой язык столь необуздан, что он осмеливается на все... Стремящаяся к невозможному дерзость помешала тебе знать ведомое [даже] детям, но сейчас тебе нужно понять, что ничто другое так не противится твоему безумию, как ... глас Господа и Спасителя»¹⁴⁴. Патриарх не скупится на резкие слова: «Как ты, пусть даже умело скрывая коварство, не испугался так бесцеремонно издеваться над Господними речениями и извращать [их]? ... Неужели ты еще осмелишься замышлять ложь и клевету на истину или строить козни собственному спасению? ... Ныне у тебя

¹⁴⁰ Ibid., col.313–317, 728–732.

¹⁴¹ Ср., например, довод, согласно которому Filioque означает признание двух причин в Св. Троице: *ibid.*, col.725, 801, 292.

¹⁴² См. главы 10, 15, 19, 38, 42, 94, а также 12, 16, 17, 39, 44–47, 59, 62, 64 (*ibid.*, col.289–297, 317–325, 337–344, 388–389).

¹⁴³ *Ibid.*, col.376.

¹⁴⁴ *Ibid.*, col.285, 300.

и бессмыслица богоборствует, и безбожие спорит и соревнуется с глупостью за превосходство»¹⁴⁵.

В главах 66–89 «Слова» его автор обращается к доводам, основанным на свящ. Предании. Своего противника, ссылающегося на признание учения о Filioque Августином, Амвросием и Иеронимом, патриарх называет навлекающим анафему на этих свв. Отцов. После этого Фотий задается вопросом о возможной порче их писаний, предполагает в их соответствующих высказываниях всего лишь проявление снисхождения к немощи слушателей и находит недопустимым принимать как догмат то, что было сказано частным образом¹⁴⁶. Мефодия Патарского полемист на этот раз вспоминает наряду с Климентом Римским (конец I в.) и Дионисием Александрийским (III в.) как свв. отцов, в чьих писаниях нельзя обнаружить учения об исхождении Св. Духа. Делавшими отдельные неправославные высказывания и тем не менее почитаемыми Церковью мужами он теперь, помимо Иринея Лионского, называет принадлежавших к александрийской богословской школе Пантена (конец II в.), Климента Александрийского, Пьерия (III–IV вв.), Памфила (III–IV вв.) и Феогноста (III в.), а также Ипполита Римского (II–III вв.)¹⁴⁷.

Как пример возможной неоднозначности святоотеческих сочинений Фотий приводит писания Василия Великого, где Св. Дух ни разу не именуется Богом. Расширяя приводившийся им в послании к аквилейскому архиепископу список пап, на самом деле или будто бы не упоминавших о Filioque в своих творениях, автор «Слова» ссылается последовательно на Дамаса I, Целестина I и Льва I, на запрет халкидонского собора «составлять другую веру», на Вигилия (537–555 гг.), Агафона (678–681 гг.), Григория I, Захарию (741–752 гг.), Льва IV и Бенедикта III¹⁴⁸. При этом

¹⁴⁵ Ibid., col.304, 312, 329.

¹⁴⁶ Ibid., col.349–353.

¹⁴⁷ Ibid., col.356–357.

¹⁴⁸ Ibid., col.360–376.

патриарх приводит лишь одну святоотеческую цитату, а именно слова: «Утешитель Дух от Отца исходит и в Сыне пребывает»¹⁴⁹, — содержащиеся в выполненном папой Захарией греческом переводе второго «Диалога» Григория Великого, но звучащие совсем иначе в латинском подлиннике: «Дух вечно происходит от Отца и Сына»¹⁵⁰.

«Если же кто-либо после них, — продолжает полемист, — выставив хитроречиво предлогом [то, что] ... вызывающее трепет [исповедание] веры не [должно] разноситься на устах у всех, остриг и осквернил названное почтеннейшее и полезнейшее дело Церкви, ... то пусть он знает, — а скорее, уже горестно и жалко узнал, — [что он] из-за этого подвержен наказанию [за свою] тайную дерзость. Но пусть он будет извержен в страну молчания, ибо он и сам молчит, пусть даже и не добровольно»¹⁵¹. Как видно, Фотий считал Николая I лично ответственным за добавление к символу и связывал подобное изменение с желанием уменьшить употребление этого текста за богослужением. Можно лишь гадать о существовании какой-либо связи между этим замечанием патриарха и решением Льва III в 810 г. о постепенном удалении никейско-константинопольского исповедания из богослужения, как и почти не предполагавшей использование символа римской литургической практикой.

По словам патриарха, Иоанн VIII (которого полемист называет «моим» и «нашим») руками своих представителей в Константинополе подписал исповедание веры без *Filioque*, а его второй преемник Адриан III отправил в Византию «соборное» (συνοδικήν) послание, где говорилось только об исхождении Св. Духа от Отца¹⁵². Называя своего адресата «почтеннейшим и любознательнейшим

¹⁴⁹ Τὸ παράκλητον πνεῦμα τοῦ πατρὸς προέρχεται καὶ ἐν τῷ υἱῷ διαμένει (ibid., col.369).

¹⁵⁰ Spiritus ex Patre semper procedit et Filio (PL 66, col.203–204).

¹⁵¹ PG 102, col.377.

¹⁵² Ibid., col.381.

из мужей» и выражая надежду на то, что у него еще будет возможность отправить своему знакомому свидетельства самих сторонников *Filioque*, Фотий тем самым дает понять о своем знакомстве с западными сочинениями о том же предмете. Однако в самом «Слове» ничто не позволяет полагать, будто патриарх читал современные ему произведения латинских полемистов¹⁵³. Возможно, в этом своем творении Фотий в последний раз имел возможность блеснуть ученостью и красноречием: после кончины Василия I и прихода к власти Льва VI в августе 886 г. он должен был оставить Константинополь и удалиться в ссылку. Мирные отношения между римским и константинопольским престолами были восстановлены, но замирение внутри самой византийской Церкви затянулось на некоторое время. Осведомленный от своих послов о происходящем в Константинополе папа Сергий III (904–911 гг.) в 908 г. призвал западных епископов просмотреть высказывания свв. отцов об исхождении Св. Духа от Отца и Сына для того, чтобы противостоять все еще живым на Востоке «ошибкам» и «богохульствам» Фотия¹⁵⁴.

Не вполне ясным выглядит происхождение сохранившихся под именем «патрикия, философа и учителя» Никиты Византийского «Силлогистических глав против небагохочество и безбожно делающих добавление в священном символе православной веры». Судя по разъяснению, содержащемуся в самом начале сочинения, его автор был современником императора Михаила III, «сына Феофила», и дожил вплоть до царства Льва VI Мудрого (886–912 гг.); таким образом, этот полемист отождествляется с автором третьей четверти IX в., известным своими направленными против армян и ислама творениями¹⁵⁵. Правда, последние

¹⁵³ Ср.: Gemeinhardt 2002, S.289. Подробный разбор содержащихся в «Слове» доводов см.: Hergenröther 1860, col.399–542. Краткую оценку богословского содержания этого произведения см.: Gemeinhardt 2002, S.278–289.

¹⁵⁴ *Conciliorum collectio* 18, col.304–305. См. также: Hergenröther 1867, Bd.2, S.691–715.

¹⁵⁵ PG 105, col.587–842. Об этих произведениях см.: Khoury 1969, p.110–162.

представляют собой последовательное опровержение написанных противниками произведений и потому отличаются своим построением от «Силлогистических глав», где доводы в защиту исхождения Св. Духа от обоих Отца и Сына приводятся лишь в виде исключения. Кроме того, влияние рассматриваемого памятника на позднейшие противолатинские произведения вплоть до «Священного оружехранилища» Андроника Каматира 1170 г. сложнее подтвердить, чем прямое воздействие писаний Фотия на полемические сочинения XI–XII вв.

С другой стороны, как среди расположенных вместе четырнадцати доказательств в «Обвинении и опровержении послания властителя армян» Никиты Византийского¹⁵⁶, так и в «Силлогистических главах» неоднократно встречается поочередный разбор разных возможностей, открываемых сделанным допущением. Так, в первом из названных произведений автор пишет, что, если у Христа одна природа, то она или человеческая, или божественная, или человеческая и божественная разом, или не та и не другая, вслед за чем опровергает эти мнения одно за другим. Схожим образом создатель «Силлогистических глав» полагает, что, если исхождение Св. Духа от Сына не тождественно исхождению от Отца, то оно либо лучше, либо хуже, либо одинаково, и по очереди оспаривает эти возможности¹⁵⁷. Кроме того, от отвечавших в противоармянской полемике на одно и то же сочинение Фотия и Никиты Византийского было бы вполне уместно ожидать и одновременного участия в противолатинском споре¹⁵⁸. Если счесть верным присутствующее в «Силлогистических главах» указание на их автора, то исключительное внимание, уделяемое в них вопросу об исхождении Св. Духа, склоняет к датировке сочинения 883–886 гг. — временем возобновления полемики, но уже без обрядовых обвинений против западных христиан.

¹⁵⁶ PG 105, col.636–644.

¹⁵⁷ Ср.: *ibid.*, col.639–640, и *Monumenta graeca*, p.108.

¹⁵⁸ Darrouzès 1990, p.93, n.13.

С точки зрения Никиты, любое принадлежащее сразу двум Ипостасям качество является общим всей Св. Троице, а потому латинское учение ему кажется подразумевающим или исхождение Св. Духа от Себя самого, или изведение Им какого-либо четвертого божественного Лица¹⁵⁹. Византиец не считает исключением из этого правила и свойственную лишь Сыну и Св. Духу «причиненность» (τὸ αἰτιολόν), поскольку она по-разному проявляется у Них обоих. Подобно Фотию, автор «Силлогистических глав» усматривает в мнении западных христиан превращение третьей Ипостаси во «внука», введение двух причин и двух начал во Св. Троицу, а также необходимость признания либо одного исхождения (от Отца) несовершенным, либо другого (от Сына) — излишним¹⁶⁰. Помимо того, как и занимавшийся полемикой патриарх, Никита ссылается на молчание свв. отцов о Filioque и на нелепость мысли, согласно которой Отец больше является причиной Духа, чем Сын. При помощи аналогии «солнце — луч — сияние» византиец поясняет свое представление о даровании третьего Лица посредством второго тварному миру, связывая именно с этим событием новозаветное выражение «Дух Сына».

В свои рассуждения полемист вкрапляет высказывания Василия Великого и Григория Назианзина о самодостаточности каждой из трех Ипостасей в Ее творческом действии и о «господстве» и «рабстве» как двух верховных различиях всех вещей¹⁶¹. Полностью созвучны доводам Фотия замечания о существующей, по его мнению, в случае принятия Filioque угрозе общения личных свойств, а также о том, что исхождение Духа происходит «в смысле» (τῷ λόγῳ) Ипостаси, а не природы¹⁶². Аналогии «нерожденного» Адама, «рожденного» Сифа и сотворенной из ребра перво-

¹⁵⁹ Ibid., p.89.

¹⁶⁰ Ibid., p.91–95. Ср. с главами 61, 11, 14, 4, 31 «Слова о тайноводстве Св. Духа» (PG 102, col.340, 292–293, 288, 312).

¹⁶¹ Monumenta graeca, p.98,105.

¹⁶² Ibid., p.107. Ср.: PG 102, col.289, 292–293, 324–325.

человека Евы, с одной стороны, и «ума», «слова» и «дыхания», с другой, проясняют мысль Никиты, согласно которой человек в двояком отношении является образом Божиим, и служат примерами несмешения ипостасных собственностей¹⁶³. Эти последние византиец отличает от собственностей природных, проводя затем в обоих разновидностях более подробную классификацию согласно тому, является ли в каждом отдельном случае какое-либо свойство постоянным и исключительным или нет. При помощи подобного философского отступления полемист пытается заново обосновать свое мнение о недопустимости смешения личных качеств в Св. Троице; к этой же мысли он возвращается и ниже¹⁶⁴.

Автор «Силлогистических глав» отчасти повторяется и в некоторых других своих дальнейших утверждениях, когда он обращает внимание на обнаруживаемую им опасность счесть Св. Духа исходящим от Себя самого, отказывается признать какое-либо качество общим только двум Лицам Св. Троицы, рассматривает собственности как исключительное средство различения Ипостасей и настаивает на единичности используемых по отношению к Богу понятий¹⁶⁵. Никита охотно прибегает к отвлеченным рассуждениям, имеющим лишь косвенное отношение к основному предмету его работы. Так, он подробно обсуждает деление всех вещей на «ипостасные» естества (οὐσίαι), в свою очередь бывающие «телесными», «бестелесными» и «смешанными», и на «обладающие бытием в другом» (συμβεβηκότα, акциденции). Значительное место он уделяет и выяснению различных видов противоположностей, находя каждый из них неприменимым к Богу и так в конце концов приходя к мысли о невозможности для Сына быть разом причиненным и причиной¹⁶⁶.

Прочитав при удобных поводах высказывания Григория Назианзина и Псевдо-Дионисия Ареопагита, византиец только

¹⁶³ Monumenta graeca, p.109–111.

¹⁶⁴ Ibid., p.112–114, 121.

¹⁶⁵ Ibid., p.120, 119, 133, 135, 118, 127.

¹⁶⁶ Ibid., p.125–132.

в самом конце произведения формулирует признаваемые им пять источников богословия: божественные речения, постановления соборов, писания свв. отцов, общие понятия о Боге и неписанное тайное Предание Церкви¹⁶⁷. Соответствие по сути многих доводов «Силлогистических глав» умозаключениям «Слова о тайноводстве Св. Духа» ставит вопрос о том, какое из обоих сочинений предшествовало другому. Поскольку творение Никиты из-за повторения одних и тех же мыслей оказывается довольно рыхлым по своему строению и содержит значительно меньше полемических положений, чем писание Фотия, оно кажется более ранним. С подобным воззрением (истинность которого в первую очередь зависит от не вполне бесспорного авторства Никиты Византийского) согласовывалось бы мнение о сравнительно позднем завершении работы над «Словом» уже опального патриарха¹⁶⁸.

Не исключено, что к началу 880-х гг. до Фотия дошли понаслышке какие-то (скорее всего, весьма слабые) сведения о произведении Ратрамна Корбийского. Если это предположение верно, то оно объясняет появление в письме аквилейскому архиепископу и в «Слове об исхождении Св. Духа» рассуждений по поводу выражения апостола Павла «Дух Сына» и высказывания Христа «От Моего примет»¹⁶⁹. Получили ли аквилейский предстоятель и адресат «Слова об исхождении Св. Духа» обращенные к ним писания константинопольского патриарха, остается неизвестным.

Не удивительно, что сами способы ведения спора при таком ходе дел оказываются различными. На Западе главной задачей большинства полемистов является собирание высказываний христианских богословов, преимущественно свв. отцов, говоривших

¹⁶⁷ Ibid., p.136.

¹⁶⁸ Богословскую оценку доводов Никиты см.: Gemeinhardt 2002, S.302–306.

¹⁶⁹ Последнее из этих двух выражений приводилось как довод в защиту Filioque Ратрамном, первое же использовалось с той же целью также Августином (PL 42, col.1092) и Смарагдом (MGH Conc. 2, Sup.2, p.305).

либо прямо об исхождении Св. Духа от Отца и Сына, либо, по меньшей мере, о тесной связи Св. Духа с двумя другими Лицами Св. Троицы. Со значительным перевесом преобладают ссылки на латинских отцов Церкви, чьи творения оставались неизвестными в Византии, однако встречаются выдержки и из переведенных с греческого произведений. При этом один только Ратрамн Корбийский дополняет представленные им цитаты собственными развернутыми толкованиями, между тем как его предшественники и соратники по полемике в лучшем случае сопровождают чужие высказывания собственными краткими замечаниями. Для защиты *Filioque* многие латиноязычные участники споров обращаются и к свящ. Писанию, прежде всего — к Новому Завету, где они находят описание дарования Иисусом Св. Духа апостолам посредством дуновения (Ин 20, 22)¹⁷⁰, как и выражения «Дух Сына» и «Дух Христа». С теми же целями используются отдельные ветхозаветные места, аллегорическое понимание которых позволяет увидеть, например, в упоминаемых там «устах Божьих» второе Лицо Троицы, а в «Духе уст Его» (Пс 33, 6) или в «громе, исходящих из уст Его» (Иов 37, 2) — исходящего из Сына Св. Духа¹⁷¹.

Обвинения из Византии по обрядовым вопросам воспринимаются Ратрамном и Энеем скорее как недоразумение, чем как предмет для спора. Лишь в том, что касается исключительного права епископов на совершение миропомазания, эти два полемиста высказывают твердую убежденность в недопустимости какой-либо иной практики; впрочем, при этом они не требуют от греков перемены обычая. Немалое значение франкские богословы «второй волны» споров (867–868 гг.) придают обоснованию папского верховенства, в чем особенно преуспевает Ратрамн Корбийский с его впечатляющей подборкой исторических свидетельств.

¹⁷⁰ Этот пример встречается в «Творении короля Карла» (MGH Conc. 2, Sup.1, p.351), в «Свидетельствах, собранных из священных томов» (MGH Conc. 2, Sup.2, p.255, 258, 260), в сочинении Ратрамна Корбийского (PL 121, col.231); он отсутствует в «Послании» Смарагда.

¹⁷¹ См.: *ibid.*, p.307–308, MGH Conc 2, Sup.1, p.347.

Именно он и автор вормского «ответа» являются первыми полемистами, назвавшими «ересь» выдвинутые в Византии против латинской Церкви обвинения¹⁷².

По-иному обстоит дело с полемическими произведениями Фотия, при всей своей начитанности никак не пытавшегося подкрепить защищаемую им точку зрения святоотеческими высказываниями. Исключением являются упомянутые слова из «Диалогов» Григория I: «Утешитель Дух от Отца исходит и в Сыне пребывает», — совсем иначе звучащие в подлиннике. Возможно, именно достигшие константинопольского предстоятеля известия о ссылках на отцов Церкви в западных полемических сочинениях побудили его назвать в своих двух позднейших противолатинских произведениях молчавших о Filioque богословов и пастырей. При этом среди последних появляются имена Льва I и Льва III, веривших в исхождение Св. Духа от Отца и Сына. В своих полемических сочинениях Фотий не вспоминает имен Феодорита Кирского и Иоанна Дамаскина — единственных христианских писателей, высказавшихся до него против представления о Filioque. Уже упомянутыми рассуждениями о словах Христа «От Моего примет» и выражением Павла «Дух Сына» ограничиваются обращения патриарха к свящ. Писанию.

Основным средством спора для Фотия являются построенные отчасти на догматах умозаключения, посредством которых он старается свести к нелепым последствиям точку зрения латинских богословов. При этом он нигде не ставит вопрос о смысле постоянно используемого им понятия «исхождение» и его отличии от «рождения» в Св. Троице. Этим вопросом почти не задаются и западные полемисты того времени, вообще не склонные, в отличие от константинопольского предстоятеля, заниматься собственными построениями на троичную тему. Лишь Ратрамн Корбийский приводит как принадлежащее Пасхазию Римскому мнение Фавста Рьезского, согласно которому «исхождение» тем

¹⁷² PL 121, col.227.

и отличается от «рождения», что оно осуществляется от двух Лиц (Отца и Сына), а не от одного¹⁷³. Обрядовые и дисциплинарные различия с римской Церковью только поначалу кажутся Фотию подходящим предметом для спора, и в своих позднейших произведениях он их уже больше не затрагивает¹⁷⁴.

По мнению Х.-Г. Бека, в событиях 858–886 гг. имело место столкновение двух разных представлений о сущности Церкви, а именно «константиновско»-византийского, «подсознательно» строящегося на мысли о пяти верховных патриархатах и тесно связанного с императорским превосходством в церковных вопросах, и «нового» римского, определенного осознанием римского первенства. Согласно исследователю, выражавшие эти два воззрения Фотий и Николай I оба оказались не на высоте своего положения, так как ни один из них не вел себя как «слуга слуг Божьих»¹⁷⁵. Образ действий Николая I по отношению к византийскому предстоятелю местами и на самом деле может показаться спорным. Так, ссылки папы в 861 г. на решения его предшественников о недопустимости стремительного возведения в епископы вряд ли были уместны в письме к патриарху жившей по собственному каноническому праву константинопольской Церкви, а данное Николаем I в 865 г. толкование девятого канона халкидонского собора не соответствовало смыслу этого постановления. Обычному для того времени неразличению между недействительными и незаконными таинствами соответствовал отказ папы признать Фотия в каком бы то ни было сане.

С другой стороны, если на соборе 869–870 гг. и выразилось представление о пяти верховных престолах, то оно не было там противопоставлено римскому первенству и отсутствовало в полемических сочинениях той поры¹⁷⁶. В то время, как поведение

¹⁷³ Ibid., col.270.

¹⁷⁴ Общую оценку полемики Фотия см.: Gemeinhardt 2002, S.289–298.

¹⁷⁵ Beck 2000a, S.3979–3980.

¹⁷⁶ См. об этом, в частности: Hergenröther 1867, Bd.2, S.132–149.

Николая I строилось на его убеждении в праве апостольского престола судить представленные ему спорные дела других епископов, Фотий — по меньшей мере, открыто, — не оспаривал законность подобного подхода и скорее избегал обсуждения полномочий папы. Вместо этого он выдвинул против западной Церкви обвинения в ереси, которые позволили ему направить в другое русло столкновение из-за дела Игнатия и прав на церковную юрисдикцию в Болгарии. Точке зрения А.П. Лебедева, видевшего в патриархе «борца за права и независимость церкви константинопольской», противостоит мнение Х.-Г. Бека, согласно которому Фотий «в первую очередь заботился о признании своего патриаршества»¹⁷⁷.

¹⁷⁷ Лебедев 2001, с.53; Beck 2000a, S.3986. Ср. с мнением Й. Хергенретера: «Его [т.е. Фотия] жажда власти, гордыня, непомерное тщеславие ... воздвигли догматическую разделительную стену между Востоком и Западом» (Hergenröther 1867, Bd.2, S.717).

Глава 3

ДОЛГОЕ ЗАТИШЬЕ (X — ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XI вв.)

С конца IX в. папский престол надолго стал предметом междоусобной борьбы распоряжавшейся на Апеннинском полуострове знати и оказывал мало влияния на события, происходившие в других частях христианского мира. Впрочем, и в таких условиях в Риме хранилось сознание особого достоинства своей Церкви. Когда в ходе споров о допустимости четвертого брака императора Льва VI (886–912 гг.) имя римского понтифика временно перестало поминаться за богослужением в Константинополе, патриарху Николаю Мистику (901–907, 912–925 гг.) лишь ценой отказа от всех выдвигавшихся им изначально условий удалось восстановить полное общение с папой Иоанном X (914–928 гг.)¹.

Под именем родившегося около 885 г. Никиты Давида Пафлагонского в рукописях Mosq. gr. 239 (начало XIV в.), Mosq. gr. 240 (конец XIII в.) и Vatop. 229 сохранилось сочинение «О том, что тайная вечеря Господа состоялась в тринадцатый день луны до законной Пасхи, и тогда Христос вместе с учениками не ел агнца». В других, в том числе и более древних списках это произведение появляется как творение известного философа и ученого VI в. Иоанна Филопона². Считая работу памятником противолатинской полемики, А.С. Павлов заключил о ее сравнительно позднем происхождении и принадлежности Никите Пафлагонцу³. Авторство последнего было отвергнуто А. Поппэ, принявшим труд за

¹ См. об этом: Beck 1980, S.120–124, Beck 2000b, S.4595–4600.

² Самыми древними содержащими сочинение рукописями являются венская Vindob. theol. gr. 29 (XI в.) и пражская NK UK XXV B 07 (X–XI в., содержит выдержки из этого писания). В электронной базе данных PINAKES греческой секции парижского Института исследования и истории текстов приводятся пятнадцать рукописей X–XVIII вв. с этим произведением, в том числе две, содержащие лишь его отрывки. Об Иоанне Филопоне см.: Tusculum-Leukikon 1982, S.407–408, ODB 3, p.1657.

³ Павлов 1878, с.36–37.

творение какого-то полемиста, скрывшегося под именем более известного лица⁴. При этом исследователь не принял во внимание наблюдения К. Вальтера, представившего убедительные доводы в защиту принадлежности писания Иоанну Филопону, под именем которого оно было известно в начале XII в. участвовавшему в противолатинских спорах Никите Сеиду⁵.

По словам автора сочинения, о времени тайной вечери спорят многие; согласно одной из точек зрения, Христос тогда совершил сначала предписанную Моисеевым законом праздничную трапезу, а потом тут же — новозаветную, которая и явилась установлением Евхаристии (Мф 26, 26–29; Мк 14, 22–25; Лк 22, 19–23)⁶. Как полагает писатель, Иисус не нуждался тогда в совершении законной Пасхи, поскольку ранее справлял ее во все года до начала своего проповеднического служения, и не были обязаны хранить ветхозаветные обычаи Его ученики, нарушавшие заповедь соблюдения субботы и евские немывтыми руками. Автор труда также считает, что возлежание Христа за тайной вечерей не соответствует требованию вкушать праздничную трапезу опоясанным, обутом, с посохом в руке и поспешно (Исх 12, 11). Далее цитируется евангелие от Иоанна, согласно которому иудеи только в день распятия собирались есть пасху (Ин 18, 28), и обращается внимание на отмеченное в евангелиях от Матфея и Марка желание первосвященников, книжников и старейшин еврейского народа не арестовывать Иисуса в праздник (Мф 24, 4–5; Мк 14, 1–2)⁷.

Автор сочинения отвергает мнения, согласно которым иудеи совершили Пасху днем позже положенного срока по ошибке или по доброй воле. Первое объяснение он находит несостоятельным из-за простоты лунного календаря, а второе — из-за невозможности рассеянному по всему миру народу предпринять подобное

⁴ Поппэ 1968, с.97–98.

⁵ Walter 1899, S.198–203; Mosq. gr. 250, f.392.

⁶ Ἰωάννης Φιλόπονος, p.209–210.

⁷ Ibid., p.211–212.

ради казни одного человека. В произведении указывается и на то, что апостолы приписали неожиданный уход Иуды Искариота с тайной вечери необходимости что-либо купить к празднику (Ин 13, 29), который, как заключает писатель, еще только предстоял. Если бы Иисус накануне своей казни совершил пасхальную иудейскую трапезу, пишется далее, то Он использовал бы для Евхаристии предписанный Моисеем пресный хлеб, и тогда именно последний употреблялся бы за литургией до сих пор⁸.

Наконец, автор находит попросту невозможным небольшой компании из тринадцати человек съесть целого годовалого ягненка и при этом ничего от него не оставить до утра, как того требует ветхозаветное предписание (Исх 12, 10)⁹. Содержащееся в евангелиях от Матфея и Марка (Мф 26, 17; Мк 14, 12) сообщение о совершении тайной вечери в первый день опресноков (πρώτη τῶν ἄζύμων) толкуется как подразумевающее день перед опресноками (πρὸ τῶν ἄζύμων), а глагол «настал» (ἦλθεν) в аналогичном месте евангелия от Луки (Лк 22, 7: «настал же день опресноков») — в смысле «приблизился»¹⁰.

Уже одно употребление писателем выражения «пресный хлеб» (ἄζυμος ἄρτος) отличает его от позднейших византийских противников западной литургической практики, почти всегда настаивавших на том, что опреснок (ἄζυμον) вообще не является хлебом (ἄρτος)¹¹. Поскольку же автор сочинения приводит как довод в защиту непасхального характера тайной вечери неиспользование пресного хлеба за богослужением, — т.е. как раз то, не-

⁸ Ibid., p.216

⁹ В действительности правила иудейской пасхи предписывают сжечь остаток от ягненка (Исх 12, 10), так что указанное автором сочинения затруднение не могло возникнуть.

¹⁰ Ἰωάννης Φιλόπονος, p.219–221.

¹¹ См., например: Humbert und Kerullarios, S.324 (Никита Стифат), Acta et scripta, p.57 (Лев Охридский). О различении понятий «пресный хлеб» и «опреснок» в христианской письменности I тысячелетия см.: Avvakumov 2002, S.34–37.

обходимость чего греческие полемисты в дальнейшем старались доказать, — он явно создавал свой труд не с целью опровержения латинского обычая служить на опресноках, о котором писатель очевидным образом вообще ничего не знал. Таким образом, довод А.С. Павлова в защиту авторства Никиты Давида Пафлагонского и точка зрения А. Поппэ, одинаково построенные на мнении о произведении как памятнике противолатинской полемики, оказываются несостоятельными.

Как сообщал ездивший в Константинополь в 968 г. кремонский епископ Лиутпранд, византийский император Никифор II (963–969 гг.) предписал патриарху Полиевкту (956–970 гг.) повысить статус епархии Отранто, которой одновременно переподчинялись зависевшие ранее от Рима епархии, и не допускать более латинского богослужения в Апулии. В словах того же василевса о том, что прежние папы продавали Св. Дух, П. Гемайнхардт усмотрел поздний отзвук полемики Фотия против *Filioque*¹². Однако отсутствие какого-либо указания на вопрос об исхождении третьей Ипостаси заставляет полагать, что в данном случае подразумевалась симония, т.е. продажа иерархических постов, для которой действительно с конца IX в. в Риме были весьма благоприятные условия. По мнению Лиутпранда, константинопольская Церковь вообще-то подчинена римской, однако сделавший своего сына Феофилакта патриархом (933–956 гг.) император Роман I Лакапин (920–944 гг.) подкупом римского князя Альбериха добился для константинопольских предстоятелей права пользоваться паллием без предварительного разрешения пап, вслед за чем ту же привилегию присвоили себе все греческие епископы. Кремонский епископ считал необходимым созвать собор и вызвать на него патриарха Полиевкта для обличения всех его ошибок¹³.

В 991 г. орлеанский епископ Арнульф заметил в своей оправдательной речи перед собором в Реймсе, что римский престол

¹² MGH SS 3, p.361; Gemeinhardt 2002, S.311.

¹³ MGH SS 3, p.361–362.

потерял александрийскую и антиохийскую Церкви, а также допустил удаление от себя константинопольской¹⁴. Тем не менее до настоящего разделения было далеко, поскольку примерно в то же время, по сообщению аббата римского монастыря св. Бонифация Льва, предстоятели «Египта» (по всей видимости, Александрии) Феодор и Иерусалима Орест обратились к папе за советом по поводу дальнейшей судьбы перешедших к ним от яковитов священников¹⁵.

Проявившееся в неоднократных военных походах германских королей в южную Италию (968–970, 981–982, 999 гг. и позже) соперничество за эту область между Византией и западной империей¹⁶ протекало при отсутствии какой-либо религиозной полемики. Так, в конце X в. южноитальянский греческий монах Нил Росанский, отвечая на вопрос «латинян» о различном отношении к субботному посту среди восточных и западных христиан, признал вполне законными обе практики¹⁷. Зато время от времени давало о себе знать своего рода состязание между папой и константинопольским патриархом за юрисдикцию на названной территории, когда те или иные епархии вне зависимости от того, преобладает ли

¹⁴ «После падения империи этот город (т.е. Рим) потерял александрийскую Церковь, упустил антиохийскую и, чтобы не говорить об Африке и Азии, уже сама Европа отходит от него. Ибо константинопольская Церковь удалась (se subduxit) [от него], внутренние области Испании не знают его суждений» (MGH SS, 3. P.676).

¹⁵ MGH SS, 3. P.689. В этом же источнике (послании аббата Льва королям Гуго [987–996 гг.] и Роберту II [987–1031 гг.]) содержится сообщение, согласно которому названные владыки из-за страха перед сарацинами не смогли освятить алтарь во вселенской (oecumenica) церкви и потому просили папу, чтобы тот позволил им освятить «полотно»: ... ut eis pannum consecrare liceret (ibid.). Если в виду имеется не антиминос или напрестольное облачение, то речь, возможно, идет о том, что два иерарха не смогли прибыть в Рим и получить там от папы освященные им для них палии.

¹⁶ См., например: Böhmer 1969, S.326–331, Bayer 2002, S.21–29.

¹⁷ PG 120, col.129–131.

в них греческий или латинский обряд, возводились той или иной стороной в достоинство архиепископства или приписывались к уже существующей церковной провинции. Самым заметным проявлением этого соперничества стала дважды (в январе 1011 и марте 1014 гг.) объявленная римскими папами угроза анафематствовать всех, а «особенно греков», кто нарушил бы подтвержденные папой права беневентского архиепископа на ряд епархий, в число которых входила и признанная ранее константинопольским патриархом архиепископством Лючера¹⁸. Не исключено, что именно трения из-за южноитальянских епархий подразумеваются в эпитафии папе Иоанну XVIII (1003–1009 гг.), согласно которой этот иерарх, «преодолев греков, вернул их землям единую Церковь, устранив расколы»¹⁹.

Примерно к этому времени, а именно к понтификатам константинопольского патриарха Сергия II (1001–1019 гг.) и римского папы Сергия IV (1009–1012 гг.), А. Михель возвел начало церковного разделения между двумя престолами. Свою точку зрения ученый обосновывал сообщениями в позднейших византийских источниках. Таковыми являются два изданных соответственно Л. Алляцием и А.С. Павловым списка схизм между двумя Церквями, три небольших родственных между собой исторических сочинения о происхождении раскола, «Синодик» Иоанна Иерусалимского, под которым мог подразумеваться либо восьмой (начало XII в.), либо девятый патриарх (середина того же века) с таким именем²⁰, и приписанное в одних рукописях Фотию, а в других Евфимию Зигадину (начало XII в.) произведение «Против приверженцев ветхого Рима». Кроме того, выдвинутое им предположение А. Михель подкреплял также ссылками на разные кос-

¹⁸ Bayer 2002, S.42–43; Regesta Imperii, S.416, 445–446.

¹⁹ См.: Michel 1930, S.18.

²⁰ См. упоминания об обоих в диптихах иерусалимского патриархата: Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, σ.139–140, 142. См. также: Englezakis 1974, p.506–508, Plank 1994b, S.180–182.

венные обстоятельства — упомянутое историками Л. Алляцием (XVII в.) и М. Ле Кьеном (XVIII в.) появление в отдельных рукописях «Окружного послания» Фотия под именем патриарха Сергия, обращение к третейскому суду александрийского (а не римского) предстоятеля при церковно-государственном споре в Византии в 1009 г., создание охридского архиепископства в 1019 г. независимо от папы и будто бы подразумевавшееся Петром Антиохийским в его послании Кируларию мнение о скором разрыве между Церквями после 1009 г.²¹

В изданном Л. Алляцием списке схизм его автором называется некий хартофилакс Никита Никеец, который мог быть тождественным переписывавшемуся с Никитой Стифатой в середине — третьей четверти XI в. синкеллу и хартофилаксу Никите²². Если так оно и было, то тогда повышается достоверность содержащегося в этом произведении сообщения о расколе при патриархе Сергии. Сохранившаяся в рукописи Моп. gr. 256 разновидность другого списка схизм содержит замечание, согласно которому разделение произошло из-за получения в Константинополе исповедания веры папы Сергия с добавлением (то есть со словом *Filioque*) и продолжается «поныне». Представление об имевшей место при двух Сергиях схизме было усвоено С. Рансименом, а совсем недавно — А. Байером, обратившим также внимание на следы противостояния между константинопольским и римским престолом из-за юрисдикции южноитальянских епархий. Мнение о расколе в начале XI в. было поставлено под сомнение указавшими на позднее происхождение соответствующих сведений В. Грюмелем и Х.-Г. Беком²³.

Между тем точка зрения А. Михеля и его сторонников в этом вопросе вступает в противоречие с сообщением Радульфа Глабера

²¹ Michel 1930, S.20–30.

²² Darouzès 1961, p.16–17.

²³ Рансимен 1998, с.36–37; Bayer 2002, S.36–45; Regestes, Vol.1, f.1. 1936. P.241–242; Beck 1980, S.127.

(ум. в 1046 или 1047 г.), согласно которому в 1025 г. к папе Иоанну XIX (1024–1032 гг.) прибыло византийское посольство с необычно звучащим предложением: «Да будет позволено константинопольской Церкви именоваться и быть в своей части света вселенской, подобно тому, как римская [именуется так и является этим] во всем мире»²⁴. Очевидно, что подобный замысел мог появиться лишь при наличии церковного общения между латинской и греческой иерархиями, а такое положение было несовместимо с отказом патриархов поминать имя папы за богослужением. Указаниями на хорошие отношения между двумя престолом можно считать оказанный в Константинополе в 1027 г. теплый прием аббату Рихарду из Сент-Ванна и упоминание римского папы среди прочих пяти патриархов в написанной в 1029–1030 гг. грузинской рукописи с произведениями Григория Назианзина²⁵. Отстаивая свою идею о длившейся будто бы с самого начала XI в. схизме, А. Михель усматривал в сообщении Глабера лишь искаженный отзвук неудавшейся попытки византийских властей примириться с папством²⁶. Иной выход из имеющегося противоречия находит А. Байер, предполагая преодоление раскола к началу 1020-х гг., в то время как П. Гемайнхардт отвергает представление о расколе в начале столетия²⁷.

Мнение А. Михеля о подразумевавшемся будто бы Петром Антиохийским в письме к Кируларию разделении между престолом вскоре после 1009 г. лишено каких-либо видимых оснований в тексте этого писания. Даже если присутствие в отдельных рукописях окружного послания Фотия под именем патриарха Сергия

²⁴ ... ut liceret Ecclesiam Constantinopolitanam in suo orbe, sicuti Romana in universo, universalem dici et haberi (PL 142, col.670).

²⁵ MGH SS 11, p.288; Bayer 2002, S.50–51. При этом А. Байер допускает сомнения в достоверности указанного сообщения в грузинской рукописи, поскольку оно сохранилось лишь в копии, изготовленной во времена присутствия в Грузии католических миссионеров (1739 г.).

²⁶ Michel 1930, S.37–39.

²⁷ Bayer, S.52; Gemeinhardt 2002, S.320–321.

и не сводится всего лишь к ошибке Л. Алляция, оно может объясняться желанием позднейшего переписчика приписать противолатинское сочинение тому лицу, с которым в ряде произведений связывался разрыв между Церквями. Остальные два приведенных немецким ученым косвенных довода в защиту его точки зрения имеют слишком далекое отношение к поставленной проблеме.

Зато существенными для решения данного вопроса оказываются прямые сообщения о разрыве в источниках, одним из которых является упомянутый составленный в Константинополе и сохранившийся в двух рукописях амвросианской библиотеки (Ambr. gr. 1 et 303) «Синодик» Иоанна Иерусалимского. Посвященное преимущественно опреснокам и разным повседневным обычаям «латинян», это произведение содержит в конце шестнадцать силлогизмов, направленных против учения об исхождении Св. Духа от Отца и Сына, вместе с рассуждением об отношении западных свв. отцов и римских пап прежнего времени к *Filioque*. Как можно легко убедиться, эта часть «Синодика» восходит к «Слову о тайноводстве Св. Духа» патриарха Фотия и представляет собой в значительной мере дословное воспроизведение или переработку его отдельных положений²⁸.

Этот же раздел «Синодика» целиком включает в себя в ином порядке все доводы из упомянутого произведения «Против сторонников ветхого Рима»²⁹, в котором при этом отсутствуют некоторые рассуждения Иоанна, с буквальной точностью передающие

²⁸ Ср. силлогизмы 3–8, 10–11, 15–16 и последующие рассуждения Иоанна Иерусалимского (Ambr. gr. 303, f.233v.–234v.) с положениями 32, 6, 31, 4, 36, 35, 3, 4, 62, 64 и 66 «Слова о тайноводстве Св. Духа» (PG 102, col.313, 288, 312–313, 284, 316–317, 281–284, 340–345).

²⁹ Ср. силлогизмы 1, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 12, 14, 15 и рассуждение о свв. отцах и римских папах Иоанна Иерусалимского (Ambr. gr. 303, f.233v.–234v.) с положениями 1, 7, 4, 2, 5, 6, 8, 3, 9–13 сочинения «Против сторонников ветхого Рима» (PG 102, col.392–396).

³⁰ Ср. положения 7, 11 и 16 «Синодика» с положениями 36, 4 и 64 «Слова о тайноводстве Св. Духа» (PG 102, col. 316–317, 284, 341–344).

мысли из «Слова о тайноводстве Св. Духа»³⁰. Поэтому сочинение «Против сторонников ветхого Рима» должно быть признано вторичным по отношению к «Синодику» и принадлежащим перу не Фотия, а жившего много позже Евфимия Зигадина. Таким образом, содержащееся там свидетельство о посылке римскими папами своих представительных посланий вплоть до патриаршества Сергия Константинопольского оказывается лишенным какой-либо самостоятельной исторической ценности как почерпнутое в другом произведении. Автором последнего приходится признать деятельного в начале XII в. Иоанна VIII Иерусалимского.

Другим неизданным полемическим памятником, имеющим отношение к поставленному вопросу, является написанное в 1180-х гг. переводчиком Мануила Комнина Львом Тосканцем сочинение «О ересь и лицемерии греков»³¹. Вся его вторая часть, занимающая около двух третей текста в целом, представляет собой список имевших место в истории разделений между римским и константинопольским престолами. Этот перечень весьма близок к упомянутым греческим спискам, но намного более подробен в тех частях, где идет речь о монофелитстве и его осуждении на шестом вселенском соборе, о решениях трульского собора, об иконоборчестве и (в несколько меньшей степени) о событиях при патриархе Фотии. Среди прочего, там сообщается и о временном единстве греческой Церкви с римской, длившемся вплоть до бывшего при Болгаробойце (т.е. императоре Василии II, 976–1025 гг.) константинопольским предстоятелем Сергия³². Сравнение этого произведения с двумя изданными соответственно Л. Алляцием и А.С. Павловым списками схизм³³ приводит к следующим выводам.

Во-первых, только в опубликованном А.С. Павловым тексте присутствуют указания на использованные при его составлении источники. Таковыми являются пятая книга «Церковной истории» Феодорита Кирского (V в.) в том, что касается столкновений

³¹ Colomb. gr. 5.1.24, f.78–88v.

³² Ibid., f.86v.

³³ PG 120, col.714–720; Критические опыты, с.132–134.

конца IV в., и вторая книга того же автора при описании расколов с середины V до начала VI вв. Последнее указание не соответствует настоящему объему работы Феодорита, заканчивающего свою «Историю» событиями начала V в. Оно объясняется благодаря упомянутой рукописи Monac. gr. 256, содержащей почти целиком тождественный изданному А.С. Павловым текст. В соответствующих случаях там вместо Феодорита назван Феодор Чтец³⁴ — создатель сохранившейся лишь в выдержках и доведенной вплоть до 518 г. «Церковной истории».

Достоверность этого сообщения косвенно подтверждается тем, что сведения обоих греческих списков о расколах V — начала VI вв. очень близки к данным, содержащимся в «Хронографии» использовавшего труд Феодора Чтеца Феофана (VIII—IX вв.)³⁵. При этом они почти не обнаруживаются в «Церковной истории» Евагрия Схоластика (VI в.) — основном труде о религиозных столкновениях указанного времени³⁶. Отсутствие подобного указания на источники в опубликованном Л. Алляцием и в латинском списках схизм побуждает усматривать в них переделки изданного А.С. Павловым сочинения. В этом последнем имеются и некоторые другие отсутствующие в родственных ему двух текстах подробности. Так, там говорится о том, что император Феодосий I Великий (379—395 гг.) убедил папу Иннокентия I восстановить единство с византийской Церковью³⁷, осужденный за ересь па-

³⁴ Hergenröther 1869a, Bd.3. S.873.

³⁵ PG 108, col.377.

³⁶ Ср., например, сообщения о приходе сенатора Феста в Константинополь и его общении там с патриархом Македонием II (495—511 гг.), о восстании Виталиана и о присоединении епископов Илирика и Греции к римскому понтифику (PG 120, col.716; PG 108, col.341—344, 368—369, 373).

³⁷ Автор сочинения ссылается при этом на 23 главу пятой книги «Церковной истории» Феодорита Кирского, где в действительности говорится об усилиях Феодосия Великого по установлению согласия между западными епископами и антиохийским предстоятелем Флавианом, хотя само примирение между ними должно было произойти уже при Феодосии II (408—450 гг.). См.: Феодорит Кирский, с.200—201.

триарх Анфим назван по имени занимавшегося им ранее престола «трапезунтским», а в связи с монофелитскими спорами упомянуто имя Максима Исповедника³⁸.

Во-вторых, изданный Л. Алляцием текст обнаруживает ряд общих черт с рассказом Льва Тосканца, в то же время отсутствующих в опубликованном А.С. Павловым списке. Именно так обстоит дело со словосочетаниями «на втором соборе» и «несогласие и беспокойство» при описании событий времен Феодосия Великого, с характеристикой короля Теодориха (493–526 гг.) как «мужа варварского и арианина», а путешествовавшего из Рима в Константинополь Феста (рубеж V и VI вв.) — как «сенатора», со словами об анафематствовании «псевдопатриарха Анастасия» (730–754 гг.) папой Григорием III (731–741 гг.) и с упоминанием императоров Константина VI и Ирины в сообщении о седьмом вселенском соборе³⁹.

В свою очередь, изданный А.С. Павловым текст обладает некоторыми не встречающимися в произведении Тосканца общими чертами с опубликованным Л. Алляцием списком. Это относится к замечаниям о «возрастании» захватов епархий со стороны константинопольского предстоятеля после середины V в., о трудах за «правые догматы» диакона Сильвана, о соборе в Гераклее и о константинопольском патриархе Тимофее (511–518 гг.). При этом последний в произведении Никиты Никейца, в отличие от изданного А.С. Павловым текста, ошибочно именуется предстоятелем Рима⁴⁰. В сочинении Тосканца опущено также наличествующее в обоих греческих рассказах сообщение, согласно которому папа Симмах (498–514 гг.) даже не принял отправившегося к нему с просьбой о воссоединении Церквей византийского диакона Сильвана⁴¹. Подобное отношение к этому известию хорошо соответ-

³⁸ Критические опыты, с.132–133.

³⁹ Ср.: Colomb. gr. 5.1.24, f.82v.–83v., 85v.–86, и PG 120, col.716–717.

⁴⁰ Ср.: Критические опыты, с.132–133, и PG 120, col.716.

⁴¹ Ср.: Критические опыты, с.133, PG 120, col.716, и Colomb. 5.1.24, f.83v.

ствуует установке Льва на возвышение общецерковного значения папства.

В-третьих, главные особенности перечня Льва, отсутствующие в родственных ему греческих работах, могут быть объяснены использованием тем дополнительных источников, а именно «Понтификальной книги», деяний шестого вселенского и канонотрульского соборов. Так, к «Понтификальной книге», по всей видимости, восходят не встречающиеся в опубликованных Л. Алляцием и А.С. Павловым списках схизм сообщения Тосканца об осуждении папой Геласием I патриарха Акакия, о том, как «весь» Константинополь вышел навстречу папе Иоанну I (523–526 гг.) с зажженными свечами и крестами, а также слова о приеме там же «со славой» папы Агапита I (*susceptus est ... cum gloria*)⁴².

Как представляется, все указанные взаимосвязи между текстами ведут к заключению, согласно которому изначально в их чередке был приписанный Фотию или вообще лишенный указаний на автора павловский список схизм, на его основе возникло изданное Л. Алляцием сочинение хартофилакса Никиты Никейца, которое, в свою очередь, послужило источником Льву Тосканцу. Определенным препятствием подобному заключению выглядит отсутствие в промежуточном звене, то есть алляциевом тексте, имеющегося в двух других сочинениях замечания об «осмеянных» при императоре Анастасии I (491–518 гг.) епископах (*ἔμλιχθέντες, facti ludibrium*)⁴³. То же самое выражение в этом же случае, а именно по отношению к участвовавшим в гераклейском соборе восточным иерархам, используется и в восходящей к «Церковной истории» Феодора Чтеца «Хронографии» Феофана. В ней, однако, в отличие от изданного А.С. Павловым списка схизм и в соответствии с рассказами Никиты Никейца и Тосканца, при этом сообщается и о прибытии в Византию римских легатов⁴⁴.

⁴² Ср.: PL 128, col. 415–416, 513–514, 551–552, и Colomb. 5.1.24, f.83–83v.

⁴³ Ср.: Критические опыты, с.133, Colomb. 5.1.24, f.83v., PG 120, col.716.

⁴⁴ Theophanes 1, p.161.

Поскольку рассказ Льва с точки зрения как содержания (упоминание о папских послых), так и формы (употребление схожего выражения) оказывается довольно близок к тексту Феофана, можно было бы предполагать использование «Хронографии» Тосканцем. Однако более вероятной выглядит другая возможность, согласно которой латинский полемист основывался на несколько отличном от опубликованного Л. Алляцием тексте хартофилакса Никиты, где еще присутствовало упоминание об осмеянных епископах. Полученные там данные Лев мог дополнить сведением о папских послых из использовавшейся им и в других случаях «Понтификальной книги»⁴⁵. Наличие же в работе Никейца некоторых добавочных по сравнению с изданным А.С. Павловым списком сведений, по всей видимости, связано с обращением византийского автора к дополнительным источникам. Наверное, именно так объясняются упоминание папы Анастасия II в сообщении о расколе при патриархе Евфимии, указание на императоров Константина VI и Ирину в словах о седьмом вселенском соборе 787 г. или сведение об одобрении папой Агафоном шестого вселенского собора вместо содержащегося в изданном А.С. Павловым тексте утверждения о его личном там присутствии⁴⁶.

При этом в мюнхенском списке (Monac. gr. 256, XV в.) опубликованного А.С. Павловым списка, который может показаться более близким к авторскому тексту из-за имеющегося в нем указания на «Церковную историю» Феодора Чтеца, причиной разрыва отношений при патриархе Сергии называется добавление к символу веры. Между тем в ватиканской (Vat. gr. 1150) и московской (Mosq. gr. 240, XIII в.) рукописях с тем же произведением автор признается в своем неведении относительно причин происшедшего⁴⁷. Однако совершенно непонятно, каким образом слова о незнании исторических оснований разделения могли бы появиться

⁴⁵ Liber Pontificalis 1, p.269.

⁴⁶ Ср.: Критические опыты, с.133, и PG 120, col.716–717.

⁴⁷ Hergenröther 1869a, Bd.3. S.874; Критические опыты, с.134.

на месте вполне определенного указания на этот счет. Поэтому более близким к первообразу в данном случае представляется текст в ватиканской и московской рукописях.

Что же касается трех изданных Й. Хергенретером греческих сочинений об истории схизмы, то они по своему составу настолько близки друг к другу, что их общее происхождение представляется бесспорным. Так, во всех них приводится довольно точный список римских пап от Адриана I (772–795 гг.) до антипапы Христофора (903–904 гг.) и Сергия III (904–911 гг.), где между именами Бенедикта III (855–858 гг.) и Николая I (858–867 гг.) помещены некие неизвестные «Павел» и «Стефан»; во всех трех сочинениях проникновение ересей в Рим связывается с именем Карла Великого, а их закрепление там — с именем папы Формоза (891–896 гг.); во всех них патриарх Сергий II изображается современником папы Сергия III и антипапы Христофора.

Помимо прочего, эти произведения объединяет утверждение, согласно которому именно папа Бенедикт III, а не Лев IV, как о том писал Фотий, повелел на Западе читать символ веры по-гречески⁴⁸. Объяснить такое различие в данных можно, если принять во внимание упомянутые выше «Синодик» Иоанна Иерусалимского и сочинение «Против приверженцев ветхого Рима». В обоих произведениях указ читать на мессе исповедание веры по-гречески представлен как принадлежащий обоим папам Льву и Бенедикту, вслед за чем говорится о выставленных Львом (третьим) скрижалях с текстом того же никейско-константинопольского символа. Иоанн Иерусалимский здесь пересказывает «Слово о тайноводстве Св. Духа», где вначале повествуется о решении папы Льва (четвертого) по поводу чтения символа веры за богослужением, потом подчеркивается полное согласие с этим распоряжением его преемника Бенедикта, и только затем речь заходит о скрижалях Льва III⁴⁹. По всей видимости, содержащееся в «Синодике»

⁴⁸ Monumenta graeca, p.158–159, 166, 176.

⁴⁹ PG 102, col.376–380.

и в произведении Зигадина упоминание об этих событиях было в свою очередь переработано создателем самого раннего из сочинений о происхождении схизмы. Тот предпочел для простоты изложения оставить за каждым из двух названных в его источнике пап по одному деянию: за Львом — скрижали, за Бенедиктом — греческий символ веры на мессе.

Скорее всего, произошло это при написании «второго» (по счету издателя) произведения этой группы, представляющего наибольшее количество словесных совпадений с соответствующими отрывками из «Синодика» и сочинения Зигадина⁵⁰. Исключительное внимание авторов трех исторических сочинений к истории папства побуждает отнести написание этих работ на сравнительно позднее время, а именно в XIII в., когда вопрос о подчинении греческой Церкви римскому понтифику по сути

⁵⁰ Ефимий Зигадин (PG 102, col.396): Λέων δὲ καὶ Βενέδικτος ... Ἑλληνιστὶ ... ἐκφωνεῖσθαι τὸ σύμβολον τῆς πίστεως ... ἐνομοθέτησαν, ἵνα μὴ τὸ στενὸν τῆς διαλέκτου βλασφημίας παράσχη πρόφασιν. Οὗτος δὲ ὁ Λέων τὸ θησαυροφυλάκιον τῆς ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας Ῥωμαίων διανοίξας, ἀσπίδας δύο ... ἐξήνεγκεν, Ἑλληνικοῖς καὶ γράμμασι καὶ ῥήμασιν ἐχούσας τὴν εὐσεβῆ τῆς πίστεως ἔκθεσιν, καὶ ταύτας ... ὑπαναγνώσθηνα ... ἐδικαίωσεν («Лев же и Бенедикт ... постановили ... произносить символ веры ... по-гречески, чтобы бедность языка не дала повод к богохульству. Этот же Лев, открыв сокровищницу апостольской римской Церкви, вынес две таблицы, имеющие благочестивое изложение веры греческими буквами и словами, и повелел, [чтобы] ... они ... были прочитаны.»); «второе» сочинение о происхождении схизмы (Monumenta graeca, p.166): ... θησαυροφυλάκιον διανοίξας ἐξάγει ἐκεῖθεν δύο ἀσπίδας ... ἐχούσας γράμμασιν ἑλληνικοῖς τὸ τῆς πίστεως ... σύμβολον, καὶ ταύτας ... ἀναγινώσκειν προσέτατε ... Βενέδικτος ... ἑλληνιστὶ ... τὸ τῆς πίστεως σύμβολον ἀνομολογεῖσθαι ἐθέσπισεν, ἵνα μὴ πρόφασιν σκανδάλου τῷ τῆς γλώττης ἀσαφεῖ γένηται («... раскрыв сокровищницу, выносит оттуда две таблицы, ... имеющие символ ... веры греческими буквами, и их ... Бенедикт велел признать ... [и] постановил исповедовать символ веры .. по-гречески, чтобы неясностью языка не произошел предлог для соблазна.»). В связи с этим любопытно отметить, что из всех трех сочинений о происхождении схизмы только во втором упоминается Евфимий Зигадин в связи с его полемической деятельностью (ibid., p.170–171).

впервые со времен Фотия оказался для византийцев злободневным⁵¹.

Оботлучении римлян патриархом Сергием сообщается и в «Повести полезной о латинах». Она была издана по древнерусскому списку начала XV в. А.Н. Поповым и признана недавно А. Николовом за выполненный в начале XII в. южнославянский перевод греческого сочинения конца XI в.⁵² При этом исследователь без каких-либо разъяснений называет «совершенно несостоятельной гипотезой» мнение А.А. Шахматова, согласно которому одним из источников рассматриваемого сочинения была «Повесть о переводе книг на славянский язык»⁵³. Кроме того, А. Николов вообще не задается вопросом о возможном существовании общего источника подготавливаемого им к изданию произведения и содержащих близкие ему места «Повести временных лет» и апокрифической болгарской хроники конца XI — начала XII вв.

Наконец, если В. Васильевский справедливо связал упоминаемый в «Повести полезной о латинах» натиск «куманов» и «персов» на Византию с положением империи в конце XI в., то это сообщение не может еще быть основанием для датировки произведения, поскольку в одном ряду с названными народами речь там идет и о завоевавших будто бы тогда же Сирию, Палестину, Иерусалим, Нубию, Египет и Ливию агарянах-сарацинах⁵⁴, то есть покоривших все эти области еще в VII в. арабах. Использование недостоверных исторических сведений отличает сочинение от твердо датируемых XI—XII вв. полемических творений и заставляет подозревать в нем памятник того времени, когда в противолатинские споры при новой политической ситуации вовлекаются совсем необразованные люди, а именно XIII в. или позже. Именно к этой эпохе до сих пор относили создание родственных «Повести» исторических сочинений о происхождении схизмы, и тем

⁵¹ Ср. с мнением В. Грюмеля: *Regestes*, 1936 (p.241).

⁵² Nikolov 2003, p.112.

⁵³ *Ibid.*, p.109.

⁵⁴ См. пересказ А. Николова и мнение В. Васильевского: *ibid.*, p.101—102.

же временем, при отсутствии убедительных доказательств иной точки зрения, стоит пока что датировать и «Повесть полезную о латинах».

Таким образом, все известия о разрыве межцерковных отношений при патриархе Сергии в конечном счете оказываются восходящими к двум памятникам. Один из них, а именно изданный А.С. Павловым список схизм, оказался источником для схожего по строению и сохранившегося под именем Никиты Никейца сочинения, где о разделении при Кируларии рассказывается не с точки зрения очевидца, но со ссылкой на переписку константинопольского патриарха с Петром Антиохийским⁵⁵. При этом там сообщается о случившемся будто бы тогда удалении имени папы из диптихов, что вступает в противоречие с утверждением синодального писания греческих архиереев 1054 г. об отлучении «хулителей православной веры», под которыми приходится понимать объявленных самозванцами легатов⁵⁶.

Конечно, находящееся в самом конце произведения известие о событиях времен Кирулария могло быть позднейшей припиской к предшествующему тексту, оборванному на половине предложения словами *и.т.л.* (*καὶ τὰ λοιπά*, «и прочее»). В любом случае, датировка этого списка схизм не может быть прояснена благодаря другому связанному с противолатинской полемикой и сохранившемуся под именем Никиты Никейца произведению, а именно слову «Об опресноках». Содержащееся там недвусмысленное осуждение литургического хлеба западных христиан и добавления *Filioque* к символу веры совершенно не вяжется с выводом автора списка схизм о происхождении всех перечисленных им расколов вплоть до Фотия включительно по вине греков⁵⁷. Если оба сочинения и были написаны одним лицом, то столь существенная перемена во взглядах их автора могла занять немало времени.

⁵⁵ PG 120, col.720.

⁵⁶ Ср.: *ibid.*, и *Acta et scripta*, p.167–168.

⁵⁷ Ср.: *Критические опыты*, с.135–137, и PG 120, col.720.

При этом создатель списка признавался в своем неведении причины происшедшего при патриархе Сергии разделении и лишь с неуверенностью связывал ее с каким-то вопросом о «престолах» (διὰ τοὺς θρόνους)⁵⁸. Не больше сообщается об обстоятельствах случившегося тогда раскола и в изданном А.С. Павловым перечислении схизм, где желающему предлагается самому выяснять, произошло ли это событие по причине каких-либо «римских ошибок», что самому автору представляется маловероятным, или из-за преимуществ и прав римской Церкви⁵⁹.

Другой из двух известных первоисточников сведения о схизме при патриархе Сергии, а именно «Синодик» Иоанна VIII Иерусалимского, возник лишь в начале XII столетия, то есть спустя столетие после описанного события. При этом его автор не вполне уверенно связывал удаление имени папы из диптихов с совершенно невероятными причинами, а именно разными особенностями быта западных христиан («нечистая» еда, брадобритие, употребление монахами свиного сала в пищу и другие схожие вещи), большей частью перечисленными патриархом Кируларием в его послании Петру Антиохийскому в 1054 г. О знакомстве Иоанна с этим письмом свидетельствует почти одинаковый набор обвинений против «латинян» у обоих авторов⁶⁰ при отсутствии каких-либо возможных промежуточных звеньев между их сочинениями.

Константинопольский предстоятель выступал тогда с утверждением, согласно которому папа не поминался за богослужением в Греции уже со времен шестого вселенского собора. Однако антиохийский патриарх в ответном письме вспомнил, как он сам *при патриархе Сергии* около 1009 г. был в византийской столице и слышал возглашаемое в церкви имя римского понтифика⁶¹. Если Иоанн Иерусалимский стремился, подобно Кируларию, отодви-

⁵⁸ PG 120, col.717.

⁵⁹ Критические опыты, с.134.

⁶⁰ Ср.: PG 120, col.789–793, и Ambr. gr. 303, f.230.

⁶¹ Acta et scripta, p.192–193.

нужно как можно дальше по времени момент разделения Церквей, однако был при этом знаком с приведенным замечанием Петра Антиохийского, то мысль связать непоминание папы с патриаршеством Сергия II должна была сама ему прийти на ум. Подобное этому предположение могло бы объяснить происхождение сведений о схизме начала XI в.

Глава 4

Столкновение 1050-х гг.: начало

К середине XI в. норманнам удалось завоевать немалую часть византийских владений на Апеннингах, и для противодействия их дальнейшему распространению император Константин IX Мономах (1042–1055 гг.) назначил наместником южной Италии происходившего оттуда и проведшего немало времени в имперской столице Аргира. Согласно писавшему в конце XI в. Вильгельму Апулийскому, новый представитель византийской власти на апеннинском полуострове пытался сначала, осуществляя замысел василевса, деньгами вовлечь норманнов в войну с сельджуками на Востоке. По словам историка, после неудачи этой попытки Аргир призвал папу Льва IX (1049–1054 гг.) освободить Италию от завоевателей, с жалобами на которых обратились к понтифику обитатели Апулии. Сообщив тут же об убийстве предводителя норманнов Дрого (август 1051 г.) и салернского князя Гваймария (весна 1052 г.), Вильгельм сразу переходит к рассказу о походе возглавляемого папой войска против норманнов и его поражении летом 1053 г.¹ В сохранившейся под именем Лупа Протоспафария хронике рубежа XI–XII столетий и в историческом сочинении неизвестного автора из Бари начала XII в. приезд Аргира в Отранто датируется мартом 1051 г.²

Обнаруживая в так называемом «эскориальском» житии Льва IX сведение о том, что последний будто бы отклонил предложение Аргира о совместных действиях, А. Байер связывает это обстоятельство с переданным Аматом Монтекассинским в его «Истории норманнов» сообщением, согласно которому летом 1051 г. Дрого обещал папе защищать для него беневентское княжество. Из того же написанного на рубеже 1070-х и 1080-х гг. источника явствует, что после убийства вождя норманнов Лев IX

¹ MGH SS 9, p.254–255.

² Rerum italicarum scriptores, p.151; MGH SS 5, p.59. См. также: von Falkenhau-
sen 1978, p.61, 97.

поначалу обратился за помощью против них не к Аргиру, а к германскому королю и императору Генриху III (1039–1056 гг.) и другим западным властителям³. Подобное поведение папы А. Байер предположительно объясняет намерением того переподчинить Риму находившиеся на византийских землях южноитальянские епархии⁴. Однако, вопреки утверждению исследователя, в «эскориальском» житии Льва IX ничего не говорится о каком-либо отказе папы от сотрудничества с Аргиром⁵. Обращение же понтифика за помощью к Генриху III вполне может объясняться недостаточностью объединенных сил Византии и церковного государства для отпора норманнам, подтверждением чему являются последующие неудачи союзников.

В ином свете позволяет взглянуть на этот вопрос написанное Гавфредом Малатеррой в конце XI в. сочинение «О деяниях Рожера, графа Калабрии и Сицилии, и его брата герцога Роберта Гвискара». Согласно этому произведению, тайные послы апулийцев, призывая Льва IX оказать им военную помощь, указывали на его права на их страну и на ее нахождение «под законом римской Церкви» при прежних папах⁶. Поскольку же Вильгельм Апулийский в своем сообщении об обращениях ко Льву IX его соотечественников и Аргира не разграничивает их четко между собой и как раз последнего изображает отправившим послов папе, уместно было бы предположить, что византийский наместник южной Италии имел самое непосредственное отношение к упомянутым посулам понтифику. Такое мнение соответствует лангобардскому происхождению Аргира, его прежнему противодействию Византии, восторженному отзыву о нем в том же «эскориальском» житии Льва IX⁷ и, более всего, единственному сохранившемуся известию о его церковных взглядах.

³ Amato di Montecassino, p.132, 138–139.

⁴ Bayer 2002, S.57–59.

⁵ Die Escorialvita, p.361.

⁶ PL 149, col.1109.

⁷ Die Escorialvita, p.361.

В самом деле, как утверждал в 1054 г. константинопольский патриарх Михаил Кируларий (1043–1058 гг.), он еще до отъезда нового наместника южной Италии из византийской столицы неоднократно не допустил того к причастию за защиту использовавшихся в латинской Церкви для литургического приношения пресных хлебов (опресноков) и за другие высказывания, созвучные будто бы позднейшим утверждениям папы Льва IX⁸. Дело не ограничилось несколькими случаями непричащения Аргира на проходивших, скорее всего, в соборе св. Софии и посещавшихся придворными и высшими чиновниками империи богослужениях. Согласно сообщениям западных источников, в начале 1050-х гг. латинские храмы и монастыри в Константинополе были закрыты, хранившаяся там Евхаристия была попорана патриаршим сакелларием Константином, а местные монахи-«латиняне» оказались поставлены перед требованием жить и служить отныне по принятому среди греков уставу⁹. Возможно, этим событиям сопутствовали упомянутые позже кардиналом Гумбертом случаи перекрещивания по обряду византийской Церкви лиц, уже крещенных западными священниками¹⁰.

⁸ *Acta et scripta*, p.177. Папа упрекал Кирулария в обходе промежуточных ступеней при возведении в патриаршее достоинство, попытках подчинить себе восточные патриархаты и именовании себя «вселенским патриархом» (*ibid.*, p.90).

⁹ См. упоминания об этих событиях в первом письме папы Льва IX Кируларию, в анафеме кардинала Гумберта и в приписываемом Фредерику Лотарингскому отрывке: *ibid.*, p.80–81, 153–154, 256. Известие о закрытии латинских храмов косвенно подтверждается их освящением Гумбертом перед отъездом легатов (*ibid.*, p.151). Сомнения в достоверности этих сведений и ее убедительную защиту Г. Аввакумовым см.: Kaplan 1995, p.149–150, Avvakumov 2002, S.69–74.

¹⁰ *Acta et scripta*, p.126, 153. Из последнего из этих двух мест явствует, что в Византии перекрещивали не только «латинян», но и других христиан: «Словно ариане, перекрещивают крещенных во имя Св. Троицы, и особенно латинян».

Примерно в то же время бывший скевофилакс константинопольского храма св. Софии и новый антиохийский патриарх Петр, следуя древнему обычаю, отправил в Рим послание с изложением собственной веры, а также с вопросом о причине «разногласия», влекущего за собой «отделение» от церковного тела «великого преемника великого Петра» (т.е. папы)¹¹. Возвращавшиеся в Италию паломники должны были доставить послание Аргирю, чтобы тот передал его уже самому Льву IX. По мнению П. Люйе, мысль отправить синодик в Рим была внушена Петру василевсом Константином IX¹². М. Каплан, по его словам, «испытывает искушение» датировать послание папе весной 1052 г., исходя лишь из никак не доказываемой им даты назначения Петра на антиохийский престол¹³. А. Байер основывается на соображениях разного рода, определяя время составления письма промежутком между серединой 1051 и июнем 1052 гг. Верхнюю временную границу исследователь вычисляет благодаря упоминанию о нем как написанном два года тому назад в ответе Петра Доминику Градскому. Это письмо, в свою очередь, упоминается в одном из посланий Кирулария Петру, которое историк вслед за Ф. Тиннефельдом считает первым по порядку и отосланным еще до произнесения взаимных анафем 16–24 июля 1054 г.¹⁴

Однако, если признать соответствующие рассуждения Ф. Тиннефельда спорными, то окажется уязвимым и заключение А. Байера. Нижнюю временную границу послания Петра папе исследователь выводит из того обстоятельства, что письмо Доминика Градского представляет собой отзвук на спор об опресноках и по-

¹¹ ... τίς ὁ λόγος τῆς ἐκκλησιαστικῆς διαστάσεως, ἵνα καὶ ὁ τοῦ μεγάλου Πέτρου μέγας διάδοχος ... τοῦ θεοῦ τῶν ἐκκλησιῶν σώματος διασχίζοιτό τε καὶ διατέμνοιτο; («Каков смысл церковного разногласия, что и великий преемник великого Петра ... отрывается и отделяется от божественного тела Церкви?») См.: Humbert und Kerullarios, S.446.

¹² L'Huillet 1954, p.160.

¹³ Kaplan 1995, p.148–149.

¹⁴ Bayer 2002, S.60, Anm.89.

тому будто бы не могло появиться раньше начала 1053 г. Этот довод теряет силу постольку, поскольку время закрытия латинских церквей в Константинополе неизвестно, столкновение же Кирулария и Аргира, по всей видимости, имело место еще до весны 1051 г., и Доминик мог отозваться именно на эти события.

В своем ответе римский предстоятель обращает внимание своего собрата на главенство римского престола над Церквями во всем мире, хвалит за решение обратиться именно к нему за разъяснением неясностей и призывает не поддаваться попыткам умалить достоинство антиохийской кафедры. Папа называет себя прочно придерживающимся единства и не видит, чтобы он где-либо подвергся «вреду раскола». Ответ завершается развернутым исповеданием веры, куда включено положение об исхождении Св. Духа от обоих Отца и Сына, и перечислением семи вселенских соборов¹⁵. Из дальнейшей переписки Петра известно, что он так и не получил это послание¹⁶.

Неупоминание в нем о религиозных спорах побудило А. Байера вслед за А. Михелем отнести ответ Льва IX ко времени до их начала, датируемого исследователем опять же весной 1053 г. Понимая одно высказывание автора письма как призыв женатому раньше Петру «только» не вступать во второй брак, А. Байер заключает об отходе папы от безусловного требования celibата для клириков и предположительно объясняет это поиском противонорманнского союза с Византией. По мнению исследователя, если подобная догадка верна, то ответ Льва IX стоило бы отнести к началу 1053 г., поскольку тогда религиозные споры будто бы еще не успели встать на пути политического сближения¹⁷. Кроме того, историк также ссылается на содержащееся в так называемом «тульском» житии папы сведение, согласно которому будто бы как раз тогда кардинал Гумберт, находясь в южноитальянском

¹⁵ Acta et scripta, p.169–171.

¹⁶ Ibid., p.227–228.

¹⁷ Bayer 2002, S.61.

городе Трани, прочел полученное местным епископом противолатинское послание охридского архиепископа Льва¹⁸.

Однако мнение об отходе папы от требования celibата для клириков основывается на неправильном понимании А. Байером слов Льва IX: «... мы одобряем твоё назначение, если [только ты] не получил его, [будучи] неофитом или придворным или двубрачным ...»¹⁹. Речь здесь явно идет о том, что новый патриарх не должен быть из числа тех, кто ранее сочетался двумя браками. Кроме того, вопреки утверждению исследователя, сообщение о пребывании Гумберта в Трани в «тульском» житии Льва IX на самом деле вовсе не привязано к определенному промежутку времени²⁰. Нельзя и относить к первой половине 1053 г. начало религиозного спора, ведшегося уже между Кируларием и Аргиром и упомянутого Петром в его послании папе. Содержащийся в письме Льва IX призыв Петру не допускать умаления антиохийского престола явно созвучен порицанию тем же папой Кирулария в январе 1054 г. за какие-то попытки подчинить себе восточные патриархаты. Похоже, Лев IX знал уже о сложностях в отношениях с константинопольской Церковью при написании своего ответа в Антиохию, но предпочитал обойти их стороной до выяснения обстоятельств.

Упомянутое послание охридского архиепископа Льва было отправлено епископу апулийского города Трани Иоанну, который, по всей видимости, был одним из проводников византийской политики в южной Италии²¹. По сообщению «Барийского анонима», Иоанн в 1053 г. ездил по поручению Аргира в Константинополь,

¹⁸ Ibid., S.72, Anm.60.

¹⁹ Acta et scripta, p.170.

²⁰ PL 143, col.498–499.

²¹ Об Иоанне Транийском, его отношении к Византии и папству см.: Avvakimov 2002, S.58, Bayer 2002, S.67–68. Как отмечает А. Байер, Иоанн Транийский мог быть недоволен подтверждением Львом IX 12 июля 1053 г. прав беневентского архиепископа на епархию Сипонто, предстоятелем которой Иоанн также являлся.

почти наверняка был проездом в лежащей на Эгнатиевой дороге Охриде и потому, скорее всего, был лично знаком с тамошним предстоятелем; как можно заключить из слов Кирулария, транийский епископ прибыл в Константинополь еще до приезда туда легатов в 1054 году²².

Все содержание письма сводится к порицанию четырех особенностей западной церковной практики, которой должен был придерживаться и сам адресат: применения опресноков, «соблюдения суббот» великим постом, непения тогда же при богослужении «Аллилуйи» и «Бог Господь и явился нам», употребления в пищу удавленины. По мнению Льва Охридского, Христос в самом деле ел на тайной вечери предписанного законом пасхального агнца с горькими травами и опресноками, но Евхаристию он совершил уже сразу вслед за этим на обычном хлебе²³. Не приводя никаких подтверждений своей мысли, автор письма тут же переходит к другим доводам; согласно ему, опреснок «ничем не отличается от бездушного камня и кирпичной глины», будучи символом страдания и горя, в то время как (квасной) хлеб — «жив, одушевлен и дает теплоту»²⁴. Само греческое слово ἄρτος Лев Охридский производит от глагола ἀίρω (поднимать), что позволяет ему уподобить поднимающую тесто закваску пасхальной радости, возвышающей человека до небес²⁵.

²² *Rerum italicarum scriptores*, p.152; *Acta et scripta*, p.178. По мнению А. Байера, Иоанн должен был убедить Кирулария в необходимости противонорманнского союза (Bayet 2002, S.77). Неясно основание, побудившее М. Каплана датировать отъезд Иоанна из Трани августом 1053 года (Kaplan 1995, p.150).

²³ *Acta et scripta*, p.56. Подобное объяснение событий неправдоподобно, поскольку к началу седера все квасное должно было быть убрано из дома (Втор 16, 4).

²⁴ Представление об одушевленности квасного хлеба, часто встречающееся в византийских полемических сочинениях, восходит к принадлежащему Платону определению души как «способной двигать саму себя» сущности (Законы, X, 896а).

²⁵ *Acta et scripta*, p.57.

Согласно архиепископу, о преимуществе греческого обычая свидетельствуют и евангельские высказывания, где ученики Иисуса названы «солью земли» (соль употребляется при приготовлении квасного хлеба), а царство небесное уподоблено положенной в три сата муки закваске. Наконец, автор письма вспоминает и слова апостола Павла о том, что Христос является «священником вовек по чину Мелхиседека», вынесшего некогда Аврааму хлеб и вино, и что «с переменою священства необходимо быть перемене и закона» (Евр 7, 11–12); поскольку же закон прекратился, заключает полемист, должно прекратиться использование опресноков.

В дальнейшем Лев Охридский обращается к принятому в западной Церкви посту по субботам в великую четырехдесятницу и сходу отождествляет его с иудейским обыкновением соблюдать покой в седьмой день недели. Посредством отдельных новозаветных мест он доказывает относительность этого установления и заявляет, что исповедующие Христа и сохраняющие опресноки и субботы «франки» не являются ни настоящими иудеями, ни «чистыми христианами», но скорее подобны, — тут он использует выражение Василия Великого, — пестрой шкуре леопарда²⁶. Положение о замене Ветхого Завета Новым, отчетливо выраженное в послании, не мешает его автору сослаться именно на запрет из Моисеева Пятикнижия, когда он касается встречающегося у западных народов обыкновения употреблять в пищу удавленину²⁷. Отвергая всякие возможные ссылки своих противников на установления апостолов Петра и Павла, самого Христа или семи вселенских соборов, Лев Охридский остается достаточно сдержанным в своих выражениях. Порицаемые им обычаи он называет лишь «заблуждением», которое проникло в латинскую Церковь от иудеев и варваров, римского папу он именует «почтеннейшим», а транийского епископа и вообще «франков» — «людьми Божиими».

В составленном от имени Льва IX ответе на письмо охридского предстоятеля иронически говорится, что последний начинает

²⁶ Ibid., p.58–59.

²⁷ Ibid., p.59–60, 56.

учить римскую Церковь «почти тысячу двадцать лет спустя после страсти Спасителя». В написанном же в январе 1054 г. папском послании патриарху Кируларию сказано уже, что тот «возник» как клеветник Церкви «латинян» спустя тысячу двадцать лет с той же даты²⁸. Наличие в первом случае и отсутствие во втором уточнения «почти» побудили К. Вилля к правдоподобному заключению, что более ранний из двух названных текстов был составлен в году, предшествовавшем 1054, т.е. в 1053²⁹. Впрочем, слова папы относятся к действиям константинопольского патриарха, а не к написанию собственных посланий, различие же в выражениях может объясняться и невнимательностью автора в письме к Кируларию. Если Лев Охридский познакомился с Иоанном Транийским при упомянутом «Барийском анонимом» путешествии последнего в Константинополь в 1053 г., то направленное против западных обычаев послание архиепископа стоило бы датировать серединой или второй половиной этого же года³⁰.

Подписанный Львом IX обширный ответ на письмо Иоанну Транийскому, обычно именуемый в научной литературе «Памфлетом» (*libellus*), обращен к обоим Михаилу Кируларию и Льву Охридскому. Лексические особенности писания позволили А. Михелю счесть его автором одного из ближайших сотрудников папы, выходца из Лотарингии кардинала Гумберта³¹. Между тем в некоторых других случаях такие же основанные на стилистических сравнениях выводы исследователя оказались несостоятельными; в любом случае, окончательным творцом послания надо признать того, чье имя оно носит, а именно Льва IX³². После вступительных

²⁸ *Ibid.*, p.68, 91.

²⁹ *Ibid.*, p.65, ann.1.

³⁰ Указание П. Гемайнхардта на то, что письмо было получено Иоанном в начале 1053 г. (*Gemeinhardt 2002, S.331*), лишено видимых оснований.

³¹ *Michel 1924, S.66–73*.

³² О бессосновательности стилистических заключений А. Михеля о «Другом своде против латинян» и о декрете по поводу выборов папы 1059 г. см.: Бармин 2001б, с.121, Bayer 2002, S.85. Ср.: Avvakumov 2002, S.63.

замечаний о важности церковного мира и опасности для него со стороны скрывающихся за мирской властью еретиков автор сочинения обращается к главному предмету своего внимания — восходящим к апостолу Петру полномочиям римского престола, который два византийских иерарха взяли учиться. Слова Христа о том, что «врата адовы» не одолеют созданную на Петре Церковь (Мф 16, 18), сопоставляются с успешным противодействием Рима в течение веков всем ересям. В связи с этим называются осужденные за лжеучения или расколы константинопольские предстоятели Македоний I (344–346, 350–360 гг.), Евдоксий (360–370 гг.), Максим (381 г.), Арсакий (404–406 гг.), Несторий (428–431 гг.), Акакий (472–488 гг.), Пирр (638–641, 654 гг.), Павел II (641–653 гг.) и другие, сведения о которых автор письма должен был почерпнуть из раннесредневекового сочинения «Предестинат»³³.

К «Житию св. Сильвестра» (V в.) и приписанным тому же папе канонам восходят недостоверные ссылки на повеление никейского собора 325 г. о неподсудности кому-либо «высшего престола» и на распоряжение императора Константина, объявившего будто бы римского епископа «главой всех священников в мире». Тут же целиком приводится текст составленного неизвестным лицом предположительно в первой половине IX в. «Константинова дара», где исключительные права апостольского престола объяснялись волей все того же Константина. Согласно этому тексту, папе давались главенство (*principatus*) над прочими четырьмя патриархами, право решать все относящиеся к богослужению и вере вопросы, латеранский дворец в Риме, императорские знаки отличия, а именно диадема, оплечье, пурпурная хламида, шерстяная туника и скипетры, наконец, сам город Рим вместе со «всеми провинциями Италии или западных областей», в то время как преемникам Константина оставлялась восточная половина империи³⁴.

³³ Acta et scripta, p. 68–70. О зависимости послания папы от «Предестината» см.: Michel 1930, S.410–415.

³⁴ Acta et scripta, p.72–74.

Как свидетельства в пользу особого достоинства римских понтификов в послании Льва IX понимаются проповедь Петра сотнику Корнилию, положившая начало обращению язычников (Деян 10, 34–48), и предусмотрительность апостола Павла, воздержавшегося в послании к римлянам от каких-либо порицаний³⁵. Обращаясь к более поздним временам, автор письма утверждает, что папа Николай I закрыл храм св. Софии из-за своего несогласия с иконоборцами и со снятием патриарха Игнатия. Порицая греков за «нахальство» (*insolentia*) и «безумие» (*amentia*), Лев IX напоминает им о состоявшемся в Константинополе иконоборческом соборе 754 г.³⁶ Автор письма осуждает принятые в Византии вопреки первому канону никейского собора 325 г. рукоположения евнухов, как и закрытие латинских храмов в Константинополе, — ведь в самом Риме и вне его, пишет он, греческий обряд не только беспрепятственно сохраняется, но и поощряется.

По твердому убеждению папы, римская Церковь является матерью и латинской Церкви на Западе, и константинопольской на Востоке³⁷. В доказательство этого он ссылается на некие составленные на латыни и принятые в Византии приветствия василевсу и богослужебные чтения. Имевший место в V в. случай, когда самодержцы Феодосий II и Валентиниан III не захотели поставить на освободившийся константинопольский престол кого-либо из городского духовенства, объясняется в послании их недовольством наглостью столичных клириков³⁸. В заключительной части послания речь заходит об отсутствии связи между *officium* и *meritum*, священным саном и личными заслугами его носителя, что позволяет автору примирить высокие представления о папской власти с низкими личными достоинствами некоторых недавних предшественников Льва IX.

³⁵ Ibid., p.75–77.

³⁶ Ibid., p.76–77.

³⁷ Ibid., p.78.

³⁸ Ibid., p.81. Сообщивший об этом происшествии Сократ Схоластик воспринял его совсем иначе (Сократ Схоластик, с.293–294 [кн. VII, 29]).

Как можно заметить, содержащаяся в письме защита прав апостольского престола уступает по своей исторической обоснованности доводам, представленным двумя веками ранее Ратрамном Корбийским и Энеем Парижским. По всей видимости, и «Книга против греков», и сочинение «Против возражений греков, хулящих римскую Церковь» остались не использованными автором послания к Кируларию и Льву Охридскому. Приведенные А. Михелем примеры соответствий между творением Энея и письмом Льва IX при ближайшем рассмотрении оказываются малосостоятельными: последний вовсе не ссылался на слова апостола Павла из послания к Галатам (Гал 1, 6) в связи с обетованием Иисуса Петру (Мф 16, 18), как это делал парижский епископ, а в своем описании спора между патриархом Евтихием и будущим папой Григорием I приводил подробности, не упомянутые по схожему поводу Энеем³⁹. Слабость использованных в послании исторических доводов могла бы объясняться удаленностью автора от Рима и имевшихся там книжных собраний при написании работы⁴⁰.

Ряд соображений был высказан в поддержку мнения, согласно которому письмо Кируларию и Льву Охридскому так и не было отправлено адресатам. Оно не упоминается ни в произведениях греческих участников столкновения середины XI в., ни в посланиях Льва IX императору Константину и патриарху Михаилу, где зато М. Краузе обнаружил, по его словам, те же мысли и формулировки, что и в письме двум византийским иерархам. Кроме того, в своем ответе Кируларию в январе 1054 г. папа заметил, что патриарх «опередил» (*anticipasti*) своей заботой о согласии желание Льва IX, и что он (папа) до сих пор не затрагивал выдвинутое про-

³⁹ В письме Льва IX среди прочего говорится, что Григорий был тогда диаконом, и что книги Евтихия были в конце концов сожжены (PL 143, col.749); поскольку Эней Парижский не сообщает об этих обстоятельствах (PL 121, col.686–687), он вряд ли был в данном случае источником для подписанного Львом IX сочинения.

⁴⁰ О письме Льва IX см. также: Gemeinhardt 2002, S.333–340.

тив константинопольского предстоятеля обвинение в «неофитстве», т.е. скоропалительном возвышении на престол. Между тем об этом, как и о стремлении Льва IX к миру, шла речь в письме Кируларию и Льву Охридскому⁴¹. Наконец, как показал М. Краузе, два греческих перевода «Константинова дара» восходят не к изначальному, а к уже содержавшему описки латинскому тексту ответа двум византийским иерархам⁴². Как полагает исследователь, оно не было отправлено адресатам из-за своевременного получения папой от константинопольского предстоятеля миролюбивого послания, слишком отличавшегося по духу от только что составленного им или по его желанию резкого письма Кируларию и Льву Охридскому⁴³.

По мнению М. Каплана, причина неотправки заключалась в тяжелом для папы положении, сложившемся после поражения при Чивитате 18 июня 1053 г. Поэтому, полагает историк, письмо должно было быть написано до этого дня, но не раньше февраля того же года, когда Лев IX вернулся в Италию из Германии. В соответствии с этим умозаключением исследователь датирует послание Иоанну Транийскому концом 1052 или началом 1053 г.⁴⁴ Оспаривая точку зрения М. Краузе на то, почему ответ Кируларию и Льву Охридскому так и не был выслан адресатам, А. Байер указывает на не менее резкие, с его точки зрения, выпады против

⁴¹ Ср.: Acta et scripta, p.90, 65–66, 81. Приведенные доводы и указания на научную литературу см.: Krause 1983, S.140–141.

⁴² Ibid., S.145–153. Как установил исследователь, использованные Феодором Вальсамоном (XII в.) и Андреем Хрисовергом (XV в.) греческие переводы «Дара» восходят к той версии послания Кируларию и Льву Охридскому, которая сохранилась в составе так называемой «южноитальянской коллекции», известной по двум рукописям XII и XIII вв. соответственно.

⁴³ Ibid., S.142.

⁴⁴ Kaplan 1995, p.150. Ж. Дагрон без каких-либо доводов датирует письмо Льва Охридского так же, как и М. Каплан, а ответ на него — сентябрем 1053 (Dagron 1998, p.246–247). О предложенных исследователями разных датировках письма Кируларию и Льву Охридскому см.: Krause 1983, S.135, Anm.21.

патриарха в письме папы от января 1054 г. и предполагает одинаковую с выдвинутой М. Капланом причину неотправки, но проявляет больше осторожности в датировках⁴⁵.

Однако возражение А. Байера выглядит несостоятельным, поскольку переданное вместе с легатами послание Кируларию чуть ли не в десять раз короче письма двум иерархам и содержит хвалу патриарху за его усердие к миру, что заметно смягчает дальнейшие обвинения, которые к тому же переданы лишь как дошедшие до папы слухи. Кроме того, распространенное мнение о пленении Льва IX норманнами после поражения при Чивитате противоречит сообщениям разных источников, согласно которым те обратились тогда к римскому понтифику с просьбой о прощении и предложили ему воспользоваться ими как охраной в его дальнейших передвижениях⁴⁶. Поэтому сложно согласиться с мнением, согласно которому положение Льва IX будто бы заставляло его отказаться, пусть и на время, от защиты прав папства перед лицом порицания латинских обычаев с Востока. Таким образом, нет необходимости вместе с М. Капланом определять верхние временные границы для написания послания Льва Охридского и ответного писания папы соответственно началом и серединой 1053 г.

С другой стороны, позднейшие попытки Михаила Кирулария обосновать свое право на ношение пурпурных сандалий ссылками на давние обычаи и на высокое значение священства позволили Ф. Тиннефельду заподозрить в этих утверждениях патриарха прямые следы содержащегося в письме Льва IX «Константинова дара». В самом деле, в этом памятнике императорские одеяния перечисляются как часть достояния, завещанного будто бы Константином Великим вместе с высшей церковной властью

⁴⁵ Bayer 2002, S.63–64, 78.

⁴⁶ MGH SS 5, p.470 (Annales Romani); *ibid.* 7, p.686 (Chronicon monasterii Cassinensis); *ibid.* 9, p.259 (Gesta Roberti Guiscardi). Утверждение о «пленении» папы см.: Dagron 1998, p.248, Beck 2000b, S.4616, — справедливое возражение А. Байера: Bayer 2002, S.76.

папе Сильвестру. На этом основании Ф. Тиннефельд склоняется к предположению об устном обсуждении «Константинова дара» во время пребывания легатов в византийской столице. Ж. Дагрон усматривает в поведении патриарха отзвук развиваемого в ответном послании Льва IX представления о «царственном священстве» и потому сомневается в том, что это сочинение осталось неизвестно в Константинополе во время споров 1053–1054 гг.⁴⁷

Не совсем убедительным кажется и утверждение М. Краузе о том, что послание Кируларию и Льву Охридскому, будучи произведением папы, не могло подразумеваться легатами в словах об их неких переведенных по приказу Константина IX писаниях⁴⁸. Если создателем (или, по крайней мере, одним из создателей) произведения был Гумберт, то ему было легко отнести это творение к своим собственным. Отсутствие каких-либо откликов на это писание со стороны Михаила Кирулария могло бы объясняться и желанием константинопольского предстоятеля в целом избежать обсуждения прав римского престола, что проявилось в уклонении патриарха от разговоров с легатами и в попытке избразить их самозванцами и людьми Аргира, но не папы.

Однако эти соображения не способны опровергнуть другие приведенные доводы в защиту мнения о доставке в Византию послания двум иерархам. В действительности в 1054 г. Кируларий сообщал антиохийскому патриарху о переданном ему легатами от имени папы «писаниях» (τὰ γράμματα), которые он нашел полными «хитрости и обмана» и напоминающими давние речи Аргира, а потому объявил их поддельными и переслал в переводе для ознакомления Петру⁴⁹. Хотя последний тоже использует множественное число среднего рода для обозначения этих приложений (τὰ ἀντίγραφα — «копии»), среди них находилось только одно письмо Кируларию, как то явствует из других слов столично-

⁴⁷ Tinnefeld 1989, S.107–108; Dagron 1998, p.242–251.

⁴⁸ Krause 1983, p.154.

⁴⁹ Acta et scripta, p.177.

го патриарха (τῆς ... δῆθεν ἀπὸ τοῦ πάπια [γραφῆς], τῆς ἐλιδοθείσης ἡμῖν ἐπιστολῆς)⁵⁰. Речь должна была идти о датированном январем 1054 г. ответе Льва IX на послание константинопольского предстоятеля. В самом деле, Кируларий мог возводить к Аргиру содержащиеся в январском ответе обвинения против него самого, но не находящиеся в письме двум византийским иерархам исторические рассуждения о правах римского престола⁵¹. Поскольку же упомянутое последним послание не могло быть отправлено до указанного срока, наиболее убедительным остается мнение, согласно которому оно вообще не было отослано из-за получения Львом IX примирительного письма от Кирулария. Подобное объяснение позволяет датировать обращенное к патриарху и митрополиту сочинение осенью 1053 г., а в таком случае послание Льва Охридского следовало бы отнести с наибольшей вероятностью к лету того же года.

Не исключено, что в сентябре того же года состоялся собор в городе Бари, на котором Лев IX, как известно из позднейшего сообщения кардинала Гумберта, помимо прочего подтвердил веру в исхождение Св. Духа от Отца и Сына⁵². Вопреки мнению А. Байера, имеющих сведения недостаточно для того, чтобы определить, обсуждалось ли это положение на соборе или только было упомянуто папой в произнесенном им там исповедании веры⁵³.

Под вопросом стоят авторство и датировка еще одного ответа на послание Льва Охридского, а именно «Диалога», где под видом спора грека с «латинянином» поочередно разбираются и опровергаются утверждения из письма Льва Охридского. В созданном еще в XI в. сборнике относящихся к столкновению 1050-х гг. текстов и в зависящих от этого памятника сочинениях, а также в «Книге о

⁵⁰ Ibid., p.203–204, 177. Ср.: Krause 1983, S.154–155.

⁵¹ Acta et scripta, p.177.

⁵² Humbert und Kerullarios, S.101–102. Предположение А. Михеля о датировке собора см.: Michel 1954, p.397.

⁵³ Ср.: Bayer 2002, S.76.

церковных писателях» Сигеберта из Жамблу (ум. в 1112 г.) автором «Диалога» назван кардинал Гумберт, в двух произведениях Петра Дякона (первая половина XII в.) это писание представлено как принадлежащее обоим Гумберту и канцлеру римской Церкви Фредерику, в рукописях Вух. 9706–25 (XII в.) и Alex. lat. 169 (XIII в.) оно сохранилось под именем Льва IX⁵⁴. Утверждение А. Байера о том, что «Диалог» «почти наверняка» был написан тремя легатами (т.е. Гумбертом, Фредериком и епископом Амальфи Петром), лишено оснований, поскольку в указываемом исследователем месте из статьи М. Краузе лишь высказывается предположение о подобном коллективном авторстве в виду не вполне ясного упоминания о «писаниях» папских послов в их рассказе о своем путешествии⁵⁵. Однако эти слова легатов вполне могут объясняться уже наблюдениями А. Михеля, согласно которому как Гумберт, так и Фредерик были создателями разных полемических сочинений, и потому как раз они двое могли подразумеваться в указанном высказывании⁵⁶.

Между тем в пространном слове «Об опресноках» студийского иеромонаха Никиты Стифата сообщается о полученном им от прибывших в Византию бенедиктинского настоятеля Василия и епископа Бари «исследовании» западных литургических обычаев⁵⁷. Поскольку в трех местах названного произведения Стифата оспариваются отдельные содержащиеся в «Диалоге» положения⁵⁸, либо он сам, либо родственный ему текст подразумевался под этим «исследованием» в пространном полемическом сочинении студийского иеромонаха. Как показал К. Швайнбург, последнее

⁵⁴ См.: Krause 1976, S.54–55, Anm.22, Krause 1983, S.144, Anm.60.

⁵⁵ Bayer 2002, S.85, Anm.151; Krause 1976, S.54–55, Anm.22. См. также: Acta et scripta, p.151.

⁵⁶ О возможной принадлежности Фредерику одного из полемических сочинений см.: Michel 1930b.

⁵⁷ Humbert und Kerullarios, S.320.

⁵⁸ Ibid., S.325, Z.15–18, S.327, Z.10, S.328, Z.21. Ср.: Acta et scripta, p.107, 96.

было первично по отношению к более краткому противолатинскому сочинению Никиты⁵⁹.

Это означает, что либо сам «Диалог», либо его переработка, либо, что кажется наиболее вероятным, какой-то использованный его автором при работе текст появился в Константинополе еще до приезда туда апокрисиариев папы. При этом у Стифата должно было быть немало времени на составление пространного «Слова об опресноках» и его последующую переделку в краткое «Слово», поскольку именно последнее, как то показал А. Михель, было использовано в византийской столице легатами для написания «Ответа»⁶⁰. С другой стороны, только посвященный непосредственно выдвинутому против западных христиан упрекам «Диалог» мог подразумеваться Львом IX в его январском 1054 г. письме Кируларию, где говорится о каких-то отправляемых в Византию с послами обстоятельных «писаниях» (или «писании» — *alia scripta nostra*) папы об опресноках и других спорных вопросах⁶¹.

Таким образом, вопреки содержащемуся в «тульском» житии Льва IX указанию на составление «Диалога» Гумбертом в Константинополе⁶², это произведение должно было появиться в свет в Италии еще до отъезда послов весной 1054 г. Имеющиеся противоречивые сведения об авторстве можно примирить, если признать, что «Диалог» был составлен по желанию понтифика Гумбертом, получил полное одобрение Льва IX и должен был быть отправлен в Византию под именем последнего, но вместо этого в конце концов вышел в свет под именем своего настоящего создателя. Позднейшее сведение о причастности к этой работе Фре-

⁵⁹ Schweinburg 1934, S.313–322.

⁶⁰ Michel 1935, S.316–317.

⁶¹ *Acta et scripta*, p.91.

⁶² PL 143, col.498. О зависимости «Жития» в вопросе об авторстве «Диалога» от сборника относящихся к столкновению 1050-х годов сочинений см.: Krause 1976, S.54, Anm.22.

дерика нельзя отвергнуть сразу как бесосновательное, однако оно может объясняться как имевшей место путаницей с полемическим наследием этого участника посольства⁶³, так и желанием преувеличить значение в тогдашних событиях того, кто впоследствии стал папой Стефаном IX (1057–1058 гг.).

Попытка греческого иерарха усмотреть в соблюдении опресноков и суббот общение с иудеями в сочинении резко переадресуется самим византийцам, которые, по словам полемиста, сами живут вместе с яковитами (т.е. сирийскими монофизитами) и теопасхитами⁶⁴ и не гнушаются ни общих с ними трапез, ни совместных молитв⁶⁵. Автор «Диалога» не отличается учтивостью: своим противникам он пишет, что они превзошли наглостью всех еретиков, безумно навязывая собственное мнение апостольскому престолу «с наложением анафемы». Однако эта раздраженность не мешает создателю сочинения ответить на главные обвинения Льва Охридского, указав на полное несходство в отношении к субботам и опреснокам у иудеев и «латинян»⁶⁶.

Тут западный полемист заново обращает упреки зачинателей спора против них самих, — ведь как раз греки отмечают субботу как праздник и, следовательно, в том уподобляются евреям. В словах византийского иерарха о том, что Христос следовал иудейскому закону, дабы его не сочли безбожником, усматривается ересь маркионитов и манихеев, исповедовавших двух богов, доброго и злого; привкус манихейства обнаруживается и в рассуж-

⁶³ В «тульском» житии Льва IX «Диалог» и «Ответ Никите Стифату» приписываются Гумберту и Фредерику соответственно, в то время как в последнем из этих сочинений не раз указывается, что они были составлены одним человеком (PL 143, col.498; Acta et scripta, p.137, 139–141).

⁶⁴ Под теопасхитами (от греческих θεός и πάσχω — «Бог» и «страдать») понимаются сторонники мнения, согласно которому божественная природа Иисуса страдала на кресте вместе с его человеческой природой. Это положение было осуждено на римском соборе 862 г. (Enchiridion symbolorum, 635–636).

⁶⁵ Acta et scripta, p.94.

⁶⁶ Ibid., p.96–97.

дениях о бездушности опресноков. На примере упоминающихся в Ветхом Завете «хлебов предложения» автор «Диалога» показывает, что еврейское слово «леhem» обозначало тоже хлеб, а потому писавший по преданию на иврите евангелист Матфей мог так назвать использованные на тайной вечери опресноки⁶⁷. Обычный же хлеб, отмечается далее, там вообще не мог появиться, поскольку в таком случае Христос оказался бы нарушителем закона и был бы справедливо осужден на смерть⁶⁸.

Указав на возможность согласования хронологии евангелия от Иоанна с данными в синоптических евангелиях⁶⁹, автор «Диалога» предлагает символическое истолкование трех необходимых для изготовления опресноков составляющих (муки, воды и огня) как прообразов человеческой плоти, разумной души и Божества Иисуса⁷⁰. Одновременно он ставит под вопрос смысл греческой практики, где для производства литургического хлеба требуются еще два элемента — закваска и соль. Вырезание евхаристического агнца на проскомидии латинский полемист сопоставляет с иудейским обрезанием; недоумение вызывает у него и обыкновение византийцев крошить Евхаристию в чашу и поедать ложкой. Все эти особенности принятого в Константинополе обряда кажутся ему тем более странными, что они, по его убеждению, отсутствуют в иерусалимской Церкви. Возражая противопоставлявшему Новый Завет Ветхому Льву Охридскому, автор «Диалога» всячески подчеркивает связь между Моисеевым законом и спасительным действием Христа и указывает в связи с этим на иудейское происхождение христианских храмов и алтаря⁷¹. Создатель сочинения в целом не возражает против греческих литургических обычаев,

⁶⁷ Ibid., p.100.

⁶⁸ Ibid., p.101.

⁶⁹ Ibid., p.103. При этом мысли полемиста близки недавним наблюдениям Р.Т. Беквита (Beckwith 1996, p.293–296).

⁷⁰ Acta et scripta, p.107.

⁷¹ Ibid., p.116.

но считает, что страсть и смерть Христовы более подобающим образом «возвещаются опресноком», поскольку сам Иисус именно на нем совершил Евхаристию⁷².

В вопросе об удавлении латинский полемист сам вспоминает о запрете апостольского собора употреблять ее в пищу (Деян 15, 29), но считает это решение временным, ссылаясь при этом на позволение апостола Павла есть все, что продается на торгу (1 Кор 10, 25). Автор «Диалога» предлагает своеобразное объяснение непения возгласа «Аллилуйя» в западной Церкви великим постом: по его мнению, человек был создан для замещения павшего ангельского чина, но сам поддался соблазну и был восстановлен в своем достоинстве лишь Христом; в память об этом временном удалении из небесного хора, полагает создатель сочинения, в течение девяти недель и не поется «Аллилуйя». Под конец своего сочинения западный полемист выставляет собственные обвинения византийским священнослужителям, которые, по его словам, закапывают или бросают в колодец оставшиеся неупотребленными свв. Дары, служат литургию после супружеского общения, отказывают в причастии роженицам и женщинам во время месячных, не крестят младенцев до достижения ими восьмого дня жизни даже при угрозе смерти, изображают простых смертных возле распятия и не боятся попирать ногами св. Таинство⁷³.

Откликом на «Диалог» или какое-то родственное ему писание являются три греческих «Слова», сохранившихся под именем иеромонаха Студийского монастыря в Константинополе Никиты Стифата (середина XI в.) и отличающихся друг от друга объемом. Самое краткое из них А. Михель условно назвал «Беседой»,

⁷² Ibid., p.117. Ошибкой является утверждение Й. Гайзельманна, согласно которому Гумберт отвергал использование квасного хлеба за литургией. Приводимое ученым высказывание из предположительно подготовленного кардиналом письма Льва IX Кируларию относится не к богослужебному хлебу византийской Церкви, а к употребленному на тайной вечери Иисусом Христом. Ср.: Geiselman 1933, S.50, Anm.66, PL 143, col.775.

⁷³ Acta et scripta, p. 126.

среднее — «Антидиалогом», а самое пространное — «Сборником», датируя их соответственно осенью 1053, весной 1054, концом 1054—1055 гг. и настаивая на авторстве Стифата по отношению ко всем трем текстам⁷⁴. Оспаривая наблюдения А. Михеля, К. Швайнбург указал на двенадцать оставшихся не учтенными издателем списков этих произведений и пришел к выводу о том, что первым из них было как раз самое развернутое, в то время как другие два являются его сокращениями⁷⁵. Оба ученых сделали также разные заключения об отношении между названными произведениями, с одной стороны, и письмом антиохийского патриарха Петра градскому патриарху Доминику, «Пятым столбовым словом против армян» Никиты Стифата и сохранившимися под именами Иоанна Дамаскина, Афанасия Великого, патриарха Мефодия или Мелетия небольшими произведениями, с другой. Не упоминая ни о доводах К. Швайнбурга, ни о «Сборнике», П. Гемайнхардт считает «Беседу» первичной по отношению к «Антидиалогу» и, в свою очередь, основанной на пятом противоярмянском «Слове» Никиты и на послании Петра Антиохийского Доминику Градскому⁷⁶.

Представив в своем ответе К. Швайнбургу веские доводы в защиту мнения, согласно которому автор латинского ответа Стифату был ознакомлен именно со средним по объему сочинением греческого полемиста⁷⁷, А. Михель не дал никакого объяснения ряду мест, позволивших его противнику счесть так называемую «Беседу» возникшей благодаря сокращению более пространного прообраза⁷⁸. А. Михель не раз выглядит неубедительным в своих рассуждениях, — например, когда он усматривает в повторя-

⁷⁴ См. схему А. Михеля в его ответе К. Швайнбургу: Michel 1935, S.310—311.

⁷⁵ Schweinburg 1934, S.317—322, 338—341. Позднейшие исследователи в целом оставили без внимания вопрос о соотношении между этими сочинениями.

⁷⁶ Gemeinhardt 2002, S.346, Anm.192.

⁷⁷ Michel 1935, S.316—317.

⁷⁸ Таковыми являются признанные К. Швайнбургом за ненамеренные пропуски места в сочинении Никиты (Humbert und Kerullarios, S.338, Z.11, S.337, Z.17, S.338, Z.6, S.341, Z.17); см.: Schweinburg 1934, S.318—319.

ющихся словах признак позднейшей вставки⁷⁹ или обращается к спорным доводам психологического рода, вроде мнения о несклонности пожилого человека сокращать свое собственное большое сочинение⁸⁰. Кроме того, датировка исследователем пространного «Слова» второй половиной 1054–1055 г. противоречит трудно опровержимому сообщению кардинала Гумберта о полном примирении студийского иеромонаха с римскими послами 24 июня 1054 г.

Наконец, предложенная историком схема возникновения рассматриваемых полемических произведений выглядит совсем неправдоподобной из-за своей сложности. Согласно ей, Никита использовал при создании пространного «Слова» разом как послание Петра Антиохийского, так и написанные им самим оба кратких произведения о том же вопросе вместе со своим «Пятым словом против армян», последнее же, в свою очередь, является будто бы переделкой основанного якобы на кратчайшем среднего по объему (краткого) «Слова» и восходящего опять-таки к этому краткому «Слову» послания Петра⁸¹.

Препятствием любым попыткам дать непротиворечивое объяснение развития текста остаются четыре отсутствующих в кратком «Слове» общих отрывка, находящихся в пространном и кратчайшем из сохранившихся под именем Стифата противолатинских произведений. Ими являются вступление, рассуждение, согласно которому Христос дал ученикам на тайной вечери собственную, а не предписанную законом, пасху, и два небольших замечания⁸². Впрочем, последние могли находиться на полях первоначально-го текста, — что вполне соответствует их характеру добавлений

⁷⁹ Michel 1935, S.320–322.

⁸⁰ Ibid., S.309–310. См. также: *ibid.*, S.313 (Никита не пожелал бы «латинянам» в «Беседе» и «Сборнике» не оставаться «лишенными вразумления», если бы он уже предоставил им свой «Антидиалог»), 329 (при споре будто бы принято сначала полностью высказывать свои мысли, и лишь потом их суммировать).

⁸¹ Ibid., S.310–311.

⁸² Humbert und Kerullarios, S.320–321; 330, Z.5–7, 11–17; S.332, Z.1–2.

к главному ходу рассуждений, — в таком положении сохраниться в авторской рукописи краткого «Слова», как глоссы остаться неучтенными латинскими переводчиками и послами и оказаться в основном тексте при последующем сокращении сочинения⁸³. Присутствие двух других отрывков в двух разных произведениях, какое бы из них не считать исходным, может объясняться тем, что составитель при работе над более поздним из них основывался не только на среднем по объему сочинении, но использовал и самую раннюю разновидность текста. Таким образом, отмеченная трудность не опровергает вывод К. Швайнбурга о первенстве самого пространного противолатинского «Слова» по отношению к двум другим.

Упомянутое «Пятое столбовое слово против армян» Никиты Стифата было принято К. Швайнбургом за переработку пространного противолатинского сочинения того же автора, а А. Михелем — за переделку краткого «Слова» и послания Петра Антиохийского Доминику⁸⁴. Нет сомнений в том, что это произведение было лишь впоследствии адресовано также и западным христианам, в то время как в своей первоначальной форме, отраженной в рукописи Vatoped. 12 и в тринадцатой и четырнадцатой главах изданного Й. Хергенретером текста, оно обращено к одним армянам и является продолжением четырех направленных против них же и датированных Ж. Даррузесом временем вплоть до 1085–1090 гг. «Слов» студийского иеромонаха⁸⁵.

Между тем удобным поводом для написания указанных сочинений могло быть последовавшее за присоединением к Визан-

⁸³ Ср. с предположениями К. Швайнбурга по поводу других разночтений в рукописях: Schweinburg 1934, S.341–342.

⁸⁴ Schweinburg 1934, S.343–344, Anm.3; Michel 1935, S.324–326, 329.

⁸⁵ Schweinburg 1934, S.340–341; Darrouzès 1967, p.290. В тринадцатой главе «Слова» Стифат обращается к одним армянам, в четырнадцатой упоминает о других прежде им разобранных ересях противника, под которыми могут подразумеваться только порицавшиеся полемистом в его первых четырех словах против армян их верования и обычаи (Monumenta graeca, p.151, 153).

тии царства Ани (1045 г.) пребывание в Константинополе армянского католикоса Петра I в 1049/1050–1053/1054 гг.⁸⁶ Отсутствие в «Пятом» имеющихся в кратком «Слове» ссылок на содержащиеся в «Диалоге» доводы в защиту опресноков легче объяснить незнакомством автора с подобными соображениями при работе над своим противоармянским произведением, чем преднамеренным удалением написанного им ранее в споре с другим противником текста⁸⁷. Кроме того, наличие в «Пятом слове» двух взаимоисключающих датировок тайной вечери, тринадцатым и четырнадцатым числами первого месяца соответственно, заставляет счесть авторский замысел непродуманным, а само произведение — предшествующим тем родственным ему сочинениям, где такое противоречие отсутствует, т.е. краткому и кратчайшему «Словам»⁸⁸.

С другой стороны, если бы Стифат писал свои противоармянские работы после 1054 г., то было бы более естественным начать их как раз с уже хорошо ему известного вопроса об опресноках. Вместо этого он обратился к подобному предмету лишь в последнюю очередь, предварительно рассмотрев мнение о слиянии двух естеств во Христе и обычаи праздновать вместе Рождество и Крещение шестого января после воспоминания Благовещения накануне вечером, помазывать крещаемых кунжутным маслом, добавлять слова «распятый за нас» к трисвятому гимну, отделять девятую песнь каноников от прочих, не использовать приготовленные женщинами просфоры и не смешивать вино с водой за литургией⁸⁹. Поскольку упомянутое сообщение кардинала Гумберта о двукратном отречении Никиты от его противолатинского сочинения в июне 1054 г. не вызывает сомнений, новое обраще-

⁸⁶ Эта датировка пребывания католикоса Петра в Константинополе восходит к «Хронике» Матфия Эдесского; см.: Вауег 2002, S.68, Anm.34. Другую датировку (1049–1051 гг.) без указания источника см.: Avvakumov 2002, S.84.

⁸⁷ Humbert und Kerullarios, S.325, Z.15–18; S.327, Z.10; S.328, Z.21.

⁸⁸ См.: Monumenta graeca, p.146, 150.

⁸⁹ Никита Стифат, с.224–285.

ние студийского иеромонаха к порицанию опресноков выглядит крайне маловероятным.

Кроме того, «Пятое слово» писалось Стифатом непосредственно за другими его противоармянскими сочинениями, что подтверждается указанием в четвертом из них на последующий разбор автором вопроса о литургическом хлебе⁹⁰. Между тем в своем «Втором слове» Никита обосновывает и развивает представление о пентархии, т.е. пяти первоверховных престолах — римском, иерусалимском, александрийском, антиохийском и константинопольском, причем в их общем перечне он ставит именно римский на первое место⁹¹. Хотя церковное столкновение 1053—1054 гг. и не сопровождалось направленными против папы анафемами, тогдашнее противостояние было настолько острым, а случившийся разрыв — столь резким, что Стифат вряд ли бы возобновил выдвинутые им ранее в споре с «латинянами» доводы против опресноков, ставя при этом бы западную Церковь вместе с греческой в пример своим противникам.

Наконец, в «Пятом слове» обнаруживается значительный текст, имеющийся также в пространном противолатинском сочинении Никиты и отсутствующий в его сокращенном произведении против того же противника, а именно главы с десятой по тринадцатую с рассуждениями об иудейской Пасхе, сверхъестественном нарушении лунного цикла накануне распятия Христа и аполинарианстве⁹². Поскольку К. Швайнбург показал, что из противолатинских творений под именем Стифата именно самое крупное оказалось источником для других, отмеченное обстоя-

⁹⁰ Там же, с.277.

⁹¹ Там же, с.255—260, особенно 259.

⁹² Monumenta graeca, p.148—152. Ср.: Vat. gr. 717, f.115—116v. «Пятое слово» объединяют с пространным противолатинским сочинением Стифата и другие высказывания, отсутствующие в сокращенном «Слове» того же автора против «латинян»: Μετὰ τὸ σταυρωθῆναι ... τῆς φύσεως τῶν πραγμάτων и Εἰ βούλεσθε πρὸς πίστωσιν ... τῶν ἄζύμων νενομοθέτηεν (Monumenta graeca, p.147—148 [конец 9 главы] и 146 [начало 9 главы]; Vat. gr. 717, f.114v.).

тельство должно объясняться промежуточным положением пространного «Слова» между «Пятым словом» и сокращенным сочинением студийского иеромонаха против «латинян».

Как явствует из слов Никиты Стифата, «Диалог» был доставлен в Константинополь уже бенедиктинским аббатом Василием и архиепископом Бари⁹³, вслед за чем студийский иеромонах приступил к переделыванию своего «Пятого столбового слова против армян» в намного более пространное сочинение «Об опресноках»⁹⁴. В нем его автор обращается к «благочестивым римлянам» и их «первой и великой Церкви верных, от которой воссиял великий Константин, в которой сотворили себе пристанище от священных трудов великие светильники, глаза и трубы Бога вселенной, от которой [Церкви] Божья река, исполненная водами Духа, оросила всю землю Церкви верных»⁹⁵. Полемист утверждает отсутствие чего-либо общего между христианами и иудеями, вслед за чем приводит цитаты из книг пророков Исайи и Иеремии о неугодных Богу из-за греховной жизни евреев их жертвах.

Ссылки на послания апостолов (Иак 1, 25; 2 Кор 3, 6; Рим 7, 14; 1 Петр 2, 2) позволяют автору заявить о необходимости христианам приносить духовные, а не законные жертвы. Из этого он заключает, что причащающиеся опресноками римляне пребывают в тени Моисеева закона и вообще не вкушают «умную и живую», «насущ-

⁹³ *Analecta sacra*, col.761. В рукописях это замечание выглядит по-разному, и если в одной речь идет об «исследовании совершаемых в их церковное священноначалие (ἱεραρχίαν)», то в другой на месте последнего слова стоит «священнодействие» (ἱεροουργίαν). Именно это прочтение кажется более верным в виду дальнейшего содержания сочинения и содержащихся в нем ссылок на «Диалог» (см.: Humbert und Kerullarius, S.320). Об аббате Василии и барийском архиепископе Николае см.: Michel 1930a, S.298–300.

⁹⁴ Именно так оно озаглавлено в рукописях Vat. gr. 680 и Laurent. IX 24, в то время как в рукописи Vat. gr. 717 оно обозначено как «Другое послание о них же [т.е. опресноках], субботнем посте, браке иереев и совершенном возношении всесвятым и священным постом» (Humbert und Kerullarius, S.320; *Analecta sacra*, p.761–762).

⁹⁵ *Analecta sacra*, col.763.

ную и единосущную» людям божественную трапезу⁹⁶. Впрочем, при переработке «Пятого слова» Никита несколько смягчает свой полемический запал, и там, где раньше стояло утверждение: «Вкушающий опреснок ... лишен общения со Христом», — теперь появляется вопрос: «Как вкушающий опреснок ... будет иметь общение со Христом?»⁹⁷, — саму же латинскую практику Стифат не называет прямо «ересью», как это он делал в своем прежнем сочинении⁹⁸.

Называя опреснок по-прежнему «ущербным», «бездушным» и «мертвым», автор сочинения добавляет к своему раннему тексту ссылки на высказывания во втором послании апостола Петра и первом послании апостола Иоанна, содержащие мысль об общении верных со Христом⁹⁹. В последнем из названных писаний Никита черпает также слова о «свидетельствующих» об истине духе (дыхании), воде и крови (1 Ин 5, 8), которые, по его мнению, должны быть в Теле Христовом как «три живых и подающих жизнь» вещи. Вспоминая в связи с этим евангельский рассказ об истекших из пронзенного бока Иисуса крови и воде (Ин 19, 34), Стифат утверждает, что «живой и Святой Дух остался в Его обожженной плоти», вкушаемой верными «в пресуществленном Духом ... хлебе»¹⁰⁰.

Студийский монах пересказывает своими словами замечание Гумберта об образующих пресный хлеб воде, муке и огне и принимается доказывать, что они не могут быть прообразом (*ἀντίτυπα*) ни плоти Господней, ни «нетварной и бестелесной природы Св. Троицы»¹⁰¹. Если «латиняне» придерживаются этого последнего мнения, заявляет далее полемист, они впадают в ересь теопасхитов, и в этих словах сложно не увидеть отзвук одного ме-

⁹⁶ Ibid., col.764–765.

⁹⁷ Monumenta graeca, p.141; Analecta sacra, col.766.

⁹⁸ Monumenta graeca, p.153.

⁹⁹ Analecta sacra, col.766.

¹⁰⁰ Ibid., col.767–768.

¹⁰¹ Ibid., col.768.

ста в «Диалоге», где общением как раз с этими еретиками попрекались греки. В то же время из подобных рассуждений Стифата можно заключить, что сам «Диалог» он не читал, поскольку в ином случае он нашел бы там ответ на свои мысли.

Содержавшееся еще в «Пятом слове» высказывание из второго послания к коринфянам об обновлении всего во Христе (2 Кор 5, 17) дополняется в произведении «Об опресноках» утверждениями того же апостола, согласно которым Моисеев закон обращен к подзаконным и имеет своим завершением Христа (Рим 3, 19; 10, 4), христианам же надлежит «праздновать ... не с закваскою порока и лукавства, но с опресноками чистоты и истины» (1 Кор 5, 6–8). Эту мысль автор сочинения понимает не буквально, но как образное требование отказаться от всякого нравственного зла; если бы дело обстояло иначе, полагает он, то Павел вместе со своими собратьями не запретил бы церковнослужителям в семидесятом каноне свв. апостолов вкушать праздничную пищу иудеев¹⁰². Пусть даже его противники правы, отрицая еврейское происхождение собственного обычая¹⁰³, — студийский монах не склонен из-за этого идти на уступки и приводит использованные им ранее в его противоармянском сочинении другие слова апостола Павла, как и высказывание евангелиста Матфея, говоривших просто о «хлебе» в своих описаниях тайной вечери¹⁰⁴.

Новыми являются ссылки Стифата на упоминание предсмертной трапезы Иисуса в восьмой книге «Постановлений апостолов», цитаты из евангелий от Иоанна и Луки с указанием на предпраздничное время совершения тайной вечери (Ин 13, 1–2) и с высказыванием Спасителя: «Желанием восхотел есть эту пасху с вами перед Моим страданием» (Лк 22, 15). Согласно взятому студийским иеромонахом в основном из его «Пятого слова» рассуждению, Христос никак не мог употребить накануне своей казни опреснок, поскольку предписанные законом жертвоприношение

¹⁰² Ibid., col.769–772; Humbert und Kerullarios, S.328.

¹⁰³ Похоже, здесь Стифат опять имеет в виду одно из положений «Диалога»: Acta et scripta, p.96.

¹⁰⁴ Humbert und Kerullarios, S.329–330; Analecta sacra, col.772.

агнца и пасхальный ужин должны были состояться в 5534 г. от сотворения мира лишь в пятницу четырнадцатого числа, т.е. в день распятия. При этом возлежание Иисуса за трапезой в виду предписанного будто бы Моисеем вкушения пасхи стоя тоже оказывается доводом в пользу точки зрения полемиста¹⁰⁵. Слова Спасителя ученикам о том, что он не будет есть пасхи, пока она не совершится (πλήρωθῆ) в царствии Божьем (Лк 22, 16), вместе с евангельским высказыванием о лишь собиравшихся есть праздничную пищу в день казни Спасителя иудеях (Ин 18, 28), используются автором в подтверждение мнения, согласно которому Христос своей смертью сделал совершенной происходившую тогда Пасху ветхого закона.

Никита обращает внимание и на упоминание об опресноках в касающихся тайной вечери или в целом литургии местах «Постановлений апостолов»¹⁰⁶. При помощи цитаты из послания к евреям (Евр 8, 4–5а,6) полемист обосновывает превосходство христианского священства над иудейским и вслед за апостолом Павлом противопоставляет букву Духу и свободе (2 Кор 3, 6,17). Он использует послание к галатам для того, чтобы назвать римлян находящимися под проклятием, как принявших будто бы Дух от дел закона (ср.: Гал 3, 2,10), и чтобы отнести к ним образ рожденного от несвободной сына Авраама (Гал 4, 21–22,24–26)¹⁰⁷. Вслед за рассуждениями о различии между священством Христа «по чину Мелхиседека» и ветхозаветным священством Аарона (Евр. 7,11–13а) речь заходит о правилах и обрядах иудейской Пасхи, причем цитируется книга «Левит» (Лев 23, 4–6)¹⁰⁸.

Опять воспроизводя свое противоармянское произведение и впадая в противоречие с собственным находящимся выше утверждением, автор выдвигает другое объяснение событий, в со-

¹⁰⁵ *Analecta sacra*, col.773. Вопреки распространенному среди греческих полемистов представлению, в Ветхом Завете отсутствует предписание есть пасху стоя (Исх 12, 11).

¹⁰⁶ *Analecta sacra*, col.776–778.

¹⁰⁷ Vat. gr. 717, f.113–113v.

¹⁰⁸ *Ibid.*, f.114–114v.; Humbert und Kerullarios, S.330–333.

ответствии с которым четырнадцатый день (лунного) месяца в том году пришелся все же на четверг, но Бог помешал тогда сделаться необходимому для пасхального празднества полнолунию¹⁰⁹. Таким образом, полагает Стифат, Иисус на тайной вечери заменил ветхую Пасху новой, иудеи же совершили свой праздник лишь в пятницу и оказались нарушителями закона¹¹⁰. В довершение всего византийский полемист видит в западном обычае прямую опасность ереси Аполинария Лаодикийского (IV в.), согласно которой Христос принял от Марии лишенное ума и души человеческое тело, — ведь опреснок лишен закваски и соли, заменяющих хлебу душу и разум¹¹¹. Новой по сравнению с «Пятым словом» является ссылка Никиты на то, что председательствовавший будто бы на трулльском соборе (692 г.) через своих представителей папа Агафон и Григорий Акрагантский никак не выступили против принятого там запрета вкушать от «иудейских опресноков»¹¹².

В дальнейшем автор обращается к другим особенностям литургической практики западной Церкви. Принятый у римлян пост по субботам великой четырехдесятницы порицается им при помощи содержащих соответствующие запреты выдержек из приписывавшегося Клименту Римскому сборника «Постановлений апостолов», шестьдесят четвертого канона свв. апостолов и решения все того же трулльского собора¹¹³. Автор сочинения осуждает и совершающиеся по утрам обычных дней великого поста мессы, поскольку причащающиеся на них христиане нарушают тем самым, по его мнению, требование полного воздержания от пищи вплоть до наступления девятого часа. По этому поводу он приводит постановления ряда соборов (а именно свв. апостолов, гангр-

¹⁰⁹ Vat. gr. 717, f. 115–115v.; Monumenta graeca, p.148–149.

¹¹⁰ Vat. gr. 717, f.116; Monumenta graeca, p.150.

¹¹¹ Vat. gr. 717, f.116v.; Monumenta graeca, p.151–152.

¹¹² Vat. gr. 717, f.116v.–117. При жизни папы Агафона состоялся шестой вселенский собор (681 г.), продолжением которого в Византии считался трулльский собор (692 г.).

¹¹³ Ibid., f.117–117v.; Humbert und Kerullarius, S.334–336.

ского, лаодикийского и трулльского), предписавших по будним дням всей четырёхдесятницы строгое соблюдение поста, отказ от празднования памяти мучеников и совершение лишь литургии преждеосвященных даров.

Ссылками на «Постановления» и каноны свв. апостолов, высказывания апостола Павла (1 Кор 9, 4–5; 1 Тим 3, 1–2,12; Тит 1, 5–6) и на решение трулльского собора Стифат обосновывает право священников на супружескую жизнь¹¹⁴. В заключение студийский иеромонах высказывает предположение, согласно которому все отмеченные им «изъяны» западной Церкви происходят от неких обратившихся еще в I в. евреев, будто бы в своем корыстолюбии пожелавших испортить чистоту веры и смешать христианство с иудейством. Намеки на этих скрытых еретиков он усматривает в шестой книге «Постановлений апостолов» и в некоторых посланиях апостола Павла.

Отсутствие прямых текстовых совпадений с посланием Льва Охридского при некоторой близости приводимых обоими полемистами доводов наводит на мысль о том, что Стифат слышал о произведении своего предшественника, но не читал его. Открытое обращение студийского монаха к содержащимся в «Диалоге» Гумберта доводам ограничивается тремя случаями. Из отмеченных А. Михелем других, скрытых соответствий между двумя сочинениями помещенная в начале обоих цитата из первого послания Петра (1 Петр 3, 15–16) и упоминание теопасхитов также указывают на знакомство Стифата с сочинением своего противника. Прочие обнаруживаемые исследователем схожие места могут объясняться общим предметом обсуждения¹¹⁵. Отсутствие в сочинении «Об опресноках» возражений на большинство приводимых Гумбертом доводов заставляет полагать, что греческий полемист

¹¹⁴ Vat. gr. 717, f.117v.–119.

¹¹⁵ Michel 1930a, S.300–305. Так, общий предмет сочинений побуждал обоих полемистов символически истолковывать закваску и обращаться к новозаветным высказываниям о закваске фарисеев (Лк 12, 1), о причастии (1 Кор 10, 15–18), о тайной вечери (1 Кор 11, 23–24; Мф 26, 26).

не владел латынью и довольствовался чужим пересказом либо самого «Диалога», либо его какой-то черновой разновидности. Как явствует из слов легатов, их писания против сочинений Кирулария, Льва Охридского и Никиты были переведены на греческий уже после публичного отречения последнего от своих обвинений «римлянам» 24 июня 1054 г.¹¹⁶

По всей видимости, зимой 1053–1054 г. Лев IX получил послания от императора Константина IX и патриарха Михаила, о содержании которых можно судить по ответам на них папы. Письма последнему М. Каплан без каких-либо пояснений датирует концом июня или июлем 1053 г.¹¹⁷, однако более вероятно, что они были написаны осенью, поскольку ответ на них последовал зимой. Оба византийца обращались к римскому понтифику с призывом к согласию и единомыслию, но в эти слова они, похоже, вкладывали не совсем одинаковый смысл. Светский властитель имел в виду союз против норманнов и своим письмом настолько угодил папе, что тот назвал его «первым надзирателем, носителем и желанным блюстителем мира». Духовный владыка тоже призвал к совместным действиям против новых хозяев южной Италии, которых он называл «франками», и рассказал о своих стараниях в деле сближения двух империй. Никак не упомянув об опресноках и прочих поднятых в послании Льва Охридского вопросах, патриарх предложил восстановить поминание имени папы «во всем мире» (*in toto orbe terrarum*), если бы его собственное имя стало поминаться за богослужением в Риме¹¹⁸.

В виду недавнего подавления западного богослужения в Константинополе подобное предложение вряд ли много значило для его автора, который, по всей видимости, взялся за послание

¹¹⁶ Acta et scripta, p.151.

¹¹⁷ Kaplan 1995, p.150.

¹¹⁸ Acta et scripta, p.91. Молчание Кирулария об опресноках в его письме папе явствует из замечания Льва IX, согласно которому он узнал об осуждении патриархом используемого в западной Церкви литургического хлеба по слухам и из письма «к апулийцам», т.е. к Иоанну Транийскому.

лишь в угоду политическим замыслам императора. Указанное предложение вместе с последовавшим упреком папы Кируларию в стремлении подчинить себе александрийского и антиохийского патриархов позволяют допустить, что потерянное письмо патриарха Михаила было созвучно византийскому посланию 1024 г., где титул «вселенского» косвенно связывался с особой властью константинопольского предстоятеля над всем христианским Востоком.

В своем написанном в январе 1054 г. ответе Кируларию Лев IX прежде всего хвалит его за старание о «согласии и единстве», но затем ставит ему в вину совершенное в обход промежуточных степеней священства восхождение на престол, попытки лишить древних привилегий и подчинить себе александрийского и антиохийского патриархов, присвоение себе титула «вселенского»¹¹⁹, наконец, «анафематствование» всех, кто причащается изготовленных из опресноков свв. Тайн¹²⁰. Предложение Кирулария Лев IX находит попросту чудовищным, поскольку оно изображает римскую Церковь, «главу и мать Церквей», лишенной «членов и дочерей». Любая не согласная с ней нация, пишет далее папа, уже не должна вообще называться Церковью, но скорее сборищем еретиков или скоплением схизматиков и синагогой сатаны¹²¹.

Призывая патриарха отступить от «безумия» (*insania*), папа в то же время называет его «дражайшим» и «почтенным братом», а также обращается к нему как «архиепископу», именуя себя лишь «епископом». В заключение автор ответа выражает надежду на то, что его адресат либо окажется невиновным в предъявленных

¹¹⁹ Не признававшееся римскими папами выражение «вселенский» патриарх по отношению к константинопольскому предстоятелю использовалось и до Кирулария, но оно, как правило, появлялось лишь в заголовках патриарших грамот, а не в подписях. См. об этом: Laurent 1948, p.18–24.

¹²⁰ Acta et scripta, p.90. Возможно, в последнем случае речь шла всего лишь о резком порицании Кируларием «латинского» обычая, а не о настоящих анафемах.

¹²¹ Ibid., p.91–92.

ему обвинениях, либо вскоре исправится¹²². В письме императору Лев IX радуется обещанной поддержке Византии в борьбе с норманнами, призывает содействовать в возвращении прежних владений римского престола в южной Италии и сожалеет о поведении Кирулария, который анафематствовал всех служащих на опресноках и пытается распространить свою власть на двух восточных патриархов¹²³.

Не оказало видимого влияния на ход религиозного спора второе послание Льва Охридского, обращенное, как можно заключить из содержащегося там указания на более раннее письмо, по-прежнему к Иоанну Транийскому¹²⁴. Сравнительно мирный настрой этого произведения, где западные христиане именовются по-прежнему «людьми Божиими», а также «друзьями и рабами Божиими»¹²⁵, побуждает отнести его создание ко времени, предшествовавшему произнесению анафем в июле 1054 г. Приносящих на литургии бесквасный хлеб «франков» и «лангобардов» Лев Охридский сравнивает на этот раз не только с иудеями, но и с армянами¹²⁶. По мнению автора послания, опресноки принадлежат Моисееву законодательству, они были лишь прообразом христианской Пасхи, в свою очередь являющейся прообразом небесной¹²⁷, и должны выйти из употребления вместе с отменой ветхого закона Иисусом Христом. Чтобы разъяснить требование апостола Павла праздновать «не с закваскою порока и лукавства, но с опресноками чистоты и истины», охридский архиепископ различает два вида закваски, одна из которых для него служит обозначением добродетели, другая — порока. Содержащиеся в сочинении новозаветные цитаты большей частью заметно разнятся от библейского текста и

¹²² Утверждение А. Байера, согласно которому папа потребовал от патриарха принести извинение, неверно (ср.: Bayer 2002, S.83).

¹²³ *Acta et scripta*, p.87–88.

¹²⁴ Критические опыты, с.151.

¹²⁵ Там же, с.146, 150.

¹²⁶ Там же, с.147.

¹²⁷ Там же, с.148–149.

потому выглядят приведенными по памяти¹²⁸. Две ссылки на высказывания Григория Назианзина служат подтверждением мысли о постепенном даровании спасения грешному человечеству.

Поскольку после опровержения Гумбертом краткого «Слова об опресноках» Никиты Стифата последний признал свою неправоту и даже сдружился с папскими апокрисиариями, его дальнейшее обращение к противолатинской полемике выглядит маловероятным¹²⁹. Поэтому он вряд ли был автором сохранившегося под его именем кратчайшего произведения о том же вопросе, которое было составлено на основе краткого и отчасти пространного «Слов» студийского иеромонаха не позже конца XI в.¹³⁰

В очевидном родстве с противоположными сочинениями Стифата находится полемическое произведение, чьим создателем называется в разных рукописях либо Иоанн Дамаскин, либо патриарх Фотий, либо патриарх Мефодий¹³¹, либо некий Мелетий¹³². Известно, что приписывание того или иного труда другому лицу имело своей целью повысить значение сказанного в глазах читателя и потому применялось по отношению к уже известным людям¹³³, так что первые две из приведенных возможностей при подобном имеющемся выборе представляются более чем сомни-

¹²⁸ Это касается прежде всего отрывков 1 Кор 11, 23–26 и Деян 15, 24–29 (там же, с.147–149).

¹²⁹ Acta et scripta, p.151. Мнение, согласно которому Стифат возобновил полемику после отъезда легатов, см.: ВВКЛ 6, Sp.830–831.

¹³⁰ О датировке рукописи Vindob. sup. gr. 76 с этим произведением см.: Michel 1930a, S.310–312.

¹³¹ Mosq. gr. 239, f.105v. (XIV в.).

¹³² Schweinburg 1934, S.344.

¹³³ Так, патриарху Фотию были приписаны сочинение «О франках» и написанная, по всей видимости, Евфимием Зигадином работа «Против сторонников ветхого Рима», Иоанну Дамаскину и Афанасию Александрийскому — родственные с рассматриваемым произведением небольшие писания (см. ниже). Ср. также: Мошкова, Турилов 2001, с.68.

тельными. Поскольку престол патриарха Мефодия в сообщении о его авторстве в рукописи Mosq. gr. 239 не называется, подразумевался, скорее всего, один из двух константинопольских предстоятелей с таким именем. Первый из них (843–847 гг.) был известной из-за его борьбы с иконоборчеством личностью и умер до начала письменной противолатинской полемики. Мефодий II (1241 г.) жил во время обострения этих споров, однако его участие в них не подтверждается другими источниками.

А вот имя Мелетия, под которым мог подразумеваться противолатинский полемист второй половины XIII в. Мелетий Галесиот или монах и ученик участвовавшего в спорах патриарха Иоанна Антиохийского (конец XI — начало XII вв.)¹³⁴, ничего не говорило читателю. Именно оно могло бы с наибольшей вероятностью принадлежать автору названного сочинения, поскольку приписывать тот или иной текст неизвестному лицу не имело смысла. В основанном на двух парижских рукописях издании Ж.-П. Миня этому писанию предпосланы небольшое предисловие, где работа называется ответом некоему синкеллу, и отсутствующий в рукописи Voss. gr. Q. 54 (XIII в.) заголовок «Шестая ересь армян».

Произведение начинается с утверждения о несовершенстве и ущербности опресноков, соотносимых с учением Аполинария из-за отсутствия в них символизирующих душу и ум закваски и соли, за чем следуют рассуждения о непригодности для обозначения Св. Троицы применяемых при изготовлении пресного хлеба воды, муки и огня, а также об их несоответствии духе, воде и крови, названным в первом послании Иоанна «свидетельствующими об истине» (1 Ин 5, 8). Далее полемист заявляет о неспражничном характере тайной вечери и приводит в подтверждение этой мысли цитаты из евангелий от Иоанна и Луки (Ин 13, 1–3; Лк 22, 14–15; Ин 19, 31; Ин 18, 28; Лк 22, 19), дополняя эти высказывания содержащимся в книге Левит установлением о времени совершения

¹³⁴ О направленном в числе прочего против опресноков стихотворном сочинении Мелетия Галесиота см.: Laurent — Darrouzès 1976, p.109–110. Упоминание об ученике Иоанна Антиохийского монахе Мелетии см.: Jean V l'Oxite, p.140.

иудейской Пасхи. Работа завершается ссылками на семидесятый канон свв. апостолов и одиннадцатый канон трулльского собора, где христианам воспрещается употребление опресноков.

По убеждению К. Швайнбурга, рассматриваемое сочинение возникло на основе самой пространной противолатинской работы Никиты Стифата¹³⁵. Мнению о вторичности произведения Мелетия плохо соответствует то обстоятельство, что полемист из употребляющих опресноки народов называет только иудеев, армян и яковитов, не упоминая при этом о порицавшихся студийским иеромонахом под именем «римлян» западных христианах¹³⁶. В то же время работу Мелетия отличают продуманность и стройность построения — качества, более привычные в переработке другого сочинения, чем в его прообразе. Находящееся как в пространном «Слове», так и в изучаемом произведении упоминание о том, что сторонники опресноков, по их собственным словам, готовят свое литургическое приношение посредством воды, муки и огня, наилучшим образом соответствует одному высказыванию кардинала Гумберта в его «Диалоге»¹³⁷ и потому является доводом в защиту первичности полемической работы Стифата.

Наконец, одно предложение в труде Мелетия, одинаково выглядящее как в издании Ж.-П. Минья, так и в рукописи с тем же сочинением Voss. gr. Q. 54 (f.192–192v.), представляется маловразумительным до своего сравнения с соответствующим местом в пространном «Слове», где обнаруживается значительный отрывок отсутствующего в рассматриваемом слове об опресноках текста, позволяющего без затруднений понять авторскую мысль¹³⁸. Подобная невнятность в рассуждениях вряд ли может объяснять-

¹³⁵ Schweinburg 1934, S.345.

¹³⁶ PG 95, col.389.

¹³⁷ Ср.: Humbert und Kerullarios, S.325, PG 95, col.392, Acta et scripta, p.107.

¹³⁸ «Также и его живую и теплейшую Кровь [пьем вместе с вытекшей из Его чистого бока водой ...], потому что из живого Духом Тела вытекли и теплейшая Христова Кровь, и вода» (в квадратных скобках стоит отсутствующий в сочинении Мелетия текст; ср.: PG 95, col.392, Humbert und Kerullarios, S.325, Z.7–12).

ся иначе, чем невнимательностью Мелетия при его работе со служившим ему источником произведением Стифата, и подтверждает вторичность рассматриваемого сочинения. В таком случае неупоминание в нем «латинян» среди употребляющих опресноки народов может быть обусловлено исключительно противоармянскими полемическими задачами его автора.

В другом сохранившемся под именем Иоанна Дамаскина писании опресноки осуждаются из-за отсутствия в них представляющих душу и ум закваски и соли, а также на основе подкрепленной новозаветными цитатами (Лк 22, 19; Ин 19, 14; Ин 18, 28) мысли об использовании Христом обычного хлеба за тайной вечерей¹³⁹. Очевидно, содержание этой работы было почти целиком почерпнуто ее составителем из сочинения Мелетия, за исключением ссылки на одно высказывание в евангелии от Иоанна, где слова ἦν δὲ παρασχευῆ τοῦ πάσχα явно были поняты неизвестным полемистом как «было приготовление пасхи» (Ин 19, 14)¹⁴⁰.

Сложнее обстоит дело с посвященным тому же вопросу и сохранившимся под именем Афанасия Великого произведением. Там вначале перечисляются «вещества» (агнец, опреснок, горькие травы), «добродетели» (быть опоясанными, в обуви и с палками) и свидетели (книжники) иудейской Пасхи, а затем утверждается, что Христос совершил тайную вечерю за день до удаления квасного хлеба. Этот последний противопоставляется символически соотнесенному с учением Аполинария и названному «мертвым» опресноку. Согласно полемисту, «излияние света» (ἀλόχυσις τοῦ φωτός, т.е., судя по контексту, новолуние) совершается обычно в четырнадцатый «с половиной и тремя часами» день месяца,

¹³⁹ PG 95, col.388.

¹⁴⁰ В синодальном переводе: «Была пятница перед Пасхой», — хотя предлог «перед» отсутствует в греческом тексте. Возможным является перевод: «Была пятница Пасхи», — т.е. пришедшая на семидневный праздничный отрезок времени пятница; такое понимание подкрепляется дальнейшим двукратным использованием в той же главе слова παρασχευῆ в смысле «пятница» (Ин 19, 31 и 42).

но в неделю страстей Господних оно перешло на шестнадцатый день, чтобы засвидетельствовать о вечной природе Христа¹⁴¹. Вся эта первая часть рассматриваемого труда существует и отдельно как сохранившееся опять же под именем Иоанна Дамаскина и содержащее некоторые разночтения писание¹⁴², вторая же часть представляет собой вторую и третью главы сочинения Мелетия без последних высказываний, касающихся седьмого канона свв. апостолов и одиннадцатого правила трулльского собора.

По всей видимости, приписанная Афанасию Александрийскому работа была создана путем объединения двух произведений об опресноках, так как иначе пришлось бы считать, что скрытый под именем Дамаскина автор закончил списывание как раз в том месте, где к тому же занятию будто бы приступил Мелетий. Кроме того, последний тогда должен был бы при написании своего труда использовать сразу как полемическое сочинение Стифата (для первой главы и заключительных положений), так и построенное на основе этой работы произведение (для второй и большей части третьей главы). Подобное совпадение источников, будучи возможным, выглядит все же не очень вероятным, так что вторичность приписанного Афанасию Александрийскому труда по отношению к двум отмеченным работам представляется достаточно обоснованной.

Что же касается вошедшего в его состав и сохранившегося под именем Иоанна Дамаскина небольшого писания, то оно в значительной мере совпадает с одним местом в «Пятом» и просторном противолатинском «Словах» Никиты Стифата¹⁴³. При этом особенностью двух последних сочинений является указание на Епифания Кипрского как источник приводимых сведений о пасхальных обычаях иудеев. В свою очередь, отличием сохранившегося под именем Дамаскина произведения является определение с точ-

¹⁴¹ PG 26, col.1328.

¹⁴² PG 94, col.414–415.

¹⁴³ Monumenta graeca, p.148–149.

ностью до часа времени тайной вечера и обозначающего начало еврейской Пасхи новолуния, вместе с именовани^{ем} Аполинария, в соответствии с местом его епископства, «лаодикийцем»¹⁴⁴. Последним добавлением, как и хронологическими уточнениями, было проще дополнить имеющийся материал, чем установить происхождение данных о связанных с иудейской Пасхой обычаях¹⁴⁵. Это обстоятельство способствует предположению о первичности произведения Стифата по отношению к приписанному Иоанну Дамаскину сочинению.

Как видно, возникший первоначально в византийской противоярмянской полемике около 1051 г. вопрос о применении пресного хлеба за литургией почти сразу был обращен и против западных христиан. При этом возобновлении противолатинских споров было заново использовано лишь одно из выдвинутых некогда патриархом Фотием обвинений, а именно упрек в субботнем посте, и поначалу оставлено без внимания главное из них — чтение символа веры со словом *Filioque*. Новый подъем полемики пришелся на время, когда политическое сотрудничество Византии и папства было весьма насущным из-за наступления норманнов в южной Италии.

¹⁴⁴ Ibid., p.148; Vat. gr. 717, f.115; PG 94, col.414.

¹⁴⁵ Так, сведение о епископстве Аполинария в Лаодикии могло быть почерпнуто из «Церковной истории» Феодорита Кирского (Феодорит Кирский, с.176).

Глава 5

РИМСКОЕ ПОСОЛЬСТВО 1054 г.

Состоявшее из кардинала Гумберта, епископа Амальфи Петра и канцлера римской Церкви диакона Фредерика посольство отправилось из Рима, по всей видимости, уже в марте или начале апреля 1054 г. после возвращения туда Льва IX¹. Позже Кируларий возмущался тем, что прибывшие в Константинополь апокрисиарии папы при свидании с ним не захотели его поприветствовать даже кивком головы и, воздержавшись от «обычного поклонения» (τὴν συνήθη προσκύνησιν), отказались занять место позади прочих присутствовавших митрополитов². Равным образом патриарх был недоволен и торжественностью появления легатов в императорском дворце, где перед ними несли крест и «скипетры»³.

В скором времени, исполняя данное при встрече Константину IX обещание, Гумберт в ожидании предстоящего богословского спора составил «Доказательства происхождения Св. Духа от Отца и Сына»⁴. Поскольку они были написаны в ответ на желание императора, А. Байер и П. Гемайнхардт неправы, когда называют «Рим», «римскую сторону» или Гумберта ответственными за возобновление спора о Filioque в 1054 г.⁵ Основное место в этом сочинении занимают отрывки из книг «О Троице» Августина и «О вере Св. Троицы» Алкуина, отчасти встречающиеся

¹ См. наблюдение, согласно которому послы должны были отправляться из Рима, а не Беневента, где до марта 1053 г. был папа, чтобы посетить по пути монтекассинский монастырь: Kaplan 1995, p.150, n.20.

² Acta et scripta, p.177.

³ Ibidem. Скорее всего, под «скипетрами» подразумевались епископские посохи Гумберта и Петра.

⁴ Хотя «Доказательства» названы в заглавии произведением всех трех легатов, речь в них идет от первого лица единственного числа, а имя Гумберта стоит в конце заглавия (Humbert und Kerullarios, S.97).

⁵ Bayer 2002, S.93; Gemeinhardt 2002, S.31, 352–353.

уже в латинских полемических сочинениях IX в. Как то на основе используемых в «Доказательствах» цитат показал А. Михель, западный автор в своей работе обращался непосредственно к двум названным произведениям, но при этом принимал во внимание и «Книгу против греков» Энея Парижского⁶. Эта последняя использовалась полемистом очень неполно. Так, в подтверждение своей точки зрения Гумберт ссылается однажды на Кирилла Александрийского, сравнившего Отца, Сына и Св. Духа с корнем, ветвью и плодом, вместо того, чтобы привести более выразительные слова того же отца Церкви, содержащиеся в «Книге против греков»⁷.

Связывая точку зрения своих противников с еретическим учением Македония, западный полемист упоминает о некоем письме императора Людовика II в Константинополь, где тот порицал греков за удаление слова *Filioque* из символа веры, об исповедании веры *Quicumque*, которое он считает принадлежащим Афанасию Александрийскому, и о направленном против пневматомахов (т. е. «духоборцев») разделе в «Панарионе» Епифания Кипрского. Автор «Доказательств» явно не собирается шадить чувства своих слушателей, когда пишет о том, что ныне «мятежные и неверные гречишки (*Graeculi*) шумят и предъявляют матери Церквей римской Церкви символ», начертанный греческими и латинскими буквами на медной доске за алтарем в храме св. Павла⁸.

По мнению Гумберта, его противники лишают себя надежды на спасение, так как грешат против Св. Духа (ср.: Мф 12, 31–32). В защиту латинского учения полемист также цитирует слова Исидора Севильского, рассуждения на соборе в Бари папы Льва IX, сравнившего три Лица Св. Троицы с источником, рекой и озером, а также одно высказывание по-гречески, которое он приписывает Иоанну Златоусту. Отсутствие в греческих источниках сведений

⁶ Michel 1930, S.110, ann.1; S.102–103, 106–107. Ср.: Gemeinhardt 2002, S.360–361.

⁷ Humbert und Kerullarius, S.99; PL 121, col.702 («Св. Дух происходит от Него [т.е. Сына] подобно тому, как он происходит от Бога Отца»).

⁸ Humbert und Kerullarius, S.100.

как о самих «Доказательствах», так и о каком-либо богословском споре по поводу Filioque позволяет предполагать, что этот труд так и остался неизвестным византийцам⁹.

Тем временем Стифат сократил свое обширное слово «Об опресноках» в сочинение «Об опресноках, субботнем посте и браке иереев»¹⁰. По его собственным словам, оно было призвано дать ответ на частые вопросы «различных приезжих римлян», которых он на этот раз учтиво именуется «братьями во Христе» и «мудрейшими и благороднейшими из всех народов»¹¹. При этом студийский иеромонах полностью меняет вступление и опускает обширную хвалу римской Церкви, как и цитаты из книг пророков Исайи и Иеремии, посланий апостолов Иакова, Павла и Петра (Иак 1, 25; 2 Кор 3, 6; Рим 7, 14; 1 Петр 2, 2; Рим 3, 19; 10, 4) с прилегающими рассуждениями об отличии Моисеева закона от данной Христом благодати¹². В посвященной опреснокам части произведения удаляются также пространный призыв искать внутренний смысл свящ. Писания, отдельные ссылки на «Постановления апостолов» и подкрепленные евангельскими высказываниями рассуждения о времени тайной вечери (Ин 13, 1–2; Лк 22, 15; Ин 18, 28), крещении Иоанна и неполноте иудейской Пасхи (Мф 28, 19; Лк 22, 16)¹³.

Никита устраняет и весь тот раздел своей прежней работы, где вслед за обширной цитатой Епифания Кипрского о пасхальных обычаях иудеев выдвигалась мысль о сверхъестественном вмешательстве Творца, помешавшего будто бы новолунию в год казни Христа произойти в правильное время, и где западная

⁹ Оценку содержащихся в «Доказательствах» доводов см.: Gemeinhardt 2002, S.360–367, — где об этом сочинении выражается лучшее мнение в сравнении с высказанным М. Жюжи (Jugie 1941, p.204).

¹⁰ Так это сочинение озаглавлено в ученных А. Михелем при издании рукописях Caes. Vindob. 306, Vat. gr. 1151, Vat. gr. 1105 (Humbert und Kerullarios, S.322).

¹¹ Ibid., S.322, 325–326, 333, 340–341.

¹² Ср.: *Analecta sacra*, p.768–770, Humbert und Kerullarios, S.321–327.

¹³ Ср.: *Analecta sacra*, p.771–778, Humbert und Kerullarios, S.329–332.

практика сопоставлялась с учением Аполинария¹⁴. Наконец, в занятой обсуждением священнических браков части сочинения опускаются цитаты из посланий апостола Павла (1 Кор 9, 4–5; 1 Тим 3, 1–2, 12; Тит 1, 5–6)¹⁵. Как видно, при переработке своего произведения Стифат отказался от восхваления римского престола, от мало связанных с вопросом об опресноках рассуждений об отличиях между ветхим законом и данной Спасителем свободой, между крещениями Иоанна и Христа, от бездоказательных и противоречащих более ранним утверждениям автора построений о нарушении Творцом лунного цикла накануне распятия Иисуса. Удаление же относящихся к браку иереев высказываний апостола Павла объясняется наверняка тем, что во втором из них допускается запрещенная трульским собором 691 г. супружеская жизнь епископов, и противники Стифата могли обратить внимание на несоответствие между этим новозаветным местом и установлением византийской Церкви¹⁶.

Развернутый ответ на обвинения византийца сохранился под именем Гумберта в составленном уже в XI в. сборнике относящихся к столкновению 1050-х гг. сочинений и признан за работу кардинала в зависящих от этого памятника исторических произведениях XI в. Сигеберта из Жамблу и так называемого «Саксонского анналиста». В написанном вскоре после кончины Льва IX его «тульском» житии и в двух произведениях XII в. составителем «Ответа» назван канцлер Фредерик, самому Льву IX эта работа приписана Ивом Шартрским в конце XI в. и в отдельных позднейших памятниках¹⁷. Отнесение сочинения к творчеству папы

¹⁴ Ср.: Vat. gr. 717, f.115–116v., Humbert und Kerullarios, S.332–333.

¹⁵ Ср.: Vat. gr. 717, f.119, Humbert und Kerullarios, S.339.

¹⁶ Ср.: Книга правил, с.66–67.

¹⁷ Krause 1976, S.55, Anm.22; список рукописей со сборником относящихся к столкновению 1050-х гг. произведений см.: Krause 1983, S.144, Anm.60. Фредерик назван автором трактата «против ереси ферментациев» в анонимном сочинении «О церковных писателях» XII в. (PL 213, col.978), в то время как Петр Диакон именуется создателем книги против «некоего константи-

связано, по всей видимости, с обычным стремлением приписать то или иное произведение перу более выдающегося деятеля, чем его настоящий автор. В самом «*Ответе*» его создатель трижды указывает на то, что ему же принадлежит защита литургических обычаев западной Церкви, а именно «*Диалог*», создателем которого, однако, в указанном «*Житии*» называется Гумберт¹⁸. Поскольку последнее сочинение содержит противоречивые данные об авторе «*Ответа*», наиболее достоверными выглядят сведения почти всех памятников XI в., где создателем произведения называется Гумберт. Содержащееся же в «*тульском*» житии известие объясняется, скорее всего, желанием возвеличить деятельность позднейшего папы Стефана IX, принявшего какое-то участие в спорах 1054 г.

Автор ответа связывает слова из первого послания апостола Иоанна о «свидетельствующих» об Истине Духе, воде и крови не с Евхаристией, а с крещением, закрывая тем самым всякий разговор об «одухотворенности» квасного хлеба¹⁹. Кроме того, утверждает он, «Святой и животворящий Дух» все же оставил распятого Иисуса, иначе было бы нельзя говорить о Его смерти и воскресении²⁰. На основе синоптических евангелий показывается несостоятельность предложенной студийским иеромонахом хронологии страстей Христовых; запрет трулльского собора вкушать от «иудейских опресноков» признается просто не относящимся к делу, поскольку используемый западной Церковью литургический хлеб изготавливается не иудеями. Помимо того, для автора «*Ответа*» скорее греки, нежели «латиняне», подражают евреям, которые употребляют в пищу квасной хлеб в течение почти всего года, за

нопольского монаха» (PL 173, col.1026). Об авторстве Льва IX сообщается не только в «*Панормии*» Ива Шартрского (PL 161, col.1113), но также в «*Декрете*» Грациана и в рукописях Alex. lat. 169 и Vat. lat. 4845 (Krause 1976, S.55, Anm.22).

¹⁸ Acta et scripta, p.137, 139–141.

¹⁹ О том, что Гумберт отвечал именно на сокращенное, а не на пространное противолатинское «Слово» Стифата, см.: Michel 1935, S.314–317.

²⁰ Acta et scripta, p.138.

исключением семи дней пасхального времени. Попытки усмотреть нарушение поста в причащении по будним дням великой четырёхдесятницы латинский полемист находит безосновательными, так как они построены на неверном отождествлении земной пищи и «небесной» (т.е. Евхаристии). Равным образом отвергает он и ссылки Стифата на сохранившиеся под именем свв. апостолов каноны по причине их неясного происхождения.

Гумберт согласен с тем, что клирику не дозволено прогонять свою жену после рукоположения, но считает при этом, что тот должен лишь «ее содержать, а не обнимать»²¹. Автор «Ответа» вспоминает запрет никейского собора на проживание женщин в домах священнослужителей, как и однозначные требования безбрачия духовенства, принадлежащие папам Иннокентию I, Сирицию и Льву I. Поскольку все приводимые им по этому случаю цитаты обнаруживаются в «Книге против греков» Энея Парижского²², именно она должна была послужить кардиналу источником последней части его работы. Согласно полемисту, испорченная Арием и Македонием и породившая Нестория, Евтихия, монофелитов и теопасхитов восточная Церковь не устояла перед соблазном николаитов, позволив будто бы своим священникам служить литургию после супружеского соития. За этим рассуждением следует резкое порицание Никите Стифату за его высказывания о латинских обычаях²³.

Иначе завершается «Ответ» в некоторых рукописях, где заявляется о литургическом использовании опресноков в иерусалимской, александрийской и антиохийской Церквях со времени апостола Иакова и евангелиста Марка вплоть до уничтожения Арием противоречащих его учению церковных книг²⁴. Именно это заключение следует признать первоначальным в виду представлен-

²¹ Ibid., p.148.

²² PL 121, col.722–726.

²³ Acta et scripta, p.149–150.

²⁴ Kerullarios- und Humbert-Texte, S.372–373.

ных А. Михелем доводов²⁵. При этом Гумберта отличает крайняя несдержанность в высказываниях: своего противника он обзывает «сарабаитом» (т.е. монахом без монастыря), «знаменосцем чумного учения и дьявольского внушения», «прóклятым» и «глупцом»²⁶.

В сохранившемся отрывке еще одного латинского полемического произведения за обвинением в «кошунстве» осудившим некоторые обычаи римской Церкви участникам трулльского собора 692 г. следуют рассуждения о том, что происходящий, посылаемый и даруемый от Отца Св. Дух точно так же происходит, посылается и даруется Сыном. Основанием для подобного заключения являются новозаветные выражения «Дух Отца» и «Дух Сына», содержащееся в деяниях седьмого вселенского собора 787 г. утверждение об исхождении Св. Духа «через Сына» и мнение о тождественности изведения и дуновения²⁷. Порицая византийцев за неприятие ими опресноков, полемист пишет об анафематствовании и попрании некими людьми «в архиерейском чине» латинской Евхаристии, а также заявляет о непоследовательности греков, поминающих за службой патриарха Михаила, Льва Охридского и Никиту Стифата, и в то же время не осуждающих открыто римлян как еретиков²⁸. Автор сочинения опровергает мнения восточных участников споров о совершении Христом Пасхи до срока или на квасном хлебе, об одушевленности последнего и его способности оживотворить Господне Тело, об истечении теплой крови из бока распятого Спасителя. Наконец, предметами упреков становятся обычаи пронзать копьем приготовляемый для причастия хлеб²⁹, хоронить в земле Евхаристию,

²⁵ Michel 1931, S.368–369.

²⁶ Acta et scripta, p.136–142.

²⁷ Ibid., p.254–256.

²⁸ Ibid., p.256–257.

²⁹ Латинский полемист порицает греков за обычай пронзать «Господне Тело», т.е. уже освященную жертву (ibid., p.258), однако это действие происходит на проскомидии, т.е. до освящения даров (см.: Liturgies Eastern and Western, p.84–85).

принимать ее вместе с теплой водой и не крестить младенцев до седьмого дня их жизни³⁰.

Описанный отрывок был датирован А. Михелем маем-июнем 1054 г. и признан за творение Фредерика Лотарингского³¹. При этом мнение исследователя, согласно которому еще один участник западного посольства, Петр Амальфитанский, предпочел бы писать по-гречески, а не на латыни, выглядит обосновательным в виду распространенного тогда в южной Италии двуязычия³². Оспаривая положение А. Михеля о том, что Фредерик был автором какого-то собственного полемического произведения, П. Гемайнхардт склоняется к датировке отрывка временем, непосредственно следующим за событиями 1054 г.³³ Однако упоминание там Никиты Стифата как сторонника патриарха Кирулария указывает на положение дел, существовавшее до конца июня 1054 г. Вопрос об авторе сочинения остается нерешенным.

Принятый в западной Церкви пресный литургический хлеб защищал в своем послании Петру Антиохийскому градский патриарх Доминик. Выбор адресата выглядит продуманным: в тогдашних пределах византийской империи антиохийский престол оказывался вторым по почету, и поддержка его предстоятеля могла повлиять на дальнейший ход спора. Еще важнее должно было представляться то обстоятельство, что Петр не так давно обращался к папе с вопросом о причинах имеющихся разногласий. Об этом обстоятельстве Доминик должен был узнать от Льва IX или кардинала Гумберта, с которыми он был тесно связан³⁴. Таким образом, вряд ли можно сомневаться в том, что письмо в Антиохию составлялось по прямой просьбе папы или Гумберта³⁵. Другим

³⁰ Acta et scripta, p.258–259.

³¹ Michel 1930, S.171–183, 192–203.

³² Ibid., S.192.

³³ Gemeinhardt 2002, S.367–368.

³⁴ Еще в 1051 г. он вместе с Гумбертом по поручению Льва IX принимал власть над Беневентом. См.: MGH SS 3, p.179, Gay 1904, p.482–483

³⁵ Ср.: Michel 1947, S.169.

поводом к его созданию должно было стать неясно упомянутое Кируларием и несохранившееся послание константинопольского патриарха к градскому предстоятелю с порицанием западных обычаев³⁶.

Прежде всего в своем письме Доминик обращается к иерархическим вопросам. Если Церкви Антиохии и Рима ему легко называть «сестрами» в силу их одинаково древнего происхождения, то собственный патриарший титул он должен обосновывать ссылкой на апостола Петра, будто бы присвоившего Аквилее патриаршее достоинство «отдельно внутри Италии»³⁷. Автор письма жалуется на константинопольское духовенство, осуждающее «священнейшие опресноки» и считающее западных христиан «лишенными Тела Христова» и «отделенными от единства Церкви». В то же время сами «латиняне», по словам Доминика, признают оба обычая, поскольку квасной хлеб выражает «сущность воплотившегося Слова», а пресный — «чистоту» (т.е. неподвластность греху) человеческой плоти Христа. Сохранившееся в составе греческих рукописей среди противолатинских сочинений послание лишено какого-либо заключения, что заставляет предполагать произведенное, скорее всего, уже антиохийским патриархом сокращение изначального текста³⁸.

В ответном послании Петр прежде всего ставит под сомнение патриаршее достоинство аквилейского архиерея, — ведь во всем

³⁶ «Если он [Доминик], может быть, так написал тебе [Петру], что о них [обвинениях против «латинян»] ему написали мы, но ни о чем из них он не сообщил ни папе, ни какому-либо другому епископу, кроме письма [Льва IX Кируларию?], копию которого ныне мы отправили тебе» (Acta et scripta, p.179).

³⁷ ... ἐν τὸς Ἰταλίας κατὰ μόνος (Ibid., p.206).

³⁸ Безосновательным выглядит мнение А. Байера, согласно которому послание было написано по-гречески самим Домиником (Baer 2002, S.77, Anm.92). Также неясно, почему то обстоятельство, что градский предстоятель отозвался на спор об опресноках, побуждает ученого датировать письмо временем не раньше начала 1053 г. (ibid., S.60, Anm.89) — ведь вопрос, по всей видимости, стоял остро уже до отъезда Аргира из Константинополя в 1051 г.

мире, полагает он, имеется лишь пять патриархов (Рима, Константинополя, Александрии, Антиохии и Иерусалима), которых он уподобляет пяти чувствам человеческого тела³⁹. В строгом же смысле слова этот титул, по мнению Петра, относится лишь к его собственному престолу, поскольку предстоятели других четырех Церквей именуется по праву либо папами (Рим и Александрия), либо архиепископами (Константинополь и Иерусалим). Далее следует критика используемого в западной Церкви литургического хлеба, в значительной своей части совпадающая с рассуждениями по тому же поводу Никиты Стифата в его «Пятом слове» и сочинении «Об опресноках»: опреснок — «бездушен» и «мертв», не имеет ничего общего с живой плотью Христа, вообще не является хлебом, не упоминается в новозаветных сообщениях о первой Евхаристии и ведет к ереси Аполинария⁴⁰.

Противопоставляя ветхозаветные обычаи новозаветным установлениям, патриарх приводит слова апостола Павла в послании к галатам о бессмысленности обрезания для христиан (Гал 5, 2–5). Цитаты из евангелия от Иоанна и Луки (Ин 13, 1–4; 18, 28; 19, 31; Лк 22, 15) позволяют полемисту отнести тайную вечерю на 13 число лунного месяца, когда на трапезе иудеями употреблялся еще обычный хлеб⁴¹. О другой предложенной Стифатом хронологии, согласно которой четверг накануне распятия Христова пришелся на 14 день луны, в послании к Доминику, — как, впрочем, и в сокращенных противолатинских «Словах», сохранившихся под именем Никиты, — ничего не сказано. Автор письма находит возможным происхождение оспариваемой им литургической практики от самих апостолов Петра и Павла, но считает, что она была допущена ими лишь временно из-за римских евреев⁴².

Послание Петра Антиохийского Доминику Градскому К. Швайнбург и А. Михель единодушно считали восходящим ко

³⁹ Acta et scripta, p.210–211.

⁴⁰ Ibid., p.214–217, 220–221, 225–226.

⁴¹ Ibid., p.218–220.

⁴² Ibid., p.226–227.

второму противолатинскому «Слову» Стифата, обращая внимание на наличие в обоих произведениях восклицания: «О, безумие неуча!» — отсутствующего в родственных писаниях⁴³. Одинаковые места в письме, с одной стороны, и в «Пятом слове против армян» и пространным «Слове» Никиты, с другой, А. Михель объяснял использованием послания Доминику студийским иеромонахом⁴⁴. Для исследователя важным доводом при определении последовательности сочинений было присутствие примененных также Стифатом по отношению к Телу Христову выражений «одушевленное и разумное» и «безумное и бездушное», как и слов о воспринятом Сыном Божьим «человеческом тесте», в составленном антиохийским патриархом уже за два года до написания ответа Доминику изложению своей веры⁴⁵.

Однако, если «Пятое слово» было создано в связи с пребыванием в Константинополе армянского католикоса с 1049/1050 г., оно вполне могло стать известным занимавшему тогда должность великого скевофилакса храма св. Софии Петру, которому ничто не мешало немного спустя применить запомнившиеся обороты речи⁴⁶. Вопреки мнению А. Михеля, порицание Стифатом «латинян» за скрытый иудаизм ничуть не противоречило осуждению их им же за аполинарианство. Цитирование же Никитой первого послания апостола Павла к коринфянам во второй главе «Пятого слова» вполне сообразно рассуждениям полемиста и ничем не выдает невнимательного заимствования, усматриваемого в этом месте исследователем⁴⁷.

⁴³ Schweinburg 1934, S.339, 346–347; Michel 1935, S.314. См.: Humbert und Kerullarios, S.331, Z.11, Acta et scripta, p.221, l.18–19.

⁴⁴ Michel 1935, S.324–329.

⁴⁵ Acta et scripta, p.434, l.32, p.442, l.32, 18. Ср.: Monumenta graeca, p.151, l.14, p.152, l.5, 1.

⁴⁶ О Петре Антиохийском см.: Kaplan 1995, p.148.

⁴⁷ Michel 1935, S.326. «Ибо нигде не сказано в божественных писаниях или в евангелии, что Христос в ночь, в которую был предан, взял опреснок, но, как сказано, хлеб....» (Monumenta graeca, p.139–140, следует 1 Кор. 11,23–24).

С другой стороны, дважды примененное в противоармянском произведении Стифата по отношению к свв. Дарам выражение «прообраз Тела Христова» встречается по меньшей мере один раз в противолатинских работах студийского иеромонаха, но отсутствует в параллельном месте послания к Доминику. В этом обстоятельстве, особенно ввиду совпадения окружающих текстов обоих сочинений, легко заподозрить следствие правки, при которой высказывание приводилось бы в соответствие с традиционным церковным учением о Евхаристии как истинной плоти Господа⁴⁸.

Со своей стороны, письмо Петра и «Пятое слово» отличают от двух родственных им и бесспорно принадлежащих Стифату противолатинских произведений несколько общих особенностей. Таковыми являются высказывание, согласно которому Господь по свидетельству четырех евангелистов и апостола Павла преломил и дал своим ученикам не опреснок, но хлеб, заявление о том, что вкушаемая верными живая плоть совершенного в Божестве и человечестве Христа отличается от «мертвого» приношения «латинян», одинаковый порядок двух цитат из первого послания апостола Павла к коринфянам, выражение «внимая различениям слова»⁴⁹. Все указанные места находятся в главах 8–10 письма Петра, в то время как содержание 16-й и 17-й глав вместе с их значительными не имеющими аналогов в «Пятом слове» частями целиком обнаруживается в обоих противолатинских произведениях Стифата⁵⁰. Помимо того, в его просторном «Слове» присутствуют не встречающиеся в работе против армян и использованные антиохийским патриархом в 13-й и 14-й главах его послания ссылки на евангелия от Иоанна и Луки (Ин 13, 1–4; 18, 28; Лк 22, 15)⁵¹.

⁴⁸ Ср.: Monumenta graeca, p.139–140, Humbert und Kerullarios, S.323, Acta et scripta, p.214–215.

⁴⁹ Ср.: Acta et scripta, p.214, l.26–32, p.216, l.9–12, p.214–215, 216, l.18–19, Monumenta graeca, p.139, l.5–9, p.140, l.14 — p.141, l.2, p.140, 142, l.8–9.

⁵⁰ Ср.: *ibid.*, p.220–221, Humbert und Kerullarios, S.329, Z.17–S.330, Z.5, 7–11, 17–S.332, Z.1. Отсутствуют в «Пятом слове» следующие отрывки: Acta et scripta, p.220, l.14–23, p.221, l.2–19, 25–34.

⁵¹ Ср.: *ibid.*, p.218–219, Analecta sacra, vol. 6, p.772–774.

Согласно А. Михелю, Стифат при создании пространного «Слова» опирался на письмо Доминику, и в подтверждение именно такой связи между полемическими посланиями исследователь указывал на большую краткость одной евангельской цитаты (Ин 13, 1–4) в произведении Никиты по сравнению с посланием Петра⁵². Однако антиохийский предстоятель вполне мог расширить объем цитируемого новозаветного отрывка. Мнение о первенстве ответа Доминику по отношению к сохранившемуся под именем Стифата кратчайшему противолатинскому «Слову» П. Гемайнхардт обосновывает тем, что в последнем произведении против западных христиан выдвигаются разные обвинения, в то время как в писании Петра речь идет об одних опресноках⁵³. Но антиохийский патриарх, как видно из его послания Кируларию, явно стремился не расширять, а сокращать количество обвинений, а потому довод П. Гемайнхардта не имеет силы⁵⁴.

Зато сложно представить, чтобы студийский иеромонах при работе над уже хорошо знакомым ему предметом использовал бы основанное на его собственном раннем труде, но при этом принадлежащее другому автору сочинение. В своих противолатинских творениях Стифат неоднократно воспроизводил отсутствующие в послании Доминику части из «Пятого слова»⁵⁵, а в общих всем четырем полемическим произведениям местах обнаруживаются черты, отличающие три творения Никиты от письма Петра, вроде опущенных патриархом, но не иеромонахом, слов «людям» и «как вы обучены просить свыше насущный хлеб» при отказе считать жертвоприношение на опресноках «живой плотью Бога»⁵⁶. В том же

⁵² Michel 1935, S.328–329.

⁵³ Gemeinhardt 2002, S.346, Anm.192.

⁵⁴ Ср.: Acta et scripta, p.198–203.

⁵⁵ Ср.: Humbert und Kerullarios, S.323, Z.7–12, S.324, Z.5–11, S.325, Z.7–13, S.327, Z.3–6, Monumenta graeca, p.141, l.6–11, 16–p.142, l.2, p.143, l.5–10, p.144, l.3–6.

⁵⁶ Ср.: *ibid.*, p.140, l.13–14, Humbert und Kerullarios, S.321, Z.21–22, S.322, Z.23–24, Acta et scripta, p.216, l.7–8.

предложении Стифат везде использует существительное Ἰουδαίων («иудеев») там, где Петр ставит прилагательное Ἰουδαϊκὴν («иудейская»), в послании Доминику цитата из первого послания апостола Павла к коринфянам (Кор 10, 16–17) оказывается короче, чем в трех сочинениях Никиты, а в утверждении о бездушности опреснока появляется отсутствующее в аналогичных местах работ студийского иеромонаха прилагательное «мертвый» и исчезает имеющееся в писаниях Никиты слово δῆλον (или δηλονότι, «очевидно»)⁵⁷.

Иначе обстоит дело с открывающим цитату из второго послания апостола Павла к коринфянам (2 Кор 5, 17) предложением, которое имеется в противолатинских сочинениях Стифата и в письме Петра, но не в «Пятом слове», однако подобное обстоятельство может объясняться предположенной еще Й. Хергенретером порчей этого места в последнем из названных произведений⁵⁸. Кроме того, там же в двух случаях в главах девятой и десятой текст отличается разом от обоих противолатинских творений того же автора и послания Доминику. Но одно из этих разночтений изданного лишь по одной рукописи XIV в. «Пятого слова» делает высказывание полемиста нескладным и потому похоже на пропуск по невниманию переписчика, да и другое могло появиться из-за ошибки писца⁵⁹. Поэтому представляется, что при работе над своим большим противолатинским произведением Никита опирался на собственное сочинение против армян, а не на письмо Петра.

Наконец, шестнадцатая и семнадцатая главы послания к До-

⁵⁷ Ср.: *ibid.*, p.215, l.14, 23, *Monumenta graeca*, p.140, l.5, p.141, l.6, *Humbert und Kerullarios*, S.329, Z.8–9, S.323, Z.6.

⁵⁸ Ср.: *ibid.*, S.326, Z.20–21, *Acta et scripta*, p.217, l.6–7, *Monumenta graeca*, p.143, l.14 — p.144, l.1 (n.1).

⁵⁹ В сочинении против армян опреснок противопоставляется не «хлебу, или Телу Христову», но просто «Телу» Господню, а вместо τοῦ πληρώματος τῆς προζύμης («полноты закваски») читается τοῦ πληροῦντος τῆς ζύμης («исполняющего закваски»). Ср.: *ibid.*, p.142, l.3, 10, *Acta et scripta*, p.216, l.15, 21, *Humbert und Kerullarios*, S.324, Z.13, 17.

минику тождественны отрывку от третьего параграфа шестой до конца восьмой глав второго «Слова об опресноках» и заметно отличаются от соответствующих разделов как пространного противолатинского «Слова», так и «Пятого слова против армян»⁶⁰. Ввиду представленных А. Михелем соображений в защиту вторичности письма к градскому патриарху по отношению ко второму «Слову об опресноках»⁶¹ вероятным выглядит использование Петром по одному из трех полемических трудов Стифата в разных частях его послания: в главах с восьмой по десятую (возможно, одиннадцатую) — противоармянского сочинения Никиты, в главах тринадцатой и четырнадцатой — пространного⁶², в главах шестнадцатой и семнадцатой — сокращенного «Слова». Таким образом, можно заключить, что антиохийский патриарх состоял в переписке со студийским иеромонахом и, похоже, использовал его труды по мере их получения из Константинополя⁶³.

По мнению А. Михеля, письмо Доминика было написано в конце 1053 г., так как, с точки зрения исследователя, после получения папой посланий от Константина IX и Кирулария в мирном посредничестве антиохийского предстоятеля больше не было нужды. Ответ Петра исследователь датировал июнем-июлем 1054 г. ввиду использования тем созданного уже по прибытии легатов в Константинополь второго противолатинского сочинения Сти-

⁶⁰ Ср.: Acta et scripta, p.220–221, Humbert und Kerullarios, S.329–332, Analecta sacra, p.772–776 (имеются отсутствующие во втором противолатинском слове Стифата и в послании Доминику отрывки «Καθὼς οἱ δώδεκα ... παθεῖν φησὶν» [p.772], «Τοῦτο δὲ καὶ ... αὐτοῦ ἐλενδύεται» [p.773–775]), Monumenta graeca, p.145–146 (текст заметно короче, чем в послании к Доминику и во втором слове Стифата).

⁶¹ Michel 1947, p.186–187, Anm.104, p.184.

⁶² См. одинаковые евангельские цитаты (Ин 13, 1–4; 18, 28; Лк 22, 15): Acta et scripta, p.218–219, и Analecta sacra, vol.6, p.772–774. См. также: Michel 1935, S.328–329.

⁶³ Поэтому неверным представляется предположение М. Каплана о будто бы противостудийском настрое Петра (ср.: Kaplan 1995, p.148).

фата («Антидиалога»)⁶⁴. Однако подобная датировка внутренне противоречива из-за слишком большого временного промежутка (полгода) между обоими взаимосвязанными писаниями и уже поэтому выглядит сомнительной. Кроме того, письмо Кирулария не снимало напряженности в отношениях между Церквями, как то видно из ответа Льва IX, и потому вовсе не делало излишним вмешательство Доминика. Поэтому более вероятной представляется датировка обоих рассмотренных писаний поздней весной — летом 1054 г. Поскольку градский патриарх с большой степенью вероятности действовал по просьбе папы, его письмо, скорее всего, было отправлено до кончины Льва IX 19 апреля 1054 г.

Несмотря на оскорбительность содержащихся в «Ответе» Стифату выпадов, западным послам удалось переубедить византийского монаха, и 24 июня 1054 г. тот «анафематствовал» в Студийском монастыре в присутствии императора собственное сочинение «Об опресноках, субботнем посте и браке иереев», как и всех, отрицающих первенство римской Церкви. На следующий день Стифат опять, но уже во дворце Пиги, объявил «анафему» всему, «сказанному или сделанному против апостольского престола» и, принятый после этого легатами в (церковное) общение, сделался их «близким другом»⁶⁵. Хотя об этих событиях известно лишь со слов Гумберта, подозревать в данном случае вымысел невозможно: в противном случае кардиналу пришлось бы вступать в сговор с другими легатами, в то время как никакие видимые причины не побуждали их изображать неизвестного на Западе иеромонаха

⁶⁴ Michel 1947, p.179–180, Anm.75, p.185. За А. Михелем в вопросе о датировке послания Доминика следует П. Гемайнхардт (Gemeinhardt 2002, S.393). М. Каплан и в этом случае не поясняет оснований для своей датировки письма Доминика июлем 1053 г. (Kaplan 1995, p.148).

⁶⁵ Acta et scripta, p.151. Лишено видимых оснований утверждение А. Байера, согласно которому апокрисиарии будто бы, не сумев переубедить Никиту, постарались посредством императора оказать давление на студийского иеромонаха (Baeyer 2002, S.93).

своим союзником⁶⁶. Содержащееся во вступлении к пространному «Слову об опресноках» восхваление римской Церкви не может объясняться лишь вежливостью и наверняка отражает настоящие взгляды Стифата. С другой стороны, он вряд ли испытывал очень хорошие чувства к главному противнику легатов патриарху Михаилу, в свое время удалившему из синодика имя главного святого студийской обители Федора Студита (VIII—IX вв.)⁶⁷, и воспоминание об этом также могло облегчить ученому полемисту примирение с «римлянами». Уже после этого, согласно «Памятной записке» Гумберта, писания легатов против выдвинутых со стороны греков обвинений, и прежде всего против сочинений Кирулария, Льва Охридского и того же Никиты, были переведены на греческий по приказу императора⁶⁸.

Согласно арабскому «Сочинению о св. Евхаристии» находившегося в 1054 г. в Константинополе и принадлежавшего к ассирийской Церкви Востока багададского врача аль-Мухтара ибн-Бутлана, Кируларий обратился к нему с пожеланием письменно изложить свое мнение о поднятых в споре между греками и «латинянами» вопросах. По словам этого участника полемики, его труд был прочтен по-гречески переводчиком на состоявшихся еще до обоюдных отлучений собрания духовенства с участием патриарха и церковном соборе⁶⁹. Подобное временное указание, — если само прочтение работы перед иерархами имело место, — может либо считаться ошибочным из-за своего несоответствия данным других источников и ввиду отмеченной еще издателем Г. Графом большой неточности не владевшего греческим языком ибн-Бутлана в описании происшедшего⁷⁰, либо относиться к не отмечен-

⁶⁶ О том, что описание константинопольских событий принадлежит Гумберту, см.: MGH SS 6, p.360, 689.

⁶⁷ См. об этом: Cheynet 1995, p.6, Ioannes Skylitzes, p.434.

⁶⁸ Acta et scripta, p.151.

⁶⁹ ibn-Butlan, S.54–55.

⁷⁰ Так, ибн-Бутлан ошибочно пишет о большом числе посланных папой в Константинополь митрополитов и епископов, о предъявленных якобы

ным другими участниками событий совещаниям византийских священнослужителей. Поскольку, согласно ибн-Бутлану, римские послы отсутствовали на этих собраниях, последние нельзя отождествить с ведшимися наверняка без участия Кирулария открытыми спорами в Студийском монастыре 24 июня.

В начале произведения излагаются отдельные доводы западных христиан в поддержку их обычая: родовой характер понятия «хлеб», подразумевающего как квасную, так и пресную его разновидности, нежелание Христа обидеть иудеев несоблюдением их праздничного обычая, отсутствие квасного в пасхальное время. Как подметил Г. Граф, все эти соображения встречаются в главах 13–15 «Диалога» кардинала Гумберта⁷¹. Поскольку другие рассуждения главы римского посольства не приводятся ибн-Бутланом, можно заключить о его лишь частичном знакомстве с главным полемическим писанием «латинян». Возражая своим противникам, автор указывает на словоупотребление в обыденной жизни и в ряде мест Евангелия, в которых, по его мнению, под словом «хлеб» нельзя понимать опреснок (Ин 6, 41; Мк 6, 36; Мф 4, 3). Ибн-Бутлан ссылается также на отмену Моисеева закона Христом и обращает внимание на присутствие в Иерусалиме множества никак не соблюдавших пасхальный отказ от всего квасного язычников. Точка зрения, согласно которой западный обычай восходит к самому апостолу Петру, рассматривается полемистом как недоказуемая, не исключающая греческой практики служить на квасном хлебе и противоречащая семидесятому правилу свв. апостолов ничего не принимать от иудеев, в данном случае — опресноков⁷².

С другой стороны, в виду данного апостолам обещания Иису-

теми грекам требования отказаться от использования квасного хлеба за литургией и ношения бород, о направленных будто бы против всего греческого народа и против папы отлучениях (*ibid.*, S.52–55; см. также примечания).

⁷¹ *Ibid.*, S.56–57.

⁷² *Ibid.*, S.58–61. Согласно 70-му правилу свв. апостолов, «если кто ... из списка клира постится с иудеями ... или приемлет от них дары праздников их, как то опресноки или нечто подобное, да будет извержен» (Книга правил, с.25).

са связывать и разрешать на небе связанное и разрешенное ими на земле, ибн-Бутлан настаивает на их праве менять бесквасное приношение на квасное. Он также приводит примеры предпринятых христианами изменений в церковной практике, вроде переноса празднования воскресения Христова на вечер субботы, введения евхаристического поста или помазания крещаемых маслом. По мнению автора сочинения, если апостолы вместо использованного на тайной вечери опреснока стали употреблять на литургии квасной хлеб, то они так поступили по велению Св. Духа, который должен был научить их после вознесения Иисуса на небо (Ин 14, 26), верующим же остается только следовать полученным ими от учеников Господа установлениям⁷³. Неоднократно обращаясь к мысли о непригодности опреснока для Евхаристии ввиду его несовершенства, полемист утверждает совершение Христом двух разных, пасхальной иудейской и новозаветной, трапез накануне распятия. Он также ссылается на принятую в большинстве Церквей практику и на соответствие квасного хлеба человеческой природе Господа, обладающей телом и душой⁷⁴. Согласно ибн-Бутлану, христианам вообще запрещено соблюдать ветхозаветные установления, в том числе и вкушение опресноков. Эти последние автор сочинения считает попросту неспособными к освящению Св. Духом и, как обладающие свойством тонуть в воде, знаменующими лишь земное, а не небесное, блаженство использующих их на литургии⁷⁵.

Полемист приводит несколько имеющихся объяснений находящегося в евангелии от Иоанна замечания о намерении иудеев есть пасху в день распятия Христа (Ин 18, 28). Согласно одному мнению, Иисус совершил праздничную трапезу с опережением

⁷³ ibn-Butlan, S.62–65.

⁷⁴ Ibid., S.66–67. Принадлежащий к считавшейся несторианской ассирийской Церкви Востока ибн-Бутлан насчитывает те же пять патриархатов, что и византийские христиане его времени.

⁷⁵ Ibid., S.68–70.

в один день, согласно другому — разделенные на две различные партии евреи в разное время отмечали торжество, согласно третьему — под словом «пасха» в указанном месте понимается не вкушаемый единожды в году пасхальный агнец, но используемые в пищу в течение семи дней опресноки⁷⁶. В своих дальнейших рассуждениях ибн-Бутлан обосновывает и развивает взгляд на Евхаристию как на всего только «подобие» Тела и Крови Господа. Разбирая затем по очереди все части литургического приношения, автор произведения пересказывает историю об апостолах, будто бы отложивших часть закваски от второй совершавшейся ими Пасхи и распределивших ее потом между народами, часть из которых усвоила обычай заквашивать тесто для богослужебного хлеба сохранившимся от предыдущего раза остатком⁷⁷. Работа завершается разрешением вопросов о том, вкусил ли сам Христос Евхаристию накануне своей казни, и почему от христиан требуется пост перед причастием, в то время как апостолы впервые причастились сразу после трапезы. Отмеченные Г. Графом отдельные соответствия между изданным им сочинением и другими византийскими полемическими произведениями того времени, как признание опреснока несовершенным или допущение двух трапез на тайной вечери⁷⁸, дают место предположению о знакомстве ибн-Бутлана с писаниями Никиты Стифата и Льва Охридского хотя бы понаслышке. Несмотря на свою готовность в целом отрицать ответственность совершаемой западными священниками литургии, восточный полемист именует франков «братьями»⁷⁹.

Еще одно полемическое произведение, а именно изданное А.С. Павловым по московской рукописи XII в. Mosq. gr. 232 вместе с неполным русским переводом в сборнике XV в. слово «Об

⁷⁶ Ibid., S.176–177.

⁷⁷ Ibid., S.186–187.

⁷⁸ Ср.: *ibid.*, S.66, Humbert und Kerullarios, S.324 (Никита Стифат), *Acta et scripta*, p.56 (Лев Охридский).

⁷⁹ Ibid., S.67.

опресноках» хартофилакса и протосинкелла Никиты Никейца, начинается с обычного для византийских противников западной литургии утверждения о бездушности бесквасного хлеба⁸⁰. Противопоставляя то, что он считает обычаем иудеев и армян, принятому четырьмя восточными патриархами приношению, полемист приводит в осуждение латинской практики семидесятый канон свв. апостолов, тридцать восьмое правило лаодикийского и одиннадцатое правило трулльского соборов, содержащие запрет принимать или вкушать иудейские опресноки⁸¹. Цитируя установление Моисея о мирной жертве (Лев 7, 12–13), автор сочинения без каких-либо видимых оснований пишет о будто бы предписанной в Ветхом Завете обратившимся из язычников обязанности приносить Богу именно квасной хлеб⁸². Против вкушения удавленины и участия архиереев в военных действиях Никита Никеец приводит шестьдесят третий и восемьдесят третий каноны свв. Апостолов. Вслед за этим он обращается к называемой им «главным предметом разногласия» добавке к символу веры, усматривая в западном учении савеллианское слияние Ипостасей и увеличение количества последних до четырех.

Следующей части текста, начинающейся в рукописи Mosq. gr. 232 с выделенной красным цветом заглавной буквы, А.С. Павлов предположил в своем издании отсутствующее в источнике заглавие Ἀνεπίγραφον («дополнение»)⁸³. Обращаясь к некоему италийцу и указывая на совершенство как ветхозаветного пасхального агнца, так и самого Христа, полемист воспроизводит рассуждение своего собеседника, согласно которому тот использует и квасное приношение в обозначение одушевленности жертвуемого,

⁸⁰ Критические опыты, с.135. Это сочинение (с другим начальным предложением) вместе с описанным далее «дополнением» в XIV в. было вписано в рукопись константинопольского патриархата Pan. 33 (f.188, 188v.–189).

⁸¹ См.: Книга правил, с.25, 66, 144.

⁸² Критические опыты, с.136.

⁸³ Там же, с.137; ср.: Mosq. gr. 232, f.61.

и опреснок как символ бессеменного рождения Богочеловека от Приснодевы. По мнению греческого автора, подобный подход предполагает признание несовершенными, а потому и вообще недейственными обоих приношений и лишен оснований в Ветхом Завете, где отсутствуют толкуемые как прообраз Христа неодушевленные жертвы⁸⁴. Полемист усматривает предвосхищение греческого литургического обычая в предписанных Моисеевым законом квасных хлебах предложения и в дарах Мелхиседека Аврааму. Ссылка италийца на неких служивших будто бы на опресноках восточных святых отвергается как нелепая. За словами о достаточности сказанного следует пожелание умиротворения и объединения всех верных.

Далее в рукописи Mosq. gr. 232 помещается не имеющее указания об авторе «Опровержительное слово римского догмата, глашатающего, что приношение свв. Тайн должно совершаться на опресноках»⁸⁵. По утверждению полемиста, придерживающиеся этого обычая франки, «латиняне» и армяне выставляют два предлога в свое оправдание, а именно использование пресного хлеба самим Господом на тайной вечери и восхождение их обычая к апостолу Петру⁸⁶. Допуская совершение Христом пасхальной иудейской трапезы накануне распятия, византийский автор считает, что отсутствие на ней квасного хлеба, как вызванное предписаниями Моисеева закона, не является еще основанием для выбора того или иного вида приношения. При этом он ссылается на литургическую практику основанных апостолами восточных Церквей, в первую очередь славящейся происхождением от апостола Петра антиохийской.

С другой стороны, полемист отрицает само совершение на опресноках первой Евхаристии и утверждает, что на тайной ве-

⁸⁴ Критические опыты, с.138.

⁸⁵ Это произведение без примыкающих к нему трех отрывков было внесено в XIV в. в упомянутую выше рукопись Pap. 33 (f.164v.–167) писцом, отличным от писца «Слова об опресноках» Никиты Никейца.

⁸⁶ Критические опыты, с.139.

чери имели место одна за другой две пасхальные трапезы: ветхозаветная на пресном и новая, христианская, на квасном хлебе⁸⁷. Как он полагает, именно по этой причине Иисус не назвал имени человека, предоставившего апостолам помещение для приготовления пасхи (Мф 26, 17–18). Считая закваску подобием души⁸⁸, автор сочинения объясняет происхождение западного обычая приписываемым им Аполинарию учением о бездушности принятого Христом человеческого тела и нововведением будто бы тайно придерживавшегося арианства некоего папы Феликса.

За подытоживающим замечанием следуют два отрывка под одинаковыми названиями «Другое доказательство о закваске» и одно «Вопрошание к почитающим опресноки». В первом из этих небольших текстов сообщается о существующем среди восточных народов, — персов, курдов, индусов и других, — обычае хранить полученную еще от апостолов посредством дедов и прадедов закваску и не использовать никакой другой в литургических целях. Во втором отрывке говорится, что, если даже Христос совершил первую Евхаристию на опресноках, это еще не обязывает христиан поступать так же, как ничто не принуждает их обрезать, есть на Пасху агнца и соблюдать субботу, несмотря на исполнение всех этих предписаний самим Иисусом. Наконец, в «Вопрошании» ветхозаветные опресноки объясняются как воспоминание искупления евреев из Египта и ставится остающийся без ответа вопрос о смысле подобного приношения для христиан⁸⁹. Слово «Доказательство» (ἀπόδειξις) в заглавии первых двух отрывков явно является отзвуком заключительных слов предшествующего текста: «Таковы доказательства о догмате франков...»

Весьма близким к изданному А.С. Павловым слову «Об опресноках» хартофилакса Никиты является текст, сохранившийся без заглавия на листах 195–197 в лейденской рукописи Voss. gr.

⁸⁷ Там же, с. 141–142.

⁸⁸ «Ибо тот же смысл (λόγος) имеет закваска в тесте, что душа в теле» (там же, с.143).

⁸⁹ Там же, с.144–145.

Q. 54 XIII в. Предпосланное ему указание «Его же» (Тоῦ αὐτοῦ) не позволяет судить о его создателе, поскольку предшествующее в рукописи и встречающееся в других сборниках под именем некоего Мелетия или патриарха Мефодия произведение о том же вопросе лишено надписания и сообщения об авторе, следуя за «Словом об опресноках» Симеона Иерусалимского (начало XII в.). От сочинения Никиты Никейца рассматриваемое писание отличается большей краткостью изложения, отсутствием цитат из упоминаемых полемистом соборных постановлений, как и слов «италийца» об использовании опресноков некими греческими святыми, и расположением прочих рассуждений из так называемого «Дополнения» сразу за другими высказываниями об опресноках⁹⁰. Следующий далее в лейденской рукописи с красной строки и опять же лишенный заглавия текст очень близок по содержанию к «Опровержительному слову римского догмата», но является заметно более сжатым и включает без каких-либо подзаголовков основные положения примыкающих к тому трех отрывков⁹¹.

Большей частью тождественными двум названным творениям из сборника Voss. gr. Q. 54 являются записанные в конце XV в. в рукописи Mosq. gr. 393 произведения под названиями «Хартофилакса Никиты Никейца об опресноках» (л.180v.–181) и «Дополнительно важное (τὰ ἰρία) об опресноках» (л.181–182об.). Помимо ряда малозначительных разночтений, московский текст отличается от лейденского отнесением деятельности апостола Филиппа к Иераполю, а не к Никомидии, и отсутствием ряда отрывков различной величины. Таковыми являются слова о проповеди апостола Андрея в «Понте, Каппадокии, Азии, Македонии, Ахее и Патрах», обозначение четырех восточных патриархов как «объемлющих всю вселенную», утверждение об их превосходстве над одним римским престолом⁹² и рассуждение о невозможности

⁹⁰ Voss. gr. Q. 54, f.195v.–197.

⁹¹ Ср.: *ibid.*, f.199v.–201, Критические опыты, с.144–145.

⁹² Ср.: Voss. gr. Q. 54, f.198–198v., Mosq. gr. 393, f.181v.

того, чтобы апостол Петр оставил два различных обычая в двух разных Церквях (римской и антиохийской)⁹³.

Очевидно, византийскому противнику пресного хлеба не было никакого смысла опускать при переработке чужого сочинения все эти положения, особенно то из них, в котором греческое христианство косвенно возводится к «первозванному Андрею». Поэтому необходимо признать рукопись Mosq. gr. 393, несмотря на ее меньший возраст, отражающей более раннее состояние двух рассматриваемых писаний. В пользу такого вывода однозначно свидетельствует и содержащееся в ней и отсутствующее в лейденском тексте указание на авторство Никиты Никейца, под именем которого сохранилось записанное уже в XII в. родственное произведение.

В свою очередь, последнее вместе с примыкающим к нему «Опровержительным словом римского догмата» отличается от описанных творений в рукописях Mosq. gr. 393 и Voss. gr. Q. 54 вовсе не какими-либо новыми доводами против латинской практики, но мало связанными с сутью вопроса замечаниями и высказываниями. Именно так обстоит дело с обещанием полемиста опровергнуть мнение своих противников двояким образом, посредством «противостояния» (ἀντιτάραξασας) и возражения (ἐνστάσις), с обстоятельным и включающим в себя цитату из Нового Завета описанием единомыслия между апостолами после Вознесения Христа, или с воспроизведением евангельского отрывка об уготовлении последней пасхи Иисуса⁹⁴. В связи с этим можно также заметить, что в рассматриваемых текстах из сборников Mosq. gr. 393 и Voss. gr. Q. 54 отдается явное предпочтение краткому обозначению «Господь» вместо встречающихся в опубликованных А.С. Павловым писаниях словосочетаний «Христос и Бог наш» и «Господь наш Иисус Христос»⁹⁵.

⁹³ Ср.: Voss. gr. Q. 54, f.198v.–199, Mosq. gr. 393, f.181v.

⁹⁴ Критические опыты, с.139, 142–143.

⁹⁵ Ср.: там же, с.135, 139, 141, 143–145, Voss. gr. Q. 54, f.197v., 199–201.

В этом отношении исключение составляет так называемое «Дополнение», где Спаситель именуется просто «Христом»⁹⁶. Будучи обращенной, в отличие от прочего текста сочинения «Об опресноках» и «Опровержительного слова», к некоему «италийцу», эта часть труда была явно добавлена позже тем же или другим автором к уже имевшемуся сочинению. Очевидно, приписками являются и три следующие за «Опровержительным словом» и снабженные отдельными заголовками отрывка, в которых Спаситель обозначается точно тем же выражением, что и в предшествующем тексте (т.е. «Господь наш Иисус Христос»). Поскольку же содержащиеся во всех этих отрывках рассуждения оказываются никак не обособлены и включены в общий текст названных сочинений в рукописях Mosq. gr. 393 и Voss. gr. Q. 54, последние произведения должны быть безусловно признаны вторичными по отношению к двум текстам, изданным А.С. Павловым на основе сборника Mosq. gr. 232.

Между тем в «Опровержительном слове римского догмата» и в первом прилегающем к нему «Другом доказательстве об опресноках» встречаются отдельные особенности, обнаруживаемые в рукописи Voss. gr. Q. 54 и отсутствующие в сборнике Mosq. gr. 393: отнесение проповеди апостола Филиппа к Никомидии (вместо Иераполя), упоминание о семидесяти двух (а не округленно семидесяти) учениках Христа, сообщение о том, что восточные христиане вот уже тысячу лет готовят литургический хлеб посредством восходящей к апостолам закваски⁹⁷. Со своей стороны, сохранившиеся в обеих московских рукописях тексты обладают некоторыми общими отличающими их от лейденской версии различиями⁹⁸. Подобные явления могут объясняться лишь существованием

⁹⁶ Критические опыты, с.138.

⁹⁷ Ср.: там же, с.140, 144, Voss. gr. Q. 54, f.198, 200, Mosq. gr. 393, f.181v., 182.

⁹⁸ Ср.: τὸ δόγμα τοῦ Ἀρείου βυσσοδομεύοντος ἡ γέγονεν ἡ θεία προσένηξις (Критические опыты, с.143), τὸ δόγμα τοῦ Ἀρείου βυσσοδημοσιεύων ἡ ἐκύρωσε τὴν θείαν προσένηξιν (Mosq. gr. 393, f.182), τὸ δόγμα τοῦ Ἀρείου πρεσβεύων ἡ ἐκύρωσε τὴν ... θυσίαν (Voss. gr. Q. 54, f.199v.).

разновидности текста, основанной на изданных А.С. Павловым писаниях и оказавшейся общим прообразом для представленных в сборниках Voss. gr. Q. 54 и Mosq. gr. 393 сочинений.

Переданное в «Дополнении» к слову «Об опресноках» Никиты Никейца утверждение «италийца», согласно которому восточный обычай выражает одушевленность Тела Христова, в то время как западный — бессеменное зачатие Спасителя от Приснодевы, может быть сопоставлено с мнением Доминика Градского, видевшего в греческий литургической практике указание на «естество (οὐσία) воплотившегося Слова», а в латинской «чистоту (Его) человеческой плоти»⁹⁹. Позже схожие толкования двух обрядов делались византийцем Феорианом (вторая половина XII в.), усматривавшим в квасном хлебе символ истинных Божества и человечества Христа, в пресном же — принятие им плоти «без всякого смешения»¹⁰⁰, и Бонакурсием Болонским (около 1290 г.), объяснявшим те же предметы как обозначения соответственно воспринятого Господом одушевленного Тела и Его бессеменного зачатия¹⁰¹. Последнее мнение наиболее близко к приведенным греческим полемистом словам «италийца», но сочинение Бонакурсия не могло быть источником для существовавшего уже в XII в. текста.

Другое цитируемое византийским автором высказывание «латинянина», — об использовании опресноков некоторыми восточными святыми, — отсутствует в имеющемся тексте послания Доминика Градского, однако это обстоятельство может объясняться и предположительным сокращением письма византийским переписчиком. В пользу этого мнения говорит то обстоятельство, что послание Доминика не обладает в нынешнем виде каким-либо заключением и сохранилось только в греческих рукописях как своего рода «основа» для полемического ответа Петра Антиохийского. С другой стороны, схожее утверждение о применении ранее опресноков на литургии восточными патриархами вплоть до вре-

⁹⁹ Ср.: Критические опыты, с.138, PG 120, col. 753.

¹⁰⁰ Θεορίανος, р.333.

¹⁰¹ См. цитату в: Avvakumov 2002, S.331.

мени Ария и Афанасия Великого содержится в первоначальном, по мнению А. Михеля, завершении «Ответа» Гумберта Никите Стифату¹⁰², и тот же кардинал в «Диалоге» писал об использовании «доньне» пресного хлеба за богослужением иерусалимскими предстоятелями¹⁰³. Таким образом, латинская полемика 1053–1054 гг. позволяет датировать этим же временем «Дополнение» к сочинению Никиты Никейца.

Схожий вопрос может быть поставлен и в отношении «Опровержительного слова римского догмата, гласящего, что приношение свв. Тайн должно совершаться на опресноках». Само содержащееся в его названии утверждение не имеет основы в западных полемических текстах XI–XII вв, поскольку «латиняне» почти не оспаривали литургическое использование квасного хлеба¹⁰⁴. Исключение среди них составляет разве лишь Петр Дамиани, который в своем «Изложении канона мессы» заявил между прочим о неприемлемости греческого обычая, однако это его высказывание наверняка осталось неизвестным в Византии¹⁰⁵.

Зато подобное высказывание приписывается римским послам в сочинении о св. Евхаристии ибн-Бутлана¹⁰⁶, и там же пересказываются как третий и четвертый доводы западных христиан оба рассуждения «франков» в защиту собственного обычая, приводимые в начале «Опровержительного слова». Таковы положения о применении опресноков для первой Евхаристии и восхождении латинской литургической практики к апостолу Петру¹⁰⁷. В обоих сочинениях в одинаковой последовательности обращается внимание на проповедь последнего как в Антиохии, так и в Риме¹⁰⁸,

¹⁰² Kerullarios- und Humbert-Texte, S.372–373.

¹⁰³ Acta et scripta, p.109.

¹⁰⁴ См.: Avvakumov 2002, S.314–325.

¹⁰⁵ PL 145, col.881.

¹⁰⁶ ibn-Butlan, S.52.

¹⁰⁷ Ср.: *ibid.*, S.56–58, Критические опыты, с.139.

¹⁰⁸ Ср.: там же, с.140, ibn-Butlan, S.58–60.

утверждается совершение Христом двух пасхальных трапез накануне казни¹⁰⁹, отношение закваски к тесту или хлебу уподобляется отношению души к телу, а принятая в западной Церкви форма приношения связывается с учением Аполинария¹¹⁰. Во всей противолатинской полемике XI–XII вв. произведение ибн-Бутлана и первый из завершающих «Опровержительное слово» отрывков являются единственными текстами, где рассказывается об обычае некоторых восточных народов использовать для литургического хлеба унаследованную от апостолов и передаваемую через поколения закваску. В обоих произведениях на примерах доказывалось, что христиане не обязаны выполнять все священнодействия именно так, как их совершал сам Иисус¹¹¹.

Между тем сообщение об обычае восточных христиан хранить апостольскую закваску скорее было почерпнуто греком у сирийца, чем наоборот. При этом нет случаев дословного совпадения высказываний из двух сочинений, большая часть доводов арабского автора не встречается в «Опровержительном слове», и нет никаких оснований предполагать существование греческого перевода труда «О св. Евхаристии», который послужил бы прообразом византийскому полемисту в его работе. Зато ибн-Бутлан упоминает о прочтении его творения на созванном патриархом Кируларием соборе. Поэтому вероятной выглядит возможность того, что один из слушателей постарался позже письменно изложить запомнившиеся рассуждения. Отраженное в рукописи Mosq. gr. 232 строе-ние сочинения с небольшими дополнениями в конце как нельзя лучше соответствует имевшему бы в таком случае место постепенному припоминанию ранее слышанного.

Нельзя с уверенностью решить, было ли «Опровержительное слово» написано хартофилаксом и протосинкеллом Никитой Никейцем, автором непосредственно предваряющего эту работу

¹⁰⁹ Ср.: *ibid.*, S.66, Критические опыты, с.141.

¹¹⁰ Ср.: там же, с.143, *ibn-Butlan*, S.67.

¹¹¹ Ср.: *ibid.*, S.186–187, 62–64, Критические опыты, с.144.

произведения об опресноках. Но так как последнее в названной московской рукописи расположено перед всеми имеющимися там противолатинскими писаниями, каждое из которых (а именно «Опровержительное слово», письмо Петра Антиохийского Доминику Градскому и три послания Льва Охридского) возникло в связи со спорами 1053–1054 гг., есть основание счесть и творение Никейца написанным тогда же, а его автора отождествить с упомянутым в 1051–1052 гг. в документах патриаршей канцелярии «протосинкеллом и хартофилаксом Никитой»¹¹². Он же мог являться синкеллом и хартофилаксом Никитой τῆς Κορωνίδος (т.е. «сыном Корониды»), известным по письмам Никиты Стифата¹¹³.

С церковным столкновением 1053–1054 гг. А. Михель связывал и изданный им отрывок «Об опресноках», имеющий в использованной историком рукописи *Par. gr.* 1234 XIII в. сделанную рукой не-писца пометку об авторстве «Михаила, архиепископа Константинополя»¹¹⁴. Работа начинается со ссылок на повторенные Григорием Назианзином слова апостола Павла об обновлении всего с приходом Христа (2 Кор 5, 17) и на признаваемое полемистом за мнение Иоанна Златоуста высказывание, в котором ветхозаветные опресноки противопоставляются новозаветному хлебу¹¹⁵. Автор произведения не считает убедительным указание своих противников на использование Господом именно пресного хлеба на тайной вечери, поскольку тот поступил так за неимением другого.

На примерах различий между крещением самого Иисуса и первой Евхаристией, с одной стороны, и восходящими к этим событиям церковными таинствами с их обрядами, с другой, показывается отсутствие у христиан обязанности подражать их Учителю во всех мелочах. Впрочем, полемист сам косвенно признает по-

¹¹² Regestes, Nr.858.

¹¹³ Darrouzès 1961, p.16–17. См. также: Δημητράχουλος 1866, σ.ζ'.

¹¹⁴ Michel 1931, S.361.

¹¹⁵ Kerullarios- und Humbert-Texte, S.362. А. Михель указал на схожие утверждения Златоуста, в которых, однако, не упоминаются опресноки и хлеб (*ibid.*, Anm.1).

добные рассуждения ненужными, так как, по его мнению, Христос совершил предписанную Моисеевым законом Пасху на один день раньше положенного срока, после чего тогда же использовал квасной хлеб для Евхаристии¹¹⁶. Без какой-либо видимой связи с написанным выше в отрывке следуют ссылки на содержащиеся в литургиях апостола Иакова и евангелиста Марка и в решениях карфагенского собора (419 г.) высказывания о смешении вина и воды за богослужением, а также восходящее к Иоанну Златоусту толкование этого обычая.

Несмотря на то, что указание на автора в рукописи было сделано не писцом сочинения, а другим лицом¹¹⁷, А. Михель счел создателем этой работы Михаила Кирулария. При этом историк ссылался на соответствия между словом «Об опресноках», с одной стороны, и изданную немецким ученым ранее как творение того же патриарха полемическую «Паноплию», а также другие писания главного противника Гумберта¹¹⁸. Исследователь датировал отрывок зимой 1053–1054 гг. на том основании, что выраженная там точка зрения о совершении Христом двух пасхальных трапез, ветхой и новой, за день до положенного по закону срока, занимает промежуточное место между воззрениями, высказанными в отнесенной немецким ученым к 1053 г. «Догматической паноплии» и в первом письме Льва Охридского, с одной стороны, и «Беседой» Никиты Стифата, с другой¹¹⁹.

Между тем обоснованное позже В. Лораном и Ж. Даррузесом возникновение «Паноплии» в связи со вторым лионским собором 1274 г.¹²⁰ полностью лишает смысла большую часть доводов А. Михеля. Остальные из них сводятся к использованию отдельных одних и тех же слов, вроде τὰ τοιαῦτα («таковые»), ἔροῦμεν («скажем»)

¹¹⁶ Ibid., S.364.

¹¹⁷ См. объяснение Ж. Даррузесом этой приписки: Darrouzès 1967, p.289.

¹¹⁸ Michel 1931, S.359–360.

¹¹⁹ Ibid., S.355–357.

¹²⁰ См.: Laurent — Darrouzès 1976, p.116–127.

или εἰκόσ («надлежит»), и потому не могут быть признаны убедительными. Наконец, вопрос о смешении литургического вина с водой обсуждался византийцами не в противолатинской, но в противоармянской полемике¹²¹. С этим обстоятельством полностью согласуется появление отрывка под заголовком «Об опресноках» в противоармянской 23-й главе «Догматической паноплии» Евфимия Зигадина (начало XII в.). В издании Ж.-П. Миня этого большого полемического труда имеется несколько допускающих непротиворечивый перевод разночтений по отношению к одному месту отрывка, которое без них выглядит совсем невразумительным¹²², замечаниям же о смешивании литургического вина с водой там предпослано сообщение об отсутствии у армян подобного обычая вместе с другими доводами в его защиту¹²³.

Таким образом, изданное А. Михелем писание представляется восходящим к сохранившемуся в «Догматической паноплии» сочинению, при списывании которого по какой-то причине был пропущен кусок текста и допущены отдельные ошибки. Это последнее произведение, в свою очередь, основывается на так называемой «Инвективе» против армян, настоящим создателем которой есть основания считать деятельного в середине XI в. Евфимия Перивлептина¹²⁴. Имеющееся в «Инвективе», в отличие от «Паноплии», подробное разъяснение обстоятельств карфагенского собора, чей канон цитируется в обеих работах¹²⁵, свидетель-

¹²¹ Avvakumov 2002, S.166–167.

¹²² Ср.: Kerullarios- und Humbert-Texte, S.364, Z.13–18, PG 130, col.1181, где вместо εἶτοι (Z.13) стоит εἶλοι, вместо ἔχων и ὄψε (Z.15) — соответственно ἔσхов и ὄτι, вместо τί (Z.16) — ἦ.

¹²³ Ibid., col.1181–1184.

¹²⁴ Darrouzès 1967, p.289–290; Grumel 1956, p.182–184; Laurent — Darrouzès 1976, p.119–120. Ср.: PG 130, col.1173–1180, и PG 132, col.1172–1209. Ошибкой является замечание Ж. Даррузеса об отсутствии в «Паноплии» Зигадина сохранившейся под именем Иоанна Златоуста цитаты (см.: PG 130, col.1184B).

¹²⁵ Ср.: PG 132, col.1176, и PG 130, col.1184, Kerullarios- und Humbert-Texte, S.365.

ствует в пользу первичности труда Перивлептина по отношению к сохраненному Зигадином писанию.

С другой стороны, главные положения отрывка, а именно замечание о вынужденном применении Христом опреснока на тайной вечери и рассуждение о несходстве между изначальной и позднейшей формами таинств, встречаются во всей противолатинской полемике XI–XII вв. в несколько ином виде соответственно лишь в «Опровержительном слове римского догмата» и в произведении о св. Евхаристии ибн-Бутлана, возникших как раз в связи со спорами 1054 г.¹²⁶ В последнем сочинении обнаруживаются и присутствующие в отрывке мнения об упреждении Господом иудейской пасхальной трапезы на один день и совершении Им сразу после нее новозаветной Пасхи¹²⁷. О письменном переводе произведения багдадца на греческий язык ничего не известно, и маловероятно, чтобы оно хранилось на языке подлинника в каком-либо византийском книжном собрании, доступном позднейшему полемисту. В виду высказанных соображений о соотношении между «Опровержительным словом» и сочинением ибн-Бутлана можно предположить, что последний воспользовался в своем творении доводами, почерпнутыми, — возможно, благодаря чужому пересказу, — либо в «Инвективе» Перивлептина, либо в рассматриваемом слове «Об опресноках».

К середине лета известие о кончине умершего еще 19 апреля Льва IX должно было давно достигнуть византийской столицы и намного осложнить и без того непростые стоявшие перед апокрисиариями задачи¹²⁸. Поскольку Кируларий уклонялся от встречи с послами папы, они решились на крайний шаг. Утром 16 июля

¹²⁶ Ср.: Kerullarios- und Humbert-Texte, S.362–363, Критические опыты, с.139, ibn-Butlan, S.62–64.

¹²⁷ Ср.: *ibid.*, S.175–176, Kerullarios- und Humbert-Texte, S.364.

¹²⁸ О том, что известие о смерти папы застигло апокрисиариев еще в Константинополе, см.: MGH SS 7, p.686 (Хроника кассинского монастыря). Наблюдения А. Байера о действительности полномочий легатов после кончины папы см.: Bayer 2002, S.99–101.

1054 г. легаты в присутствии греческого клира положили на алтарь храма св. Софии грамоту, в которой за словами уважения к «почтенным мудрым» обитателям «христианнейшего и православного» города Константинополя следовали обвинения патриарху Михаилу и его сторонникам. Эти последние, согласно апокрисиариям, словно симониты, продавали Божий дар, словно валенсии, оскопляли «своих иноземцев» и рукополагали их во священников и епископов, словно ариане, перекрещивали уже крещенных, и прежде всего «латинян», словно донатисты, утверждали, что все Церкви, кроме греческой, погибли, словно николаиты, разрешали и запрещали плотские браки служителям алтаря¹²⁹.

Еще одно заявление легатов, согласно которому Кируларий и его приверженцы, подобно североанам, считали закон Моисея проклятым, объясняется ошибкой переводчика римских послов, принявшего слово *καταρρηθέντα* («отмененный») за *καταρηθέντα* («проклятый»)¹³⁰. Упрек в удалении слова *Filioque* из символа веры соответствовал историческим представлениям апокрисиариев, но не был от этого более обоснованным. Наконец, последователи патриарха обвинялись в том, что они, подобно манихеям, учат об одушевленности всего квасного, и, подобно назореем, настолько соблюдают «плотскую чистоту иудеев», что отказываются крестить детей до достижения ими восьмого дня жизни, крестить и причащать женщин перед родами и во время месячных, а также принимать в церковное общение бреющих бороду клириков¹³¹.

По словам послов, Кируларий не захотел покаяться в этих и других своих заблуждениях, отказался общаться с апокрисиариями, запретил им служить в храмах и «всячески их преследовал словами и делами». Поэтому они подписали анафему, которой ранее грозил папа, патриарху Михаилу, Льву Охридскому, патриаршему сакелларию Константину и всем их сторонникам. Как

¹²⁹ О донатистах и арианах см.: Болотов 1994, т.2, с.395–423, т.4, с.1–122.

¹³⁰ Michel 1932–1933, S.294, Anm.3. О североанам см.: Болотов 1994, т.2, с.336–348.

¹³¹ Acta et scripta, p.153–154.

отмечает А. Байер, второй, пятый и девятый упреки ставили под вопрос правоверие всей греческой Церкви и тем самым облегчали объединение византийского духовенства вокруг Кирулария¹³². В неменьшей степени этому должно было способствовать и обвинение в отказе от Filioque. Немногим позже в присутствии императора легаты произнесли новое отлучение: «Всякий, кто упорно противоречит вере святого и апостольского римского престола и его жертве, да будет анафема, маранафа, да не считается христианином-католиком, но еретиком-прозимитом»¹³³.

Получив от Константина IX на прощание «лобзание мира» и богатые подарки¹³⁴, послы отправились в обратный путь, но из Селемврии (около 55 км от Константинополя) были позваны обратно ввиду ожидавшегося церковного собора и поспешили вернуться в дворец Пиги. Как утверждал впоследствии Гумберт, император не хотел собора без своего участия, а патриарх всячески этому намерению противился. Желая спасти «римлян» от расправы со стороны черни, Константин IX велел им возобновить путь¹³⁵. Из рассказа кардинала следует, что Кируларий обнаружил недостоверный текст грамоты отлучения, сумел благодаря этому вызвать уличные беспорядки, заставившие василевса выдать патриарху работавших на «римлян» переводчиков Павла и его сына Смарагда¹³⁶, но отправленный легатами из «города рус-

¹³² Bayer 2002, S.98.

¹³³ Acta et scripta, p.165. Само слово «прозимит» («сторонник квасного», от греч. ζῖμν — «закваска») было придумано по этому поводу как противовес уже использовавшегося Кируларием слова «азимит» («сторонник опреснков», от греч. ἄζιμον — «опреснок»).

¹³⁴ Богатство этих даров упоминает один из авторов «Хроники кассинского монастыря» (MGH SS 7, p.686).

¹³⁵ Acta et scripta, p.152.

¹³⁶ Они переводили с латинского полемические сочинения Гумберта после его примирения с Никитой Стифатом (Acta et scripta, p.151). Из рассказа Кирулария известно, что тогда были посажены в тюрьму зять Аргира и его сын; надо полагать, что патриарх имел в виду как раз Павла и Смарагда.

сов» образец грамоты побудил императора переменить мнение и удалить Кирулария и его сторонников от двorca.

Так как сохранившийся в решениях состоявшегося тогда собора греческий текст отлучения соответствует латинскому подлиннику¹³⁷, А. Михель предположил, что Гумберт имел в виду содержащийся в письмах Петру Антиохийскому и прочим восточным патриархам пересказ обвинений, выдвинутых будто бы легатами против греческой Церкви, правильный же перевод грамоты был включен в соборное решение по воле императора¹³⁸. Отождествляя вслед за И. Шевченко упомянутый «город руссов» с удаленным примерно на 200 километров от византийской столицы Русионом, Ф. Тиннефельд находит невозможным, чтобы в решение собора успели включить перевод высланной оттуда подлинной грамоты, и заключает, что патриарх не мог исказить первый текст отлучения¹³⁹. Однако этот вывод сохраняет силу только в том случае, если под «городом руссов» Гумберт не подразумевал находившееся у стен столицы поселение служивших императору варягов¹⁴⁰. Таким образом, сообщение покинувшего Константинополь 21 июля кардинала может отражать действительное событие, даже если в заключительной части своего рассказа он руководствовался лишь дошедшими до него уже в пути известиями. Утверждение же Гумберта о произошедшей будто бы тогда опале константинопольского председателя остается не подкрепленным другими источниками.

Иначе описывал эти события Кируларий, по словам которого в письме Петру Антиохийскому латинские иерархи были в свою очередь анафематствованы по приказу Константина IX в императорском дворце, призваны к патриарху для отречения от «искажения символа» веры и прочих выдвинутых ими обвинений, однако отказались прийти, грозя будто бы убить самих себя в том случае,

¹³⁷ Ibid., p.161–165.

¹³⁸ Michel 1932/1933, S.299–303, 317–318. Краткий пересказ Кируларием обвинений см.: Acta et scripta, p.162–163.

¹³⁹ Tinnefeld 1989, S.117–118.

¹⁴⁰ Michel 1932/1933, S.318, Anm.2.

если им будут и дальше досаждать¹⁴¹. Согласно подготовленному, по всей видимости, тем же Кируларием синодальному решению, призванные василевсом назад в Константинополь легаты не захотели возвращаться, и тогда император, — возможно, из-за опасения перед беспорядками, — передал Кируларию письмо, где «корень зла» признавался за сотрудничавшими с Гумбертом переводчиками и сторонниками Аргира¹⁴². Присутствовавшие в столице архиереи анафематствовали 20 или 21 июля «хулителей православной веры», а 24 числа того же месяца было решено всенародно объявить анафему авторам направленного против греческих иерархов отлучения¹⁴³.

Воспроизводя в «Писании о разорванной грамоте» (синодальном решении) дословно выражения из «Окружного послания» Фотия, Кируларий рассказывает о «вынырнувших из мрака ... нечестивых и отвратительных мужах», поведение которых он сравнивает с действием грома, землетрясения, града и дикого кабана¹⁴⁴. По заявлению византийского архипастыря, эти пришельцы подвергли анафеме «всех не согласных с их бесчинствами православных», выдвигая против них множество разного рода обвинений. Из их числа сам автор «Писания» называет лишь отказ «брить бороду и противоестественно менять естественный облик человека», причащение у женатых священников и нежелание исказить символ веры.

В защиту привычных ему обычаев патриарх приводит ветхозаветный запрет оголять подбородок, слова апостола Павла, согласно которым то, что является честью для женщины, есть бесчестье для мужчины (1 Кор 11, 15–16), а также защищающие брак священников каноны гангрского и трульского соборов¹⁴⁵. Учение

¹⁴¹ Acta et scripta, p.187.

¹⁴² Ibid., p.165.

¹⁴³ Ibid., p.167–168. О взаимном несоответствии приводимых Гумбертом и Кируларием датировок см.: Kaplan 1995, p.154, n.44.

¹⁴⁴ Acta et scripta, p.157. Ср.: PG 102, col.724.

¹⁴⁵ Acta et scripta, p.158–159. Эти же каноны приводит в «Окружном послании» Фотий (PG 102, col.733–736).

о Filioque оспаривается в «Писании о разорванной грамоте» при помощи двух рассуждений, заимствованных опять же из «Окружного послания» Фотия: Св. Дух не должен отличаться бóльшим количеством собственностей от Отца, чем Сын, а изведение Св. Духа принадлежит одному Отцу, если оно не относится сразу ко всем трем Лицам Св. Троицы¹⁴⁶.

В свое время А. Михель предположил, что принятый в рукописях и изданиях порядок двух посланий Кирулария Петру Антиохийскому не соответствует последовательности их написания, и первым из них должно считаться меньшее по объему. Оспаривая эту точку зрения, Ф. Тиннефельд сослался на два обстоятельства. Согласно историку, патриарх Михаил описывал будто бы в пространном письме посещение легатов как нечто новое и порицал там же их поведения в настоящем времени¹⁴⁷. По мнению исследователя, выраженное в конце краткого послания намерение позже рассказать адресату подробнее о случившемся необязательно связывать с пространном письмом, так как оно могло просто остаться неосуществленным.

Хотя с доводами Ф. Тиннефельда безоговорочно согласились М. Каплан и А. Байер¹⁴⁸, они представляются не вполне убедительными. В первом из указанных мест речь идет, по всей видимости, вообще не об апокрисиариях, а о каких-то «приходящих» (ἄφιχνοῦμένων) с Запада людях, от которых Кируларий узнал о кончине Льва IX¹⁴⁹. Слова патриарха о поведении послов действительно построены на глаголе в настоящем времени (λέγουσι — «говорят»), но в том же времени автор пространного письма пишет и о состоявшемся раньше приходе Гумберта и его спутников

¹⁴⁶ Acta et scripta, p.159–160. Ср.: PG 102, col.728–732 (главы 11 и 21).

¹⁴⁷ Tinnefeld 1989, S.115.

¹⁴⁸ Kaplan 1995, p.151, n.22; Bayer 2002, S.95, Anm.221.

¹⁴⁹ Acta et scripta, p.174, l.13sq. Вряд ли можно допустить предположение, что легаты отправились с важным поручением в Константинополь при пустующем папском престоле.

в императорский дворец (εἰσερχονται — «входят»)¹⁵⁰. В обоих этих местах можно усмотреть случаи используемого при рассказе о прошедших событиях «исторического настоящего»¹⁵¹. Кроме того, если бы краткое послание Петру было вторым, было бы не совсем понятным, о каких еще обстоятельствах произошедшего соби­рался рассказывать константинопольский предстоятель, в пространном письме которого уже были описаны поступки легатов и все найденные им недопустимыми особенности западной церковной жизни. Таким образом, последовательность двух произведений устанавливается лишь предположительно.

Согласно пространному письму Кирулария Петру, известия о достоинствах и благородстве папы побудили его письменно предложить тому заключение противонорманнского союза, однако проведавший об этом Аргир отправил в Константинополь давно изгнанного из своей епархии амальфитанского предстоятеля, «только называющего себя архиепископом» (то есть Гумберта) и лжеканцлера с вымышленным ответом от имени Льва IX¹⁵². По словам константинопольского предстоятеля, печать этого послания он нашел поддельной, окончательно же «обман» со стороны наместника южной Италии стал ему ясен благодаря прибывшему в греческую столицу транийскому архиепископу Иоанну. Обеспокоенный известиями о поминании папы за богослужением тремя восточными патриархами, Кируларий заявляет, что римский предстоятель будто бы «был отделен от вселенской Церкви» уже после шестого вселенского собора (680–681 гг.) из-за нежелания якобы тогдашнего папы Вигилия (в действительности — 537–555 гг.) осудить отдельные сочинения Феодорита Кирского и Ивы Эдесского (V в.)¹⁵³.

¹⁵⁰ При описании поведения легатов Кируларий использует глаголы сразу в аористе и в настоящем времени: ἐθεάθησαν, ἐχρήσαντο, εἰσερχονται, ἐπέδωκαν Ibid., p.177, 184.

¹⁵¹ См. также: Черный 1888, с.118.

¹⁵² Acta et scripta, p.174–176.

¹⁵³ Ibid., p.178: ἀποτιμηθῆναι τῆς καθ' ἡμᾶς ἀγιωτάτης καθολικῆς ἐκκλησίας τὸν πάπαν.

Автор письма предлагает Петру Антиохийскому самому разобраться со слухами о будто бы имеющем порой место употреблении опресноков на литургии в Александрии и Иерусалиме. Вслед за этим он приводит список других западных обычаев, которые ему кажутся тяжелыми «заблуждениями» и признаками «иудейства»: употребление в пищу удавленины и мяса нечистых животных, а монахами — свинины, пост по субботам, брадобритие, совершение мясопуста на первой седмице великого поста¹⁵⁴, вкушение мяса по средам и сыра и яиц по пятницам, чтение символа со словом *Filioque*, добавление слов: «через Духа Святого», — к литургическому возгласу: «Один свят, один Господь...».

Как отмечает константинопольский патриарх, римляне запрещают брак священникам, допускают двум братьям жениться на двух сестрах, позволяют причащаться только одному из сослужащих священников, крестят одним погружением, наполняют солью уста крещаемых, в то время как западные епископы носят кольцо на руке, участвуют в боевых действиях и обычно позволяют нести перед собой епископский посох. Порицая римлян за подмену в двух новозаветных высказываниях (1 Кор 5, 6 и Гал 5, 9) глагола «заквашивает» (ζυμοῖ) глаголом «портит» (сogrupt, φθεῖρει), Кируларий утверждает также, что западные христиане не почитают свв. мощи, некоторые из них — также и иконы, и не причисляют Григория Богослова, Василия Великого и Иоанна Златоуста к лику святых. Самым же тяжелым проступком своих противников византийский владыка считает то, что они прибыли в Константинополь учить и убеждать греков принять их собственные «догматы»¹⁵⁵.

В кратком послании Петру Антиохийскому Кируларий изображает легатов подделавшими папские печати самозванцами

¹⁵⁴ «Совершение в течение первой седмицы поста и мясопуста в том же и сырной [седмицы]» (ibid., p.181). Похоже, патриарх имел в виду, что в латинской Церкви нет предуготовительной мясопустной (сырной) седмицы как таковой.

¹⁵⁵ Ibid., p.183–184.

и орудиями Аргира, которые якобы анафематствовали «всякую Церковь православных» за нежелание брить бороды, причащение от женатых священников, приношение квасного хлеба на литургии и неисповедание исхождения Св. Духа от Отца и Сына¹⁵⁶. Послания со схожим содержанием автор просит переслать александрийскому и антиохийскому предстоятелям.

В своем ответе Петр Антиохийский недоумевает по поводу принадлежащего Кируларию рассказа об «обманных» действиях Аргира: «Великое удивление охватило нас, не способных понять, чем был движим и чего хотел италиец Аргир...» Попытку константинопольского патриарха отнести в глубь веков непоминание папы за византийским богослужением Петр находит безосновательной, поскольку он сам в молодости слышал возносимое в константинопольской церкви имя римского понтифика¹⁵⁷. Автор письма делит отмеченные Кируларием «недостатки» западных христиан на «ненавистные», «исцелимые» и не заслуживающие внимания, призывая своего адресата быть снисходительнее к тем, кого он называет одновременно «братьями» и «варварами»¹⁵⁸, — ведь, по его мнению, именно вандалы-ариане лишили некогда «римлян» писаний первого вселенского собора и обучили их крестить одним погружением.

Женатый ранее Петр полностью разделяет точку зрения константинопольского патриарха в вопросах о прибавлении к символу веры (которое он сам считает «наихудшим злом») и о безбрачии духовенства, отказываясь в то же время поверить сведениям, со-

¹⁵⁶ Ibid., p.185–186. Хотя Кируларий в одном месте и называет легатов «местоблюстителями Рима», однако перед этим он пишет, что они лишь представлялись послами папы, выполняя на деле советы Аргира и предъявляя поддельные бумаги. Поэтому кажется неудачной попытка А. Байера усмотреть различие между письмом Петру Антиохийскому и соборным постановлением в том, как в них патриарх относился к легатам (Bayer 2002, S.107).

¹⁵⁷ Петр отмечает и допущенный Кируларием анахронизм: папа Вигилий был современником пятого вселенского собора, а не шестого (ibid., p.192).

¹⁵⁸ Ibid., p.198.

гласно которым «римляне» не почитают иконы и мощи святых. Предлагая Кируларию написать новому папе, он советует ему требовать от того лишь удаления Filioque и оставить в стороне опресноки вместе с прочими спорными вопросами, дабы «не погубить все, добываясь всего»¹⁵⁹. Антиохийский предстоятель уговаривает своего собрата проявлять сдержанность и осмотрительность, дабы избежать еще большего разрыва между Церквями, и отправляет в Константинополь копию полученного им послания Льва IX. Как видно, по мере развития столкновения Петр заметно смягчил свою точку зрения на имеющиеся между христианами различия.

В самом конце своего второго письма Лев Охридский выразил намерение создать третье, более обширное произведение по занимающему его вопросу; так объясняется появление в рукописях сочинения, известного как «Третье послание Льва Охридского об опресноках». А. Михель пытался подтвердить лексическое родство этого памятника с двумя другими писаниями византийского полемиста, однако вряд ли смог представить какие-либо убедительные доказательства в защиту своей точки зрения¹⁶⁰. В «Третьем послании» отсутствуют почти целиком риторические вопросы и полностью — обращение «люди Божьи», часто встречающиеся в двух первых письмах¹⁶¹, а вместо «франков» речь идет об «италийцах»¹⁶². Поэтому не исключено, что неизвестный создатель письма либо работал по поручению охридского предстоятеля, либо же сам решил приписать последнему свое собственное творение.

С другой стороны, бóльшая сдержанность автора по сравнению с двумя другими посланиями может объясняться возникно-

¹⁵⁹ Ibid., p.203.

¹⁶⁰ Michel 1930, S.290–291.

¹⁶¹ Так, во втором послании насчитывается 17 риторических вопросов на пяти с лишним страницах изданного текста, а в третьем их всего 8 на 11-и страницах.

¹⁶² Λέων Ὁχρίδας, Ἐπιστολὴ τρίτη, σ.152.

вением работы после произнесения анафем в Константинополе. Требуя различать в писании букву и смысл, полемист объясняет установление опресноков необходимостью приучить человека к воздержанию от зла и отрицает какую-либо нужду в них для тех, кто стали «совершенными милостью Божьей», т.е. для христиан. Поскольку ветхий закон был «младенческим», рассуждает автор послания, он был отменен Христом вместе со своими предписаниями, и это положение доказывается далее при помощи объемных отрывков из Нового Завета, занимающих почти весь остаток произведения.

В истории церковного столкновения 1053–1054 гг., принятого впоследствии за начало разделения между восточной и западной Церквями, остаются плохо объясненными причины, двигавшие поведением патриарха Михаила. В отличие от своего предшественника Фотия, оставившего весьма внушительное письменное наследство, Кируларий совсем не любил браться за перо, так что судить о нем с его собственных слов оказывается затруднительным. Крайне противоречивыми и непоследовательными являются отзывы о патриархе его современника Михаила Пселла, вслед за сугубо отрицательным давшего сугубо положительное описание константинопольского предстоятеля; первое из них, по словам Н. Суворова, «производит гораздо большее впечатление реальной правды»¹⁶³.

Мысль о том, что выступление патриарха против отдельных обычаев западной Церкви было вызвано его искренней заботой о чистоте православия, не может быть отвергнута сразу. Ее высказывал ранее Э. Петруччи, назвавший Кирулария «защитником веры и церковного Предания» и отрицавший у патриарха какой-либо «точный и определенный замысел разрыва»¹⁶⁴. Среди современных исследователей к такому образу мыслей склоняются О. Клеман

¹⁶³ Суворов 1902, с.96.

¹⁶⁴ Petrucci 1973, p.744–747.

¹⁶⁵ Клеман 1993, с. 467–468; Tinnefeld 1989, S.103–105.

и, менее явно, Ф. Тиннефельд¹⁶⁵. Однако могут вызвать настороженность приемы, использованные Кируларием в его столкновении с западными легатами. Так, произнесенное Гумбертом лично против патриарха и его последователей отлучение Кируларий в письме Петру Антиохийскому представил как анафему «всякой Церкви православных» и назвал среди ее причин ношение бороды греками и употребление ими квасного хлеба для Евхаристии, что было неправдой¹⁶⁶.

Утверждение патриарха Михаила о подложности писем и самозванстве самих послов Ж. Гей склонен был считать искренним, связывая его с изменениями в папских печатях при Льве IX, и схожего мнения в этом вопросе придерживались также С. Рансимен и О. Клеман¹⁶⁷. Однако главным источником для своих разоблачений Кируларий назвал постоянно жившего в Италии Иоанна Транийского¹⁶⁸, который мог подозревать Гумберта в сговоре с Аргиром, но никак не в присвоении себе архиепископского сана. Предположение о том, что Иоанн Транийский сам обманул патриарха Михаила историей о якобы подложных посольстве и письмах, лишено видимых объяснений такого поведения и противоречит существующему представлению об этом епископе как верном проводнике византийской политики в южной Италии¹⁶⁹. В малом письме Петру Антиохийскому Кируларий, поначалу представив легатов самозванцами и подставными лицами Аргира, затем, словно по забывчивости, называет их «местоблюстителями Рима» и тем самым противоречит самому себе¹⁷⁰.

Образ действий Кирулария в 1054 г. давно побудил историков искать скрытые мотивы его выступления против опресно-

¹⁶⁶ Acta et scripta, p.186.

¹⁶⁷ Ibid., p.160, 175–176; Gay 1904, p.500–502; Рансимен 1998, с.43; Клеман 1993, с.468.

¹⁶⁸ Acta et scripta, p.178.

¹⁶⁹ Gay 1904, p.495–496.

¹⁷⁰ Acta et scripta, p.185–186.

ков и других западных церковных обычаев. Желанием утвердить свою полную независимость от римского понтифика объясняли поведение патриарха Н. Суворов, В. Хольцманн, В. Лоран и М. Жюжи. Схожего образа мыслей придерживается А. Байер, который усматривает в действиях константинопольского предстоятеля прежде всего заблаговременную попытку воспрепятствовать ожидавшимся от папы требованиям первенства¹⁷¹. Такое понимание поддерживают особенности жизненного пути патриарха, когда-то возглавившего заговор против императора Михаила IV (1034—1041 гг.), а позже попытавшегося обращаться с Исааком Комнином (1057—1059 гг.) как с собственным ставленником¹⁷².

Если стремление к власти не раз двигало поступками константинопольского предстоятеля, оно же могло сильно повлиять и на его поведение по отношению к латинской Церкви, где решительные преобразования Льва IX были нацелены среди прочего и на укрепление пережившего почти полуторавековой упадок папства. Однако достаточных оснований для беспокойства по этому поводу у патриарха Михаила на самом деле не было — в сохранившихся письмах папы первенство римского престола утверждалось по отношению к вероучению, а не по отношению к какой-либо юрисдикции над восточной Церковью. При этом само обращение к этому предмету было обусловлено лишь необходимостью дать ответ на предпринятое в Византии осуждение западных обычаев¹⁷³.

Согласно еще одному толкованию событий, предложенному недавно Г. Аввакумовым, действия патриарха Михаила против службы на опресноках были вызваны стремлением предотвратить латинизацию греческого обряда в южной Италии и находились

¹⁷¹ Суворов 1902, с.79; Holtzmann 1924, S.168; Laurent 1932, p.105; Jugie 1941, p.232; Bayer 2002, S.70, 105.

¹⁷² PG 122, col.264, 372; Ἰωάννης Ζωναρᾶς, vol.4, p.193.

¹⁷³ Бездоказательным представляется мнение А. Байера, согласно которому поведение легатов уже по их прибытии в Византию надо понимать как «непрямой призыв василевсу подготовить и начать замену руководства константинопольской Церкви» (Bayer 2002, S.90).

в тесной связи с аналогичной по содержанию противоармянской полемикой. Эта последняя, в свою очередь, была обусловлена присоединением в 1045 г. Армении к Византии и пребыванием с 1049/1050 г. католикоса Петра в Константинополе¹⁷⁴. Однако, согласно посланию Льва IX Кируларию, итальянские греки на самом деле не только не принуждались к отказу от привычной им литургии, но призывались к ее соблюдению¹⁷⁵, а из дальнейшей истории известно, что постепенная смена обряда в Апулии и Калабрии растянулась на столетия. Таким образом, у патриарха Михаила в действительности не было нужды прибегать к особым мерам для защиты приношения на квасном хлебе в заморских владениях Византии. С другой стороны, приведенное толкование оставляет необъясненным, почему противолатинская полемика оказалась тогда намного острее противоармянской.

По мнению Л. Брейе, выраженному в его ранней работе «Восточная схизма», патриарх Михаил стремился прежде всего подорвать власть императора Константина IX, ради чего он постарался настроить народ против «латинян» и представить василевса в глазах толпы ищущим союза с еретиками¹⁷⁶. Отсутствие убедительных доказательств в пользу такого объяснения событий побудила впоследствии исследователя присоединиться к другой, более распространенной точке зрения, согласно которой константинопольский предстоятель подвиг Льва Охридского на его выступление, чтобы воспрепятствовать ожидавшейся будто бы с заключением противонорманского союза передаче южноитальянских греческих епархий под власть папы. Это мнение до Л. Брейе высказывали Н. Скабаланович и В. Норден, а после — Ю. Гаусс, Х.-Г. Бек, К. Бемер и А. Байер¹⁷⁷.

¹⁷⁴ Avvakumov 2002, S.83–85.

¹⁷⁵ Acta et scripta, p.80.

¹⁷⁶ Bréhier 1899, p.146–147, 213–215.

¹⁷⁷ Скабаланович 1885, с.110–111; Norden 1903, S.28; Bréhier 1992, p.217; Gauss 1967, S.22; Beck 1980, S.145; Böhmer 1969, S.333–335; Bayer 2002, S.70–71.

Хотя в источниках отсутствуют сведения о каких-либо попытках Льва IX добиться от византийских властей уступок в области церковной юрисдикции, такое предположение не лишено по крайней мере одного основания. Таковым является сообщение Гавфреда Малатерры, согласно которому апулийцы, обращаясь к папе за помощью, напомнили ему о прежнем пребывании их страны «под законом римской Церкви»¹⁷⁸. Поскольку вдохновителем этих переговоров с немалой вероятностью можно считать Аргира, до этого отстаивавшего западный обряд в спорах с Кируларием, последний мог догадываться о той цене, которую новый византийский наместник был готов заплатить за противонорманнский союз с папством, и должен был от этого испытывать немалое беспокойство¹⁷⁹.

Между тем есть еще одно обстоятельство, до сих пор остававшееся неучтенным историками в их попытках объяснить действия константинопольского патриарха. Главной задачей Льва IX с самого начала его понтификата стала борьба с симонией, т.е. взиманием денег за таинства, и прежде всего за рукоположение. Одной из вех этого долговременного предприятия стал реймский собор в начале октября 1049 г., когда перед началом заседаний папа потребовал от каждого из присутствовавших епископов клятвенного заверения в том, что он получил свой сан не за деньги¹⁸⁰. В византийской Церкви симония также издавна рассматривалась как преступление и запрещалась 29 каноном свв. апостолов, 2 каноном халкидонского и 5 каноном седьмого вселенского соборов. Однако наказание за нее с ходом времени уменьшалось: если согласно первому из названных правил рукоположенный таким путем должен был отлучаться от общения, то в Халкидоне было определено только лишать его полученного сана¹⁸¹.

¹⁷⁸ PL 149, col.1109.

¹⁷⁹ А. Байер высказывает такое предположение вне связи с указанным сообщением Гавфреда Малатерры (Bayer 2002, S.71).

¹⁸⁰ Conciliorum collectio 19, col.737–738, 741–742.

¹⁸¹ Книга правил, с.17, 46–47.

Вопреки всем этим постановлениям, в Византии, как и на Западе, плата за рукоположение к XI в. стала обычным явлением. Мало того, ее размеры даже определялись указами светской и духовной властей, а именно 123 новеллой Юстиниана и датированным 977 г. распоряжением патриарха Антония III (974–979 гг.)¹⁸². Очередное постановление о величине взимаемых за таинство денег принадлежало непосредственному предшественнику Кирулария на константинопольском престоле Алексею Студиту (1025–1043 гг.)¹⁸³, определившему плату за поставление чтеца в одну номисму, а за рукоположение в священника — в три номисмы, что равнялось месячному жалованию государственного чиновника в ранге спафарокандидата во второй половине XI в.¹⁸⁴ Вряд ли можно сомневаться, что бывший синкеллом при Алексее Студите патриарх Михаил не составлял исключения в этом отношении, сам приобрел епископский сан за деньги и принимал подаяния за уделяемые им рукоположения.

Лев IX и его соратники должны были не только самым резким образом осудить существование в Византии подобной практики, но и оспорить само патриаршее достоинство Кирулария, поскольку они не признавали совершенные за деньги рукоположения. Между тем греческие послы появились в октябре 1049 г. на майнцском соборе, состоявшемся лишь две недели спустя после реймского, также посвященном борьбе с симонией и проходившем с участием папы и императора Генриха III.¹⁸⁵ Таким образом, константинопольский патриарх должен был знать о новых явлениях в жизни западной Церкви, а потому он вполне мог ждать от ее руководства существенных неприятностей для себя.

¹⁸² Об этом см.: Герд 1995, с.178–179.

¹⁸³ PG 119, col.861.

¹⁸⁴ См. брачный договор 1074 г. между сыном Михаила VII (1071–1078 гг.) и дочерью норманнского вождя Роберта Гвискара (ум. в 1085 г.): Безобразов 1889, с.23–27.

¹⁸⁵ MGH SS 12, p.90.

Кроме того, с назначением Арги́ра на должность наместника южной Италии и с поиском противонорманнского союза с папством патриарх вполне мог опасаться перехода тамошних епархий под власть Льва IX. Все это беспокойство развивалось при неприязненном отношении намного уступавшего в образованности Фотию Кирулария к западному обряду.

Объявляя латинскую литургическую практику неправославной, по всей видимости, уже во время пребывания в Константинополе Арги́ра в конце 1040-х — начале 1050-х гг.¹⁸⁶, патриарх Михаил, похоже, не только выражал свои представления о смысле обряда, но и упреждал грозящий ему удар, а заодно и делал неприемлемым для византийской общественности возможные попытки передачи южноитальянских епархий под власть Рима. В дальнейшем ему оставалось убедить в важности поднятого им вопроса об опресноках Никиту Стифата, Льва Охридского и Петра Антиохийского, тем самым возложив на них основной труд по дальнейшему ведению спора. Похоже, ему в значительной мере удалось справиться со стоявшей перед ним задачей, так как борьба с утверждениями греческих полемистов поглотила внимание прибывших в Константинополь легатов. Хотя в первой грамоте отлучения симония все же была поставлена на первое место среди предъявленных Кируларию и его сторонникам обвинений¹⁸⁷, дальнейшего развития этот вопрос тогда так и не получил. Содержащая неточности и ошибки анафема оказывалась скорее на руку патриарху Михаилу, обратившему ее в оружие против самих ее составителей.

¹⁸⁶ См. письмо Кирулария Петру Антиохийскому: *Acta et scripta*, p.177.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p.153. Ошибкой является восходящее к А. Михелю мнение, согласно которому Гумберт позже в своем сочинении «Против симонитов» будто бы признал византийскую Церковь свободной от симонии (Bayet 2002, S.97, Anm.244). В действительности в указанном месте кардинал утверждал, что в Византии, в отличие от Запада, миряне не присваивают себе власти распоряжаться церковными назначениями и церковным имуществом (MGH Ldl 1, p.206–207.)

Подобный исход римского посольства вряд ли был неизбежным. Если легаты видели бесполезность дальнейших попыток встретиться с константинопольским предстоятелем, а известие о кончине папы Льва IX побуждало их поскорее отправиться в обратный путь¹⁸⁸, то очевидной нужды объявлять Кируларию и его сообщникам анафему за не всегда достоверные и доказуемые вещи у них не было. Возможно, если бы легаты ограничились кратким отлучением всем противящимся вере римского престола, возмущение их действиями среди населения было бы меньше, а Кируларию было бы труднее заручиться согласием прочих греческих архиереев на созванном им соборе.

¹⁸⁸ Подтверждение тому, что известие о кончине папы достигло к тому времени, то есть спустя почти три месяца, Константинополя, см.: *Acta et scripta*, p.174, *MGH SS 34*, p.334. См. также: Bayer 2002, S.100, Anm.261.

Глава 6

ПОСЛЕ АНАФЕМ

О происшедшем в Константинополе летом 1054 г. на Западе узнали со слов Гумберта, ни словом не упомянувшего в своей «Памятной записке» о провозглашенных против самих апокрисиариев анафемах¹. Совсем не отразились эти события в византийских исторических сочинениях, и лишь Михаил Пселл в своем похвальном слове Михаилу Кируларию в начале 1060 г. высоко оценивал «наставления», «писания», «увещевания» и «доказательства», использованные покойным патриархом в его борьбе с посланцами папы. Столкновение иерархов в передаче панегириста оказывается «бунтом» ветхого Рима против нового, вызванном будто бы разногласиями по поводу происхождения Св. Духа². При этом Пселл целиком оставляет в стороне версию самого Кирулария, согласно которой Гумберт и его спутники были посланы не папой, а Аргиром. Скорее всего, причиной тому было то обстоятельство, что дважды с тех пор (в 1055 и 1058 гг.) путешествовавший в Константинополь наместник южной Италии развеял возведенное против него обвинение³. В 1055 г. туда же ездил и посол Генриха III епископ новарский Оттон, а спустя год ответное посольство прибыло к западному императору для подтверждения «дружбы и союза»⁴.

Согласно первоначальному замыслу, поездка Аргира в Византию в 1058 г. должна была пройти в обществе представлявшие-

¹ См. сообщения латинских летописей, почти точно повторяющие рассказ Гумберта, в «Хронике» Сигеберта из Жамблу (MGH SS 6, p.359–360) и в «Анналах» саксонского анналиста (ibid., p.689).

² Μεσαωνική Βιβλιοθήκη 4, σ.348–350.

³ Rerum italicarum scriptores, p.152. О церковно-политических отношениях папства, западной и восточной империй во второй половине 1050-х гг. см.: Bayer 2002, S.117–124.

⁴ MGH SS 5, p.269.

го папу Стефана IX монтекассинского аббата Дезидерия, однако смерть римского понтифика повлекла за собой отказ от предпринятого по его воле, скорее всего, в противонорманнских целях церковного посольства⁵. Поиск помощи в борьбе с норманнами обусловил и обращение василевса Константина X (1059–1067 гг.) в начале 1062 г. к антипапе Гонорию II (1061–1064 гг.) с просьбой о посредничестве при заключении союза с западным императором Генрихом IV (1056–1106 гг.). При этом, согласно современнику этих событий епископу Альбы Бенцо, Константин X назвал Гонория II в своем письме «римским патриархом, возвышенным королевским постановлением надо всей Церковью», а также «общим отцом» обоих императоров, и выразил желание впоследствии вместе идти освобождать гроб Господень⁶.

Загадочными выглядят обстоятельства появления на свет нового латинского полемического сочинения, написанного самым выдающимся, пожалуй, западным богословом того времени — остийским епископом и кардиналом Петром Дамиани (ум. в 1072 г.). По дошедшим до него через епископа Попилии и градского патриарха Доминика сведениям, «блаженнейший патриарх Л.» обратился к папе Александру II (1061–1073 гг.) за разъяснением веры «латинян» в исхождение Св. Духа от обоих Отца и Сына; ответом на этот вопрос и должно было послужить произведение «Против ошибок греков об исхождении Св. Духа». Не обнаружив ни одного восточного патриарха того времени с начинающимся на букву «л» именем, В. Грюмель заключил, что адресатом Петра был константинопольский предстоятель Константин Ли-

⁵ MGH SS 7, p.702–703. По предположению А. Байера, одной из целей посольства были какие-то действия против патриарха Михаила (Bayet 2002, S.120).

⁶ MGH SS 11, p.615–617, 626–628. Оценку достоверности этих сведений см.: Bayet 2002, S.125–131. А. Байер сомневается в том, что обещание передать Бари и другие южноитальянские города Генриху IV на рубеже 1063–1064 гг. исходило от Константина X (Ср.: MGH SS 11, p.626–628, и Bayet 2002, S.130, Anm.28).

худ (1059–1063 гг.), и эту точку зрения переняли без возражений другие исследователи⁷. По мнению В. Грюмеля, на грекоязычном Востоке господствовало убеждение в необходимости одной линии поведения по отношению к Риму, а потому подобный вопрос был бы уместным как раз со стороны столичного иерарха. Как предполагал ученый, поводом к тому могло послужить какое-то неизвестное обращение Александра II в Византию весной 1062 г. в расчете на союз против Гонория II и Генриха IV⁸.

Однако подобное предположение подразумевает полное неведение папы о византийской политике того времени, поскольку как раз к началу 1062 г. относится упомянутое выше и не учтенное В. Грюмелем письмо Константина X к Гонорию II с просьбой о посредничестве при заключении союза с Генрихом IV⁹. Обращенный патриархом напрямую к папе вопрос об основаниях веры в исхождение Св. Духа от обоих Отца и Сына не имеет ничего похожего в истории отношений между константинопольским и римским престолами в IX–XII вв., однако похож на проявленное Петром Антиохийским перед Львом IX в 1052 г. любопытство о причинах имевшегося между Церквями разногласия. В силу своего положения предстоятель византийской столицы в большей степени был вовлечен в имперскую политику, чем его восточные собратья, однако как раз какой-либо политический подтекст в сугубо богословском вопросе сложно обнаружить. Наконец, как то признавал сам В. Грюмель, обращение к патриарху по фамилии, а не по имени, выглядит необычно.

Между тем списки восточных патриархов для раннего и высокого средневековья устанавливаются с трудом, не являются точными и могут содержать пробелы. С другой стороны, уже М. Ле Кьен отметил не учтенное позже В. Грюмелем известие о занимавшем в середине XI в. александрийский престол патриархе Леонтии¹⁰.

⁷ Grumel 1942, p.23–25. См. также: Bayer 2002, S.131, Gemeinhardt 2002, S.370.

⁸ Grumel 1942, p.26–28.

⁹ Regesten, N.952. Bd.2, S.14–15.

¹⁰ Fedalto 1988, t.2, p.584.

Обитавший на окраине средиземноморья иерарх вполне мог, в отличие от Константина Лихуда, не иметь достоверных сведений о недавнем столкновении. Его нахождение в мусульманской стране и сравнительно слабая зависимость от византийских церковно-политических обстоятельств облегчали ему обращение с запросом необходимых разъяснений в Рим, а не в Константинополь.

Известие о том, что в середине XI в. александрийский и иерусалимский предстоятели по-прежнему поминали папу за богослужением, достигло Кирулария и так и не было опровергнуто Петром Антиохийским¹¹; обеспокоенный этими сведениями, патриарх Михаил настойчиво стремился к тому, чтобы его рассказ о произошедшем в византийской столице достиг главного иерарха Африки¹². Наконец, как раз именование патриарха по имени («Леонтий»), а не по фамилии («Лихуд»), является обычной формой обращения и потому более подходит в качестве расшифровки стоящей в сохранившемся тексте буквы «Л.»¹³. На основании всех этих соображений следует признать александрийского предстоятеля более вероятным адресатом Петра Дамиани, чем Константина Лихуда.

Остийский епископ вовсе не думает подменять своей работой ответ римского папы, которому, по его словам, «преимущественным образом принадлежит в Церкви престол учительства», но желает лишь выразить собственное мнение. Он согласен с тем, что точка зрения «почти всех греков и некоторых латинян», верящих в исхождение Св. Духа от одного Отца, может опираться на свидетельство свящ. Писания и Предания, примером чему служат среди прочего евангельские высказывания «Дух Отца вашего» (Мф 10, 20), «обетование Отца моего» (Лк 24, 49)¹⁴, «Дух истины,

¹¹ Acta et scripta, p.179.

¹² Ibid., col.820.

¹³ Ср. обращение Льва IX к патриарху Михаилу Кируларию: «ad Michaelem constantinopolitanum archiepiscopum» (Acta et scripta, p.89).

¹⁴ Под «обетованием Отца», которое Иисус обещал послать апостолам, понимается снизошедший на них в день Пятидесятницы Св. Дух.

который от Отца исходит» (Ин 15, 26). В связи с этим же полемист вспоминает и выставленную папой Львом III в римской церкви св. Павла серебряную скрижаль с текстом символа веры. Петр признает непостижимость рассматриваемого им предмета для человеческого ума, но считает, что «божественные речения» позволяют придти к истине. Так, сравнение двух мест из евангелия от Иоанна (Ин 14, 26 и 15, 26) позволяет ему заключить о послании Св. Духа в мир как Отцом, так и Сыном, а из этого положения он, в свою очередь, делает вывод о «двойном» вечном происхождении третьего Лица Св. Троицы¹⁵.

Вслед за Августином автор отождествляет Св. Дух с исходившей от Христа целительной силой (Лк 8, 46) и понимает как указание на внутритроичные отношения евангельский эпизод, в котором Иисус дует на апостолов со словами «Примите Духа Святого» (Ин 20, 22). Обращение полемиста с библейскими цитатам мало отличается от подхода его предшественников по полемике, и он охотно принимает за доводы в пользу собственной точки зрения выражения «Дух Сына (Божьего)» (Гал 4, 6), «Дух Христа» (Рим 8, 9), «Дух уст (Божьих)» (Пс 33, 6; Ис 11, 4). Однако, в отличие от более ранних участников спора, остийский епископ признает уязвимость подобных построений в виду различия между поверхностно-буквальным и духовным смыслами свящ. Писания. Поэтому ему, по его собственным словам, не остается ничего другого, как подчиниться определениям отцов Церкви¹⁶. Чтобы найти прочное основание для веры в исхождение Св. Духа от Отца и Сына, полемист приводит подходящие высказывания Амвросия («О Св. Духе»), Августина («О Троице», «Против Максимиана»), Григория I («Житие Григория Великого»), Фульгенция Руспийского («О вере к Петру»), Кирилла Александрийского (третье письмо к Несторию), из приписанного Иерониму исповедания веры Пелагия и бытовавшего под именем Афанасия Великого сочинения «Арианское исповедание и католическая вера».

¹⁵ MGH Briefe d. dt. Kaiserzeit 4/3, p.6–7.

¹⁶ Ibid., p.9.

По мнению Петра Дамиани, Христос не упомянул самого себя, называя Св. Дух происходящим от Отца (Ин 15, 26), из-за обыкновения приписывать собственные качества своему Родителю. Остийский епископ ссылается в связи с этим на евангельские слова: «Мое учение — не мое, но пославшего меня» (Ин 7, 16). Полемист полностью соглашается с Августином в том, что Св. Дух происходит прежде всего (*principaliter*) от Отца, поскольку именно последний дает Сыну способность производить из себя третье Лицо Св. Троицы. К гиппонскому епископу восходят и заключительные рассуждения автора, где он описывает Св. Дух как неизреченное общение Отца и Сына¹⁷.

Петр Дамиани основывается в своей работе на «Послании» аббата Смарагда, откуда он черпает значительную долю приводимых им библейских (Ис 59, 21; 11, 4; Иов 37, 2; Пс 33, 6) и святоотеческих примеров; не исключено и его знакомство с полемическим трудом Теодульфа Орлеанского¹⁸. Как и во многих других случаях, ничто не позволяет утверждать, что сочинение «Против ошибки греков» достигло своего адресата. Затрагивая в своем «Изложении канона мессы» вопрос о составе литургического хлеба, Петр в целом отвергает квасной хлеб как из-за его несоответствия использованному на тайной вечери опресноку, так и по причине символического смысла закваски как порчи¹⁹.

Согласно составленному не позже 1072 г. житию св. Георгия Святогорца, этот грузинский монах в 1065 г. был спрошен Константином X в присутствии неких римлян и армян о смысле имеющихся между греками и западными христианами литургических различий²⁰. При этом, по словам присутствовавшего за разговором агиографа, император назвал отличиями римлян приношение на

¹⁷ *Ibid.*, p.13.

¹⁸ Willjung 1998, p.158–169. Оценку доводов Петра Дамиани см.: Gemeinhardt 2002, S.370–374.

¹⁹ PL 145, col.881.

²⁰ А. Байер безосновательно называет упомянутых в тексте «римских князей» (в латинском переводе «*principes romani*») «римскими легатами». Ср.: *Histoires monastiques géorgiennes*, p.138, и Bayer 2002, S.134.

опресноках и недобавление воды к вину за богослужением, хотя последняя особенность была свойственна вовсе не «латинянам», а армянам. Георгий объясняет существующую разницу возникновением среди греков множества ересей, для защиты от которых было решено служить на квасном хлебе в ознаменование воспринятого Христом одушевленного и разумного человеческого Тела и добавлять воду в вино в воспоминание об истекших из пронзенного бока Спасителя Крови и воды. Поскольку же римляне с самого своего обращения к Богу никогда не уклонялись от Него и не заблуждались, поясняет далее монах, они сохраняют полученную ими еще от апостола Петра и примененную самим Господом на тайной вечери форму приношения²¹.

Согласно житию, подобный ответ вызвал большую радость присутствовавших «римских князей», из-за своего неведения бывших не в состоянии дать надлежащее разъяснение императору. Проявленное ими вместе с Константином X незнание западного обряда в вопросе о добавлении воды в литургическое вино поддается истолкованию в том случае, если речь идет о лишенных церковного образования мирянах. Данное Георгием объяснение этого обычая, скорее всего, восходит к противоармянскому сочинению Евфимия Перивлептина или созданному на его основе и включенному в «Догматическую панопию» Евфимия Зигадина писанию «Об опресноках» в виду общей ссылки на мнение Иоанна Златоуста²².

Другим источником грузинскому монаху в его ответе могло стать «Опровержительное слово римского догмата», в котором, хотя и с иной оценкой, обнаруживаются почти все высказанные Святогорцем по поводу опресноков положения; их он мог бы почерпнуть и из творений ибн-Бутлана, Гумберта и Никиты Стифата²³. Как бы то ни было, проведший немало лет на Афоне Георгий

²¹ *Histoires monastiques géorgiennes*, p.137–138.

²² Ср.: *ibid.*, p.138, PG 132, col.1173–1176, PG 130, col.1181–1184.

²³ Критические опыты, с.56–58, 143 и ибн-Butlan, S.56–58, 67 (применение опресноков Христом на тайной вечери, восхождение римского обычая к апостолу Петру, уподобление закваски душе и упоминание об Аполинарии);

был осведомлен о религиозных спорах 1050-х гг. и стоял в них на стороне римской Церкви. По предположению А. Байера, поведение Георгия, выступавшего в 1057–1059 гг. против подчинения грузинской Церкви антиохийскому престолу, объяснялось желанием предотвратить посредством сближения с папством дальнейшие попытки такого рода²⁴. Однако это мнение исследователя кажется шатким, поскольку упомянутые в житии римляне совсем не похожи на священнослужителей, а потому и на посланцев папы.

Уже в последние годы своего понтификата Александр II отправляет епископа Петра Ананьинского послом к императору Михаилу VII (1071–1078 гг.) «для согласия веры» (*pro concordia fidei*) и решения разных церковных дел²⁵. Весной или в самом начале лета 1073 г. Михаил VII в свою очередь отправляет с двумя монахами римскому понтифику послание, которое его получатель описывает как «исполненное сладостью любви и немалым почтением»²⁶. Не испытывая, однако, доверия к уполномоченным вести устные переговоры византийским посланцам, новый папа Григорий VII назначает своим легатом в Константинополе венецианского патриарха Доминика, ставя перед ним задачу «обновить древнее согласие» (*antiquam ... concordiam ... innovare*) и преодолеть произошедшее с обеих сторон (*utrimque*) «охлаждение в любви».

По мнению А. Байера, Михаил VII рассчитывал на помощь папы в сдерживании норманнов, захвативших в апреле 1071 г. последний византийский город в южной Италии Бари и готовых переправиться через Адриатику²⁷. Однако противонорманнский союз тогда не состоялся, так как в том же 1074 г., в котором папа

Acta et scripta, p.67–70 (указание на восточные ереси), p.99–104 (применение опресноков на тайной вечери); *Monumenta graeca*, p.151–152 (закваска — прообраз души, опасность аполинарианства).

²⁴ Bayer 2002, S.135. Ср.: *Histoires monastiques géorgiennes*, p. 115–117.

²⁵ *AASS* 3 augusti, p.236.

²⁶ *MGH Epp. sel.* 2/1, p.29.

²⁷ Bayer 2002, S.140.

отлучил Роберта Гвискара, этот последний выдал свою дочь замуж за сына василевса²⁸. А. Байер не так убедителен, когда из отсутствия каких-либо указаний на просьбу Михаила VII о военной помощи в призывах Григория VII помочь восточным христианам заключает, что такой просьбы не было.

Крайне озабоченные опасностями со стороны турок-сельджуков и собственных мятежников²⁹, византийские власти были рады дружественным отношениям с Римом, однако в собственно церковных вопросах, похоже, были далеки от согласия с папой. Так заставляют полагать написанные в марте и декабре 1074 г. обращения Григория VII ко «всем, желающим защищать христианскую веру» и «всем верным св. Петра». Если в первом из них папа указывает на пример Икупителя, требующий от западных христиан «положить души за освобождение братьев»-греков от все более теснящих их язычников-турок³⁰, то во втором послании он, повторяя свой призыв о помощи обитателям «константинопольской империи», отмечает, что дьявол их не только истребляет «посредством своих членов» (*per membra sua*, т.е. сельджуков), но и лично (*per se ipsum*) пытается «отвратить от католической веры»³¹.

В другом, отправленном чуть ранее в том же декабре письме Григорий VII замечает, что расходящаяся с римским понтификом в вопросе о Св. Духе византийская Церковь «ожидает» согласия апостольского престола, в январе же следующего года он пишет о ней как об «отпадающей» происками сатаны от католической веры³². В ноябре 1078 г. папа на соборе в Риме отлучает от Церкви насильственно завладевшего престолом «константинопольского

²⁸ MGH Epp. sel. 2/1, p.123; Regesten, 1003.

²⁹ См: Bréhier 1992, p. 230–235; Ostrogorsky 1996, S. 291–292.

³⁰ MGH Epp. sel. 2/1, p.75–76

³¹ Ibid., p.173.

³² Ibid., p.167, 189. Если под «ожиданием» согласия папа подразумевал всего лишь отсутствие единства, то не стоит вместе с А. Байером полагать, что какое-то известие в эти дни из Константинополя положило конец объединительным усилиям Григория VII (Bayer 2002, S.141–142).

императора» Никифора III Вотаниата (1078–1081 гг.) и его приверженцев, но это событие, похоже, так и не вызывает никаких заметных ответных действий на Востоке³³. Летом 1080 г. тот же римский понтифик упоминает о «дерзости» (*prociacitas*) греков, порицающих «латинян» и армян за опресноки; тогда же он велит епископам Апулии и Калабрии призывать воинов Роберта Гвискара хранить верность своим вождям при походе в Византию с целью свержения Вотаниата³⁴.

К трудно датируемым памятникам противолатинской полемики относится сохранившееся под именем Феодосия Печерского (ум. в 1074 г.) и озаглавленное в древнейшей содержащей его рукописи (ГПБ, Кирилло-Белозерское собр., №4/1081, конец XIV — нач. XV в.) как «Слово о вере крестьянской и латынской» древнерусское сочинение. В указанном списке автор называет себя «монахом Федосом» и утверждает, что он еще от своих родителей получил наставление «вере латинской не прилучатися, ни обычая их держати, и комканя (причастия) их бегати, и всякого учения их не слушати и всего их обычая и норова гнушатися и блюстися, своих же дочерей не давати за не, ни поимате у них, ни брататися с ними, ни поклонитися, ни целовати его, ни с ним в одном сосуде ясти, ни пити, ни борошна их приимати»³⁵. Подобное отношение к западным христианам полемист объясняет прежде всего имеющимися будто бы у них обыкновениями есть с псами и кошками, пить свою мочу, вкушать черепах, диких коней, ослов, удавленину, мертвечину и прочую нечистую еду, употреблять в пищу мясо во вторник первой недели поста, а в субботний пост вечером — молоко и яйца, и позволять своим монахам есть сало.

Далее в названной рукописи следуют три упрека в безнравственном поведении латинскому духовенству: взимание мзды за отпущение грехов, сожительство с наложницами при официаль-

³³ MGH Epp. sel. 2/2, p.400.

³⁴ Ibid., p.513, 523–524.

³⁵ Эпистолярное наследие, с.16.

ном безбрачии и участие епископов в военных действиях. С происходящим внутри храма связаны три обвинения, согласно которым западные христиане служат на опресноках, не лобызуют ни икон, ни свв. мощей, зато, лежа на земле, начертывают на ней крест, целуют его и тут же, встав, попирают его ногами. Упомянув о бытующих у «латинян» погребении мертвецов ногами на запад и женитьбе на двух сестрах, автор сочинения переходит к крещальным обычаям западных народов, которые, по его убеждению, крестят в одно погружение, сыплют соль в уста крещаемым вместо помазания их маслом и миром и нарекают их не именами святых, а произвольно.

После последнего упрека в добавлении слов «и от Сына» к символу веры полемист приводит пространное поучение собственного отца. Будучи убежденным в вечной гибели «латинян», армян и сарацин, тот призывал сына держаться «правовой веры», быть готовым умереть за нее, не хвалить чужой, но в тоже время милостиво относиться ко всем людям, в том числе евреям, болгарам, еретикам и «поганым»³⁶. Советуя сыну помогать «правовым» в их споре об истине с иноверными, отец автора отвергал мнение об одинаковой богоугодности разных исповеданий и называл латинское причастие «мертвым телом» Христа, в отличие от «живой жертвы» на квасном хлебе.

Принадлежность этого памятника перу известного подвижника была поставлена учеными под сомнение по разным причинам. Прежде всего, свое неприятие западных обычаев его автор объясняет родительскими и отеческими наставлениями, между тем св. Федосий лишился отца еще в возрасте тринадцати лет. По мнению Е.Е. Голубинского, печерский подвижник не мог иметь подробных сведений о «латинянах», по скромности не стал бы говорить о себе и своем отце, а также поучать в такой области, поскольку в другом сочинении он назвал себя недостойным отвечать на вопрос о том, дозволено ли резать скот по воскресеньям³⁷.

³⁶ Там же, с.17.

³⁷ Голубинский 1901, с.859–860.

Как заметил А.А. Шахматов, сохранившееся под именем святого в рукописях рядом со «Словом» «Послание о неделе» по своему содержанию соответствует спорам, имевшим место на Руси в середине XII в., и содержит в себе одно высказывание («Неделя не наречется неделя, якоже вы глаголете...»), позволяющее подозревать в его создателе иностранца. По мнению историка, оба памятника вышли из-под пера Феодосия Грека, переведшего около 1142 г. «епистолию» папы Льва I о ереси Евтихия, а позже под влиянием противогреческих настроений были приписаны монахами Печерского монастыря одному из основателей их обители, благо совпадение имен облегчало такую подмену³⁸. Так как в большинстве рукописей противолатинское сочинение обращено к князю Изяславу, «сыну Ярославлю, внуку Владимира» (Святого), исследователь предположил, что истинным адресатом был много общавшийся с западными христианами князь Изяслав Мстиславич, внук другого Владимира — Мономаха.

Возражая против подобного мнения, И.П. Еремин утверждал, что Феодосий мог помнить слова своего рано умершего отца, либо приписать ему порицание «латинян», сняв тем самым с себя ответственность за обидные для связанного с поляками князя Изяслава положения, либо же вообще иметь в виду своего духовного отца. С точки зрения исследователя, приход польского войска вместе с Изяславом Ярославичем в Киев в 1069 г., расправа над противниками князя, убийства поляков и бегство Антония Печерского к Святославу Черниговскому давали св. Феодосию наилучший повод для создания противолатинского произведения³⁹. Оспаривая соображения И.П. Еремина, К. Висковатый указал, помимо прочего, на несоответствие между готовностью св. Феодосия обличать преступления князей и предположением о стремлении автора отвести от себя княжеский гнев из-за своей критики за-

³⁸ Шахматов 1897, с.34–38. Библиографию вопроса см.: Еремин 1935, с.26–27, Поньрко 1992, с. 10–11, Подскальски 1996, с.295–296.

³⁹ Еремин 1935, с.28–33.

падных обычаев. Как на то обратил внимание исследователь, признание авторства Феодосия Грека не только снимает недоумения по поводу ссылки на отца составителя, но и хорошо соответствует разнообразным особенностям церковно-политической истории Руси середины XII в.⁴⁰ Н.В. Понырко склонна вслед за И.П. Ереминым видеть в ссылке на родительские увещания литературный прием полемиста, желавшего будто бы тем самым смягчить «резкость поучения». Содержащееся в «Послании» замечание по поводу правильного употребления слова «неделя» исследовательница объясняет социальным различием между его автором и теми, к кому он обращался⁴¹.

Однако последнее соображение выглядит неубедительным, поскольку разница в общественном положении, в отличие от национальной, почти не связана с языковыми отличиями. Другое предположение исследовательницы оставляет непонятным, почему автор «Слова» не предпочел ради большей убедительности сослаться на какое-либо духовное лицо, мнение которого было бы несравнимо весомее высказываний мирянина. Н.В. Понырко не исключает возможности того, что Феодосий и в самом деле ребенком слышал от своего отца противолатинские наставления, однако в вероятность этого сложно поверить: детство родившегося около 1036 г. будущего подвижника пришлось на время, когда сами различия между западными и восточными христианами не обсуждались и не служили поводом для обвинения в ереси⁴². Решительные заявления, вкладываемые полемистом в уста собственного отца, о «латинянах» как людях «иной» и «кривой» веры, осужденных на вечную погибель, не вписываются и в картину византийской полемики второй половины XI в.

⁴⁰ Висковатый 1939, р.544–545, 556–563.

⁴¹ Понырко 1992, с.12.

⁴² Ср.: Эпистолярное наследие, с.17. О дате рождения Феодосия Печерского см.: Творогов 1987, с.457. Другие соображения о том, почему св. Феодосий не стал бы ссылаться на собственного отца, см.: Висковатый 1939, с.543.

Вопрос об авторстве непосредственно связан с вопросом о рукописной истории памятника. Следуя за наблюдением митрополита Макария (Булгакова), И.П. Еремин постарался доказать, что древнейшая версия произведения представлена в Паисиевском сборнике (ГПБ, Кирилло-Белозер. 4/1081) и в одной рукописи Софийского собрания Государственной публичной библиотеки (№ 1285, вторая половина XV в.), обозначенных им как «первая группа». Однако исследователь никак не объяснил, почему он считает позднейшими добавлениями подробности свадебного обряда «латинян» и порицание брадобрития, которые отсутствуют в двух названных рукописях, но имеются в так называемой группе «а» (ГИМ, Синод. 997, XVI в.) и в старейшем списке группы «b» (РГБ, Троице-Сергиев. 768, XV–XVI вв.)⁴³.

Между тем последняя группа отличается от текста паисиевско-софийской редакции отнюдь не только рассказом о том, как в брачную ночь латинский поп, лежа с невестой в алтаре, целует «срамоту женскую», а потом, вымыв испачканный «исшедшей скверной» алтарный ковер, кропит людей в храме использованной при этом водой. Другими особенностями этой разновидности текста являются обвинения во вкушении мяса в сыропустную неделю, в ношении епископами перстней на руках и в обычае залеплять воском глаза, уши и нос покойников, а также отрывок, в котором опасность «латинян» для «правоверных» усматривается как раз в культурной и пространственной близости между ними⁴⁴.

⁴³ Еремин 1935, с.24–25. Два других списка группы «b» — РГБ, Беляев. 55 (1549), XVII в., и ГИМ, Уваров. 1820 (531) (394), 1642 г. Преосв. Макарий относил к одной редакции тексты в рукописях, выделенных позже И.П. Ереминым в группы «b» и «с» (Макарий 1857, с.297), и за ним в этом следовали А.И. Яцимирский, Н.К. Никольский и К. Висковатый (Яцимирский 1898, с.4–5; Никольский 1906, с.188–193; Висковатый 1939, с.539–540). Точку зрения И.П. Еремина на состав разных редакций и их последовательность принимает Н.В. Поньрко (Поньрко 1992, с.13).

⁴⁴ РГБ Троице-Сергиев. 768, л.316–316об., 318; ГИМ Уваров. 1820, л.514, 515–516об.

Кроме того, разновидность «b» отличает от паисиевского и софийского текстов то, что в ней западные христиане называются «варягами» и последователями «савелиевой» ереси⁴⁵. При этом в списках редакции «b» отсутствуют вступление с упоминанием о родителях автора: «Аз, Федос, худый мних ... норовом правоверных последовати», — принадлежащее отцу полемиста восхваление «правоверной веры» («Мне же рече отец ... со святыми радоватися») и следующее за словами о субботнем посте замечание о вкушении вечером молока и яиц⁴⁶. Наконец, там сначала идут обвинения в нецеловании свв. икон и мошей и в лобызании начертанного на земле креста, затем — относящиеся к несоблюдению сыропуста, опреснокам и крещению упреки, далее следует помещенный в паисиевско-софийской разновидности в начало призыв «вере же латинския не прилучатися ... ученья их не слушати», после чего речь опять заходит о связанных с питанием вещах. Лишь вслед за находящимся в паисиевско-софийской редакции опять же в начале призывом избегать всяческих отношений с «латинянами» («И своих не достоин детей ... дати ему молитва») в троице-сергиевской и родственных ей рукописях идут относящиеся к духовенству, погребению и браку обвинения⁴⁷.

Таким образом, тематическая последовательность упреков в редакции «b» нарушена, и они дважды прерываются авторскими рассуждениями. Подобное несколько сбивчивое построение об-

⁴⁵ В древнейшем списке этой группы (Троице-Сергиевском, XV–XVI вв.) вместо «варягов» называются «враги», однако это последнее чтение наверняка является искажением первого, которое встречается в данном месте и в Киево-Печерском патерике редакции 1462 г. (Макарий 1856, с.220–221). См. также: РГБ Троице-Сергиев. 768, л.316, 318, 320, ГИМ Уваров. 1820, л.513об., 516–516об., 519.

⁴⁶ В двух позднейших рукописях этой группы Filioque представлено как искажение не символа веры, но крещальной формулы: «... да крестятъ глаголюще се, и Духа Господня животворящаго отъ Отца и отъ Сына, мы же глаголимъ, во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (там же, л.514; РГБ Беляев. 55, л.668об.). Восхваление «правоверной веры» см.: Эпистолярное наследие, с.17.

⁴⁷ РГБ Троице-Сергиев. 768, л.317; ГИМ Уваров. 1820, л.514–515об.

винительной части наводит на мысль о большей древности этой разновидности произведения по сравнению с сохранившейся в паисиевском и софийском списках. В пользу этого мнения свидетельствуют еще две особенности разновидности «b», а именно обозначение западных христиан как «варягов», присутствовавших на Руси в самом начале ее истории, и упоминание о «савелиевой» ереси, вместо которой в текстах «первой группы» неточно или обобщенно говорится о ереси «савской» или «великой»⁴⁸. Если признать редакцию «b» более близкой к изначальному виду сочинения, то отсутствие в паисиевско-софийской разновидности нескромных подробностей свадебного обряда и замечаний об опасности, возникающей для «правоверных» из-за их близости к «латинянам», объяснялось бы соответственно заботой позднейшего редактора о приличии и численным уменьшением западных христиан на Руси после монголо-татарского нашествия.

Сложнее истолковать удаление замечаний по поводу мясоедения в сыропуст, перстней у епископов и обычая залеплять воском глаза, нос и уши покойников. Последнее из них впервые появляется в грекоязычной полемике в сочинении «Об опресноках» Иоанна Клавдиопольского (конец XI в.) и продолжает там, как и в разновидности «b» сочинения Феодосия, упрек в обычае хоронить умерших с вытянутыми вдоль тела руками. Между тем сложно себе представить, чтобы это обвинение сначала было выдвинуто в его краткой форме св. Феодосием, затем дополнено Иоанном Клавдиопольским, а это дополнение, в свою очередь, было бы включено в «Слово о вере крестьянской и латинской» при его последующей переделке. Какое бы из двух произведений ни было источником для другого, первоначальная форма приведенного упрека, скорее всего, была развернутой, а это, в свою очередь, опять же указывает на первичность редакции «b» по отношению к паисиевско-софийской.

Упрек в ношении епископами перстней встречается в первый раз в пространном письме Михаила Кирулария Петру Антиохий-

⁴⁸ Эпистолярное наследие, с.17.

скому и сопровождается там замечанием об обыкновении западных архиереев принимать участие в боевых действиях. Вместе, хотя и в ином порядке, оба эти обвинения находятся в разновидности «b», но не в паисиевско-софийской редакции, и подобное обстоятельство также подтверждает мнение о вторичности этой последней. Остается предположить, что отмеченные три упрека исчезли из сочинения Феодосия из-за невнимательности позднейшего редактора при перестраивании имеющегося текста.

Выделенную И.П. Ереминым в разновидность «а» синодальную рукопись 997 объединяет с паисиевско-софийской разновидностью вступление со словами об отце и матери автора и призыв «всего их [«латинян»] норова гнушатися и блюсти[сь]», а с редакцией «b» — обозначение западных христиан как «варягов» и упоминание о «савельской» ереси. При этом там отсутствует более трети находящихся в обеих других разновидностях обвинений, в том числе в служении на опресноках, в субботнем посте, в целовании начертанного на земле креста, в крещении в одно погружение и в участии епископов в военных действиях. Не раз синодальная рукопись содержит лишь части предложений, полные формы которых читаются в других редакциях⁴⁹. Весьма часто она обладает большим сходством с текстами так называемой «первой группы» и триоце-сергиевской рукописи, чем с двумя позднейшими списками разновидности «b»⁵⁰.

Таким образом, редакция «а» отражает переходную форму между паисиевско-софийской группой и разновидностью «b», од-

⁴⁹ Так, после слов полученного от родителей наказа следовать за законом и нравом «правоверных» неожиданно стоит: «и всю землю, княже, осквернили», — в то время как продолжение («веры же латыньския не прилучатися ...») оказывается в тексте много дальше. От упрека в произвольном наречении имени в синодальной рукописи осталась только вторая часть: «но како его прозовуть ...» (ГИМ Син. 997, л.1387об.).

⁵⁰ Например, «жива видяше» или «видяше» вместо «ведяща», «вы же есте», «содеваете» или «сдельваете» вместо «соделают», «обрести» вместо «обрести надемся», «аще ли ся лучить кому» вместо «аще ли случится кому», «мни-

нако судить по ней о направлении переделки из-за явно ущербного вида сохранившегося в синодальной рукописи текста невозможно. Что же касается так называемых редакций «с» (РГБ, №ССХХХІІІ, л.377–378 [Кормчая XVI в.]) и «d» (Киево-Печерский патерик второй Кассиановской редакции 1462 г.), то зависимость последней из них от первой, а той — от разновидности «b» была достаточно убедительно обоснована И.П. Ереминым⁵¹. Как то было показано А.И. Яцимирским, южнославянской переделкой паисиевско-софийской разновидности сочинения является сохранившееся в сборнике второй четверти XV в. из Немецкого монастыря и в некоторых других рукописях «Слово отца нашего Феодосия, пещерскаго игумена, к Изяславу о латинах»⁵².

В свою очередь, сравнение между собой двух рукописей так называемой «первой группы» «Слова о вере крестьянской и латинской» позволяет полагать, что ближе к первоначальному является текст, сохранившийся в составе Паисиевского сборника. Если там упрек по поводу *Filioque* выражен самым обычным образом («Глаголють Духа Святаго исходящаго от Отца и Сына»), то в софийской рукописи вместо слов «и от Сына» появляется невразумительное «и от нас»⁵³, объяснимое только через неправильное прочтение позднейшими переписчиками данного места. При этом ряд общих черт отличает тексты Паисиевского сборника и редакции «b» от представленной в софийском списке разновидности: слово «опресноки» вместо «оплатки», словосочетания и высказывания «делеса их», «ни части со святыми», «... якоже може-

ши» вместо «имаши» (Синод. 997, л.1388–1388об.; Эпистолярное наследие, с.18 (конец текста), 17; РГБ Троице-Сергиев. 768, л.317об., 319–319об.; ГИМ Уваров. 1820, л.515об.–516, 517об.–518).

⁵¹ Еремин 1935, с.22–25. В обоих этих группах отсутствует упрек по поводу *Filioque*, представленного в двух позднейших списках редакции «b» как искажение крещальной формулы.

⁵² Яцимирский 1898, с.6–15. Примечательно, что в этом списке среди еретиков и поганых не упоминаются болгары (там же, с.25–26).

⁵³ Эпистолярное наследие, с.17.

ши, и свою веру едину непрестанно хвали», «не останися правыя сея веры, но умри за Христову веру», «невежам сущем верным», «на кривоверныя», «(обще) с вами нам не (приступати)», «о латинине»⁵⁴.

С синодальной рукописью и редакцией «в» Паисиевский сборник сближает и другое его разночтение, где о «латинянах» из-за их троичного учения говорится, что они «в Савьску ересь вступают»⁵⁵. Очевидно, здесь подразумевается известное по сообщениям некоторых отцов Церкви учение Савеллия (начало III в.), видевшего в трех божественных Лицах лишь последовательные проявления Бога в тварном мире⁵⁶. Между тем упрек «латинянам» в савеллианстве сначала выдвигается патриархом Фотием в его «Слове о тайноводстве Св. Духа» и опять обнаруживается в противолатинских произведениях только с начала XII в.⁵⁷ Как могло подобное обвинение принадлежать Феодосию Печерскому, не имевшему доступа к написанным по-гречески трудам со сведениями о древних ересьях и не способному его позаимствовать в византийских полемических сочинениях?

Обвинения западным христианам в обычаях целовать начертанный ими на земле крест и давать крещаемым имена не святых, но произвольно, как и присутствующее в уваровском списке замечание об обычае заклеивать воском глаза, уши и нос покойников, впервые появляются в грекоязычной полемике в сочинении об опресноках клавдиопольского митрополита Иоанна, упомина-

⁵⁴ Там же, с.16, сн.53, с.17, сн.85–86, 11–12, 20–21, 55–56, 64–65, 69–70, с.18, сн.7–8, 18–19 (ср.: ГИМ, Уваров. 1820, л.514, 516–519, 515об.). Разумеется, эти отсутствующие в софийской рукописи выражения в Паисиевском сборнике иногда выглядят несколько иначе, чем в уваровской рукописи.

⁵⁵ В рукописи Софийского собрания: «в великую ересь вступают» (там же).

⁵⁶ Болотов, т. 2, с.312–320.

⁵⁷ В 1112–1113 гг. опасностью савеллианства в связи с Filioque грозили Петру Гроссолану Евстратий Никейский (Ἐκκλησιαστικῆ βιβλιοθήκη, σ.96) и Николай Музалон (Νικόλαος Μουζάλων, σ.317).

емого в источниках в 1092 и конце 1094 гг.⁵⁸ Хотя оба памятника отличаются размытым построением, они и в этом отношении не вполне сходны между собой. В троице-сергиевской и родственных ей рукописях порядок обвинений «латинянам» нарушается в основном лишь авторскими рассуждениями: поначалу речь идет о целовании святых предметов, затем, после обвинений в несоблюдении сыропуста и употреблении опресноков, обсуждаются крещальные обычаи, потом еда, потом духовенство, похороны и брак. В сочинении Иоанна Клавдиопольского отступления автора тоже прерывают перечень упреков, однако он сам по себе выглядит более спутанным. Там полемист прежде всего сразу пишет о столь разных вещах, как опресноки, субботний пост, обрядовые очищения и вкушение удавленины, затем он вспоминает об участии епископов в военных действиях и о посте по праздникам, и только дальнейшие обвинения объединяются в смысловые группы вокруг тем четырехдесятницы, отношения к святыням и крещение, после чего еще несколько тематически не связанных между собой упреков предваряют относящиеся к еде высказывания⁵⁹.

Таким образом, «Слово об опресноках» митрополита Иоанна выглядит менее продуманным, а потому и более архаичным, по сравнению с произведением Феодосия. Так как в каждом из этих двух сочинений отсутствует более трети присутствующих в другом обвинений, нельзя предположить, чтобы автор одного из них списывал со второго при своей работе. По всей видимости, взаимосвязь между обоими произведениями объясняется тем, что один из полемистов ознакомился с текстом другого задолго до того, как он сам приступил к написанию собственного труда, и впоследствии воспроизвел те упреки «латинянам», которые смог припомнить.

Содержащиеся в сочинении Феодосия обвинения, согласно которым западные христиане получают прощение своих грехов

⁵⁸ См. обвинения 12 и 17 «Слова о вере крестьянской и латинской» (Эпистолярное наследие, с.16), ГИМ Уваров. 1820, л.514, 515–515об., и Ἰωάννης Κλαυδιουπόλεως, с.154–158 (обвинения 1, 4, 10 и 16).

⁵⁹ Ἰωάννης Κλαυδιουπόλεως, с.148–158.

«на дару» (т.е. за мзду), попирают ногами изображаемый ими пальцем на церковном полу крест, при соблюдении субботного поста принимают пищу вечером, пьют собственную мочу и едят с псами, встречаются также в написанном после 1204 г. сочинении кизикского митрополита Константина Стильва «Вины латинской Церкви»⁶⁰. Кроме того, первые два из этих упреков обнаруживаются также в «Повести временных лет», а последний — в сохранившемся под именем киевского митрополита Георгия «Стязании с латиною»⁶¹. Все они отсутствуют в остальных датированных XI — XII вв. полемических перечнях, будь то произведение «Об опресноках» Иоанна Клавдиопольского, «Написание» Ефрема Русского, «Написание на латину» Никифора Русского или приписанное Фотию сочинение «О франках»⁶². Знал ли один из авторов «Повести временных лет» писание Феодосия, использовал ли создатель последнего два запомнившихся ему противолатинских упрека из «Повести», или же оба сочинения восходят к неизвестному общему источнику, с уверенностью сказать нельзя⁶³. Первая возможность выглядит наиболее вероятной: летописец привел противолатинские обвинения лишь к слову, и их случайное по-

⁶⁰ См.: Эпистолярное наследие, с.16 (упреки 1, 2, 6, 7, 12), Κωνσταντῖνος Στυλβῆς, р.69, 73, 80–81 (обвинения 33, 50, 71, 72, 75).

⁶¹ Повесть временных лет, с.51–52, Критические опыты, с.195 (обвинение 19).

⁶² С приведенным перечнем можно сблизить встречающееся в сочинении Стильва и в редакции «b» творения Феодосия обвинение, согласно которому «латиняне» едят мясо в «сыроястную (сыропустную) неделю» (Κωνσταντῖνος Στυλβῆς, р.79; Троице-Сергиев. 768, л.316; см. также: Словарь, т.5, с.268–269). В пространном письме Кирулария Петру Антиохийскому, «Стязании с латиною» митрополита Георгия, послании Владимиру Мономаху митрополита Никифора схожий упрек выражен иначе — «иже в первую неделю святого поста мясопуст и маслопуст единою творити» (Эпистолярное наследие, с.72; Критические опыты, с.194; Acta et scripta, p.181).

⁶³ И.П. Еремин увидел в этих совпадениях доказательство того, что противолатинское сочинение было написано до начала XII в., и не рассмотрел других возможностей (Еремин 1947, с.162–163).

явление в летописи едва ли могло оказать воздействие на последующих полемистов, предположение же об общем источнике для «Повести» и рассматриваемого труда заставляет принять в расчет неизвестное произведение.

Что же касается «Вин латинской Церкви», то обычная зависимость древнерусской церковной литературы от греческой наводит на предположение об их первичности по отношению к работе Феодосия. В таком случае отсутствие в последней подавляющего большинства выдвинутых в ее прообразе против «латинян» упреков можно было бы опять же объяснить тем, что позднейший полемист не располагал сочинением Стилва при написании собственного произведения и потому опирался лишь на свою память⁶⁴. В пользу подобного мнения свидетельствует непримиримый настрой полемиста, соответствующий настроению многих греков после завоевания Константинополя крестоносцами и создания латинской империи. При этом произведение Феодосия не могло появиться первоначально в Византии и лишь впоследствии быть переведенным на русский — поскольку автор сочинения называл болгар в одном ряду с еретиками и язычниками, он явно имел в виду обитателей волжской, а не дунайской Болгарии. Очевидно, подобное словоупотребление было бы уместным для русского, а не греческого полемиста, и позволяет с уверенностью считать произведение созданным именно на Руси, а не в Византии.

Таким образом, сравнение рассматриваемого сочинения с другими противолатинскими памятниками XI — начала XIII в. допускает разные возможности для его датировки. Зато есть основания полагать, что первоначальная форма произведения наиболее точно отражена в рукописях редакции «b», в старейшей из которых оно озаглавлено как «Вопрошение князя Изяслава, сына Ярослава, внука Володимеря, игумена Федосея Печерскаго монастыря о латыньстей вере». Тем самым снимается связанное с упо-

⁶⁴ Список Стилва содержит 75 общих обвинений «латинянам», не считая упреков в дурном поведении после взятия Константинополя (Κωνσταντῖνος Στὴλβῆς, р.61–81).

минанием об отце автора возражение против подлинности сохранившегося надписания памятника.

Не оказался ли св. Феодосий вовлеченным в противолатинскую полемику после поездки печерского монаха Ефрема в 1060-х гг. в Константинополь, откуда тот, помимо студийского устава, мог привезти также известия о выдвинутых против западных христиан обвинениях, в том числе о высказанном еще Фотием упреке в савеллианстве⁶⁵? Вернувшийся в Киев при помощи польских войск Изяслав Ярославич годился в адресаты сочинения не меньше жившего веком спустя и связанного с Польшей, Чехией и Венгрией Изяслава Мстиславича. Настрой полемиста выглядит необычно резким для второй половины XI в. столько же, сколько и для середины XII в., когда в печерском монастыре подвизался Феодосий Грек. Однако последний, будучи переводчиком послания папы Льва I, обладал вкусом к богословским занятиям и уже потому плохо годился в авторы грубоватого по содержанию противолатинского произведения. Этого нельзя сказать о св. Феодосии, лишенном доступа к византийской богословской и полемической литературе, называвшем себя в другом послании тому же князю «некнижным» человеком и, похоже, на самом деле не отличавшемся образованностью.

Сложнее всего обосновать влияние русского «Вопрошения» на греческие «Слово об опресноках» Иоанна Клавдиопольского и «Вины латинской Церкви» Константина Стилва, поскольку такое развитие полемики не совпадает с обычным направлением культурного взаимодействия между Византией и Киевской Русью. Однако исключительное значение св. Феодосия для русского монашества и всей церковной жизни того времени должны были способствовать известности подвижника и за пределами его родины. Проведший немало времени в Константинополе ученик Феодосия Ефрем позже, по всей видимости, поддерживал связь с Иоанном Клавдиопольским и вполне мог стать одним из связующих звеньев между византийским и русским духовенством.

⁶⁵ О путешествии Ефрема см.: Хрусталеv 2002, с.23–33.

Возможно, выполненный именно им перевод на греческий либо всего сочинения Феодосия, либо его части позже оказался доступен Константину Стильву.

«Вопрошению Изяслава» родственен другой загадочный памятник древнерусской полемики, а именно сохранившееся в единственном списке под именем киевского митрополита Георгия «Стязание с латиною». Из иных источников известно лишь об одном предстоятеле столичного престола, носившем такое имя. Поскольку этот упоминаемый под 1072 и 1073 гг. иерарх в своих канонических ответах игумену Герману порицал общие трапезы и молитвы с западными христианами, его было бы естественно считать автором названного противолатинского памятника⁶⁶.

В начале сочинения рассказывается о том, что после переноса царства «ветхого Рима» в Константинополь папы участвовали в семи вселенских соборах, но после захвата старого Рима немцами последовавшие «немецкой прелести» молодые были отречены от «божественного закона» и отвержены от числа правоверных христиан⁶⁷. Большинство из двадцати семи следующих далее обвинений дословно совпадают с содержащимися в «Послании Владимиру Мономаху» митрополита Никифора Киевского (1104–1121 гг.). В свою очередь, это последнее сочинение является лишь развернутым списком противолатинских упреков, содержащихся в «большом» письме Михаила Кирулария Петру Антиохийскому. Кроме них, в «Стязании с латиною» имеется и несколько утверждений, встречающихся также в «Вопрошении Изяслава», а именно порицание «латинян» за то, что их епископы женятся (согласно «Вопрошению», содержат наложниц), сами же они употребляют в пищу «желвь» (черепях), ослов, медвежатину и бобровину, едят вместе с псами и нарекают имена при крещении не по именам святых, но произвольно⁶⁸. Приведенные обвинения,

⁶⁶ РГБ, Юдин. 1, л.24.

⁶⁷ Критические опыты, с.191.

⁶⁸ Обвинения 12, 16, 18, 19, 22 (Там же, с.194–196). Кроме того, в софийско-паисиевской редакции за словами о субботнем посте следует отсутствующее

за исключением последнего и слов о медвежатине и бобровине, не обнаруживаются ни в каких других датированных XI–XII вв. полемических сочинениях⁶⁹. Согласно еще двум содержащимся в «Стязании» упрекам, «латиняне» не совершают ни великого, ни малого входа на литургии, служат в храме несколько раз в день и имеют могилы в алтарях, куда пускают во время службы мирян. Сочинение завершается пространными рассуждениями о преподнесенном Мелхиседеком Аврааму хлебе и о различной разрешенной пище западных и восточных монахов.

В отличие от пространного послания Кирулария Петру Антиохийскому и «Послания Владимиру Мономаху», в «Стязании» обвинения «латинянам» выстроены по достаточно ясному плану: сначала порицаются богослужебные обычаи западных христиан вместе со чтением символа веры с *Filioque* и брадобритием (обвинения с первого по седьмое), затем речь последовательно заходит о вещах, относящихся к браку (обвинения восьмое и девятое), высшей иерархии (обвинения с десятого по двенадцатое), постам и еде (обвинения с тринадцатого по девятнадцатое)⁷⁰. Между упреками в непочитании святых лиц и предметов (двадцатый, двадцать третий и двадцать четвертый) помещены два отрицательных высказывания о крещальных обыкновениях «латинян». Следующие рассуждения о допущении мирян в алтарь за богослужением, о со-

в списках группы «в» замечание, согласно которому «латиняне» при посте едят молоко и яйца (Эпистолярное наследие, с.16). Ср. со схожим упреком в «Стязании»: Критические опыты, с.194.

⁶⁹ Если в «Стязании» и в паисиевско-софийской редакции сочинения Феодосия замечание о вкушении яиц и молока так или иначе связывается с субботним постом, то в пространном послании Кирулария речь идет об употреблении яиц (и сыра) в пищу по пятницам, а в «Слове» Иоанна Клавдиопольского и зависящих от этого памятника произведениях — о вкушении яиц, сыра и молока «латинянами» в Великий Четверг, а их детьми — по воскресеньям великого поста (Acta et scripta, p. 181; Ἰωάννης Κλαυδιουπόλεως, с.154).

⁷⁰ Критические опыты, с.192–195.

ставе вынесенного Мелхиседеком Аврааму хлеба и дозволенной греческим и латинским монахам пище были, вероятно, добавлены автором уже после выполнения изначального плана работы⁷¹.

Поскольку в «Послании Мономаху» порядок противолатинских упреков воспроизводит в целом их расположение в пространном послании Кирулария, в то время как в «Стязании с латиною» они построены уже иначе и перемешаны с новыми, А.С. Павлов обоснованно заключил о том, что последний памятник вторичен по отношению к сохранившемуся под именем Никифора произведению. Ученый отверг мнение преосв. Макария (Булгакова) и А.Н. Попова, согласно которому митрополит Никифор переработал «Стязание» по тексту послания Кирулария, исключив не встречающиеся в последнем сочинении обвинения и расположив остальные в том порядке, в каком они даны константинопольским патриархом⁷². По предположению А.С. Павлова, «Стязание» могло принадлежать перу литовского митрополита Григория Цамблака (начало XV в.), имя которого в заглавии сочинения будто бы было искажено переписчиком⁷³.

Между тем под именем митрополита Никифора сохранилось также противолатинское «Написание» к князю Ярославу. Хотя ряд находящихся в этом произведении упреков и соответствует по сути отдельным обвинениям в послании Мономаху, однако никаких следов влияния одного сочинения на другое в их содержательных частях нет⁷⁴. Если в одном из них говорится об «опресноках»,

⁷¹ Там же, с.196–198.

⁷² Павлов 1878, с.57–58. Г. Подскальски без каких-либо дополнительных доводов называет первичным «Стязание», Н.В. Поньрко следует в этом вопросе А.С. Павлову и отдает первенство «Посланию к Мономаху» (Подскальски 1996, с.291; Поньрко 1992, с.61).

⁷³ Павлов, с.57–58.

⁷⁴ Общие черты двух произведений ограничиваются вступлением, где находится предложение «Понеже великыи Коньстянтинъ ... в Коньстянтинградъ» и упоминаются семь вселенских соборов и захват Рима немцами (Эпистолярное наследие, с.71 и 73–74).

а символ веры называется «святым правилом», то в другом эти же предметы именуются уже «оплатками» и «святым преданием»⁷⁵. Весь обвинительный перечень в «Написании» Ярославу заимствован из «Написания» митрополита Ефрема и лишен имеющихся в «Послании» Мономаху заявлений по поводу бритья бород, замены причащения целованием сослужащих священников, вкушения монахами свиного сала, изменения выражений «Един свят, един Господь...» и «Мал квас все смешение квасит», ношения епископами перстней, непочитания свв. мощей и трех великих святителей. В свою очередь, в «Послании» Мономаху отсутствует добрая половина из находящихся в «Написании» Ярославу упреков. Какое бы из двух произведений под именем Никифора ни было написано первым, как мог их автор при работе над вторым из них забыть о том, что он раньше писал по тому же поводу?

Таким образом, авторство Никифора по отношению к какому-то одному из двух сохранившихся под его именем сочинений тоже может быть поставлено под вопрос. Приписывать то или иное творение сравнительно мало известным лицам, каковыми были митрополиты Георгий и Никифор, не имело смысла. Если же имя последнего уже стояло над сохранившимся в разных рукописях полемическом «Написании» к князю Ярославу, переписчик мог поставить имена Никифора и хорошо известного Мономаха над безымянным произведением для того, чтобы как-то объяснить читателю происхождение текста.

Однако более вероятным выглядит другое предположение, согласно которому киевский митрополит от своего имени отправил князю уже использованный ранее митрополитом Георгием развернутый перевод выдвинутых Кируларием обвинений против «латинян». В частности, он мог так поступить вскоре после своего прибытия на Русь, когда его знаний в русском было еще недостаточно для составления даже относительно самостоятельного противолатинского писания. Наличие списка упреков из письма Петру Антиохийскому в виде отдельного произведения по-древ-

⁷⁵ Ср.: там же, с. 71–73 и 73–77.

нерусски по меньшей мере в одной рукописи подкрепляет мнение об использовании Никифором готового текста⁷⁶.

Хотя «Вопрошение князя Изяслава» и родственно другим полемическим произведениям, оно заметно отличается от них всех благодаря существенной авторской работе. Иначе обстоит дело со «Стязанием», создатель которого дословно воспроизвел противолатинские обвинения из «Послания к Мономаху», меняя лишь их порядок. Подобное различие в подходах двух полемистов позволяет поддержать мнение А.С. Павлова, согласно которому именно автор «Стязания» использовал сочинение Феодосия, дополнив заимствованные им в писании митрополита Никифора положения отдельными упреками из «Вопрошения»⁷⁷. Возможно, он сознательно отказался повторять некоторые утверждения своего предшественника, найдя их малоправдоподобными или неважными, — как, например, заявления, согласно которым западные христиане пьют свою мочу, а их священники «с робами дети добывают». Правда, подобное мнение не совсем легко согласовать с представлением об изначальности так называемой редакции «b» сочинения Феодосия, поскольку в содержащих ее сборниках отсутствует замечание о вкушении молока и яиц, связанное в паисиевско-софийской разновидности и в «Стязании» с субботним постом. Не исключено, однако, что текст «Вопрошения» в трех известных рукописях вида «b», древнейшая из которых появилась не ранее XV в., восходит к списку, где указанное место было пропущено из-за невнимания переписчика.

Содержащиеся в «Стязании» и отсутствующие в «Послании Владимиру Мономаху» и в «Вопрошении Изяслава» обвинения в многократных службах в одном храме за день и в допущении мирян в алтарь встречаются также в «Написании» митрополита Ефрема,

⁷⁶ Историко-литературный обзор, с.47–50.

⁷⁷ Павлов 1878, с.57.

⁷⁸ Критические опыты, с.192, 196 (обвинения 4 и 25), *Fontes minores*, S.344–345 (обвинения 11 и 25), Эпистолярное наследие, с.75–76 (обвинения 10 и 21).

в послании к князю Ярославу митрополита Никифора Киевского и в других сочинениях, восходящих к «Слову об опресноках» Иоанна Клавдиопольского⁷⁸. Этот последний может быть отождествлен с упомянутым в 1092 и 1094 г. иерархом, в то время как Георгий должен был умереть или оставить епархию уже к 1078 г., когда на киевском престоле находился митрополит Иоанн II⁷⁹. Однако первичность «Стязания» по отношению к «Слову об опресноках» означала бы, что изначально написанное на древнерусском произведение оказало влияние на греческое сочинение, что нелегко представить себе для XI в. Кроме того, в этом случае построенное по ясному плану «Стязание» оказалось бы источником для явно менее продуманной работы клавдиопольского предстоятеля.

Впрочем, последнее затруднение снимается предположением, согласно которому Иоанн при написании собственного труда не имел перед собой сохранившееся под именем митрополита Георгия сочинение, но припомнил отдельные прочитанные или услышанные им ранее упреки против «латинян». С таким предположением хорошо согласуется и отсутствие немалой доли из содержащихся в «Стязании» обвинений в «Слове» митрополита Иоанна⁸⁰. Поскольку Георгий был греком, он был вполне способен сам перевести свое писание на родной язык; не исключено, что оно было переведено или пересказано на греческом заодно с написанным тогда же творением св. Феодосия.

Кроме того, в «Стязании с латиною» западные христиане поражаются за то, что они не различают «святого от скверного»⁸¹. Это высказывание отсутствует в «Слове об опресноках» Иоанна Клавдиопольского и в послании князю Ярославу митрополита

⁷⁹ Поппэ 1996, с.451–452.

⁸⁰ В «Слове», помимо прочего, нет имеющихся в «Стязании» упреков в бритье бород, в отсутствии великого и малого входов за литургией, в изменении возгласа «Един свят, один Господь ...» и слов апостола Павла о малой закваске, в женитьбе по очереди на двух сестрах, в женитьбе епископов, в содержании наложниц священниками (см.: Критические опыты, с.192–194).

⁸¹ Критические опыты, с.196 (упрек 25).

Никифора, но появляется в родственных им «Написании» митрополита Ефрема (καὶ ἀναμέσον ἀγίων καὶ βεβήλων οὐ διαστέλλονται) и в произведении «О франках и прочих латинянах»⁸². Поскольку Ефрем был, по всей видимости, русским, он мог быть знаком со «Стязанием» в его сохранившемся виде и позже использовать заповнившееся ему выражение при составлении собственной работы. В данном случае, как и в случае со «Словом» Иоанна Клавдиопольского, основным доводом в защиту первичности «Стязания» является бессмысленность попытки приписать полемическое произведение задним числом малоизвестному иерарху. Шатким выглядит предположение, согласно которому произведение было написано неизвестным по другим источникам митрополитом, жившим после Иоанна Клавдиопольского и Ефрема Переяславского; единственной опорой такого мнения могло бы стать отсутствие сведений о лицах, занимавших киевский престол в 1172–1182 и в 1200–1209 гг.⁸³

Изгнанный своими братьями Святославом и Всеволодом великий князь киевский Изяслав Ярославич еще в начале 1075 г. просил Григория VII принять Русь под покровительство апостола Петра, и папа охотно выполнил эту просьбу⁸⁴. Правдоподобным выглядит предположение, согласно которому монеты этого князя с изображением св. Петра относятся к короткому времени правления Изяслава после восстановления на престоле (1077–1078 гг.) и отражают его союз с римским предстоятелем⁸⁵. Возможно, как раз с этими обстоятельствами связано появление полемического сочинения переяславского митрополита Льва «К римлянам или латинянам об опресноках». В своей датировке этого произведения А. Поппэ исходил из мнения о том, что Византии не было смысла

⁸² См.: Ἰωάννης Κλαυδιουπόλεως, с.156 (упрек 6), *Fontes minores*, S.344 (упрек 11), 348 (упрек 11), Эпистолярное наследие, с.75 (упрек 10).

⁸³ Обзор киевских митрополитов домонгольского времени см.: Поппэ 1996, с.460–463.

⁸⁴ *MGN Epp. sel. 2, fasc.1, p.236–237.*

⁸⁵ Bayer 2002, S.153.

оставлять Переяславль, бывший столицей одного из трех братьев Ярославичей Всеволода, простой епископией, в то время как два других княжеских центра, Киев и Чернигов, были митрополиями. Кроме того, исследователь находил церковные отношения между Римом и Константинополем в 1070-е гг. мирными, а потому и мало подходящими для развития греко-латинской полемики. Полагая также, что уже в 1077–1078 гг. переяславским митрополитом был Ефрем, А. Поппэ относил пребывание Льва на том же престоле и, соответственно, написание слова «К римлянам» ко времени до 1072 г., под которым в летописи упоминается переяславский епископ Петр⁸⁶.

Однако мнение историка о начале митрополичьего срока Ефрема не подкреплено ссылкой на источник. Соображения А. Поппэ о церковно-политических отношениях между Русью, Византией и папством в 1060–1070-е гг. также остаются отвлеченными. Кроме того, подобное мнение заставляло бы признать, что Переяславль во второй половине XI в. попеременно был епископией и митрополией, что выглядело бы весьма необычно. Таким образом, произведение «К римлянам» должно было появиться в свет уже после 1072 г., но до 1089 г., когда переяславским митрополитом уже точно был Ефрем⁸⁷.

По мнению полемиста, вынесший некогда Аврааму хлеб и вино Мелхиседек (Быт 14, 18) жил за 430 лет до начавшего приносить в жертву опресноки Аарона (см. Лев 2, 11–12); подобное положение оказывается для полемиста значимым, поскольку именно с царем Салима апостол Павел связывал священство Иисуса Христа (Пс 110, 4; Евр 5, 6). Согласно Льву Переяславскому, опреснок «мертв» и является напоминанием о бедствии (*κακολαθείας*), умерщвлении праотеческого греха, тления и смерти, в то время как квасной хлеб жив и напоминает о Христе, жизни и воскресении⁸⁸.

⁸⁶ Повесть временных лет, с.78; Порре 1965, р.517–518; Поппэ 1968, с.101–102.

⁸⁷ Повесть временных лет, с.88.

⁸⁸ Критические опыты, с.116–117, 119.

Отказываясь признавать тайную вечерю за иудейскую праздничную трапезу, автор сочинения приводит два места из евангелия от Иоанна, на которые до него по такому же поводу ссылался Петр Антиохийский (Ин 18, 28; 19, 31)⁸⁹. Подобно Никите Стифату, митрополит обращает внимание и на то обстоятельство, что Иисус и его ученики возлежали за их прощальным ужином, хотя на пасхальном седере, полагает он, было предписано принимать пищу стоя и с дорожными палками в руках⁹⁰.

Высказываниям Льва Охридского созвучны утверждения полемиста, согласно которым как с приходом Христа был отменен бывший Его прообразом жертвенный агнец, так вместе с этим должно было прекратиться и приношение опресноков⁹¹. Само греческое слово ἄρτος (хлеб) автор сочинения связывает уже не с глаголом αἴρω (поднимать)⁹², а с прилагательным ἄρτιος (совершенный), обосновывая таким образом свое нежелание признать испеченный из одной муки опреснок хлебом. Поскольку же евангелист Лука сообщает о том, как воскресший Христос в Эммаусе преломил «хлеб» в один из дней пасхального времени, когда все квасное должно было отсутствовать в домах иудеев (Лк 24, 30), митрополит Лев оказывается вынужден заявить, что подобный запрет соблюдался лишь в Иерусалиме⁹³.

⁸⁹ Там же, с.118; ср.: Acta et scripta, p.219. Первое из этих мест приводилось также Никитой Стифатом в его пространном «Слове» об опресноках (Analecta sacra, p.774).

⁹⁰ Ср. с замечанием Никиты Стифата: Humbert und Kerullarios, S.330.

⁹¹ Лев Переяславский: τοῦ ... προβάτου παυθέντος τοῦ θύεσθαι («... с прекращением жертвоприношения агнца»), ... παυθείσης τῆς σιμᾶς («... с прекращением тени», — Критические опыты, с.119); Лев Охридский: παυθέντος οὖν τοῦ νόμου ..., ἐξ ἀνάγκης καὶ τὰ ἄζυμα παύονται («... с прекращением Закона ... по необходимости прекращаются и опресноки», — Acta et scripta, p.58), τοῦ νόμου διὰ τοῦ Χριστοῦ παυθέντος (« ... с прекращением Закона посредством Христа», — Критические опыты, с.146).

⁹² См. рассуждения Льва Охридского: Acta et scripta, p.57.

⁹³ В действительности запрет есть квасное в течение семи дней распространялся на всякое местопребывание иудеев (Исх 12, 20).

Другим существенным препятствием его рассуждениям становятся слова из евангелий от Матфея и Марка о «первом дне опресноков», в котором апостолы предложили Иисусу приготовить пасху (Мф 26, 17; Мк 14, 12); чтобы преодолеть это затруднение, полемист вслед за Иоанном Филопоном, но с отсутствующей у того ссылкой на Иоанна Златоуста толкует приведенное выражение как «первый день перед опресноками», относя его на десятое число месяца, когда и в самом деле нужно было выбрать предназначенного к жертве агнца (Исх 12, 3)⁹⁴. Одному из положений второго послания Льва Охридского близки замечания переяславского предстоятеля о возможности двоякого, «положительного» и «отрицательного» толкования образа опреснока⁹⁵. По его словам, все люди «заквашены» прародительским грехом, стали «пресными» через смерть Христа и заново «оквасились» или обожжились благодаря его воскрешению, вкушающий же опресноки не исповедует его богочеловечество и «не славит его обоженную плоть», но впадает в несторианство⁹⁶.

Переходя далее к порицанию других особенностей латинской Церкви, митрополит Лев прежде всего обращает внимание на субботный пост и приводит против него шестьдесят четвертый канон свв. апостолов, на который ранее в схожем случае ссылался и Никита Стифат. Западный обычай полемист объясняет подспудным воздействием со стороны некогда принудительно крещенных евреев, и в связи с этим он вспоминает одно письмо Максима Исповедника, где тот указывал на опасность смешения христиан с иудеями из-за принудительного обращения последних⁹⁷. Переяславский предстоятель осуждает также служение божественной литургии по будним дням великого поста и расторжение браков священнослужителей, вслед за Стифатом цитируя по этому пово-

⁹⁴ Критические опыты, с.123–124. Ср.: Mosq. gr. 239, f.109v.

⁹⁵ Критические опыты, с.124 (ср.: с.150).

⁹⁶ Там же, с.126.

⁹⁷ Там же, с.128.

ду сорок девятый и пятьдесят первый каноны лаодикийского собора и пятый канон свв. апостолов.

Как предполагает автор сочинения, западные христиане остались без подлинных книг с соответствующими церковными постановлениями из-за завоевания «их страны» вандалами⁹⁸. Приведя против употребления в пищу удавленины запрет из книги Деяний апостолов (Деян 21, 25), он переходит к учению о *Filioque*, которое, по его мнению, превращает Св. Троицу в «четверицу», вводит в Нее двуначалие, уподобляет Ее телесному предмету, низводит Св. Духа до уровня твари и в то же время делает Его больше Отца и Сына⁹⁹. Лишь к первым двум из этих соображений можно указать подобные им утверждения в писаниях патриарха Фотия¹⁰⁰, остальные же не имеют аналогов в предшествовавшей противолатинской полемике.

Похоже, переяславскому предстоятелю были известны первые два послания Льва Охридского, пространное или сокращенное сочинение «Об опресноках» Никиты Стифата, а также, скорее всего, и письмо Петра Антиохийского Доминику Градскому, но прямых текстовых заимствований из этих произведений в своем труде он не делал. Диалогическое построение по образцу «вопрос — ответ» слова «К римлянам» позволяет предполагать, что в его основе лежал действительный спор представителей двух Церквей, или же оно было написано в виду ожидавшейся между ними встречи. К своим собеседникам («римским мужам») митрополит Лев обращается без каких-либо резких выпадов, однако осторожно и между прочим дает им понять, что уже одни литургические особенности «латинян» кажутся ему достаточной причиной для церковной смуты и разделения¹⁰¹.

⁹⁸ Там же, с.130.

⁹⁹ Там же, с.131–132.

¹⁰⁰ См. его «Слово о тайноводстве Св. Духа» (PG 102, col.293, 321), а также «Послание архиепископу Аквилеи» (ibid., col.801).

¹⁰¹ «Как не содрогаемся, ... смущая и разделяя (*κατατέμνοντες*) святую Церковь?» (Критические опыты, с.129).

Продолжавшийся вплоть до 1085 г. военный натиск норманнов побуждал василевса Алексея I (1081–1118 гг.) искать союзнических отношений с западным императором Генрихом IV, пытавшимся заменить папу Григория VII своим ставленником Климентом III (1080–1110 гг.)¹⁰². Возможной причиной, побудившей последнего связаться с киевским митрополитом Иоанном II (ум. в 1089 или в начале 1090 г.), был поиск признания со стороны русской Церкви. Согласно одной точке зрения, поводом к написанию послания Климента могло стать обручение Генриха IV в 1088 г. или женитьба годом позже на княжне Евпраксии Всеволодовне¹⁰³.

Оспаривая это мнение, А.В. Назаренко сопоставляет содержащееся в отдельных греческих списках ответа Иоанна Киевского упоминание о других «митрополитах» на Руси с тем обстоятельством, что скончавшийся в ноябре 1111 г. черниговский епископ Иоанн, по свидетельству летописца, пролежал в болезни двадцать пять лет. Поскольку он наверняка возглавил епархию в лучшем состоянии, исследователь относит его назначение на престол и, соответственно, понижение черниговской митрополии до обычной епархии ко времени не позже 1086 г. Так как после этого на Руси, кроме киевского предстоятеля, был только еще один митрополит (в Переяславле), А.В. Назаренко устанавливает ту же дату и как верхнюю границу для написания ответа Клименту¹⁰⁴. Однако вряд ли стоит ожидать от летописца точного указания на длительность болезни черниговского епископа. Согласно же готовящему критическое издание «Ответа» Клименту И.С. Чичурову, в древнейших греческих списках этого памятника, как и во всех русских, вместо митрополитов говорится о епископах, поэтому датировка послания концом 1080-х гг. остается вполне вероятной¹⁰⁵.

В ответе на несохранившееся письмо Климента Иоанн назы-

¹⁰² См. об этом: Bréhier 1992, p.246–247; Bayer 2002, S.157.

¹⁰³ Holtzmann 1924, S.180–184; Поньрко 1992, с.26–27; Bayer 2002, S.149–150.

¹⁰⁴ Назаренко 2001, с.544–546. Ср.: Поньрко 1992, с.27–28.

¹⁰⁵ Ср.: Хрусталеv 2002, с.38–39.

вает своего адресата «достойным апостольского седалища и звания», разделяющим «установления нашей православной и непорочной веры». Зато в недавних предшественниках Климента Иоанн видит лишь «перетолкователей и искажителей истины»¹⁰⁶, и в этих его словах нельзя не увидеть выпада против Григория VII. Автор послания вспоминает и о неизменном единодушии между вселенскими соборами и преемниками «корифея апостолов» Петра, перечисляя с отдельными неточностями все исторические примеры такого согласия. Существующие же «разделение и разрыв»¹⁰⁷ берут свое начало, по мнению киевского предстоятеля, в «многочисленных» отклонениях западной Церкви от священных канонов. Чтобы устранить «соблазны» и восстановить единство и согласие, он советует Клименту обратиться с особым письмом к константинопольскому патриарху.

В своих обличениях латинских обычаев митрополит Иоанн опирается на «Окружное послание» патриарха Фотия, откуда он преимущественно с дословной точностью заимствует упреки в соблюдении субботного поста, во вкушении молока и сыра на первой неделе великой четырёхдесятницы, в отвращении к женатым священникам, в признании исключительно епископского миропомазания и в искажении символа веры. К тому же источнику большей частью восходят и приводимые полемистом ссылки на церковные каноны¹⁰⁸. Лишь второе свое обвинение, которое он по-разному формулирует в двух различных местах послания¹⁰⁹, Иоанн подкрепляет словами из неупомянутого его известным

¹⁰⁶ Критические опыты, с.169–170.

¹⁰⁷ ... τὸ σχίσμα καὶ ὁ διασπασμὸς (там же, с.173).

¹⁰⁸ Это шестьдесят четвертый канон свв. апостолов, четвертый канон гангрского и заключительные слова тринадцатого канона трулльского соборов (там же, с. 175–178).

¹⁰⁹ Там же, с.173, 176. Во втором случае «латиняне» обвиняются во вкушении сыра, яиц и молока в течение всего великого поста, а не только на первой его неделе.

предшественником по противолатинским спорам пятьдесят шестого правила трулльского собора.

К выдвинутым еще Фотием упрекам митрополит Руси добавляет только порицание используемого западными христианами литургического хлеба и утверждает, что в этом случае их церковная практика происходит сразу «из многих ересей». Он почти дословно повторяет одно высказывание Петра Антиохийского об опресноках, приносимых «евреями в воспоминание бегства из Египта»¹¹⁰, и это совпадение вряд ли является случайным. По мнению автора сочинения, никогда не служившее никакому «египетскому тирану» «семья христиан» получило наказ презирать иудейские соблюдения, вроде субботаства, пресного хлеба или обрезания.

Дальнейшие замечания Иоанна об обычае вкушать иудейскую пасхальную трапезу стоя и словах Иисуса «Желанием восхотел есть эту пасху с вами» (Лк 22, 15) восходят, скорее всего, к произведению Льва Переяславского¹¹¹. Оттуда же, по всей видимости, полемист черпает и представление о том, что западную практику можно понять как отрицание совершенного вочеловечивания Христа. Однако соответствующий список исторических примеров Валентина (II в.), Мани, Аполинария, Павла Самосатского, Евтихия, Диоскора, Севира (VI в.) и монофелитских патриархов Сергия (610–638 гг.), Пирра (638–641, 654 гг.) и Павла II (641–653 гг.) он приводит уже от себя.

Киевский предстоятель не только осуждает добавление слова *Filioque* к «божественному писанию», как он именует символ веры, но и усматривает в западном учении мысль о двух началах и двух причинах у Св. Духа, а также опасность македонианской ереси¹¹². Заключительные слова Иоанна о его желании написать позже об удавлении, нечистых животных, вкушении мяса монахами и прочих подобных вещах свидетельствуют о знакомстве

¹¹⁰ Acta et scripta, p.215; Критические опыты, с.179.

¹¹¹ Там же, с.180 (Иоанн Киевский), и с.118 (Лев Переяславский).

¹¹² Ср. со схожими утверждениями Фотия: PG 102, col.725–728.

митрополита с большим посланием Михаила Кирулария Петру Антиохийскому, где как раз названные предметы вместе с опресноками, «соблюдением субботы» и брадобритием открывают список противолатинских обвинений¹¹³.

Всего лишь второй и третьей главами сочинения Мелетия является сохранившееся под именем Иоанна Русского (Ῥωσίας) сочинение об опресноках¹¹⁴. Западные обычаи митрополит Иоанн осуждает и в своих «Церковных правилах Якову Черноризцу». Там он запрещает сослужить тем, кто причащаются опресноками, едят в сырную седмицу мясо и употребляют в пищу кровь и удавленину; кроме того, он находит совершенно недостойным делом отдавать княжеских дочерей замуж в народы, где вкушается бесквасный хлеб, т.е. «латинянам» и армянам¹¹⁵. Вопреки мнению Л. Гетца, вряд ли имеет противолатинскую направленность пятое правило митрополита Иоанна, согласно которому необходимо наставлять «не участвующих в общении обитателей окраин Руси»¹¹⁶. Как представляется, в нем, скорее всего, идет речь о мало христианизированном населении страны.

Согласно писавшему в конце XI в. Гавфреду Малатерре, вскоре после своего восшествия на папский престол Урбан II (1088–1099 гг.) отправил в Константинополь аббата греческого гроттаферратского монастыря в Италии Николая и диакона Рогерия. Послы должны были передать императору Алексею I Комнину (1081–1118 гг.) «отеческое порицание» римского предстоятеля за то, что император, по дошедшим до папы сведениям, запретил богослужение на опресноках проживающим в Византии латинским христианам¹¹⁷. В «Церковной истории» Ордерика Виталия

¹¹³ Критические опыты, с.185; Acta et scripta, p.180–181.

¹¹⁴ PG 95, col.393–396.

¹¹⁵ Denkmäler, S.121, 138.

¹¹⁶ ... τοὺς μὴ κοινωνοῦντος ἐν ταῖς ἀκρωρείαις τῆς Ῥωσίας ἐλιθορθοῦσαι καὶ θεραπεύειν (там же, с.123–124).

¹¹⁷ PL 149, col.1192. О датировке этого обращения (лето 1089 г.) см.: Becker 1988, S.111, Anm.184, S.164, Anm.302.

(ум. в 1142 г.) сообщается об отправленных Урбаном II в начале его понтификата послых к «франкам» и грекам с призывом держаться в католической вере и остерегаться (*ut ... recaverent*) любого отделиения «от Божьего закона и Церкви»¹¹⁸.

Как явствует из утвержденного василевсом ответного соборного решения от сентября 1089 г., римский предстоятель искал «мира», «согласия» и возношения его имени за богослужением в Константинополе. В принятом двадцатью двумя греческими архиереями документе признавалось наличие схизмы, но при этом отмечалось, что «отделение» римской Церкви от греческой произошло не в силу какого-либо соборного решения и потому не является «каноническим»¹¹⁹. По настоянию василевса медлившие иерархи согласились возобновить поминание папы за литургией, однако лишь после получения от него «здорового» исповедания веры, в котором, помимо прочего, содержалось бы согласие с не признававшимися на Западе правилами трульского собора. Кроме того, было решено предложить римскому понтифику в течение полутора лет после присылки своего исповедания веры лично приехать в Константинополь или отправить туда своих представителей для решения существовавших «канонических» вопросов. В случае, если бы он оставил без внимания это предложение, отношение к нему и ко всем спорным вопросам определялось бы, по словам соборного определения, уже не по не «по икономии», а по «акривии», т.е. со всей строгостью¹²⁰.

Согласно Гавфреду Малатерре, Алексей I пригласил римского понтифика явиться в Константинополь на собор для обсуждения опресноков и квасного хлеба, и лишь необходимость противостоять в самой Италии Генриху IV заставила папу отказаться от путешествия на Восток¹²¹. Как на то обратил внимание А. Бекер,

¹¹⁸ Orderic Vitalis, p.166–168.

¹¹⁹ Неточно замечание П. Гемайнхардта о том, что документы 1089 г. подтверждают отсутствие схизмы (Gemeinhardt 2002, S.417).

¹²⁰ Die Unionsverhandlungen, S.61–62.

¹²¹ PL 149, col.1192.

упомянутый Малатеррой императорский ответ не тождественен сохранившемуся соборному решению, так и не полученному, по всей видимости, Урбаном II¹²². Еще один ответ папе принадлежал патриарху Николаю III Грамматику (1084–1111 гг.), который отверг упрек в противодействии местным «латинянам» как не соответствующий действительности и пригласил Урбана II, по примеру обратившегося за поддержкой к «старейшинам» в Иерусалиме апостола Павла, отправить грекам изложение собственной веры¹²³. Содержащее скрытые цитаты из представительных писем Петра Антиохийского послание должно было быть передано римскому понтифику греческим митрополитом Калабрии Василием, которому Николай поручил вступить в переговоры с Урбаном II о церковном единстве¹²⁴.

Однако патриарх наткнулся на решительный отказ: связанный с антипапой Климентом III архиерей не желал общаться с тем, кто был для него ставленником «безбожных франков» и повинным в симонии преемником «трижды проклятого» Григория VII. По остроумному предположению П. Гемайнхардта, Николай III намеренно выбрал в посредники калабрийского митрополита, чтобы завести в тупик протекавшие при благожелательном отношении василевса переговоры о единстве¹²⁵. Как явствует из ответного послания Василия в Константинополь, на церковном соборе в Мельфи римский первосвященник заявил о своем праве поставлять архиереев во всей Италии, Сицилии и вплоть до самой Фессалоники, а его власть уже была признана митрополитом Северины и архиепископом Русиана (Россано)¹²⁶. В источниках нет никаких указаний на то, что подобные события вызвали возражения или противодействие со стороны византийских властей,

¹²² Becker 1988, S.206–214, 222–226.

¹²³ Die Unionsverhandlungen, S.62–64.

¹²⁴ Об использовании Николаем представительных писем Петра Антиохийского см.: Becker 1988, S.251–255.

¹²⁵ Gemeinhardt 2002, S.414.

¹²⁶ Die Unionsverhandlungen, S.64–67.

еще в 1071 г. потерявших вместе с Бари свои последние земли за Адриатикой.

По всей видимости, именно описанные переговоры подразумеваются хронистом Бернольдом Констанцским (ум. в 1100 г.) в его замечании о том, что в 1089 г. папа «посредством своих легатов освободил константинопольского императора от отлучения»¹²⁷. Эти слова побудили некоторых исследователей предположить отлучение пришедшего к власти военным путем Алексея I Григорием VII¹²⁸. Однако вряд ли стоит исключать возможность ошибочной передачи хронистом письма папы, где последний предположительно признавал Алексея I законным василевсом и упоминал о его отлученном Григорием VII предшественнике Никифоре Вотаниате. Недоказанным остается утверждение А. Байера, согласно которому Урбан II будто бы добивался от византийских властей также подтверждения своих прав на всю Церковь южной Италии. Ввиду сохранившегося соборного определения более обоснованным выглядит мнение о том, что в вопросе о полномочиях папства Урбан II был готов ограничиться поначалу признанием своего первенства чести¹²⁹.

«Слово об опресноках» антиохийского патриарха Иоанна обращено в использованной издателем рукописи Vallicel. 12 (XIII в.) к некоему «андринопольцу». Между тем подобное существительное могло применяться для обозначения предстоятеля Адрианополя, и как раз такой насыл (πρὸς τὸν Ἀδριανουπόλεως) имеет это произведение в сборнике Mosq. gr. 239 начала XIV в.¹³⁰ Иоанн вспоминает о каком-то предпринятом им «ради единства Церквей» посольстве (πρεσβείας) и оказанной ему в этом деле со сто-

¹²⁷ MGH SS 5, p.450.

¹²⁸ См.: Bréhier 1992, p.253, Becker 1988, S.115–116, Bayer 2002, S.146.

¹²⁹ Becker, S.122–124; Bayer 2002, S.156–157.

¹³⁰ Deux inédits byzantins, p.244; Mosq. gr. 239, f.81v. О случае, когда адрианопольский предстоятель был обозначен в одном документе конца XI в. как «адрианополец», см.: Gautier 1964, p.134, n.45 (PG 127, col.972).

роны василевса и его адресата поддержке¹³¹. Как явствует из слов автора, свое сочинение он составил ввиду возможного обсуждения вопроса об опресноках, желая показать греческую Церковь «благочестивейшей и православнейшей» и считая прочие отличия «италийцев» устранимыми одними указаниями на имеющиеся церковные каноны или просто несущественными¹³².

Тремя способами, которыми Церковь может «заткнуть рты» своим противникам, Иоанн называет записанное учение, неписанное предание и рассуждения. Признавая Церкви уже давно разделенными (μικρὸν οὐτὼ χρόνον ἀπεσχισμένοι), антиохийский патриарх прежде всего обращается к новозаветным отрывкам с описанием тайной вечери и указывает на то, что в них упоминается хлеб, а не опреснок. Вслед за Львом Охридским он выводит греческое слово ἄρτος из глагола ἀΐρεσθαι (подниматься), ставя тем самым под сомнение хлебные качества опреснока, лишенного чего-либо «воздухоподобного», «дышащего» или «живого»¹³³. Ссылку своих противников на встречающееся в Библии словосочетание «пресный хлеб» византийский полемист находит неубедительной, поскольку и мертвый человек называется человеком, но не просто, а обязательно с уточняющим определением. Из-за подобного неточного использования понятия в Ветхом Завете, полагает Иоанн, там порой встречается и выражение «квасной хлеб», позволяющее отличить настоящий хлеб от называемого так «по злоупотреблению» (ἐν καταχρήσει). Подобно Петру Антиохийскому, автор сочинения заявляет о том, что иногда поражение лучше победы и указывает на большую древность приношения Мелхиседека по сравнению с исходом евреев из Египта, приводя

¹³¹ Deux inédits byzantins, p.244. Г. Аввакумов понимает использованное Иоанном слово πρεσβεΐα как «попытка посредничества» и потому связывает указанное замечание с деятельностью антиохийского патриарха на соборе 1089 г. (Avvakumov 2002, S.230). Словарные значения приведенного слова — «старшинство», «посольство» (Benseler 1904, S.747).

¹³² Deux inédits byzantins, p.245.

¹³³ Ibid., p.248–249.

при этом иной счет истекшего между двумя событиями времени (340 лет), нежели Лев Переяславский¹³⁴.

Как и Никита Стифат до того, антиохийский патриарх считает необходимым хранящему опресноки и субботы соблюдать весь закон, включая обрезание и жертвоприношение агнца. Указывая на свидетельство евангелиста Иоанна о том, что иудеи только в пятницу страстей Господних собирались есть пасху (Ин. 13,1), автор «Слова» рассматривает предположение, согласно которому Иисус опередил на день грядущее празднество. Полемист находит подобный ход событий бессмысленным для Того, кто тогда учреждал новозаветную Пасху. Посредством восходящих к труду Иоанна Филопона соображений Иоанн перетолковывает высказывания по этому поводу создателей синоптических евангелий и предлагает понимать выражение «первый день опресноков» в смысле «день перед опресноками», а высказывание «настал день опресноков» — в смысле «приблизился день опресноков»¹³⁵.

Полемист решительно отказывается принять разъяснение западных христиан, согласно которому они «участвуют» в опресноках отлично от иудеев. Необычным для своих предшественников образом отвечая на мысль о символической чистоте используемого в латинской Церкви литургического хлеба, он отвергает любое усилие образно истолковать принимаемое в Евхаристии «обнаженное Тело Господа»¹³⁶. Если же «италийцы» со ссылкой на новозаветные высказывания считают закваску символом греха (Лк 12, 1; 1 Кор 5, 6 и Гал 5, 9), рассуждает далее Иоанн, то почему же они тогда не порицают приношение византийцев и почему не отказываются от литургического употребления вина, хотя виноград тоже упоминается в Ветхом Завете в отрицательном смысле (Втор 32, 32; Иер 2, 21; Ис 5, 2)? Словно возражая Петру Антиохийскому, автор

¹³⁴ Ibid., p.250–251; ср.: Acta et scripta, p.215–216, Критические опыты, с.116–117.

¹³⁵ Deux inédits byzantins, p.255–256.

¹³⁶ Ibid., p.257.

«Слова» находит неубедительной попытку объяснить появление в западной Церкви опресноков снисхождением к обратившимся в христианство италийским иудеям, от которых этот обычай перешел будто бы к другим христианам¹³⁷. По мнению полемиста, против этого мнения свидетельствует проживание еврейского населения во многих других местах, где ничего подобного не произошло; в любом случае, позволенное лишь на срок из «икономии» не может длиться долго и в конце концов должно быть отменено.

По мнению П. Готье, Иоанн написал «Слово» уже после своей отставки в 1100 г.¹³⁸; высказывалось также предположение о создании произведения в связи с приездом в 1112 г. в Константинополь миланского архиепископа Петра Гроссолана¹³⁹. По предположению А. Байера, оно было написано в связи с ожидавшимся в 1090–1091 гг. собором в Константинополе¹⁴⁰. Это мнение имеет перед датировкой временем после 1100 г. уже то преимущество, что в заглавии сочинения его автор называется «антиохийским патриархом», в то время как в сохранившемся отречении он полностью отказывается не только от престола и архиерейского достоинства, но даже от именованя себя священнослужителем¹⁴¹. П. Готье обратил внимание на противоречие между этим заявлением и сетованием Иоанна на неуважение монахов к его архиерейскому сану в одном письме, датированном ученым временем после 1100 г., но не дал какого-либо объяснения подобному обстоятельству¹⁴².

Между тем автор озаглавленного как «О бегстве» послания пишет о своем добровольном отказе от правления монастырем и готовности отказаться от всего другого, однако оговаривает свое намерение «еще подумать о священстве» (τῆς ἱεροσύνης

¹³⁷ Ср.: Acta et scripta, p.226–227.

¹³⁸ Gautier 1964, p.134.

¹³⁹ Beck 1959, S.613; ODB 2, p.1049.

¹⁴⁰ Bayer 2002, S.169.

¹⁴¹ Jean V l'Oxite, p.138–140.

¹⁴² Ibid., p.148; Gautier 1964, p.133

ἔτι σιέψασθαι), дабы не быть отнесенным к числу тех, кто, по евангельскому речению, взявшись за плуг, обернулись назад (ср.: Лк 9, 62)¹⁴³. Подобное объяснение имеет смысл только в устах человека, еще не сложившего с себя сан. Поэтому указанное письмо должно быть датировано временем архиерейского служения Иоанна (1089–1100 гг.), а описанные в нем события отнесены к пребыванию патриарха в Константинополе в 1089–1091 гг.

Такому пониманию соответствует выражаемое автором сожаление в трех его поступках, а именно в принятии епископства («начале священства»), в задержке отъезда к своей пастве и в попытке обелить «эфиопских» монахов, под которыми надо подразумевать испорченных обитателей подчиненного антиохийскому патриархату столичного монастыря Одигон. Поскольку обо всех этих событиях Иоанн сообщает разом в одном предложении, их было бы естественно не отделять друг от друга большим промежутком времени¹⁴⁴. В таком случае письмо «О бегстве», как и предшествующее ему в рукописи («Собору»), оказывается описанием отдельных из пережитых антиохийским предстоятелем испытаний, которыми он прежде всего объясняет свое отречение в предваряющем оба послания документе¹⁴⁵. Хотя в этом последнем Иоанн сообщает о досаждавших ему уже в самой Антиохии тревогах и противниках, рассказ о бегстве из константинопольского монастыря Одигон служит подходящим дополнением к этим словам. В самом деле, описанные там события сопровождалась некой тяжбой против патриарха¹⁴⁶, заставшей его, по всей видимости, уже в управляемой им епархии и заставившей его письменно защищаться от возведенных на него обвинений.

Данному объяснению противоречит содержащееся в послании упоминание в прошлом времени об императрице-матери,

¹⁴³ Jean VI l'Oxite, p.154.

¹⁴⁴ Ibid., p.146–148.

¹⁴⁵ Ibid., p.136–138.

¹⁴⁶ Ibid., p.150, 154.

кончина которой была отнесена Д. Папахрисанфу приблизительно к 1100–1101 гг. Однако расчеты исследовательницы при определении нижней временной границы строились на сообщении Иоанна Зонары о том, что мать Алексея I Анна Далассина после возвращения ее сына из похода против половцев (1095 г.) ушла в монастырь и провела там «несколько лет» (ἐνταυτοῦς τινάς) до смерти¹⁴⁷. Между тем столь неточное указание вполне могло относиться к двум-трем годам, не говоря уже о возможной ошибке писавшего об этом много лет спустя византийского историка. Таким образом, поскольку письмо «О бегстве» не следует относить ко времени после отречения Иоанна от престола, содержащиеся там слова не доказывают того, что автор будто бы считал себя архиереем и после 1100 г.

Могло ли указание на патриаршее достоинство Иоанна быть вставлено в заглавие «Слова» позднейшим переписчиком, осведомленным о прежнем сане автора сочинения? Оставивший около 1110 г. кипрское архиепископство и ставший в 1147 г. константинопольским патриархом Николай Музалон именуется в заглавии написанного им в промежутке между этими двумя архиерейскими сроками противолатинского произведения без своего как прежнего, так и позднейшего титула¹⁴⁸. Таким образом, уже то обстоятельство, что Иоанн обозначается в надписании «Слова» как «антиохийский патриарх», дает основание отнести возникновение этого памятника к 1089–1100 гг. Этому времени лучше подходит и сравнительно миролюбивый настрой автора, оставившего свой престол не в последнюю очередь из-за трений с новыми, западными властителями Сирии¹⁴⁹.

С другой стороны, упомянутое Иоанном и предпринятое с поддержкой василевса посольство «ради единства Церкви» было бы уместно связать с начавшимися в 1089 г. и проходившими

¹⁴⁷ Papachryssanthou 1963, p.252–253.

¹⁴⁸ Νικόλαος Μουζάλων, σ.307. Об уходе Музалона с кипрского престола см.: Ζήσις 1978, σ.242.

¹⁴⁹ Gautier 1964, p.131–132.

при участии антиохийского патриарха переговорами¹⁵⁰. Согласно Бернольду Констанцскому, в 1091 г. Урбан II, находясь в Кампании, «был окружен почтением» разных «католиков», и прежде всего императора Византии¹⁵¹. Поскольку в 1090–1091 гг. перед Византией стояла тяжелая задача борьбы с печенегам, А. Бекер связывает это известие не с продолжением церковных переговоров, но с сообщением Анны Комниной об ожидавшихся Алексеем I в апреле 1091 г. наемниках из Рима. Указывая на пребывание папы в Кампании также годом ранее и на требующееся для сбора наемников время, исследователь находит возможным отнести слова Бернольда к 1090 г.¹⁵²

Однако опасность со стороны печенегов вряд ли полностью заслоняла собой церковные проблемы, решение которых открывало путь также и к политическому союзу с папством. Поэтому вполне вероятно, что под упомянутым хронистом «почтением» имелось в виду как раз возглавлявшееся Иоанном посольство к папе, и тогда «Слово» должно было быть написано по возвращении из Италии и в ожидании дальнейшего обсуждения вопроса об опрессноках. Этому предположению хорошо соответствуют и крайне редкое для византийских полемических сочинений XI–XII вв. обозначение противной стороны как «италийцев», и слова о долге василевса заботиться о церковном единстве, созвучные явно благожелательному отношению Алексея I к римскому престолу на соборе 1089 г.¹⁵³ С возглавлявшимся Иоанном Антиохийским посольством можно предположительно связать и сохранившееся в Никоновой летописи под 1091–1092 гг. сообщение о прибытии от папы из Рима некоего «грека митрополита» Федора, привезшего с собой много мощей святых¹⁵⁴.

¹⁵⁰ Die Unionsverhandlungen, S.61; Gautier 1964, p.129, 134.

¹⁵¹ MGH SS 5, p.450.

¹⁵² Anne Comnène 2, p.129; Becker 1988, S.181–182.

¹⁵³ Deux inédits byzantins, p.244.

¹⁵⁴ ПСРЛ 9, с.116.

В выполненных южноитальянским греком схолиях (примечаниях на краях рукописи) к посланиям апостола Павла и к толкованию последних Иоанном Златоустом в рукописи Vat. gr. 1650 речь поначалу идет о чуждости христианству богатых, «заставляющих других плакать» и возвышающих мирскую мудрость¹⁵⁵. Вслед за утверждением того, что «плотское» оружие не является Божьим и апостольским, внимание автора целиком сосредотачивается на обосновании и защите брака священнослужителей. Схолиаст приводит веление Творца первым людям «плодиться и размножаться» (Быт 8, 17; 9, 1,7) и заключает, что размножение является частью Божьего благословения; как же лишенные потомства священники, вопрошает далее автор, сами смогут благословлять других? Указания на то, что Бог никакой член тела не создал бесполезным (ἄργον), и на супружескую «энергию» св. Захарии и других новозаветных святых также оказываются доводом в оправдание брака. Той же цели должны служить и вопросы, подводящие читателя к мысли о «родовом» (γενικός), а не только индивидуальном, характере установленного Творцом нравственного закона¹⁵⁶. Лишь теперь называя своих противников по имени, схолиаст обвиняет латинских священников в блуде, происходящем от навязанного им безбрачия, и на этом основании, как и по причине принятых у них бритья подбородков и хороших нарядов, ставит под сомнение их святость перед Богом.

По мнению автора примечаний, муж и жена являются единым образом Создателя и Его соработниками в производстве новых людей вместо умерших, потому борющийся с браком борется с самим Творцом. Если даже ветхий закон «гнева» (ὀργή) не запретил супружество священников, рассуждает далее полемист, то тем более так же обстоит дело и с новозаветным законом милости и благодати. Поскольку этот последний действует по отношению к «пребывающей природе» (μένουσαν φύσιν), благодать вообще

¹⁵⁵ Σχολαί, p.113.

¹⁵⁶ Ibid., p.115–116.

представляется схолиасту чуждой роду «латинян». После новых замечаний о глубоком различии между верой и внешней мудростью полемист заключает о несоответствии римской Церкви речениям Господа и апостольскому Преданию, и в силу этого — о ее нахождении под анафемой¹⁵⁷.

Издатель схолий К. Джаннелли находил почерк их писца современным или немного более поздним самому тексту датированной 1037 г. рукописи Vat. gr. 1650. Исследователь обнаружил принадлежащие тому же писцу латинские и греческие записи в других сборниках, в том числе — пометки с порицанием Рима из-за большого количества совершенных в нем убийств¹⁵⁸. Историк признавал, что последнее замечание могло относиться к борьбе за власть в вечном городе в 1058, 1062, 1081–1085 гг., однако в соответствии с предложенной им датировкой рукописи Vat. gr. 1650 предпочитал видеть в этом высказывании намек на борьбу между Тускуланами и Крескенциями в первой половине XI в. К. Джаннелли указывал и на другие основания связать схолии с событиями более позднего времени, соотнеся порицание полемистом целибата с противоположными решениями соборов 1050, 1074 и 1089 гг., а упоминание о пастырях-«тиранах» — с Григорием VII. Однако историк все же считал невозможным применение к этому папе или к Урбану II (1088–1099 гг.) слова *σαρκιοφιλόσοφοι* («плотские философы»), использованного автором примечаний по отношению к его противникам¹⁵⁹.

Между тем схолиаст в данном случае, по всей видимости, имел в виду людей, не преданных плотским грехам, — иначе было бы непонятно именование их «философами», — а просто ценящих, в отличие от него, мирское знание, так что подобное выражение не должно быть доводом против датировки примечаний концом XI в. Мысль о происхождении схолий из гроттаферратского мона-

¹⁵⁷ Ibid., p.118.

¹⁵⁸ Giannelli 1953, p.100.

¹⁵⁹ Ibid., p.106.

стыря в южной Италии, основанная на наблюдениях за рукописью Vat. gr. 1658 с выполненным тем же писцом «вопрошанием», отвергалась К. Джаннелли из-за близости этого аббатства Бенедикту IX (1032–1044, 1045, 1047–1048 гг.) и Урбану II. Иное мнение высказал недавно Л. Санто, связывающий создание противолатинских примечаний с Гроттаферратой конца XI в.¹⁶⁰ Подобная датировка представляется более обоснованной как в силу отмеченных уже К. Джаннелли обстоятельств, так и из-за отсутствия каких-либо следов религиозной полемики во второй четверти того же столетия. По всей видимости, автором схолий был греческий священник, вынужденный церковным начальством отказаться от супружеской жизни и поселившийся после этого в монастыре, где он и дал волю своим чувствам на полях рукописи.

Отождествленный Ж. Даррузесом с упомянутым в 1092 и 1094 гг. одноименным митрополитом Иоанн Клавдиопольский¹⁶¹ в начале своего слова «Об опресноках» в самых общих выражениях осуждает употребление опресноков, «соблюдение суббот», используемые будто бы «латинянами» обрядовые очищения, вкушение удавленины и веру в исхождение Св. Духа от Отца и Сына. Из этих обвинений лишь первые два становятся предметом несколько более обстоятельной критики и противопоставляются решениям «Канонов свв. апостолов». Подобно Льву Переяславскому, появление подобных особенностей в практике западной Церкви полемист возводит ко временам завоевания Рима вандалами. Выдвинув против «латинян» еще два упрека (участие священников в военных действиях и пост по Господним праздникам), Иоанн возвращается ко вкушению удавленины и приводит в связи с этим соответствующий запрет из книги «Деяний апостолов». Далее перечисляются шестнадцать прочих вызывающих у автора недовольство обычаев западных христиан, вроде слишком мягких правил поста, непения «Аллилуйи» великой четыредесятницей,

¹⁶⁰ Электронное сообщение П. Канара от 21 декабря 2002 г.

¹⁶¹ PG 119, col.764; PG 127, col.973; Darrouzès 1963, p.54.

именования Богородицы просто «Марией», крещения в одно погружение и др. Некоторые из них, как дозволение мирянам входить в алтарь, изображение пальцем креста на земле, браки между двумя братьями с одной стороны и двумя сестрами с другой, находятся в противоречии с решениями трульского собора¹⁶², остающегося, однако, в сочинении неназванным.

Всю вторую половину своего произведения клавдиопольский предстоятель заполняет выдержками из произведений своих предшественников по поводу опресноков и «соблюдения суббот». Вначале источником автору служит послание Петра Антиохийского Доминику Градскому, откуда он черпает доводы в защиту того мнения, что именно квасной хлеб присутствовал на тайной вечери, а также рассуждения о скрытом аполинарианстве западного обычая¹⁶³. Из первого письма Льва Охридского Иоанн заимствует сравнение опресноков с кирпичной глиной, замечания по поводу приношения Мелхиседека (Быт 14, 17–19), доводы против соблюдения субботы и заключительные слова своего произведения¹⁶⁴, а из второго письма того же полемиста — толкование двух высказываний апостола Павла¹⁶⁵.

Столь запутанное построение слова «Об опресноках» заставляет полагать, что его создатель работал без тщательно продуманного плана. По всей видимости, Иоанн был знаком с первым византийским «каталогом» обвинений против обычаев западной Церкви, содержащимся во втором послании Михаила Кирулария Петру Антиохийскому, однако прямых заимствований он оттуда не делал. Очевидные текстовые совпадения в двух памятниках от-

¹⁶² См. каноны 54, 69, 73 трульского собора (Книга правил, с.85, 90–92).

¹⁶³ Ср. строки 139–140, 143–174, 185–215 «Слова» и соответствующие места из послания Петра (Acta et scripta, p.215–216, 218–221, 225–226).

¹⁶⁴ Строки 216–219, 257–262, 263–287, 290–294 (ср.: Acta et scripta, p.57, 58–60).

¹⁶⁵ Строки 219–220, 222–233, 234–256 (ср.: Критические опыты, с.147, 148, 150).

сутствуют, из двадцати трех в общей сложности обвинений «Слова» тринадцать не встречаются в письме Кирулария, некоторые из прочих лишь отчасти совпадают с аналогичными упреками, приводившимися в 1054 г. константинопольским патриархом¹⁶⁶.

Если «Вопрошение Изяслава» является творением св. Феодосия, то отмеченная выше связь между этим произведением и сочинением клавдиопольского предстоятеля могла бы объясняться по меньшей мере двояко. Во-первых, Иоанн мог занимать митрополичий престол уже в начале 1070-х гг. и не позже этого времени написать свою работу, которая тем или иным образом, — возможно, в пересказе, — достигла печерского игумена. Во-вторых, «Вопрошение Изяслава» могло предшествовать по времени «Слову об опресноках», и тогда необходимо было бы признать влияние древнерусского сочинения на греческое, что кажется почти невероятным. Однако очевидная связь между «Вопрошением Изяслава» и «Винами латинской Церкви» начала XIII в. вместе с принятием авторства Феодосия Печерского означала бы, что подобное воздействие имело место на самом деле. Поскольку имеющиеся упоминания об Иоанне Клавдиопольском относятся к началу 1090-х гг., есть смысл счесть его же тем самым предстоятелем Клавдиополя, который принимал участие в соборном заседании в сентябре 1089 г. по вопросу об ответе папе Урбану II¹⁶⁷. Похоже, именно это событие дало повод к написанию противолатинского сочинения одному из противящихся скорому сближению с папством архиереев.

Что касается верхней временной границы написания «Слова», то она определяется благодаря являющемуся выжимкой из него «Написанию Ефрема, митрополита России». Это сохранившееся в

¹⁶⁶ Например, Кируларий пишет об употреблении в пищу «латинянами» сыра и яиц по пятницам (Acta et scripta, p.181), в то время как в «Слове» говорится о вкушении сыра, яиц и молока лишь в Великий Пяток, а также об их употреблении в пищу детьми по воскресеньям великой четырехдесятницы (строки 101–104 «Слова»).

¹⁶⁷ Die Unionsverhandlungen, S.61.

одной ватиканской рукописи произведение¹⁶⁸ представляет собой список из двадцати восьми примерно одинакового объема обвинений, среди которых *Filioque* помещено на первое место, а к уже присутствовавшим в «Слове об опресноках» упрекам добавлено семь новых, отчасти встречающихся в «большом» послании Кирулария Петру Антиохийскому: отсутствие у «латинян» сырной седмицы и живописных «историй» святых в храмах, шелковые одежды, кольца и перчатки священнослужителей, безбрачие духовенства, допущение богослужения лишь на трех языках и разная продолжительность великого поста в разных странах¹⁶⁹.

Очевидное первенство «Слова об опресноках» Иоанна Клавдиопольского по отношению к «Написанию» побуждает считать создателем последнего сочинения упомянутого под 1089 и 1091 гг. в «Повести временных лет» переяславского митрополита Ефрема Скопца, чье пребывание на престоле могло продлиться вплоть до 1101 или даже 1105 г.¹⁷⁰ Будучи, скорее всего, русским по происхождению, он должен был выучить греческий язык во время своего пребывания в Константинополе, где по поручению Феодосия Печерского списал студийский устав¹⁷¹. Тем самым объясняется, по-

¹⁶⁸ Б.Л. Фонкич отнес почерк писца к чикаго-карахиссарской группе (XII — начало XIII в.), в то время как Р. Девреесс датировал ее XIII—XIV вв. (см: Šćurov 1998, S.322). О зависимости «Написания» от «Слова» Иоанна См.: Бармин 2001a, с.144.

¹⁶⁹ См. обвинения 6, 9, 13, 14, 22, 23, 28.

¹⁷⁰ Повесть временных лет, с.88—89. Выбор одной из двух названных крайних дат архиерейства Ефрема зависит от того, могло ли выражение «епископья церковь» относиться к смоленскому храму Богородицы при его подчинении епископскому престолу в Переяславле или нет (ср.: Поппэ 1967, с.106, Шапов 1989, с.209, Хрусталеv 2002, с.97—102). О принадлежности «Написания» Ефрему Переяславскому см.: Бармин 2001a, с.144—146.

¹⁷¹ Успенский сборник, с.86, 89. Любопытные, хотя и недоказуемые предположения об обстоятельствах этого пребывания см.: Хрусталеv 2002, с.23—33. Мнение исследователя о греческом происхождении Ефрема (там же, с.27—28) представляется безосновательным, поскольку оно, скорее всего, было бы отмечено в «Житии» Феодосия. Ср.: Поппэ 1968, с.101—102, сн.33.

чему в его сочинении появляется и немислимый в устах греческого автора упрек в использовании «латинянами» крестильного имени «Лев»¹⁷², весьма распространенного в самой Византии — русскому полемисту подобное обстоятельство вполне могло остаться неизвестным. Правда, так звался занимавший переяславский престол в 1070-е гг. митрополит, вторым преемником которого (после некоего Николая) должен считаться Ефрем, однако последний мог знать о своем предшественнике как о «Левонтии» или «Леоне», поскольку подобными образами передавалось порой греческое «Лев» на русской почве¹⁷³.

Весьма вероятно, что использованное им в качестве основы при работе слово «Об опресноках» автор «Написания» получил от самого Иоанна Клавдиопольского, с которым он мог лично познакомиться в пору своего пребывания в Константинополе. Подтверждением их знакомства может быть решение константинопольского собора от 15 ноября 1086 (или 1101) г. с участием предстоятелей Клавдиополя и «Росии»; если верна первая из этих двух возможных датировок, то под последним из двух иерархов, как на то обратил внимание А. Поппэ, должен был иметься в виду как раз Ефрем Переяславский¹⁷⁴. Не исключено, что он же подразумевался и в соборном решении от сентября 1089 г., где опять же вместе упоминаются митрополиты Клавдиополя и «Росии»¹⁷⁵.

Знакомство между двумя иерархами позволило бы объяснить близость их произведений и отказаться от предположения о принадлежности «Слова» какому-то иному, отличному от известного по источникам 1090-х гг. клавдиопольскому предстоятелю по имени Иоанн. Вероятно, при работе над своим «Написанием» Ефрему припомнилось услышанное или прочитанное им ранее

¹⁷² Fontes minores, S.344, Z.61.

¹⁷³ «Левонтием» в «Повести временных лет» именуется папа Лев I, а «Леонном» — император Лев VI (Повесть временных лет, с.17, 20, 52).

¹⁷⁴ PG 119, col.861. Киевский митрополит Иоанн находился в ноябре—декабре 1086 г. в своей епархии (см.: Поппэ 1996, с.452).

¹⁷⁵ Die Unionsverhandlungen, S.61.

выражение из «Стязания с латиною» о том, что «латиняне» не различают между «святым и скверным», и он вставил эти слова в свое сочинение. Можно также предполагать, что поводом к созданию как этого произведения, так и «Слова об опресноках» Иоанна Клавдиопольского, стали переговоры между папством и Византией в 1089–1091 гг.

Таким образом, к концу XI столетия отношения между римским и константинопольским престолами оставались в целом неопределенными. Папа не поминался за богослужением в византийской столице, однако о причинах этого там не сообщали чего-либо убедительного как при Кируларии, так и позже. В то же время замечания Льва Переяславского о «разделяющих» Церковь западных христианах и Иоанна Антиохийского о «давно разделенных» Церквях, слова собора 1089 г. о существующей по неизвестной причине схизме и заявление автора схолий в рукописи Vat. gr. 1650 о нахождении римского престола под анафемой показывают, что представление об уже существующем разделении Церквей успело распространиться к тому времени среди греческого духовенства.

Глава 7

ПОСЛЕ ПЕРВОГО КРЕСТОВОГО ПОХОДА

По сохранившимся в западных источниках сведениям, в конце 1080-х гг. Алексей I просил о военной помощи бывшего ранее проездом в Константинополе графа Роберта Фландрского и получил от него в свое распоряжение пятьсот воинов; не исключено, что схожий вопрос обсуждался между папой Урбаном II и греческими послами в 1091 г.¹ Согласно Бернольду Констанцскому, на соборе в Пьяченце в марте 1095 г. византийские послы вновь обратились к западным христианам с просьбой о военной поддержке для защиты от турок и встретили тогда полное понимание со стороны римского предстоятеля². Тем не менее, когда осенью 1096 г. отправившиеся в св. землю отряды крестоносцев появились в Византии, им пришлось противостоять нападениям печенежских и турецких наемников Алексея I³. В свою очередь, императорская дочь Анна Комнина впоследствии обвинила западных воинов в желании завладеть империей под предлогом паломничества⁴.

Известны два датированных октябрём 1097 и январём 1098 гг. письма, в которых иерусалимский патриарх вместе с папским легатом на Востоке Адемаром, в первом случае, и с греческими и латинскими епископами, во втором, призывал западных христиан присоединиться к крестоносцам⁵. Если один из вождей кресто-

¹ RHC Occ. 4, p.131–133; Anne Comnène 2, p.135; MGH SS 5, p.450. Сомнения в достоверности сведений западных источников о письме Алексея I Роберту Фландрскому см.: Bréhier 1992, p.254, Любарский 1996, с.557–559.

² MGH SS 5, p.465; Conciliorum collectio 20, col.802–803.

³ Gesta Francorum, p.6, 9. Об отношениях крестоносцев с византийскими властями см., в частности: Lilie 1981, S.1–15.

⁴ Anne Comnène 2, p.212.

⁵ Die Kreuzzugsbriefe, S.141–142, 146–149. П. Планк вслед за некоторыми другими исследователями оспаривает принадлежность этих писем греческому иерусалимскому патриарху Симеону II (Plank 1994b, S.303–315).

носцев граф Раймунд Тулузский отправил осенью 1098 г. первого латинского епископа на ближнем Востоке Петра Альбарского для рукоположения к греческому патриарху в Антиохию, и последний был признан завоевателями единственным предстоятелем всей поместной Церкви, то от него тем не менее потребовали править ею в соответствии с «латинскими обрядами». Спустя два года он, обвиненный молвой в желании вернуть город Византии, отказался от престола⁶. Согласно современнику этих событий монаху Никону Черногорцу, сами греческие священнослужители за деньги передавали храмы в занятых западными воинами местах латинскому духовенству⁷.

После взятия Иерусалима крестоносцы выбрали из своей среды нового патриарха, хотя, согласно некоторым данным, тогда еще был жив греческий предстоятель местной Церкви Симеон II⁸. Они также назначили собственных епископов в занятые города, удалили греческий причт из храма Гроба Господня и на время выселили греческих монахов из иерусалимских и близлежащих монастырей⁹. Однако в конечном счете местное духовенство все же сохранило возможность служить в собственных церквях, и нет оснований полагать, будто от него когда-либо за все время западного господства на Ближнем Востоке потребовали признать *Filioque* или перенять западный обряд¹⁰.

Не исключено, что именно напряженные отношения между византийцами и крестоносцами побудили представителей грекоязычных епархий южной Италии вновь поднять вопрос о *Filioque* на соборе в Бари в октябре 1098 г., и тогда ответ на него был дан кентерберийским архиепископом Ансельмом¹¹. Согласно со-

⁶ *Gesta Francorum*, p.75; *RHC Occ.* 1, p.274; PL 188, col.775.

⁷ *Sinait.* 441, f.225–225v. См. также: Γάγγου 1991, σ.174–177.

⁸ *Gesta Francorum*, p.93, 97. См. также: Plank 1994b, S.299.

⁹ *RHC Occ.* 3, p.704; *RHC Arm.*1, p.54–55. См. также: Hamilton 1980, p.161, Bayer 2002, S.175–176.

¹⁰ Hamilton 1980, p.163–165.

¹¹ *Conciliorum collectio* 20, col.947–948.

хранившемся в «Деяниях аррасских епископов» первой четверти XII в. известно, какие-то решения об «ошибке и ересях греков» были приняты на римском соборе в апреле 1099 г.¹²

Как раз военные успехи крестоносцев на Ближнем Востоке побуждали одного из пресвитеров монастыря св. Симеона Чудотворца обратиться к его брату Никону Черногорцу за разъяснениями по поводу церковных отличий западных народов¹³. В написанном еще до крестового похода «Послании к авве Иоанну об общении епископов» Никон называл «франков» впадшими в ересь из-за того, что они, искажив содержание принятых карфагенским собором канонов, запретили принимать причастие от женатых священников. В «Письме к пришедшему из Иерусалима» он же именовал западных христиан «иноверцами»¹⁴.

Отвечая теперь спросившему его пресвитеру, Черногорец связывает особые обычаи «франков» с завоеванием и последующим искоренением древних римлян вандалами, исповедовавшими, по словам автора, разные ереси — македониянство, несторианство, арианство и другие. За получением более подробных исторических сведений Никон отсылает своего читателя к житию св. Мелании Римской и к «Лавсаику», а за разъяснениями по поводу опресноков и прочих «ошибок» (πλώματα) он советует обращаться к окружному посланию патриарха Фотия — несмотря на то, что там на самом деле нет речи о составе литургического хлеба. Автор затрагивает было вопрос о добавлении к символу веры, но вместо каких-либо возражений по существу лишь уподобляет «франков» тем армянам, которые ради оправдания собственных обычаев подменяют смысл двадцать четвертого канона свв. апостолов, содержащего запрет самооскопления. Черногорец вспоминает о споре между римским и константинопольским престолами из-за болгарской Церкви, цитируя при этом одно из посланий Фотия папе

¹² Gesta Atrebatensium, p.188–189.

¹³ Sinait. 441, f.242 (38 слово «Тактикона»). О противолатинской полемике Никона Черногорца см.: Герд 1994, с.128–137.

¹⁴ Ibid., f.175v., 225v. См.: Γιάγχοу 1991, σ.177–179.

Николаю I, а также приводит выдвигавшуюся тем же патриархом против субботнего поста ссылку на шестьдесят четвертый канон свв. апостолов.

Возвращаясь затем к вопросу об опресноках, Никон обычным для византийской полемики образом принимает их за признак иудейства и миновавшего с пришествием Христа ветхого закона. Подтверждение этой точки зрения автор находит в послании Петра Антиохийского Доминику, а против утверждения «франков», согласно которому Христос на тайной вечери ел опресноки, Черногорец ссылается на использование слова «хлеб» в сообщении апостола Павла об установлении Евхаристии¹⁵. Полемист упоминает два известных ему довода за и против латинской практики: с одной стороны, это ветхозаветный запрет квасного хлеба в пасхальное время, а с другой — указание на присутствовавших тогда в Иерусалиме и не стесненных этим обрядовым предписанием эллинов.

Приведя весь перечень обвинений, выдвинутых против «франков» патриархом Михаилом Кируларием в его послании Петру Антиохийскому, Никон вновь обращается к письму последнего Доминику Градскому и цитирует оттуда, помимо прочего, слова, согласно которым вкушающие опресноки едят трапезу иудеев, а не живое Тело Господа¹⁶. Автор послания заявляет о своей ненависти и отвращении к «получившим возмездие еврейского неразумия», которых он анафематствует и отвергает вместе со всякой ересью. Основываясь на письме Петра Антиохийского патриарху Кируларию, полемист пишет об известии, согласно которому «латиняне» будто бы по-ариански крестят в одно погружение, и объясняет этот обычай опять же завоеванием Рима еретиками-вандалами. В то же время Черногорец не разделяет терпимого отношения Петра к употреблению в пищу удавленины и крови, а монахами — любого мяса¹⁷. Как видно, в своей противолатин-

¹⁵ Sinait. 441, f.243.

¹⁶ Ibid., f.243v.—244.

¹⁷ Ibid., f.244v.—245.

ской полемике Никон пользовался только теми произведениями, которые так или иначе были связаны с Антиохией¹⁸.

Как сообщал андидский епископ Николай, прибывавшие на Родос толпами (πλήθη) в паломничество ко гробу Господню западные епископы и монахи вместе с обитающим на острове множеством «латинян» и «единомысленных им венецианцев» воздвигли там свои храмы и убеждали местных греков в превосходстве «жертвы опресноков» над квасным хлебом. В опровержение слышанного Николай взялся за написание обращенного к фитийскому епископу Василию «Слова против приносящих опресноки за божественным священнодействием». Считая западную практику лишь «иудейским бесчестием», полемист сосредотачивает все свои усилия на опровержении главного довода «латинян», согласно которому тайная вечеря была пасхальной еврейской трапезой и потому на ней не могло оказаться ничего квасного. Если жертвенный агнец был прообразом Христа, рассуждает он, то его заклание должно было совпасть по времени с распятием Сына Божьего и потому не могло состояться накануне Его прощания с учениками¹⁹. В защиту своей точки зрения Николай ссылается на слова из евангелия от Иоанна, согласно которым иудеи в день казни Иисуса только собирались есть пасху, и воспроизводит целый отрывок из пространного «Слова об опресноках» Никиты Стифата с цитатой из книги «Левит» (Лев 23, 4–6) и последующими утверждениями, согласно которым Христос был распят четырнадцатого числа²⁰.

По мнению андидского епископа, Господь сознательно не готовился тогда к торжественному дню ввиду своих грядущих страданий, апостолы же приписали это Его забывчивости и только в четверг тринадцатого числа сами спросили Его о месте для праздничного ужина. Слова Иисуса ученикам: «Желанием восхотел есть эту

¹⁸ См.: Герд 1994, с.136–137.

¹⁹ Ath. Met. Taphou 404, f.15v.–16.

²⁰ Ibid., f.16–16v. (Ἀλλ'εἰ βούλεσθε ... ἔφαγεν ὁ Χριστός). Ср.: Vat. gr. 717, f.114v.–115. Схожее место: Humbert und Kerullarios, S.332, Z.4 — S.333, Z.4.

пасху с вами», — автор сочинения понимает как указание на то, что тайная вечеря не имела отношения к установлениям Моисея, но произошла лишь по воле Господа. На этом основании полемист отвергает мысль «латинян» о состоявшихся тогда последовательно «ветхой», предписанной иудейским законом, и «новой» пасхальных трапезах²¹. В таком случае, полагает он, участники первой оказались бы виновными в преждевременном совершении торжества и подлежали бы суду, подобно тем византийцам, которые еще до окончания великого поста вкушают мясо, навлекая на себя обвинение в ереси и безбожии вместе с положенным наказанием²².

Николай видит особую заботливость Иисуса в Его решении сначала накормить учеников и лишь вслед за этим возвестить им о предании Себя иудеям, — иначе, полагает полемист, расстроенные этим сообщением апостолы не могли бы есть и пить, — и сравнивает поведение Спасителя с обычаем угощать сыновей только что умершего человека прежде, чем сообщить им о его кончине. Андидский епископ особо выделяет еще два места в евангелии от Иоанна, где о вечере Великого Четверга говорится как о праздничном времени (Ин 13, 1–2, 27–29), и усматривает противоречие между возлжанием Иисуса на тайной вечери и ветхозаветным правилом есть пасху препоясанным и с дорожным посохом в руке²³.

Автор «Слова» считает закваску образом данной Адаму души, оскверненной его прегрешением, но не ставшей дурной по своему естеству²⁴, и цитирует в связи с этим одно высказывание Григория Богослова о зле как следствии человеческого непослушания.

²¹ В действительности подобное соображение встречается не в западных полемических произведениях, а в первом послании Льва Охридского (Acta et scripta, p.56).

²² Ath. Met. Taphou 404, f.17.

²³ Ibid., f.18. Николай полагает также, что Моисей предписывал есть пасху стоя, однако в действительности соответствующее место книги Исхода не содержит подобного приказа (Исх. 12, 11).

²⁴ «Итак, не естество души или закваски является плохим, но привходящие качества зла» (τῆς κακίας ἐπισημβάματα): ibid., f.18v.

Благодаря такому взгляду на вещи полемисту удается показать относительность встречающегося в Библии «отрицательного» отношения к закваске (Исх 12, 19; Мф 16, 6; 1 Кор 5, 6–8). «Положительное» использование того же образа в одной из евангельских притч (Мф 13, 33) он сопровождает принадлежащим Назианзину уподоблением спасающих вселенную капель крови Христовой соку смоковницы, небольшое количество которого вызывает свертывание молока.

Рассуждая далее о передаче первородного греха, Николай утверждает, что дева Мария не была целиком свободной от последовавшего за преступлением Адама проклятия, хотя и «приобрела всем [его] отмену» после зачатия Христа²⁵. Андидский епископ разделяет мнение своих предшественников по противолатинским спорам, согласно которому приносящие на богослужение опресноки представляют Господа лишенным разом души и ума. Однако в дальнейших своих рассуждениях полемист противоречит себе, называя уже тесто и воду, используемые греками вместе с закваской для приготовления литургического хлеба, образами ума и «телесной влаги» соответственно; кроме того, в этих трех элементах (закваска, тесто, вода) автор «Слова» усматривает также указание и на тайну Св. Троицы²⁶.

Подобно Никите Стифату и Петру Антиохийскому, Николай находит обычай западной Церкви отдающим ересью Аполинария²⁷, стремление же «латинян» представить соль третьей составной частью изготавливаемого ими опреснока он отвергает, поскольку она сама является «порождением» морской воды²⁸. Наконец, автор сочинения вспоминает и о том, что Христос является

²⁵ «... не освободилась целиком от последовавшего за преступлением Адама и Евы проклятием, если даже после зачатия Эммануила просто приобрела всем не только отмену проклятия, но и начало благословения» (ibid., f.19).

²⁶ Ibid., f.19v.

²⁷ Ibidem; ср.: Monumenta graeca, p.151–152, и Acta et scripta, p.225–226.

²⁸ В произведениях латинских полемистов не обнаруживается подобного довода. Кардинал Гумберт писал о трех частях опреснока, но под ними он понимал муку, воду и огонь (Acta et scripta, p.107).

священником по чину не Аарона, а Мелхиседека, вынесшего некогда Аврааму хлеб и вино²⁹.

Ж. Даррузес датировал ставшую поводом для написания «Слова» встречу Николая с «латинянами» на Родосе 1095–1099 гг. Историк так поступил, усмотрев крестоносцев в упомянутых автором многочисленных западных паломниках и подметив широкое использование творения андидского епископа в полемическом произведении Симеона Иерусалимского, чью смерть западный историк Альберт Аахенский относил ко времени осады святого города летом 1099 г.³⁰ Однако в некоторых источниках Симеон назван живым в момент взятия Иерусалима и некоторое время спустя³¹; сам же он в начале своего полемического произведения упоминает посвященное вопросу об опресноках «некое письмо некоего папы Сильвестра», под которым, по всей видимости, должен подразумеваться антипапа Сильвестр IV (1105–1111 гг.)³². В свете этих данных рассказ Николая уместно связать с пребыванием зимой 1099–1100 гг. на Родосе венецианского флота³³, и потому именно 1100 г. оказывается наиболее вероятным временем написания «Слова против приносящих опресноки».

Отвечая в 1101 или 1102 г. на пожелание епископа Ле Мана Хильдеберта, Ансельм Кентерберийский письменно излагает в сочинении «Об исхождении Св. Духа» произнесенные им на соборе в Бари по этому вопросу доводы³⁴. Богослов строит свои

²⁹ См. схожее место в послании Льва Переяславского: Критические опыты, с.116.

³⁰ Darrouzès 1974, p.207; PL 166, col.556.

³¹ RHC Occ. 5, p.336–337; RHC Arm. 1, p.54–55. См. об этом: Gautier 1971, p.229–230, Plank 1994b, S.301–302, 315–323.

³² Deux inédits byzantins, p.217. Ср.: Plank 1994b, S.296–298.

³³ RHC Occ. 5, p.257–258. Ср.: Darrouzès 1974, p.207, Plank 1994b, S.295–296.

³⁴ См.: Bayer 2002, S.184–185. Предположение Й.Р. Гайзельманна, согласно которому сочинение было написано уже во время пребывания Ансельма в южной Италии в 1098 г., лишено видимых оснований (см.: Geiselman 1933, S.59, Anm.90).

рассуждения прежде всего на одном отсутствующем в греческом подлиннике выражении из латинского текста никейско-константинопольского исповедания веры: «(Верю) в Бога от Бога». Хотя на своем месте в начале третьего члена символа веры эти слова относятся лишь к происхождению Сына от Отца, Ансельм склонен рассматривать их как общее правило всей троичной жизни, вытекающее из единства божественной природы³⁵. Поэтому, согласно ему, каждое Лицо Св. Троицы является или Богом от Бога, или Богом, от которого существует Бог, либо и тем и другим. Согласно богослову, либо Сын должен быть от Св. Духа, либо наоборот; если верно первое предположение, то Сын либо рождается от третьего Лица Св. Троицы, и тогда Оно становится его Отцом, либо исходит (*processit*) от Него, оказываясь тем самым «духом Св. Духа»³⁶. Поскольку же обе эти возможности исключаются, автору сочинения остается лишь признать, что Св. Дух существует от Сына.

Кентерберийский предстоятель упоминает о некоем благосклонно настроенном к грекам епископе, которого он слышал в Барии, и по мнению которого то, чем третья Ипостась является по естеству (*essentialiter*), существует не от Отца. Оспаривая это представление, полемист сопоставляет два утверждения: «Св. Дух от Отца, так как Он от Бога» и «Св. Дух от Бога, так как Он от Отца», — и признает верным первое и ошибочным последнее из них³⁷. Сравнение двух мест из евангелия от Иоанна (Ин 14, 26 и 15, 26), согласно которым как Отец, так и Сын посылают Св. Духа в мир, позволяет Ансельму заключить об одинаковом отношении третьего Лица Св. Троицы к первым двум³⁸. Вслед за Августином Гиппонским (а также Петром Дамиани) кентерберийский архиепископ понимает как указание на внутритроичное отношение

³⁵ Anselmus Cantuariensis, p.180–183.

³⁶ *Ibid.*, p.185.

³⁷ *Ibid.*, p.189.

³⁸ *Ibid.*, p.192.

эпизод, где воскресший Иисус дует в лица апостолов со словами: «Примите Духа Святого» (Ин 20, 22).

Приводившееся предшествовавшими западными участниками споров обещание Христа о Св. Духе: «От Моего примет и возвестит вам» (Ин 16, 14), — Ансельм толкует как указание на принятие третьей Ипостасью естества Сына. На примере слов Спасителя: «Никто не знает Сына, кроме Отца ...» (Мф 11, 27), — автор сочинения показывает, что сказанное в евангелиях об одном божественном Лице может относиться и к другим, ведь нельзя представить себе, чтобы Св. Дух не знал Отца или Сына³⁹. Кентерберийский предстоятель оспаривает также возможное возражение греков, согласно которому мнение о *Filioque* вводит какие-то степени и промежутки в Божество.

Сравнение Св. Троицы с солнцем, теплом и сиянием полемист находит малоудачным, поскольку оно не дает должного представления о единстве трех Лиц. Более высоко оценивается аналогия «источник — река — озеро», позволяющая обратить внимание на происхождение Св. Духа «от божественного естества, в котором [Отец и Сын] образуют одно»⁴⁰. Ансельм с определенной опаской относится к утверждению греков об исхождении Св. Духа от Отца «через Сына», так как из-за подобного выражения, по его мнению, третье Лицо Св. Троицы может быть ошибочно принято за одно из созданий Божьих, — ведь именно через Иисуса Христа, согласно никейско-константинопольскому символу, был сотворен мир.

Кентерберийский архиепископ рассматривает возражение, согласно которому даже если Св. Дух имеет бытие от Сына, Он не называется «в собственном смысле» (*proprie*) исходящим от Сына, но только исходящим от Отца. По мнению автора сочинения, такое утверждение имело бы смысл только в том случае, если бы ис-

³⁹ *Ibid.*, p.198–199.

⁴⁰ ... *de divina essentia, in qua unum sunt* (*ibid.*, p.200–205). Образом божественного естества в этом примере оказывается вода.

хождение от Отца совершалось бы во времени и в пространстве прежде исхождения от Сына. Однако, как отмечает Ансельм, исхождений не два, а одно. Отсутствие в Библии прямых утверждений *Filioque* отнюдь не смущает кентерберийского архиепископа, указывающего на неупотребление там же столь важного понятия, как «Троица», или выражения «три божественных Лица»⁴¹. Возможную попытку объяснить встречающееся в Новом Завете словосочетание «Дух Сына» не вечным исхождением, но лишь временным посланием Св. Духа Иисусом Христом, богослов также находит не подкрепленной однозначными свидетельствами из свящ. Писания и поэтому отказывается дать ей предпочтение перед принятой в западной Церкви точкой зрения.

Отвечая на выдвинутое против «латинян» обвинение в «порче» символа веры, Ансельм предлагает воспринимать вариант с *Filioque* как особое исповедание веры, наряду с которым западные христиане почитают и лишенный каких-либо добавлений и точно переведенный с греческого текст⁴². По мнению полемиста, «латинянам» было сложно собрать восточных епископов для обсуждения подобного вопроса, да он и не видит в этом необходимости, ибо «какой Церкви, распространенной хотя бы в пределах одного королевства, не было бы позволено устанавливать что-либо согласно правильной вере»?

В отличие от Августина, кентерберийский архиепископ утверждает, что Св. Дух не исходит от Отца преимущественным образом, однако допускает подобное высказывание, поскольку «сам Сын имеет от Отца то [свойство], чтобы Св. Дух был [и] от Него»⁴³. Подытоживая свои рассуждения, Ансельм выделяет

⁴¹ *Ibid.*, p.208–210.

⁴² *Ibid.*, col.211: «Ибо этот [символ веры], переведенный согласно особенности греческого прочтения, мы храним целым и почитаем вместе с ними (т.е. греками), а тот, которым чаще пользуемся в народном собрании, мы издали прочтенным по латинскому обычаю с указанными добавлениями».

⁴³ ... *Spiritus Sanctus non est principaliter de Patre* (*ibid.*, p.213); ср. с точкой зрения Августина, на которую ссылался Петр Дамиани: PL 145, col.641.

шесть различий у божественных Лиц, а именно «иметь Отца», «не иметь Отца», «иметь Сына», «не иметь Сына», «иметь Св. Духа», «не иметь Св. Духа», причем каждая Ипостась владеет одним собственным различием и разделяет еще два с другими Ипостасями⁴⁴. Будучи полностью независимым в своей работе от произведений более ранних западных полемистов, богослов завершает сочинение просьбой вменить лично ему, а не «образу мыслей латинства» (*sensui Latinitatis*), все ошибки, которые он по недосмотру мог совершить⁴⁵.

Спустя немного времени наумбургский епископ Валарам, поймавший прибывших, по всей видимости, с посольством к императору Генриху IV греков, обратился к Ансельму Кентерберийскому с вопросом о смысле имеющегося между Церквями литургического расхождения⁴⁶. Ответом стало небольшое сочинение «Об опресноке и квасном хлебе», различие между которыми его автор приравнивает к разнице между Адамом до и после грехопадения. Признавая допустимость обеих церковных практик, полемист все же отдает предпочтение обычаю «латинян», восходящему как к установлениям Ветхого Завета, так и совершенной на тайной вечере первой Евхаристии⁴⁷. Символическое значение опреснока как образа непорочности представляется кентерберийскому архиепископу маловажным, однако он вовсе не отвергает и такое обоснование западной практики. По мнению Ансельма, используемый греками образ закваски не возвещает ни грядущий приход Бога, как верят иудеи, ни уже совершившийся, как верят христиане, но скорее сближает его сторонников с язычниками.

⁴⁴ Например, только Отец имеет Сына, вместе с Сыном Он имеет Св. Духа, а вместе со Св. Духом Он не имеет Отца (*Anselmus Cantuariensis*, p.216).

⁴⁵ *Ibid.*, p.219. Обстоятельный разбор доводов Ансельма см.: Gemeinhardt 2002, S.463–495.

⁴⁶ Ссылаясь на устное мнение В. Георги, А. Байер датирует обращение Валарама концом 1104 или началом 1105 г.; он же предполагает посольский статус общавшихся с Валарамом греков (*Bayer* 2002, S.184–185).

⁴⁷ *Anselmus Cantuariensis*, p.225–227.

В ответ на приводимые противниками латинского обычая слова апостола Павла о животворящем Духе (2 Кор 3, 6) полемист разъясняет смысл этого высказывания при помощи обстоятельных цитат из того же второго послания к коринфянам, посланий к римлянам и к Титу (2 Кор 3, 7–4, 1; Рим 7, 7–11; Тит 3, 4–7)⁴⁸. Ссылку греков на приказ пророка Амоса приносить в жертву благодарения квасное (Амос 4, 5) кентерберийский архиепископ находит несостоятельной, поскольку это было сказано пророком в порицание евреям. Автор сочинения упоминает о том, что греки хулят «латинян» также и за браки между двумя группами кровных родственников (когда, например, две сестры выходят замуж за двух братьев), и находит подобный упрек не подкрепленным какими-либо каноническими запретами⁴⁹. Как то показал А. Михель, Ансельм явно был знаком с «Диалогом» кардинала Гумберта и использовал отдельные встречающиеся в этом сочинении выражения⁵⁰.

Сомнительным может показаться сообщение Бартольфа из Нанжи, согласно которому папа Пасхалий II (1099–1118 гг.) в ноябре 1105 г. одобрил намерение Боэмунда Тарентского начать войну с Византией⁵¹. В сохранившемся без даты письме Боэмунд призывает Пасхалия II предпринять «иерусалимское путешествие» и присоединиться к крестоносцам как для установления справедливости в отношениях между ними и Алексеем I, так и для удаления «схизм, ересей и разных традиций», существующих в вопросах о Св. Духе, крещении, жертвоприношении и супружестве священников⁵². Автор послания обвиняет василевса в насиль-

⁴⁸ Ibid., 229–230.

⁴⁹ Ibid., p.231. Очевидно, Ансельму не был известен запрещавший подобные браки 54 канон трульского собора (Книга правил, с.85), решения которого остались непризнанными западной Церковью.

⁵⁰ Michel 1939, S.49–50.

⁵¹ Об этом см.: Bayer 2002, S.180–181.

⁵² Papsturkunden, S.103.

ственном захвате власти, в удалении от своих подданных «всеобщности» (*universalitatem*) католической Церкви и в несогласии с римским престолом, а также в нападениях, убийствах и ограблениях жителей иерусалимского королевства.

Датировка письма временем, когда Боэмунд со своим войском вел на Балканах военные действия против Византии и не был еще отрезан от сообщения с Италией (октябрь 1107 — июнь 1108 гг.)⁵³, может быть поставлена под сомнение в виду содержащегося там приглашения к «иерусалимскому путешествию». Однако она не исключена полностью, поскольку одна из дорог в св. землю пролегла как раз через занятые западными воинами земли. Подписание девольского мира в сентябре 1108 г. положило конец балканскому походу Боэмунда, признавшего себя отныне вассалом Алексея I и пообещавшего пустить в Антиохию греческого патриарха⁵⁴.

Примерно в те же годы аббат Гвиберт Ножанский, указав в начале своего сочинения о деяниях крестоносцев на зарождение многочисленных ересей на Востоке, объясняет «вздорность» греков их отличие от западных христиан как в «изготовлении Евхаристии», так и в «подчинении апостольскому престолу». Если, по мнению историка, литургическое употребление квасного хлеба еще может быть оправдано, то вряд ли это можно сказать о попытке византийцев представить Св. Духа меньшим Отца и Сына⁵⁵. Согласно Гвиберту, греки дошли до того, что принимают языческие обычаи (*ad extrema suscipiendae gentilitatis detrimenta venerunt*), рукополагая только женатых мужчин, продавая в рабство христиан и законом разрешая отцу отдавать одну из дочерей для занятия проституцией. Упомянув также о бытующем будто бы среди византийских священников обыкновении освящать Евхаристию после принятия пищи, автор признает в Магомете должное наказание восточным народам за их отход от христианства⁵⁶.

⁵³ Bayer 2002, S.182, Anm.18.

⁵⁴ Anne Comnène, t.3, p.135–139. Об этом см.: Lilie 1981, S.87–88.

⁵⁵ RHC Occ. 4, p.125–126.

⁵⁶ Ibid., p.127.

В точно не устанавливаемое время некий западный клирик по имени Лаик написал послание пребывавшему тогда в Константинополе аббату Сергию с целью помочь последнему противостоять «излишней болтливости и наглому многословию» греков, чьи иерархи «осаждают обольстительным обманом и устрашают неистовой угрозой» обитающих в их краях «латинян» из-за употребляемых ими на литургии опресноков⁵⁷. По убеждению автора письма, «хотя и различны обычаи Церквей, однако одна у них вера»; в то же время он считает жертвоприношение западных христиан «чище и искреннее» византийского, ссылаясь как на евангельские и апостольские, так и на ветхозаветные свидетельства. Использование опресноков Лаик возводит к угощениям, выставленным Авраамом и Лотом посетившим их ангелам (Быт 18, 6 и 19, 3), а также к пасхальным установлениям книги Исхода.

В приношении иудеев западный полемист видит прямой прообраз христианской жертвы. Это обстоятельство, когда-то использованное Львом Охридским как довод против латинской практики⁵⁸, служит автору ответом на утверждение греков, согласно которому с отменой ветхого закона прекращаются и обрядовые предписания Моисея. Евангельский отрывок с вопросом апостолов Иисусу о месте вкушения пасхи (Мф 26, 17–18; Мк 14, 12–15; Лк 22, 7–12) представляется Лаику доказательством праздничного характера тайной вечери. Не упускает он из виду и состоявшуюся в один из семи дней «опресночного» времени (с 15 по 21 числа первого месяца) трапезу Иисуса в Эммаусе, где Тот преломил и дал ученикам явно бесквасный хлеб⁵⁹.

Лаик вспоминает и отехновозаветных высказываниях, где образ закваски используется как символ чего-либо дурного (1 Кор 5, 7–8; Гал 5, 9; Мф 16, 6), и настойчиво подчеркивает основанную на обетовании Петру непогрешимость римской Церкви, гарантирующую правильность ее обряда. Усматривая в опресноке указание

⁵⁷ Laicus, S.35–36.

⁵⁸ Критические опыты, с.148.

⁵⁹ Laicus, S.39–41.

на непорочность зачатого девою Марией Тела Господня, он пытается также истолковать в пользу западного обычая содержащиеся в Псевдо-Исидоровых декреталиях установления римских первосвященников Аникета (155?–166? гг.), Климента I (91?–101? гг.) и Сильвестра I (314–335 гг.), предписавших следовать полученным еще от князя апостолов литургическим обычаям⁶⁰. Полемист повторяет приводимые кардиналом Гумбертом в «Ответе Никите Стифату» слова легатов папы Агафона о совершаемом в их Церкви жертвоприношении и, следуя здесь за посланием Льва IX Кируларию и Льву Охридскому, упоминает о споре между Григорием Великим и Евтихием константинопольским в присутствии императора Тиверия (578–582 гг.). По всей видимости, Лаику был известен также написанный главой римского посольства 1054 г. «Диалог», откуда он черпал отдельные выражения⁶¹.

Убедительно показавший первичность послания Сергию по отношению к возникшему между 1107 и 1111 гг. полемическому произведению Бруно Сеньского, А. Михель представляется далеко не столь надежным в своей датировке изданного им памятника временем около 1070 г.⁶² Так, не назвать обоснованным мнение исследователя, согласно которому списывавший у Лаика Бруно должен был, чтобы не показаться смешным, заниматься этим много лет спустя после появления служившего ему источником произведения — последнее известно лишь в одном списке, да и отношение к подобным заимствованиям в средние века существенно отличалось от современного. Подмеченное А. Михелем сходство трех отдельных словосочетаний в начале письма Сергию и датируемого ученым временем до 1071 г. послания некоего Льва афонским монахам может большей частью объясняться обычным для средневековых авторов самоуничижением — *omnium Latinorum ultimus clericus* («последний клирик всех латинян») и *coactus*

⁶⁰ Ibid., S.44–45 (см. примечания А. Михеля).

⁶¹ См. примечания А. Михеля к «Посланию»: Laucus, S.37–42, и Michel 1939, S.49–50.

⁶² Michel 1939, S.14–18.

omnium ... amore («принужденный любовью всех») в писании Лаика, omniumque ultimus monachorum («последний всех монахов») и compulsus ab omnibus fratribus («побужденный всеми братьями») в тексте Льва⁶³. Что же касается встречающегося в обоих этих местах выражения hortatus immo («уговариваемый даже ...»), то единичное использование впоследствии Лаиком глагола hortare («уговаривать») еще не свидетельствует о том, что именно его письмо оказалось источником Льву, как то полагал историк.

Убеждение исследователя в том, что патриархи Константин III Лихуд и Иоанн VIII Ксифилин (1064–1075 гг.) «решительно держались за старую схизму», и потому именно при них должны были иметь место упоминаемые Лаиком нападки на латинских монахов, лишено видимых оснований. Более ценно в этом отношении приводимое исследователем высказывание папы Григория VII, согласно которому использующие квасной хлеб греки порицают «латинян». Однако это свидетельство относится к 1080 г. и потому не может служить обоснованием предложенной издателем датировки⁶⁴.

Наконец, мнению А. Михеля плохо соответствует появление прямого ответа на это сочинение лишь в первое десятилетие XII в. Помимо полученного им от «христолюбивейших латинян» послания, убедительно отождествленного исследователем с писанием Лаика, иерусалимский архиепископ Симеон упоминает также в самом начале своего произведения «Об опресноках» неизвестное по другим источникам «написанное в Риме письмецо некоего папы Сильвестра к некоему латинскому клирику в Константинополь»⁶⁵. Поскольку это последнее, по всей видимости, при-

⁶³ Ср.: *ibid.*, S.16, и Laycus, S.35.

⁶⁴ Michel 1939, S.17.

⁶⁵ Deux inédits byzantins, p.217. Письмо Лаика Симеон именует «представительным посланием (συστάτιδὸν ὑρασινάτιον) опресночной жертвы», не называя его автора по имени, однако дальнейшие ссылки иерусалимского архиепископа на это сочинение не оставляют сомнения в правильности подобной атрибуции (*ibid.*, p.218, 222–225). Доводы А. Михеля в обоснование мнения

надлежало антипапе Сильвестру IV, ответное сочинение иерусалимского предстоятеля должно было появиться не ранее 1106 г., то есть к тому времени, когда его собственный престол уже давно был занят латинским иерархом⁶⁶.

Имея существенную личную причину неприязни к завоевателям св. земли, Симеон все же признает единомыслие в «вере и всех православных догматах» между западными и восточными христианами. Находя различными совершаемые ими жертвоприношения⁶⁷, он горячо восстает против подобного положения дел. По его убеждению, в прошлом при сослужении иерархов разных Церквей не могли использоваться разом опреснок и квасной хлеб, поскольку такая форма Евхаристии означала бы признание двух Христов и была бы тождественной несторианской ереси; без убедительных доводов отвергает он и мысль о том, что участники подобных служб следовали в этом отношении латинскому обычаю.

Введение опресноков на Западе автор сочинения связывает с известным ему по «Житию св. Григория Акрагантского» неким Левкием, анафематствованным на лаодикийском соборе, завладевшим позже епископством в Сицилии и учинившим там поругание свв. мощей в одной из церквей⁶⁸. Эту почерпнутую им в его источнике историю полемист дополняет новыми подробностями, согласно которым Левкий был учеником Аполинария⁶⁹ и обманом взшел на апостольский престол под именем папы Феликса, откуда и рапространил свою ересь о якобы лишенном ума и души Теле

о тождественности полученного Симеоном послания «латинян» и письма Лаика см.: Michel 1939, S.25–28, 56–58. В заглавии сочинения его автор назван «архиепископом», а не «патриархом».

⁶⁶ Plank 1994b, S.296–298.

⁶⁷ «У вас, латинян, жертвуются опресноки, у нас же приносится квасной хлеб» (ibid., S.218).

⁶⁸ Ibid., S.220–221. См. также два византийских «Жития св. Григория Акрагантского»: PG 98, col.641–644, 696–697; PG 116, col.265.

⁶⁹ Ibid., col.265.

Господнем. В своих дополнениях Симеон вдохновляется, скорее всего, все тем же «Житием св. Григория Акраганатского», где упоминается некий итальянский епископ Феликс, а о лжеучении самого Левкия сказано, что оно относилось к «икономии воплощения»⁷⁰. Еретик с таким именем был известен и христианским авторам древности, видевшим в нем создателя апокрифических «Деяний апостола Иоанна» и других бытовавших в манихейской среде сочинений⁷¹.

Обращение Симеона к «Житию св. Григория» объясняется, по всей видимости, его знакомством с полемическим трудом Никиты Стифата, где акрагантский епископ назван в связи с запретом трулльского собора христианам вкушать от иудейских опресноков⁷². Оттуда же иерусалимский архиепископ мог почерпнуть свое представление о литургическом хлебе западной Церкви как «мертвом», «бездушном» и совершенно «недостаточном»⁷³. Возможно, к тому же источнику восходит и утверждение полемиста, согласно которому пятый вселенский собор будто бы осудил употребление опресноков в армянских церквях⁷⁴. Поскольку при этом Симеон, в отличие от Стифата, путает порядковый номер собора, безосновательно связывая запрет вкушать опресноки с противодействием армянам и не приводя сам текст канона, уместно предположить, что иерусалимский архиепископ не имел под рукой во время сво-

⁷⁰ PG 98, col.641–644, 696–697; PG 116, col.265.

⁷¹ Henneke 1964, S.117–125. Любопытно, что Августин упоминает Левкия как раз в своем сочинении, обращенном к манихею Феликсу (*ibid.*, S.122).

⁷² Humbert und Kerullarios, S.333. По всей видимости, сам Стифат в свою очередь опирался на позднейшее, принадлежащее Симеону Метафрасту житие св. Григория, где последний представлен участником созванного в Константинополе против монофелитов собора (PG 116, col.220).

⁷³ Deux inédits byzantins, p.221. Схожие и тождественные места в противолатинских «Словах» Стифата, сочинении Симеона и письме Петра Антиохийского Доминику Градскому см.: Michel 1939, S.59–64.

⁷⁴ *Ibid.*, S.60.

ей работы как произведение студитского иеромонаха, так и собрания церковных канонов⁷⁵.

Автор сочинения не принимает построенные на ветхозаветных примерах доводы Лаика и настаивает на необходимости отказа от установлений Моисеева закона, являющихся в его глазах лишь тенью и образом христианской истины. Как и Лев Переяславский, полемист возводит греческое слово ἄρτος (хлеб) к прилагательному ἄρτιος (совершенный), однако главное основание для решительного осуждения западного обычая он находит в мысли о непасхальном характере тайной вечери. Ради доказывания этого положения Симеон почти целиком воспроизводит рассуждения Николая Андидского, пропуская тот отрывок, который последний в свою очередь позаимствовал в произведении Никиты Стифата⁷⁶, а также посвященную преимущественно символическому значению закваски последнюю часть «Слова против приносящих опресноки»⁷⁷. Свое сочинение иерусалимский предстоятель завершает подправленными им выдержками из так называемых посланий Климента Римского и апостола Петра Иакову, при помощи которых он старается подтвердить изначальность как употребления квасного литургического хлеба, так и супружеского образа жизни иереев в Церкви⁷⁸.

Обитавшему также вдали от своей епархии преемнику Симеона Иоанну принадлежит «Изложенный в Константинополе синодик», где он повторяет по сути почти все выдвинутые еще Кируларием обвинения против «латинян», за исключением упре-

⁷⁵ Ср.: Humbert und Kerullarios, S.333–334, Deux inédits byzantins, p.221, Книга правил, с.66 (правило 11).

⁷⁶ Ath. Met. Taphou 404, f.16–16v.

⁷⁷ Ibid., f.18v.–20. Из трех рукописей, учтенных издателем сочинения Симеона, оксфордская (Охон. Cap. 21) и хайдельбергская (Heidel. graec. 356) довольно часто точнее воспроизводят особенности «Слова» Николая Андидского, чем лейденская (Leid. Voss. gr. 54), однако в некоторых случаях соотношение между разночтениями оказывается прямо противоположным.

⁷⁸ Deux inédits byzantins, p.237–239.

ков в плохом соблюдении постов по средам и пятницам, в обычае наполнять уста крещаемых солью и в непочитании свв. Григория Богослова, Василия Великого и Иоанна Златоуста. Однако, в отличие от своего предшественника по полемике, иерусалимский патриарх проводит различие среди перечисленных им особенностей западной Церкви и находит некоторые из них не заслуживающими внимания, другие — неправдоподобными, третьи — исправимыми, четвертые же «отвратительными». Так, он склонен не придавать значения «нечистой» еде «латинян», поскольку его соотечественники вифинцы, фракийцы и лидийцы сами едят собак и ежей; кроме того, полемист приводит данный апостолу Петру в видении приказ есть от «скверных» животных (Деян 10, 10–15) и одно высказывание по схожему поводу Василия Великого⁷⁹.

Автор сочинения не видит ничего дурного в привычке западных архиереев брить себе подбородки и считает вполне дозволенным вкушать свиное сало монахам, в подтверждение чего он ссылается на слова Василия и Пахомия Великих. Не являются для него соблазном и носимые латинскими епископами кольца, напоминающие ему о расшитых золотом одеяниях византийских иерархов. Иоанн отказывается верить заявлениям о том, что западные христиане будто бы не почитают свв. мощи и иконы, — ведь как раз в Риме сохраняются останки первоверховных апостолов Петра и Павла, и никто иной, как папа Адриан I, полагает он, осудил на седьмом вселенском соборе иконоборцев⁸⁰. Принятые на Западе бракосочетания между некровными родственниками и участие латинских архиереев в военных действиях иерусалимский патриарх находит «легко исцелимым» бедствием, поскольку и среди византийских епископов многие, по его словам, принимаются за неподобающие дела.

Зато все прочие известные ему особенности западной церковной практики создатель «Синодика» считает заслуживающими осуждения. Среди них он сначала называет вкушение удавлени-

⁷⁹ Ambr. gr. 303, f.230v.

⁸⁰ Ibid., f.231.

ны, субботний пост, сыроедение на первой седмице великой четырёхдесятницы, обязательное безбрачие иереев, «подмену» причастия целованием служащего священника и крещение одним погружением. При этом он приводит соответствующие запреты из Нового Завета, «Канонов свв. апостолов» и решений трулльского собора⁸¹. Переходя далее к порицанию литургического хлеба латинской Церкви, полемист черпает свои доводы в послании Петра Антиохийского Доминику Градскому⁸², вслед за своим предшественником принимая упомянутый в двух евангелиях «первый день опресноков» за десятый день месяца. С трудом допуская происхождение западного обычая от двух первоверховных апостолов, Иоанн замечает, что Петр и Павел сами «с укреплением веры» отменяли некоторые из своих прежних установлений⁸³.

Вслед за этим внимание иерусалимского патриарха обращается к учению о Filioque, берущему начало, как он полагает, в неправильном толковании новозаветных высказываний «От Моего примет» (Ин 16, 14) и «Послал Бог ... Дух Сына своего» (Гал 4, 6). В первом из них полемист усматривает указание на «достояние» (κλήρος) Сына, но упоминает и о другом имеющемся понимании этих слов, согласно которому они относятся к Богу Отцу⁸⁴. Выражение «Дух Сына» автор «Синодика» также считает негодным для доказывания Filioque, повторяя соответствующие соображения патриарха Фотия в «Слове о тайноводстве Св. Духа»⁸⁵, и оттуда же он черпает материал для шестнадцати приводимых им доводов, направленных на опровержение «латинской» точки зрения. Воспроизводя отдельные выражения своего известного предшественника⁸⁶, Иоанн не добавляет чего-либо нового к высказанным еще

⁸¹ Ibid., f.231–232.

⁸² См.: Acta et scripta, p.225, 214–215, 217, 219, 223.

⁸³ Ambr. gr. 303, f.233.

⁸⁴ Именно так понимал это место Фотий (PG 102, col.301).

⁸⁵ Ibid., col.329, 333.

⁸⁶ Ср., например: ὁ υἱὸς ὑπὲρ τῆς πατριῆς ἀπλότητος οὐκ ἐξίσταται, τὸ πνεῦμα δὲ πρὸς δύο αἴτια τὴν ἀναφορὰν ἔχει (Иоанн, Ambr. gr. 303, f.234) и ὁ μὲν υἱὸς

в конце IX в. положениям. Произведение иерусалимского патриарха заканчивается заимствованными все в том же «Слове» Фотия указаниями на почитаемых христианских авторов древности, делавших отдельные неприемлемые вероучительные высказывания, и римских первосвященников, не упоминавших о Filioque в своих писаниях.

Последняя, охватывающая шестнадцать силлогизмов и исторические ссылки часть «Синодика» почти целиком воспроизводится в сохранившемся в «Догматической паноплии» монаха Евфимия Зигадина и иногда надписанном именем Фотия произведении «Против сторонников ветхого Рима», где отсутствуют лишь второй, третий, седьмой, одиннадцатый, тринадцатый и шестнадцатый доводы Иоанна против учения о Filioque. Поскольку сожженный в 1113 г. богомил Василий упоминается в «Догматической паноплии» в прошедшем времени (ἦν — «был»), она была составлена после этой даты, но еще при жизни заказавшего ее Алексея I. Таким образом, труд Зигадина появился в свет немногим позже «Синодика», и именно его автору, скорее всего, принадлежит указанная выжимка из сочинения Иоанна⁸⁷.

На противолатинские споры Зигадин отозвался и в 62 главе «Об уготовлении пасхи» своего толкования евангелия от Матфея. Экзегет здесь воспроизводит положения Иоанна Филопона, согласно которым выражение «первый день опресноков» означает день перед опресноками, а слова в евангелии от Луки о наступлении дня пасхальной жертвы подразумевают всего лишь приближение этого срока⁸⁸. Автор приводит мнение о том, что Христос

τῆς πατριῆς ὑπὲρ λόγον ἀπλότητος οὐκ ἐξίσταται, τὸ δὲ πνεῦμα εἰς διπλοῦν αἴτιον ἀναφέρεται (Фотий, PG 102, col.284).

⁸⁷ См. также: Παλαβασιλείου 1979, σ.34–35. О сочинении «Против сторонников ветхого Рима» см.: Hergenröther 1869, Bd.3, S.160–165. П. Гемайнхардт выражает лишь неуверенность относительно принадлежности этого сочинения Фотию и ошибочно считает его первичным по отношению к «Синодику» Иоанна Иерусалимского (Gemeinhardt 2002, S.277, Anm.383, S.318, Anm.69).

⁸⁸ PG 129, col.652–653.

не ел законную пасху перед своим распятием, так как совершил тайную вечерю тринадцатого числа, лежа, с хлебом и с каким-то варевом на столе, в то время как иудейская праздничная трапеза имеет место четырнадцатого числа, должна приниматься якобы стоя, при уничтоженном квасном хлебе и полном отсутствии чего-либо вареного. Как полагает сам Зигадин, Иисус ел накануне своей казни сначала предписанную законом праздничную трапезу с опережением в один день, после чего уже совершил новую Пасху, описанную в евангелиях. В обоснование своей точки зрения автор ссылается на отсутствие в Ветхом Завете какого-либо запрета вкушать пасху прежде установленного времени⁸⁹.

На письме Лаика основано полемическое «Доказательство о пресной жертве», составленное в ответ на просьбу некоего «брата Льва» для латинских монахов в Константинополе. На основании места сочинения в рукописи Cassin. abb. 196 оно было принято за творение епископа города Сеньи в Италии Бруно⁹⁰. При переработке своего прообраза полемист опускает ссылки на описанное в книге Бытия явление трех ангелов Аврааму и цитату из евангелия от Матфея о том, что Сыну Человеческому негде приклонить голову (Мф 8, 20). Новым является разъяснение, согласно которому слово «Пасха» означает «переход», а не «страдание», как полагают многие, а потому Христос дал при своем переходе, то есть смерти, тот же хлеб, что и при избавлении евреев из египетского плена⁹¹. Помимо прочего, автор сочинения обращает внимание Льва на то обстоятельство, что из ветхозаветных предписаний христиане унаследовали храм, священство, помазание и другие вещи, и к ним вполне можно отнести также саму жертву, благо опреснок означает как раз чистоту и простоту.

Полемист не воспроизводит содержащийся в письме Лаика и восходящий в конечном счете к «Понтификальной книге» от-

⁸⁹ Ibid., col.657–660.

⁹⁰ Grégoire 1965, p.102.

⁹¹ PL 165, col.1087.

вет римских легатов на шестом вселенском соборе о форме Евхаристии в римской Церкви. Спор Григория Великого с Евтихием Константинопольским он представляет состоявшимся уже в присутствии императора Маврикия (582–602 гг.), а не Тиверия⁹². Поскольку автор произведения называет латинских монахов в Константинополе «духовными братьями», Б. Гигальски заключил, что оно было написано во время пребывания Бруно в должности настоятеля монтекассинского монастыря в 1107–1111 гг.⁹³

В вошедшей в состав «Повести временных лет» так называемой «Речи философа» заявляется о неправильности принятого в Риме приношения на опресноках, в подтверждение чего приводятся евангельские слова о взятом Христом на тайной вечере хлебе⁹⁴. В находящемся там же вероучительном наставлении Владимиру при крещении «латиняне» порицаются за то, что они вместо поклонения иконам при вхождении в храм целуют нарисованный ими на полу крест, называют землю «матерью» и в то же время плюют на нее, допускают многоженство своих священников, которые отпускают грехи за плату, причем последнее обвинение в этом перечне названо наихудшим⁹⁵. Происхождение названных особенностей связывается с захватом римского престола Петром Гугнивым, в действительности бывшим монофизитским предстоятелем Александрии в конце V в.⁹⁶

Первое и последнее из выдвинутых в «Наставлении» обвинений точно соответствуют упрекам, содержащимся в «Вопрошении князя Изяслава» Феодосия Печерского⁹⁷, третья довольно близко к одному из положений в «Написании» Ефрема Русского

⁹² Ibid., col.1089.

⁹³ Gigalski 1898, S.283; Grégoire 1965, p.102; Avvakumov 2002, S.119.

⁹⁴ Повесть временных лет, с.40.

⁹⁵ Там же, с.51–52.

⁹⁶ О нем см.: Евагрий Схоластик, с.37–65 (книга 3, главы 11–23).

⁹⁷ Эпистолярное наследие, с. 16. В слове «Об опресноках» Иоанна Клавдиопольского, «Написании» Ефрема, «Написании» Никифора Киевского и про-

и в слове «О франках»⁹⁸, в то время как второе не имеет аналогов в противолатинских сочинениях XI–XII вв. и предположительно было изначально направлено против язычников-славян⁹⁹. Мнение Д.С. Лихачева, согласно которому порицание западного духовенства за многобрачие могло возникнуть «только до церковных преобразований папы Гильдебранда» (т.е. Григория VII)¹⁰⁰, не является убедительным в виду использования в полемических произведениях отдельных недостоверных обвинений¹⁰¹. Поскольку «Речь философа» и «Наставление Владимиру» были, по всей видимости, заимствованы летописцем из его источников¹⁰², содержащиеся в них противолатинские высказывания могли быть усвоены без изменений автором «Повести временных лет», первая редакция которой датируется обычно 1113 г.

Перечень латинских вин из письма Михаила Кирулария Петру Антиохийскому послужил основой для сочинения, известного как «Послание» митрополита киевского Никифора (1104–1121 гг.) князю Владимиру Мономаху (ум. в 1125 г.). Два обстоятельства способны вызвать сомнения в правильности подобного надписания. Прежде всего, поскольку обвинения против западных христиан в этом произведении точно следуют данному еще константинопольским патриархом порядку, оно должно быть признано первичным по отношению к сохранившемуся под именем ми-

изведении «О франках» также утверждается, что «латиняне», входя в храм, целуют вместо свв. икон изображаемый ими на полу крест, однако там, в отличие от послания Феодосия и «Повести», не говорится о поспании этого креста при вставании. Ср.: Ἰωάννης Κλαυδιουόβλεως, с.156, *Fontes minores*, S.344, 348.

⁹⁸ *Ibid.*, S.345, 349.

⁹⁹ Лихачев 1999, с.461.

¹⁰⁰ Там же.

¹⁰¹ См., например, обвинения Михаила Кирулария в том, что «латиняне» будто бы не почитают свв. иконы и мощи, как и свв. Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста (*Acta et scripta*, p.183).

¹⁰² Ср.: Лихачев 1999, с.322–323, 454–455, 461, Свердлов 1999, с.614.

трополита Георгия и потому датируемому семидесятью годами XI столетия «Стязание с латиною»¹⁰³, где те же самые упреки с добавлением некоторых новых расположены уже совсем иначе.

Кроме того, в также носящем имя Никифора Киевского полемическом сочинении «Написание на латину князю Ярославу» отсутствуют имеющиеся в «Послании Владимиру Мономаху» замечания о принятых на Западе бритые бород, о вкушении яиц, сыра и молока по субботам и воскресениям великого поста, о добавлении слов «со Св. Духом» к богослужебному возгласу «Един свят ...», о разрешении жениться на сестре умершей жены, о целовании служащего иерея его присутствующими братьями по сану вместо причащения, о ношении перстней епископами, о неправильном переводе слов апостола Павла «Малая закваска заквашивает все тесто», о непоклонении святым мощам и о непочитании Василия Великого, Григория Назианзина и Иоанна Златоуста. Зато там, в отличие от «Послания Мономаху», порицаются пост по случившимся в среду, пятницу или субботу праздникам, обыкновение начинать великую четырехдесятницу в среду, начертание входящими в храм пальцем креста на полу, именование Богородицы просто Марией, помазание крещаемого слюной и якобы бытующая у западных христиан замена покаяния конфирмацией, наречение людей «звериными» именами, признание будто бы только трех богослужебных языков, непение «Аллилуйи» великим постом, совершение крестного знамения всеми пятью пальцами, погребение умерших с вытянутыми вдоль тела руками и залепленными воском лицевыми отверстиями, многократное служение литургии на одном алтаре за день и использование якобы неразбавленного вина для Евхаристии¹⁰⁴.

Наличие у обоих произведений разных источников не может объяснить, почему их составитель при написании позднейшего из них никак не учел собственную раннюю работу, забыв о

¹⁰³ См., например: Подскальски 1996, с.282–285.

¹⁰⁴ Ср.: Эпистолярное наследие, с.71–73 и 74–76.

многих выдвинутых в ней против «латинян» обвинениях. Лишь последний упрек в «Послании Мономаху» с осуждением свободного доступа мирян, и особенно женщин, в алтарное пространство за богослужением, не имеющий себе аналогов в списке Кирулария, созвучен одному из положений «Написания на латину». Однако он, по всей видимости, заимствован не оттуда, а из творения митрополита Ефрема, поскольку, подобно последнему сочинению, содержит отсутствующее в послании князю Ярославу замечание о неразличении западными христианами священного и мирского¹⁰⁵. Оба отмеченных затруднения устраняются, если предположить, что митрополит Никифор всего лишь отправил Владимиру Мономаху под своим именем уже существовавший на древнерусском языке и использованный ранее митрополитом Георгием текст.

Сохранившееся также под именем митрополита Никифора «Написание на латину» наслано в Царском и Успенском списках Великих Четьих Миней (ГИМ, Синод. 183, л.592–597; ГИМ, Синод. 997, л.1389–1392об. [обе XVI в.]) муромскому князю Ярославу Святославичу и лишено точных указаний на получателя в двух других рукописях (РГБ, Румянцев. 233, л.371об.–375 [XVI в.], и ГПБ, Погодин. 1560, л.37–39 [XVII в.])¹⁰⁶. Поскольку автор произведения упоминает о близости адресату «лядской земли» (т.е. Польши), А.Н. Попов предположил, что в действительности Ники-

¹⁰⁵ Ср.: «не разделяють святого от сквернаго ... Въ святемъ же олтари въ время святыя литургия по евангелии входятъ жены ...» (Послание Мономаху, там же, с.73); Ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ πᾶς ὁ βουλόμενος εἴσεισι καὶ κατὰ τὸν καιρὸν τῆς λειτουργίας αὐτῶν ... ὡς καὶ γυναῖκες ὅτε καὶ θελήσοιεν ... καὶ ἀναμέσον ἁγίων καὶ βεβήλων οὐ διαστέλλονται (Fontes minores, S.344). Замечание о неразличении священного и мирского отсутствует в аналогичных местах «Слова об опресноках» Иоанна Клавдиопольского (Ἰωάννης Κλαυδιουπόλεως, с.156) и «Написания на латину» (Эпистолярное наследие, с.75), выглядя несколько иначе в сочинении «О франках» («Настолько не умеют различать ...»; Fontes minores, S.348).

¹⁰⁶ Эпистолярное наследие, с.73.

фор обращался к волынскому князю Ярославу Святополчичу (ум. в 1123 г.), чьи владения располагались на границе с Польшей. В поддержку своей догадки исследователь ссылаясь на какой-то принадлежащий, по его словам, ему сборник конца XVI в., где сочинение наслано как раз Ярославу Святополчичу. Эта точка зрения была принята другими исследователями¹⁰⁷.

По мнению А.Н. Попова и А.С. Павлова, «Написание» основано на русском переводе произведения «О франках»¹⁰⁸. Однако в сочинении воспроизводится не только большинство обвинений «Писания» митрополита Ефрема¹⁰⁹, но и несколько выражений оттуда же, отсутствующих как в «Слове об опресноках» Иоанна Клавдиопольского, так и в сочинении «О франках»: «яко тои преда нам се» и ὡς τοῦτο παραδεδοχότος αὐτοῖς, «от немец прияли суть» и παρ' αὐτοῖς ... ἐδέξαντο, «не ведают бо, которое дело епископство есть, святительство, которое дело — воинское» и οὐκ εἰδότες δὲ μὲν ἔργον ἱερέων, δὲ δὲ πολιτευομένων, δὲ δὲ καὶ στρατευομένων¹¹⁰.

Кроме того, в трех местах «Написания» обнаруживаются слова, встречающиеся в соответствующих положениях одного только «Слова об опресноках» Иоанна Клавдиопольского: «А то есть ересь Несториева» (об именовании Богородицы Марией), τὰ τῶν Νεστοριανῶν ... ἐν τοῦτοις ἴσα φρονοῦντες; «но токмо едином еромъ отлучень бысть» (об алтаре), ἀνιμένου τοῦ θυσιαστηρίου μόνοις τοῖς ἱερεῦσι; «в мира место» (о помазании крещаемого слюной),

¹⁰⁷ Попов 1875, с.108–109; Павлов 1878, с.63; Поньрко 1992, с.65; Подскальски 1996, с.290.

¹⁰⁸ Попов 1875, с.110–116; Павлов 1878, с.64. Преосв. Макарий (Булгаков) и Н.В. Поньрко отметили связь между двумя сочинениями, не уточняя направление заимствования (Макарий 1857, с.152–153; Поньрко 1992, с.82).

¹⁰⁹ В «Написании на латину» повторяются положения 1–12, 15–18, 20–27 сочинения Ефрема; опущены упреки в ношении западным духовенством шелковых одежд и колец, обрядовых очищениях и разной длительности великого поста в различных странах.

¹¹⁰ Второе и третье обвинения в «Написании» (Эпистолярное наследие, с.74). Ср.: Fontes minores, S.343, Z.13, 18–19.

ἀντὶ ἁγίου μύρου¹¹¹. Это обстоятельство означает, что создатель послания князю Ярославу пользовался отличным от сохранившегося и более близким к собственному источнику текстом сочинения Ефрема. К заимствованным оттуда обвинениям митрополит Никифор добавляет пояснение, согласно которому по всем указанным причинам свв. «апостолы и отцы» отвергли западных христиан от «соборной» Церкви, и потому «правоверным» с ними, как с разбойниками, не следует ни есть, ни пить, ни целоваться¹¹².

Обращаясь далее к порицанию опресноков, автор «Написания» цитирует слова апостола Павла о приобщении всех верных «от одного хлеба» (1 Кор 10, 17), как и прошение молитвы Господней о даровании «насущенного хлеба». Облатки он находит несовершенными и мертвыми, не совсем обычным образом уподобляя муку, закваску, соль и воду соответственно телу, душе, уму и «жизненному духу»¹¹³. Немалое значение для полемиста имеет то обстоятельство, что именно о хлебе, а не об опресноках, говорится в новозаветных описаниях тайной вечери, в евангельском рассказе о чудесном насыщении пяти тысяч человек, в сообщении о церковной жизни иерусалимской общины (Деян 2, 42), в словах Христа о самом Себе («Я — хлеб жизни», Ин 6, 35).

Местами в этих рассуждениях угадываются заимствования из (пространного или краткого) сочинения «Об опресноках» Никиты Стифата, вроде цитаты из книги Бытия с заповедью совершенения Пасхи, правила определения этой праздничной даты у иудеев или упрека западным христианам в ереси Аполинария¹¹⁴. «Напи-

¹¹¹ Эпистолярное наследие, с.75; Ἰωάννης Κλαυδιουπλόεως, с.156.

¹¹² Эпистолярное наследие, с.76.

¹¹³ Необычным для византийских полемистов является уподобление воды «жизненному духу». Ср.: Monumenta graeca, p.151–152 (Никита Стифат), Acta et scripta, p.225 (Петр Антиохийский).

¹¹⁴ Отчасти эти высказывания встречаются и в письме к Доминику Градскому Петра Антиохийского, однако там отсутствует описание определения пасхи по луне, и это обстоятельство заставляет видеть именно в «Слове» Стифата источник указанных заимствований. Ср.: Эпистолярное наследие, с.77–79, Monumenta graeca, p.139–140, 146–148, 151–152.

сание» завершается восходящим, по всей видимости, к противоярмянскому труду Евфимия Перивлептина обвинением, согласно которому «латиняне» будто бы приносят неразбавленное вино для Евхаристии, и ссылкой на противоречащие подобной практике слова Иоанна Златоуста, византийские литургические обычаи и решение карфагенского собора 419 г.¹¹⁵

Установление источников послания князю Ярославу позволяет лучше оценить соотношение между содержащими это сочинение рукописями. Если в кормчей XVI в. (РГБ, Румянцев. 233) и в положенном Н.В.Понырко в основу научного издания текста сборнике XVII в. (ГПБ, Погодин. 1560) западные христиане среди прочего невразумительно упрекаются в непении «евангелия» великим постом, то в Царском и Успенском списках Великих Четых Миней (XVI в., ГИМ, Синод. 183 и 997) на этом месте в полном соответствии с творениями Иоанна Клавдиопольского и Ефрема Русского речь уже идет о неупотреблении возгласа «Аллилуйя», действительно отсутствующего в великопостных службах латинской Церкви. Содержа ряд других выглядящих предпочтительными разночтений¹¹⁶, обе эти рукописи должны большей частью отражать древнейший вариант «Написания», за исключением нескольких общих высказываний в самом начале произведения, очевидным образом почерпнутых в расположенном в тех же мнечах выше послании к Владимиру Мономаху¹¹⁷. Местами сохра-

¹¹⁵ О том, что источником «Написания» стало сочинение Перивлептина, а не родственная ему «Догматическая паноπлия» Евфимия Зигадина, свидетельствует имеющееся в обоих первых трудах и отсутствующее в «Паноπлии» указание на число участников карфагенского собора (PG 132, col.1176; Эпистолярное наследие, с.79; PG 130, col.1184).

¹¹⁶ Например, (ученики) «Симона волхва», а не «Симонови волхва» (Эпистолярное наследие, с.74, сноска I,4); «обещася» (взойти на небо) вместо «отвещася» (там же, сноска I,11); «аще ключится или в субботу, или в среду ... Рождество Христово» вместо «аще ключится ли другое в субботу ...» (там же, с.75, сноски I,26 и 27).

¹¹⁷ Эпистолярное наследие, с.73–74, сноски 2, 21, 33 и 34; Понырко 1992, с.65. В том, что направление заимствования было не обратным, убеждает не

нившая одинаковые с Успенским и Царским списками разночтения, румянцевская кормчая тем не менее уступает им по близости к подлиннику, являя несколько безусловно позднейших текстовых особенностей¹¹⁸.

В начале XII в. имеющиеся между Церквями различия начинают обсуждаться среди других предметов в латинских богословских произведениях. Так, в своем составленном между 1101 и 1121 гг. труде «О таинствах Тела и Крови Господних» льежский каноник Альгер, помимо прочего, задается вопросом о том, «почему Тело Христово больше освящается в пресном хлебе, чем в квасном»¹¹⁹. Не сомневающийся в приемлемости обоих обычаев богослов отмечает, что греки и «латиняне» зовут друг друга «азимитами» («опресночниками») и «ферментариями» («квасниками»), и приводит известные ему доводы византийских полемистов, считавших западную практику иудейской по сути и не соответствующей первой Евхаристии на тайной вечери, когда Христос будто бы посредством чуда сотворил квасной хлеб¹²⁰. Последнее положение отклоняется автором сочинения как лишнее какого-либо подтверждения в евангелиях.

Еще один довод греков, использованный Евфимием Перивлептином, ибн-Бутланом, а также создателями «Опровержительного слова римского догмата» и противоармянского сочинения в составе «Догматической паноплии» Евфимия Зигадина, заклю-

столько положение двух посланий в составе обеих миней, сколько наличие указанных мест во всех списках послания к Владимиру и их отсутствие в неминежных рукописях, содержащих «Написание».

¹¹⁸ Например, «въ кончине бывше» (римляне) вместо «покорени быша», отсутствие слов «не токмо святую Марию наричють» при порицании принятого на Западе именованья Богородицы, «Евангелия не чтут» вместо «аллилугия не поють» (Эпистолярное наследие, с.74–75, сноски 35–36, I,61–62, II,12–13).

¹¹⁹ О датировке сочинения см.: DHGE 2, p.423–424.

¹²⁰ PL 180, col.828.

чается в указании на то, что христиане не обязаны подражать во всем Иисусу, — например, совершать обрезание. Как замечает латинский полемист, из этого еще не следует необходимость отказаться от использованного самим Господом на тайной вечери опреснока, иначе же следовало бы заменить и литургическое вино какой-либо другой жидкостью¹²¹. Ветхозаветное обозначение опреснока как «хлеба страдания» только поддерживает в глазах Альгера напоминающий о страстях Христовых, как и о Его непорочности, литургический обычай западной Церкви. Поскольку квасной хлеб также использовался иудеями в их обрядах (Лев 7, 13; 23, 17), замечает далее богослов, неужели он тоже должен быть запрещен для употребления в христианских таинствах, и неужели слова апостола Павла о том, что «ветхое миновало» (2 Кор 5, 17), означают также отказ от десяти заповедей, священства или храма?

Как то показал А. Михель, Альгер был явно знаком с направленным против первого послания Льва Охридского «Диалогом» кардинала Гумберта¹²². Однако из возражений льежского каноника видно, что ему были известны и не приводившиеся кардиналом доводы греческих полемистов. Так, в сохранившемся в составе «Догматической паноплии» Евфимия Зигадина сочинении об опресноках и в ставшем для него основой творении Евфимия Перивлептина не только доказывается необязательность христианам подражать Христу во всех обрядах, но и приводится высказывание апостола Павла об обновлении всего с наступлением Нового Завета (2 Кор 5, 17)¹²³. Впрочем, противоармянская направленность этих двух произведений уменьшает вероятность их использования льежским каноником. Указанное место из второго послания к коринфянам присутствует также в первом и втором противолатинских «Словах» Никиты Стифата, где западные христиане по-

¹²¹ Ibid., col.829.

¹²² Michel 1939, S.48–49.

¹²³ Kerullarios- und Humbert-Texte, S.361–362; PG 130, col.1180; PG 132, col.1177.

рицаются и за «иудейство»¹²⁴, что позволяет предположить также прямое или косвенное знакомство Альгера с содержанием и какого-либо из этих сочинений.

На обозначение опреснока «хлебом страдания» в Ветхом Завете среди противолатинских полемистов до второй половины XII в. ссылался только Лев Переяславский¹²⁵, чье произведение поэтому так или иначе могло оказаться источником для латинского автора. Приводимое льежским каноником мнение о будто бы чудом сотворенном на тайной вечери квасном хлебе в целом отсутствует в произведениях византийских противников западного обычая. Поскольку оспариваемые в труде «О таинствах Тела и Крови Господних» доводы греческих полемистов не восходят к какому-либо одному сочинению, но очень неполно отражают содержание разных творений, уместным выглядит предположение, согласно которому Альгер руководствовался в своей работе дошедшими до него с чужих уст, — возможно, побывавшего в Византии «латинянина», — сведениями.

К вопросу о составе литургического хлеба обращается в одной из глав своего написанного между 1108 и 1119 гг. сочинения «О богослужениях» дойцский аббат Руперт¹²⁶. Язвительно связывая византийский обычай с «заквасившими Грецию» многочисленными ересями, он с чужих слов приводит не встречающийся в противолатинских сочинениях довод греков, согласно которому их практика означает набухание девственной утробы Марии при зачатии Господа¹²⁷. По мнению полемиста, подобное рассуждение делает хлеб символом Богородицы, а «порок хлеба», то есть закваску, — образом Христа; этой символике он противопоставляет другую, в которой взятые для хлеба зерна уподобляются образующим Церковь людям.

¹²⁴ Humbert und Kerullarios, S.322–323, 326–327.

¹²⁵ Критические опыты, с.116.

¹²⁶ О датировке сочинения см.: DS 13, col.1127.

¹²⁷ PL 170, col.49.

Применение опреснока Руперт обосновывает ссылками как на пасхальный характер тайной вечери, так и на содержащийся в Пятикнижии запрет приносить Богу квасное. Согласно дойцскому аббату, отдельные ветхозаветные установления заменились с приходом Господа на лучшие, но никак не на противоположные, поскольку же заповеданному иудеям опресноку противопоставляется как раз квасной хлеб, он не мог быть предписан Богом Церкви¹²⁸. Кроме того, многие из обычаев Моисеева закона перешли в христианскую практику, рассуждает далее Руперт; даже у язычников верные заимствуют хорошее, тем более Церковь должна помнить о своих собственных древностях. С точки зрения полемиста, опреснок символизирует принятую Господом плоть без греха, употребляемые же для его приготовления вода и пшеница означают соответственно христиан из язычников и самого Христа¹²⁹.

К появившимся в конце XI в. противолатинским произведениям восходит ряд очень широко датируемых и лишенных достоверных указаний об их авторах памятников. Так, переработкой «Написания» Ефрема Русского является приписанное перу патриарха Фотия сочинение «О франках и прочих латинянах». Оно возникло не позже 1170-х гг., когда находящийся на службе у императора Мануила I Комнина (1143–1180 гг.) Лев Тосканский принимается за опровержение прочитанного им византийского полемического труда. От «Написания» это творение отличается в основном наличием небольшого предисловия с сообщением о западных народах, отсутствием упрека в использовании «звериных имен» и добавлением четырех новых обвинений. В них порицаются обычай покрывать великим постом храмовые распятия тканью, непочтительное поведение за литургией, замена причащения целованием служащего священника и совершение рукоположений лишь в определенные времена года¹³⁰.

¹²⁸ Ibid., col.50.

¹²⁹ Ibid., col.51.

¹³⁰ Fontes minores, S.347–350.

Кроме того, автор сочинения «О франках» отказывается от попытки возвести западные особенности к завоевавшим Рим вандалам и, подобно Фотию и Феофилакту Охридскому, объясняет учение о *Filioque* бедностью латинского языка, ведущей будто бы к отождествлению вечного исхождения Св. Духа с Его временным посланием в мир. Известен и славянский перевод этого сочинения, сохранившийся в кормчих XIII в. и озаглавленный там как слово «О фрязех и прочих латинянах»¹³¹.

Очередным звеном в этой цепи переделок является произведение «О гнусных делах римлян», начинающееся заимствованным явно из «Синодика» Иоанна Иерусалимского утверждением об удалении имени папы из диптихов при патриархе Сергии¹³². Являясь в текстовом отношении более близким к слову «О франках», чем к «Написанию» Ефрема¹³³, названное сочинение отличается от них обоим отсутствием обвинений в неиспользовании храмовой живописи, в начертании на церковном полу крестного знамения, в требовании совершать богослужение только на трех языках и в разной длительности великого поста в различных странах. В отличие же от своего непосредственного прообраза, произведение «Огнусных делах римлян» не содержит упреков в непочтительном поведении за литургией и в рукоположении в ограниченные времена года.

Кроме того, неизвестный полемист порицает «латинян» за

¹³¹ Историко-литературный обзор, с.58–69. По мнению А.Н. Попова и А.С. Павлова, кормчая с этим переводом попала на Русь из Болгарии в 1262 г. (Попов 1875, с.123, 134, Павлов 1878, с.70).

¹³² Par. gr. 1295, f.26.

¹³³ Ср., например: *τυροφάγων ... ἐβδομάδα* (Ефрем, *Fontes minores*, S.343, Z.26) и *τὴν ἐβδομάδα τῆς τυροφάγου* («О франках», *ibid.*, S.347, Z.29; Par. gr. 1295, f.26v.), *τὴν ἄχραντον ἡμῶν δέσποιναν καὶ θεοτόκον Μαρίαν* (Ефрем, *Fontes minores*, S.344, Z.39) и *τὴν μητέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* («О франках», *ibid.*, S.348, Z.41; Par. gr. 1295, f.27), *τὸ στέαρ ἐσθίουσι* (Ефрем, *Fontes minores*, S.345, Z.91) и *χρῶνται τῷ ὑέῳ στέατι* («О франках», *ibid.*, S.349, Z.86–87) или *τῷ ὕῳ χρῶνται στέατι* (Par. gr. 1295, f.27v.).

якобы происходящие от Мани добавление местоимения «наш» к находящемуся во втором члене символа веры словосочетанию «в единого Господа Иисуса Христа» и, вслед за Кируларием, осуждает присоединение слов «через Духа Святого» к литургическому возгласу «Един свят, един Господь...». Влиянием послания патриарха Михаила к Петру Антиохийскому объясняется и замечание, согласно которому западные епископы видят в носимых ими кольцах «задаток» обрученных им Церквей, в то время как к первому письму Льва Охридского восходит упрек в непении «Аллилуйи» и «Бог Господь и явися нам» великим постом. Новым является обвинение в совершаемых по воскресным дням «освящениях» с посыпанием воды солью¹³⁴.

Считая тайную вечерю состоявшейся за сутки до начала еврейского праздника, автор сочинения полагает, что Иуда смог использовать утаенный им с тайной вечера квасной хлеб как обвинение против Иисуса перед иудеями. Западный обычай опресноков полемист возводит к Оригену. В конце произведения приводятся мнения самих «латинян», объясняющих субботний пост происшедшим именно в этот день недели низвержением Симона Волхва, а помазание крещаемого слюной вместо мира — сотворением человека из слюны самого Творца¹³⁵ и неиспользованием миропомазания Спасителем и апостолами при крещении¹³⁶. Отвергая эти толкования, полемист связывает субботний пост с памятью о якобы благосклонно принятом западными народами некоем манихее Савватии и пишет о ненужности миропомазания для крестившегося ради освящения вод и человеческого рода Христа, а также о неспособности занятых проповедью и подвергавшихся преследованиям и угрозам апостолов укрывать св. миро. Установление этого таинства создатель сочинения приписывает свв. отцам, вдох-

¹³⁴ Ibid., f.27–27v.

¹³⁵ По всей видимости, подразумевается создание Адама из образованного «прахом земным» брения (ср.: Быт. 2,7).

¹³⁶ Par. gr. 1295, f.28–29v.

новлявшимся многочисленными примерами помазания в Ветхом Завете¹³⁷.

Переделкой «Слова о франках» является и сохранившееся только в латинском переводе Гуго Этериана 1170-х гг. писание «О ересях, которые сваливают на латинян греки». В отличие от прообраза этого сочинения, в нем опущены обвинения в обычае начинать великий пост со среды, в разводах и повторных браках западных священнослужителей, в непогребении епископов в течение восьми дней после их кончины и в разной длительности великой четырехдесятницы в разных странах¹³⁸. При этой переделке упрек «латинянам» в добавлении *Filioque* к символу веры расширяется благодаря ссылке на слова Христа о Св. Духе в евангелии от Иоанна (Ин 15, 26), при случае (обвинение 9) заявляется об отказе западных христиан целовать свв. образы, порицание же шелковых священнических одеяний дополняется рассуждением об их символическом смысле. Вместо изображений на носимых епископами перчатках описываются помещаемые там надписи, латинское крестное знамение всеми пятью пальцами называется монофизитским, а греческое представляется как обозначающее две природы Христа и три Лица Св. Троицы.

Переведенное Этерианом сочинение завершается восемью новыми обвинениями, первые три из которых (целибат священников, допущение женитьбы двух братьев на двух сестрах и брадобритие духовенства) явно восходят к «большому» письму Михаила Кирулария Петру Антиохийскому. Кроме того, «латиняне» порицаются за то, что они, по словам полемиста, выносят свв. Дары из храма без «света» (т.е. без зажженных свечей) и даже в кошелях, подходят к алтарю в головных уборах, не заботятся о различии в одежде между клириками и мирянами, в рождественскую ночь потехи

¹³⁷ Своего рода выжимку из сочинения «О гнусных делах римлян», выполненную с использованием предисловия слова «О франках» и сохранившуюся в рукописи XV в., см.: *Fontes minores*, S.354–356.

¹³⁸ Ср.: *Fontes minores*, S.347, 349 (обвинения 5, 18, частично 20, 24), и PG 140, col.541–543.

ради взрывают в храмах мочевые пузыри животных, а в страстную неделю там же устраивают грохот и бьют бутылки¹³⁹.

Параллельно восходящим к слову «Об опресноках» Иоанна Клавдиопольского произведениям в Византии получили хождение и заимствованные из второго послания Кирулария Петру Антиохийскому отдельные перечисления латинских «вин», известные в двух редакциях, распространенной и сжатой¹⁴⁰. Первая из них стала основой для сохранившегося в сборнике XIV в. и выполненного с буквальной точностью древнерусского перевода¹⁴¹.

Обе линии полемических писаний соединились в сохранившемся в рукописи Врх. II 4836 XIII в. сочинении «Ереси и соблюдения франков». Его первую часть образует «краткая» версия «обвинительного списка» константинопольского патриарха, содержащая небольшие отклонения в сторону «полной» разновидности¹⁴², а вторую половину — находящиеся в словах «О франках» и «О гнусных делах римлян» упреки. При этом неизвестный полемист должен был использовать «промежуточную» форму между указанными двумя произведениями, поскольку его труд являет отличительные черты обоих творений. Общим достоянием сочинения «О гнусных делах римлян» и списка «Ересей и соблюдения франков» является упоминание о добавлении местоимения «наш» во втором члене символа веры, о воскресных освящениях воды солью, о непении «Аллилуйи» великим постом¹⁴³, а также ряд других особенностей, не обнаруживаемых в слове «О франках»¹⁴⁴. С дру-

¹³⁹ Ibid., col.543–544.

¹⁴⁰ Fontes minores, S.351–353.

¹⁴¹ Ср.: ibid., S.351–352, Историко-литературный обзор, с.48–50.

¹⁴² Глаголы в начале сочинения стоят в неопределенной форме (ἔσθθειν, ξηρᾶσθαι, μαροφαγεῖν, φυλάττειν) и с артиклем среднего рода (Αἱ τῶν Φράγγων αἰρέσεις, p.103–104; Fontes minores, S.351, 353).

¹⁴³ Αἱ τῶν Φράγγων αἰρέσεις, p.104–105; Par. gr. 1295, f.26, 27–27v.

¹⁴⁴ См., например: τοὺς παῖδας αὐτῶν (Αἱ τῶν Φράγγων αἰρέσεις, p.104, обвинение 22; Par. gr. 1295, f.27, обвинение 5) и τοὺς δὲ παρ' αὐτοῖς παῖδας (Fon-

гой стороны, с последним произведением рассматриваемую работу сближают отсутствующие в рассказе «О гнусных делах римлян» обвинения в признании «латинянами» только трех литургических языков, непочтительном поведении за богослужением и рукоположениях лишь в ограниченные времена года¹⁴⁵.

Другим соединением двух линий обвинительных списков является известное по ряду рукописей XV–XVII вв. славянское сочинение, в сербском требнике XV в. озаглавленное как «Михаила патриарха Константина града писание еже посла патриарху антиохийскому Петру»¹⁴⁶. По мнению А.Н. Попова, создатель этого произведения дополнил принадлежащий Кируларию перечень противолатинских упреков положениями из работы «О фрязах и прочих латинах»¹⁴⁷. Однако в «Писании» обнаруживаются выражения, отсутствующие как в сочинении «О франках», так и в «Написаниях» митрополитов Ефрема и Никифора, но встречающиеся в аналогичных местах в слове «Об опресноках» Иоанна Клавдиопольского: замечание об обычае носить масло «вместо мира ... в сосуде» и определение западных имен как «неподобных и чудных» (ἄτολα καὶ ξενίζοντα)¹⁴⁸.

Таким образом, именно творение Иоанна оказалось вторым источником для автора «Писания», дополнившего почерпнутые

tes minores, S.348, Z.32–33), ἐν τῷ συνθρόνῳ τοῦ ἀρχιερέως καθέζεται (Αἱ τῶν Φράγγων αἰρέσεις, p.104, обвинение 25; Par. gr. 1295, f.27, обвинение 7) и τῷ συνθρόνῳ καθέζεσθαι τοῦ ἀρχιερέως (Fontes minores, S.348, Z.45).

¹⁴⁵ Ср.: Fontes minores, S.349–350 (обвинения 19, 26, 28), и Αἱ τῶν Φράγγων αἰρέσεις, p.105–106 (обвинения 31, 37, 39). Замечание, согласно которому «латиняне» «запечатлевают» большим пальцем лицо после крестного знамения (обвинения 16 и 30 соответственно), также отличает оба сочинения от слова «О гнусных делах римлян».

¹⁴⁶ О рукописях с этим произведением см.: Попов 1875, с.50–51.

¹⁴⁷ Там же, с.56.

¹⁴⁸ Ср.: Историко-литературный обзор, с.54, Ἰωάννης Κλαυδιουπόλεως, с.156, Fontes minores, S.344, 348, Эпистолярное наследие, с.75. Обвинение в употреблении нехристианских имен вообще отсутствует в сочинении «О франках».

им в двух местах обвинения упреком «латинянам» в общей молитве и причащении с еретиками-армянами¹⁴⁹. Последний упрек позволяет полагать, что греческий прообраз известного по славянским рукописям произведения появился не раньше 1140 г., когда завязались переговоры о присоединении армянской Церкви к римской¹⁵⁰.

В самом начале XII в. вопрос о *Filioque* вновь становится предметом внимательного обсуждения в «Синодике» Иоанна Иерусалимского. В то же время количество, объем и настрой византийских противолатинских сочинений, созданных в ближайшие годы после первого крестового похода, не отличаются значительным образом от соответствующих показателей предшествующих десятилетий. Зато разногласия с греческими христианами вновь становятся предметом внимания на Западе, где Ансельм Кентерберийский предлагает новые подходы при обосновании учения об исхождении Св. Духа от обоих Отца и Сына.

¹⁴⁹ Историко-литературный обзор, с.53.

¹⁵⁰ Об этих переговорах см.: Lillie 1981, S.138, 415.

Глава 8

КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЕ СПОРЫ 1112–1113 гг.

При своем зарождении и первоначальном развитии греко-латинские религиозные споры были посвящены главным образом вопросу об исхождении Св. Духа. Хотя патриарх Фотий в 867 г. затронул отдельные литургические различия двух Церквей, сам же он впоследствии предпочел к ним не возвращаться. Возродившие полемику в середине XI в. византийские авторы и их последователи обращали внимание преимущественно на обрядовые особенности западных христиан, в первую очередь на состав употребляемого для Евхаристии хлеба, и лишь вскользь упоминали о *Filioque*. Посвященный этому вопросу и приписывавшийся Никите Стифату «Другой свод против латинян» на самом деле вовсе не был написан учеником Симеона Нового Богослова, являясь разновидностью «Достопамятных слов» деятельного в середине XII в. Николая Метфонского¹. Проблема исхождения Св. Духа интересовала иерусалимского патриарха Иоанна VIII, по образцу Фотия составившего о ней шестнадцать силлогизмов в своем «Изложенном в Константинополе синодике», однако и он занимался в этом творении преимущественно обрядовыми отличиями западной Церкви.

Вновь самым важным для греческих полемистов вопрос о *Filioque* стал при не вполне ясных исторических обстоятельствах в начале XII в. По переданному Эккехардом из Ауры сообщению кардинала-легата Куно Пренестийского, последний в 1111 г. на соборах в Греции и других странах отлучил от причастия западного императора Генриха V (1106–1125 гг.) из-за его борьбы с папой Пасхалием II за право на инвеституру епископов². Как предполагает А. Байер, состоявшийся в Византии собор объединял лишь духовенство латинских церквей Константинополя и находившихся на пути в св. землю западных клириков³.

¹ Бармин 20016, с.121–124.

² MGH SS 6, p.251.

³ Bayer 2002, S.188, Anm.64.

Согласно хронике монтекассинского монастыря, в начале 1112 г. осведомленный о противостоянии между папой и императором Алексей I отправил в Рим посольство, целью которого было поблагодарить горожан за оказанную ими ранее Пасхалию II поддержку и сообщить о желании принять для себя или своего сына Иоанна венец от римского первосвященника⁴. По утверждению хрониста, в ответ римляне в мае того же года направили василевсу почти 600 человек для его сопровождения на пути в Италию. Со своей стороны, император щедро одарил прибывших к нему вместе с этим посольством представителей монтекассинского монастыря и сообщил аббату, чтобы тот вышел ему навстречу в Диррахий, когда сам Алексей I отправится для венчания в Рим. По мнению П. Классена, предложения василевса были преувеличены в середине XII в. Петром Диаконом при переработке текста хроники⁵. По всей видимости, император рассчитывал воспользоваться новыми политическими условиями в южной Италии, наступившими после кончины в 1111 г. давнего врага восточной империи Боэмунда Тарентского и его брата апулийского герцога Рожера.

Из послания самого Пасхалия II Алексею I известно, что папа в ответ на письмо византийского самодержца с пожеланиями единства отправил тому посольство, предлагая константинопольскому патриарху признать «первенство и почет» (*primatum et reverentiam*) апостольского престола, вернуть римскому понтифику отнятые некогда у его предшественников митрополии и провинции и определить место общего собора в октябре следующего года для решения спорных вопросов⁶. Исходя из положения не содержащего даты письма в рукописи, В. Гизебрехт отнес его составление

⁴ PL 173, col.873.

⁵ Об этом см.: Bayer 2002, S.190.

⁶ PL 162, col.1007–1017. Неясно, почему А. Байер из содержания письма заключает, будто бы папа узнал о претензиях константинопольской Церкви на первенство (Bayer 2002, S.199). О письме Пасхалия II см. также: Spiteris 1979, p.65–67.

к концу 1112 г.⁷ Впоследствии В. Грюмель предположил, что оно могло быть помещено за другими документами этого года из-за неведения переписчика о значении послания, а потому счел более подходящим приурочить его к упомянутому в кассинской хронике посольству в Константинополь.

С этим же событием историк связал отмеченное в заглавии одного из списков полемического сочинения Никиты Сеида (Sin. gr. 521, f.87v.) пребывание в греческой столице в 6620 г. от сотворения мира (сентябрь 1111 — август 1112 гг. от Р.Х. по сентябрьскому стилю) неких «латинян» вместе с их епископами, одним из которых был предстоятель миланской Церкви Петр Гроссолан⁸. Поскольку же имя последнего отсутствует в послании Пасхалия II среди названных им легатов (амальфитанского епископа Мавра, некоего аббата Н., пресвитера Гуго и некоего субдиакона Б.), исследователь предположил, что папа попросту не желал упоминать об обвиненном в симонии архиепископе, чьи права на кафедру оспаривались, до судебного решения его дела⁹.

Невнимательно прочитав содержащееся в латинском полемическом трактате Гроссолана сообщение о неких представленных тогда же василевсу семи греческих произведениях (*libelli*) по вопросу об исхождении Св. Духа и о подготовленном впоследствии богословском ответе миланскому архиепископу, В. Грюмель заключил, что в состоявшемся тогда споре принимали участие семь греческих богословов, и попытался определить их имена. Получившийся в итоге список включал в себя Евстратия Никейского, Иоанна Фурна, Никиту Сеида, Николая Музалона, Феодора Смирнея, Феодора Продрома и Евфимия Зигадина¹⁰. Указав на принадлежащие Евстратию Никейскому «Изложение» его беседы

⁷ Giesebrecht 1890, S.1201–1202. Датировке В. Гизебрехта следует А. Байер (Bayer 2002, S.196).

⁸ Grumel 1933, p.22–33.

⁹ Мнение В. Грюмеля разделяет Я. Спитерис (Spiteris 1979, p.62).

¹⁰ Grumel 1933, p.29–30. Эту точку зрения о составе участников споров переняли Х.-Г. Бек и Я. Спитерис (Beck 1959, S.313; Spiteris 1979, p.62–63). А. Бай-

с Гроссоланом, обращенное к василевсам «Слово о Всесвятом Духе» и два «Опровержительных слова», ученый почему-то оставил без внимания изданные ранее и обращенные просто к «латинянам» два «Слова» об исхождении Св. Духа и два произведения об опресноках того же полемиста. Таким образом, вместо семи греческих трактатов и подготовленного в ответ на писание Гроссолана восьмого сочинения обнаруживаются сразу четырнадцать византийских полемических трудов, чье возникновение можно было бы связать с пребыванием в Константинополе миланского предстоятеля.

Из получившегося списка, по всей видимости, может быть исключено творение Феодора Продрома, которому, в соответствии с принятыми представлениями, должно было быть в 1112 г. всего около 12 лет¹¹. Среди прочих рассматриваемых сочинений можно выделить две разновидности в зависимости от того, обращены они к нескольким людям или же к одному лицу. К произведениям первого рода относятся насланные «латинянам» два «Слова» Евстратия об исхождении Св. Духа и его же два писания о литургическом хлебе, а также обращенное к римлянам творение Феодора Смирнея. Во всех этих пяти памятниках отсутствует какое-либо упоминание о Гроссолане. Напротив, на миланского предстоятеля как на единственного адресата прямо указывается в заглавиях «Опровержительной апологии» Иоанна Фурна, «Импровизированного слова» Никиты Сеида, «Изложения» состоявшейся с западным иерархом беседы Евстратия Никейского и его же «Опровержительного слова». Вероятным представляется создание по тому же поводу обращенного к императору Алексею «Слова»

ер отмечает неточность мнения В. Грюмеля о семи греческих участниках споров и оставляет открытым вопрос о принадлежности Гроссолана к римскому посольству, в то время как П. Гемайнхардт вслед за Б. Лейбом добавляет к названным именам Иоанна Антиохийского и Иоанну Зонару и не упоминает Николая Музалона (Bayer 2002, S.193, Anm.98; *ibid.*, S.195; Gemeinhardt 2002, S.512, Anm.4).

¹¹ *Tusculum-Lexikon* 1982, S.666.

Николая Музалона. Этот последний, желая пояснить свою мысль примером из обыденной жизни и при этом как-то обозначить двух разных людей, выбирает для них имена Николай и Петр, т.е. называет их как раз так, как зовут самого автора и миланского архиепископа¹².

Точно такого же рода наблюдение может быть сделано и по отношению к издаваемому впервые «Слову о Всесвятом Духе» к василевсам Евстратия Никейского, где полемистом также используется имя «Петр» для обозначения условного лица в одном из примеров. Разделенное на тридцать разного объема глав и содержащее совершенно необычную для всей противолатинской полемики метафизическую и математическую аргументацию, это произведение уже по своему строению и содержанию заметно отличается от двух обращенных просто к «латинянам» сочинений того же автора о Filioque. Кроме того, если в первом «Слове» к «латинянам» Евстратий называет «святоотеческим» представление об исхождении Св. Духа от Отца «через Сына» вместе с рождением последнего¹³, то в «Слове» к василевсам он уже пишет, что третья Ипостась только даруется людям посредством божественного Логоса, но не существует через Него, поскольку в противном случае она не была бы «просто Богом»¹⁴.

При ближайшем рассмотрении «Опровержительного слова» того же полемиста обнаруживается, что оно, как и «Апология» Иоанна Фурна, представляет собой ответ на сохранившуюся по-гречески речь Гроссолана перед императором Алексеем I. Так, никейский митрополит по очереди оспаривает ссылки миланского архиепископа на одинаковую славу Отца и Сына, на наличие у каждой Ипостаси двух «отдельных» (ἐνική, однократных) слав по отношению к двум другим Лицам, равенство Ипостасей и другие доводы латинского полемиста. Подобным образом Евстратий дает свои ответы на основные положения первой, четвертой, пя-

¹² Νικόλαος Μουζάλων, σ.317.

¹³ Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.57.

¹⁴ Приложение, глава 27 (строки 645–648).

той, шестой и седьмой глав, т.е. на бóльшую часть греческой речи западного иерарха.

При этом в рукописи Mosq. gr. 240 (конец XIII в.) «Опровержительное слово» включает в себя также текст, выделенный в других, преимущественно более поздних сборниках в отдельное произведение. Оно содержит критику доводов Гроссолана в упомянутом выше сохранившемся на латыни и лишенном начала трактате¹⁵. Так, никейский митрополит обсуждает мысли миланского предстоятеля о том, в каком смысле каждое из трех Лиц является началом, как следует понимать три цитаты из евангелия от Иоанна, где говорится о единстве Отца и Сына, что означают слова апостола Павла о Христе как «сиянии славы» и «образе» Отца, а также об обитающей в Сыне «полноте Божества». Византийский полемист уязвляется вскользь брошенным замечанием своего противника о «суетной» греческой философии, согласно которой Св. Дух исходит от одного Сына, и особо останавливается на том обстоятельстве, что всю философию «латиняне» заимствовали у греков.

Наконец, в следующем далее в рукописях «Слове» Евстратия, озаглавленном в сборнике Mosq. gr. 240 как «второе», а в сборнике Mosq. gr. 250 как «третье», продолжается и доводится до конца критика все того же латинского трактата Гроссолана, а именно той его части, где западное учение доказывается преимущественно на основе ветхозаветных примеров¹⁶. Это сочинение никейского митрополита лишено малейшего признака вступления, в то время как в непосредственно предшествующем тексте напрочь

¹⁵ В рукописи Vatoped. 229 (f. 41v.–70v., XIII в.) оба греческих текста обозначены как «Второе опровержительное слово» и «Другое слово» соответственно, в родственных между собой сборниках Alexandr. Patr. 137 (167; XV в.) и Вусиг. 560 (318; XVI в.) они именуются «Четвертым опровержительным» и «Пятым» словами, а в рукописи Vallicel. 30 (С4; XIV в.) они рассматриваются как третье и четвертое слова Евстратия.

¹⁶ В рукописи Vatoped. 229 это слово Евстратия лишено заглавия, в то время как в сборниках Alexandr. Patr. 137 и Вусиг. 560 оно, судя по объему предшествующего текста никейского митрополита, включено в его состав.

отсутствует какое-либо окончание. Поэтому не приходится сомневаться в том, что оба эти произведения, являющиеся ответом на одно и то же творение миланского архиепископа, изначально составляли единое целое.

Однако нельзя обнаружить никакого логического разделения и между теми двумя частями «Опровержительного слова», которые выступают в качестве отдельных сочинений в рукописях более поздних, чем греческий сборник Mosq. gr. 240, и содержат возражения на два сохранившихся на разных языках полемических текста Гроссолана. Между тем греческая речь к императору миланского архиепископа тоже не содержит никакого заключения, а его обращенный к тому же лицу латинский трактат явным образом лишен вступления и начинается с полуфразы. Поэтому кажется разумным предположение, что оба текста на самом деле являются двумя неравными и сохранившимися на разных языках половинками одного творения.

Что же касается мысли В. Грюмеля об участии миланского предстоятеля в посольстве от папы Пасхалия II, то она оставляет непонятным, почему находившегося под подозрением в тяжелом прегрешении Гроссолана вообще отправили с важным поручением в Константинополь. Кроме того, согласно автору «Миланской истории» Ландульфу, его архиепископ покинул свою епархию вовсе не в январе 1112 г., как то опять же по невниманию полагал В. Грюмель, и когда на самом деле было лишь объявлено о снятии Гроссолана с престола. В действительности тот уже в апреле 1110 г. по совету других отправился в паломничество в св. землю, откуда он вернулся только в августе 1113 г.¹⁷ С другой стороны, упомянутое замечание в синайской рукописи (Sin. gr. 521) и близко родственной ей иерусалимской (Hier. met. 404) не лучшим образом подходит к отправленному самим папой посольству и отсутствует в других известных списках творения Никиты Сеида, в том числе — в признанном Ф. Габауэром наиболее близким к подлиннику афинском (Athen. bib. nat. 483). Во всех них либо упоминается

¹⁷ MGH SS, 20. P.26–36.

один только миланский предстоятель, либо вообще отсутствуют такого рода уточнения¹⁸.

Обращает на себя внимание и расположение в рукописях полемических произведений никейского митрополита Евстратия — те из них, которые не содержат в заголовках никакого упоминания о Гроссолане и обращены просто к «латинянам», обычно помещаются отдельной группой впереди написанных тем же автором в связи с приездом миланского предстоятеля сочинений¹⁹. Свою беседу с этим последним Евстратий сам противопоставляет собственным прежним встречам с теми западными христианами, общение с которыми побудило его к созданию двух произведений об исхождении Св. Духа: «Прежде (πρόην μὲν) нами изготовлены были два писания ... Поскольку же ныне (ἐπεὶ δὲ νῦν) некто другой из этого языка противостал нам ... , как говоря в подтверждение своего [воззрения] что-то из сказанного прежде встретившимися нам, так и добавляя нечто другое ...»²⁰

Наконец, еще один собеседник Гроссолана, монах Иоанн Фурн, в своей «Апологии» призывает того поверить, что его обращение к греческой Церкви окажется несравнимо полезнее путешествия в Иерусалим²¹. Подобное заявление имело бы смысл как раз в том случае, если миланский архиепископ оказался в Константинополе на пути в св. землю или из нее, а не в составе отправленного из Италии посольства. Таким образом, первоначальных собеседников Евстратия Никейского надо считать послами папы Пасхалия II, прибывшими в Константинополь еще до появления там Гроссолана. Сообщение же о спутниках последнего в иерусалимской рукописи представляется либо следствием взаимного наложения двух очень близких по времени и, возможно, от-

¹⁸ Gahbauer 1975, S.XVIII, 1.

¹⁹ См., например, Mosq. gr. 240, f. 129–149v. (XIII в.), Mosq. gr. 239, f.20–40v. (XIV в.), Alexandr. Patr. 137 (f. 165v.–237), Bucur. 560 (f. 147–319). Однако иначе эти сочинения расположены в рукописи Vatoped. 229 (f. 34v.–187).

²⁰ Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.84–85.

²¹ Ibid., σ.47.

части совпавших событий, либо указанием на действительно сопровождавших архиепископа лиц, причем сан некоторых из них был по ошибке завышен.

Но если Гроссолан вернулся в Милан из св. земли лишь в августе 1113 г., а его спор с Сеидом в Константинополе состоялся не позже августа 1112 г., как то следует из упомянутого указания в синайской рукописи, где он находился целый год? В Италии его наверняка уже должно было настичь известие о его снятии с престола в январе 1112 г., и в таких обстоятельствах ему оставалось только либо поспешить в Милан, либо отправиться для защиты к папе. Если имела место его почти годичная задержка у Пасхалия II, то о ней было бы сказано в миланской хронике, где об этом, однако, ничего не говорится.

С другой стороны, мог ли автор «Кассинской хроники» ни словом не упомянуть об участии представителей папы в упомянутом им посольстве римлян к Алексею I в мае 1112 г.? Не является натяжкой попытка В. Грюмеля объяснить положение папского письма василевсу среди относящихся к концу того же года документов имевшимися будто бы у позднейшего кописта сомнениями в значении послания? Если исследователь заблуждался в своей датировке посольства от Пасхалия II в Константинополь, и оно состоялось после споров сначала римских представителей, а потом и Петра Гроссолана с греческими богословами, то стал бы римский понтифик предлагать византийской Церкви признать его первенство и вернуть ему церковную власть на Балканах перед лицом сильнейшего выступления против *Filioque* и опресноков на Востоке?

Все эти недоуменные вопросы получают ответ, если предположить, что указанная дата в синайской рукописи дана не по распространенному сентябрьскому, а по более редкому мартовскому стилю, и потому обозначает год с 21 марта 1112 до 20 марта 1113 г.²² С другой стороны, указание на время встречи с Гроссоланом могло быть поставлено по памяти спустя несколько лет после этого события, а потому нельзя исключать ошибку в дате. В таком случае пись-

²² О мартовском стиле в Византии см.: Grumel 1958, p.124–128.

мо Пасхалия II действительно могло быть подготовлено в конце ноября или декабре 1112 г., как то на основе его положения в реестре папских документов полагали В. Гизебрехт и А. Байер, и отправлено в Константинополь вместе с посольством, благо пролив между Италией и западным побережьем Греции можно было преодолеть и в зимнее время²³. Завязавшиеся тогда богословские споры были продолжены после приезда в Константинополь весной 1113 г. бывшего миланского архиепископа.

В первом «Слове» против сторонников *Filioque* Евстратий сначала пытается воспроизвести логику, которой, по его мнению, руководствуются в своих рассуждениях «латиняне», и доказать, что Св. Дух исходит не просто «от естества Отца», но от Его естества «согласно собственности» (*κατὰ τὴν ιδιότητα*). Ссылку своих противников на аналогию между Св. Троицей и солнцем, лучами и светом полемист находит малоудачной из-за разных возможных значений понятия «свет», применяемого, по его словам, по отношению и к «солнечному эйдосу», и к самим лучам, и к «распространяющемуся в воздухе сиянию»²⁴. В представлении, согласно которому Дух непосредственно исходит от Сына и лишь опосредованно — от Отца, автор «Слова» находит опасность умаления третьего божественного Лица, «евномианского» низведения Его до уровня твари²⁵ и превращения во «внука».

Свою точку зрения на внутритроичные отношения никейский митрополит поясняет на примере «ума», разом изводящего из себя «слово» и «дух»; кроме того, ему кажутся подходящими две другие аналогии: «утроба — уста — дыхание» и «дом — дверь — человек»²⁶.

²³ О возможностях зимней навигации в более северном Черном море см.: Карпов 1994, с.31–32.

²⁴ *Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη*, σ.51. П. Гемайнхардт ошибочно относит это произведение Евстратия, как и последующее, к полемике с Гроссоланом (Gemeinhardt 2002, S.514–518).

²⁵ Епископ кизикский Евномий был одним из последователей Ария (см. о нем: Феодорит Кирский, с.109–110, 112–113).

²⁶ *Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη*, σ.53, 59.

Подобно Фотию, Евстратий усматривает в западном воззрении угрозу разделения Св. Духа, происхождения от Него «четвертого» божественного Лица и слияния ипостасных собственностей²⁷. Среди прочего он ссылается на одно высказывание из книги пророка Исайи (Ис 4, 4) и поясняет его, довольно точно повторяя мысль и слова родоначальника письменных противолатинских споров²⁸. Описанную евангелистом Иоанном сцену, в которой Иисус дует в лицо апостолов со словами: «Примите Духа Святого» (Ин 20, 22), — полемист склонен понимать как указание на предстоящее дарование «Утешителя» в день Пятидесятницы, отвергая всякое соответствие этого эпизода внутритроичным отношениям между второй и третьей Ипостасями. Тут же никейский митрополит упоминает виденное Иоанном Предтечей сошествие Св. Духа в виде голубицы на крестившегося в Иордане Христа, которое, по его мнению, противоречит учению об исхождении третьего божественного Лица от Сына²⁹.

Без сомнения, к крупнейшему противолатинскому творению Фотия восходят ссылки Евстратия на отдельных римских пап, молчавших (как он полагает) в своих произведениях о *Filioque*³⁰. Две завершающие его сочинение выдержки из писаний Василия Великого и Иоанна Дамаскина автор «Слова» приводит, опираясь уже на собственные познания в святоотеческом наследии. Как явствует из замечаний самого митрополита, он лично выслушивал доводы в защиту западного воззрения³¹. Между тем два из них, а именно слова об исхождении Св. Духа от божественного есте-

²⁷ Ibid., σ.56–57, 62; ср.: PG 102, col.292, 321, 297.

²⁸ Ср. принадлежащую обоим полемистам оценку приводимого ими высказывания пророка Исайи: τὴν τιμωρητικὴν καὶ καθαρτικὴν δηλῶν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος δύναμιν (Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.60), ἡ τιμωρητικὴ τε καὶ καθαρτικὴ τοῦ Πνεύματος ἐμφανίζεται δύναμις («Слово о тайноводстве Св. Духа», PG 102, col.336).

²⁹ Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.66.

³⁰ Ср.: ibid., σ.67–68, и PG 102, col.360–361, 365–369.

³¹ Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.58, 71.

ства и пример с солнцем, довольно близки к соответствующим высказываниям Ансельма отсутствуя в других латинских полемических сочинениях³². Таким образом, создается впечатление, что с защитой учения о *Filioque* Евстратий познакомился благодаря человеку, читавшему произведение кентерберийского архиепископа. Хотя полемист и обнаруживает знание «Слова о тайноводстве Св. Духа», он сохраняет большую самостоятельность по отношению к своему источнику и, в отличие от Фотия, пишет об исхождении третьего божественного Лица от Отца «через Сына»³³.

Прозвучавшие при новой встрече с «латинянами» возражения против выдвинутых ранее полемистом доводов побудили его еще раз взяться за перо. Попытку своих противников обвинить греков в отказе от важного вероучительного положения никейский митрополит называет «наглой и бесстыжей клеветой на богоносных Отцов» и на самих его соотечественников, а также «софистическим и исполненным злобы ухищрением», служащим скрытию истины³⁴. В ответ на замечание западных христиан о том, что *Filioque* вовсе не означает какого-либо умаления Св. Духа, автор «Слова» приводит восходящие к Фотию рассуждения, согласно которым все сказываемое о Св. Троице относится либо к Ее единому естеству, либо только к одной из Ипостасей, исходящий же от обоих первых божественных Лиц Св. Дух будто бы будет отличаться от Отца бóльшим числом собственностей, чем Сын, и даже станет причиной самого Себя³⁵.

Обширная цитата из третьей главы сочинения Иустина Философа «О правильном исповедании и вере» позволяет полемисту

³² Ср.: *ibid.*, σ.50–51, и PL 158, col.311, 307. Другие приводимые Евстратием доводы «латинян» (например, ссылка на 6 стих 32 псалма или на временное послание Духа Сыном) использовались как Ансельмом Кентерберийским, так и Петром Дамиани и прочими западными полемистами (PL 145, col.637–638, 158, col.297, 301–303).

³³ Ἐκκλησιαστικῆ βιβλιοθήκη, σ.57.

³⁴ *Ibid.*, σ.72–75.

³⁵ *Ibid.*, σ.76–77. Ср.: PG 102, col.341, 728, 313.

уподобить неодинаковой способности глаз переносить солнечный свет разную способность отдельных людей воспринимать знание о Боге³⁶. Заново выдвигая виденное Иоанном Предтечей сошествие Св. Духа на Иисуса Христа в качестве возражения против латинского учения, Евстратий сравнивает воплощение Логоса с восприятием материи совершенными самоипостасными эйдосами. Таким путем автор подкрепляет свое убеждение в том, что описанное в евангелии от Иоанна событие относится не к человеческой природе, но к божественному Лицу Спасителя³⁷.

По всей видимости, тогда же никейский митрополит пишет и два «Слова об опресноках», в рукописях следующие сразу за его обоими названными сочинениями по поводу *Filioque*³⁸. В начале первого из своих посвященных литургическому расхождению произведений он называет Ветхий Завет «тенью» и «образом» Нового, упрекает «латинян» в приверженности иудаизму и на этом основании заявляет об их нахождении под проклятием закона³⁹. Далее полемист доказывает, что Моисеевы установления не являются в собственном смысле слова «элементами» (*τὰ στοιχεῖα*) позднейшего христианского благовестия, поскольку их сложение не дает в итоге Новый Завет, как простое сложение двух пятерок будто бы не дает десятки⁴⁰. Поэтому, с точки зрения Евстратия, «пребывающий» в ветхих прообразах вообще является не христианином, но иудеем. Переходя затем к рассуждениям о необходимости благодати для праведной жизни, никейский митрополит отвечает на вопросы «латинянина» о том, как можно благодаря свыше обретенному бесстрастию считать своих мучителей благо-

³⁶ Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.78–80. Названное произведение отсутствует в приводимом Евсевием Кесарийским списке трудов Иустина: Евсевий Кесарийский, с.175–176 (кн.4, гл.18).

³⁷ Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.77, 80–82.

³⁸ См. рукописи Vatoped. 229, Mosq. gr. 240 (XIII в.), Mosq. gr. 239 (XIV в.).

³⁹ Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.100–102.

⁴⁰ Ibid., σ.103–104.

детелями, и почему принявшие крещение просят у Бога возрастания в добродетели.

Цитаты из книги Второзакония о грядущем великом пророке (Втор 18, 15) и из книги Варуха о данном Израилю от Бога «пути знания» (Вар 3, 36 — 4, 4) предваряют размышления о трех возможных образах жизни — «космическом» (т.е. мирском), «человекообразном» и божественном. Второй и третий из них Евстратий связывает с установлениями Моисея⁴¹. Им полемист противопоставляет описанный в пророчестве Иеремии Новый Завет Творца с Его народом (Иер 31, 31–34). В ответ на приводимое его собеседником евангельское высказывание, согласно которому Господь пришел не отменять, но исполнить Моисеев закон и пророков, автор «Слова» указывает на несовершенство ветхозаветных образов, обретающих полноту истины как раз с приходом на землю Сына Божия⁴². При этом никейский митрополит перечисляет четыре смысла выражения «царство небесное», а именно нисхождение Бога к людям, Его учительство и законоустановление, «исправление бесстрастия» в душе и вкушение небесных благ, по ходу дела останавливаясь на различии между созерцательным и практическим умами⁴³. Сочинение завершается подборкой новозаветных цитат с авторскими толкованиями по вопросу о различии между ветхим законом и благодатью (Ин 1, 16; Рим 5, 20; Мф 11, 12–13; Лк 16, 16; Рим 3, 19–22; 6, 14; 7, 6; Гал 3, 23–25).

Изданное иерусалимским патриархом Досифеем в конце XVII в. как «Первое слово Иоанна Иерусалимского об опресноках» сочинение сохранилось в рукописях Mosq. gr. 239, Mosq. gr. 240, Vatoped. 229 под именем Евстратия Никейского. Согласно одному содержащемуся в этом произведении высказыванию, его автор считал дух средней, находящейся между телом и душой третьей частью человека⁴⁴. Такая точка зрения сильно разнится от

⁴¹ Ibid., σ.107–111.

⁴² Ibid., σ.116–119.

⁴³ Ibid., σ.120–122.

⁴⁴ Τόμος ἀγίατης, σ.510.

обычного воззрения, содержащегося в сохранившемся под именем Иоанна Иерусалимского сочинении об опресноках, где человек называется состоящим из тела, души и ума⁴⁵. В то же время рассматриваемое утверждение полностью соответствует выраженным во «Втором слове об исхождении Св. Духа» взглядам Евстратия, различавшего в человеке совершенную по естеству, самоипостасную и разумную душу, тело, а также служащую их соединению несовершенную, несамоипостасную и неразумную силу⁴⁶. Таким образом, создателем упомянутого сочинения следует считать не иерусалимского патриарха, но никейского митрополита.

В этой своей работе Евстратий прежде всего выступает против утверждения своих противников, согласно которому служению в Духе не вредит соблюдение одного или двух положений Моисеева закона. Приводя в ответ слова апостола Павла из послания к галатам о бессмысленности обрезания для христиан (Гал 6, 15), никейский митрополит полагает, что вкушающие опресноки «латиняне» становятся тем самым общниками иудеев и армян подобно тому, как обрезывающиеся становятся общниками иудеев и арабов. При этом полемист различает ветхозаветные обрядовые обычаи, являющиеся в его глазах лишь тенью истины, и ветхозаветные запреты грешить, служащие введением в более совершенное знание о Боге. Ссылку западных христиан на призыв апостола Павла праздновать «не с закваскою порока и лукавства, но с опресноками чистоты и истины» (1 Кор 5, 8) Евстратий находит несостоятельной, вслед за Никитой Стифатом и Львом Охридским придерживаясь сугубо нравственного толкования этого новозаветного высказывания.

Когда собеседники никейского митрополита указывают ему на большую смысловую разницу между приношениями иудеев и «латинян», он в ответ уподобляет последних «армянам-теопасхитам», Арию и Аполинарию, согласно которым, по его убежде-

⁴⁵ Ibid., σ.520.

⁴⁶ Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.80.

нию, Христос был зачат без человеческой души⁴⁷. Всех использующих за богослужением опресноки полемист приравнивает к вкушающим мертвечину, удушенную, идоложертвенную, кровь, а также к живущим в блюде⁴⁸, и предлагает своим противникам ради последовательности есть также, по примеру евреев, пасхального агнца с горькими травами. По мнению никейского митрополита, иудеи оказываются менее виновными, чем западные христиане, которые нарушают установления обоих Моисея и Христа, принося в жертву нечто мертвое.

Ссылка «латинян» на использование Иисусом пресного хлеба на тайной вечери побуждает Евстратия вспомнить о труде некоего «древнего мужа» с доказательством того, что последняя трапеза Иисуса перед распятием состоялась до ветхозаветной Пасхи. Указания автора на нежелание иудеев оскверниться в день казни Христа (Ин 18, 28), на намерение первосвященников задержать Иисуса не в праздник (Мф 24, 4–5; Мк 14, 1–2), на несоответствие между Его возлечением за трапезой перед распятием и будто бы данным в Ветхом Завете предписанием вкушать пасхальную еду стоя позволяют определить использованный Евстратием источник как произведение Иоанна Филопона о Пасхе. Кроме того, из имеющихся в евангелиях от Марка и Иоанна сообщений о том, что Господь на тайной вечери обмакнул во что-то кусок хлеба (Мк 14, 20; Ин 13, 26), никейский митрополит делает вывод о присутствии там какого-то «варева» (ζωμός). Автор находит возможным противопоставить это обстоятельство восходящему к Моисею правилу есть пасхального агнца жареным (Исх 12, 8–9).

Необычным для предшествовавшей противолатинской полемики является соображение полемиста, согласно которому состоявшаяся ранним вечером (τῆς ὀψίας) предсмертная трапеза Христа не могла быть пасхальной в виду заклания агнца лишь позже, уже глубоким вечером (τῆς ἑσπέρας). Из послужившей ему источником работы Иоанна Филопона Евстратий черпает соображения

⁴⁷ Τόμος ἀγάπης, σ.508–509.

⁴⁸ Ibid., σ.511.

о том, что Иисусу не было нужды перед казнью совершать уже не раз отпразднованную Им в предыдущие годы Пасху, и что данное учениками объяснение неожиданного ухода Иуды с вечери необходимостью что-либо купить к празднику (Ин 13, 29) было бы возможным только накануне Пасхи. Оттуда же полемист заимствует истолкование выражения «первый день опресноков» в смысле дня «перед опресноками» (ср.: Мф 26, 17; Мк 14, 12), а глагола «пришел» (ἦλθεν) — в смысле «приблизился» (Лк 22, 7: «настал же день опресноков»).

Непосредственно к римским послам (πρὸς τοὺς ἐκ Ῥώμης ἢ ἐπὶ Ῥώμῃ) обращено «Слово об опресноках и исхождении Св. Духа» куропалата Феодора Смирнея, следующее в рукописи Mosq. gr. 239 непосредственно за четырьмя описанными сочинениями Евстратия Никейского. По мнению автора произведения, сам дьявол отрывает от тела Церкви «древнее священство Рима», внушая последнему «чуждые приличия и благонравия» обычаи вместе с добавлением к символу веры⁴⁹. Вначале полемист коротко останавливается на пышных богослужебных одеяниях «латинян», их брадобритии и недозволенной пище и призывает своих собеседников к исправлению⁵⁰. Далее следуют доводы против литургического хлеба западной Церкви: с приходом на землю Сына Божьего ветхий закон «исполняется» и его несовершенство отменяется, источник же жизни и бессмертия не может «позориться» напоминающими об учении Аполинария и, по выражению Смирнея, вообще не являющимися Телом Христовым «мертвыми» опресноками⁵¹.

Ссылку «латинян» на символическую чистоту их приношения автор «Слова» находит несостоятельной, так как подразумеваемое в таком случае уподобление закваски человеческому семени ему кажется неверным. Его не озадачивает и указание на древность

⁴⁹ Mosq. gr. 240, f.115v.

⁵⁰ Ibid., f.116–116v.

⁵¹ ... τὸ ἄζυμον σάραξ οὐκ ἔστι Χριστοῦ (ibid., f.117v.).

западного обычая, который он, подобно Петру Антиохийскому, объясняет лишь «икономией» и снисхождением к некогда обратившимся в христианство римским иудеям⁵². Кроме того, полемист осуждает неприятие «римлянами» женатого священства и будто бы выказываемое ими непочтение к иконам и мощам святых. Вслед за Иоанном Иерусалимским он заявляет, что папа Адриан I лично принимал участие в работе осудившего иконоборцев седьмого вселенского собора⁵³.

Переходя к вопросу о *Filioque*, Феодор в первую очередь настаивает на необходимости строго придерживаться содержащихся в евангелиях изречений Иисуса и на особом, отличном от привычного смысле применяемых к Богу понятий. В то же время он отказывается от дальнейшего уточнения этой своей мысли, называя «сумасшедшим» всякого желающего постичь значение слов «рождение» и «исхождение» по отношению к Св. Троице⁵⁴. Последнюю часть произведения занимают двадцать направленных против западного учения доводов, большей частью сильно напоминающих высказанные ранее Фотием, но не воспроизводящих их дословно. Согласно полемисту, *Filioque* якобы подразумевает отрицание какого-либо начала в Св. Троице, Ее разделение, появление у Св. Духа трех причин разом и природное различие Его исхождений от Отца и Сына. Не назвать новыми прочие соображения автора, усматривающего в латинской точке зрения опасность слияния двух Ипостасей в одну, превращения Св. Духа во «внука» или исхождения от Него некоего четвертого божественного Лица⁵⁵.

На протяжении всего сочинения Феодор сохраняет довольно мирный настрой, именуя своих собеседников «благородными», «любезными» и «мудрейшими» римлянами. Будучи, по всей ви-

⁵² Ibid., f.118–119.

⁵³ Ibid., f.119v. Cp.: Ambr. gr. 303, f.231.

⁵⁴ Mosq. gr. 240, f.120.

⁵⁵ Ibid., f.120v.–124.

димости, знакомым со «Словом о тайноводстве Св. Духа» Фотия, Смирней избегает прямых текстовых заимствований как оттуда, так и из других источников.

Четырьмя описанными произведениями Евстратия Никейского и «Словом» Феодора Смирнея ограничивается число известных византийских работ, составленных по поводу приезда в Константинополь легатов Пасхалия II. Новый виток полемики связан с прибытием туда миланского архиепископа Петра Гроссолана. О его первой публичной беседе с Евстратием можно судить по записанному никейским предстоятелем изложению этой встречи. В состоявшемся в присутствии императора Алексея I споре исходным положением для византийца является отсутствие каких-либо упоминаний о *Filioque* в свящ. Писании. Тогда «латинянин» указывает на обещание Христа, согласно которому сам Св. Дух должен обучать Церковь (Ин 14, 26)⁵⁶. В ответ Евстратий ссылается на молчание апостолов и соборов по обсуждаемому ими обоими вопросу, а также обращает внимание своего собеседника на то, что разделяемое греками положение об исхождении Св. Духа «от одного Отца» является не добавлением к имеющейся вере, как склонен полагать миланский архиепископ, но лишь выражением западным христианами. Разговор с приближением темноты был прерван императором, по словам которого никейский митрополит «потопил» своего противника «возами доводов».

Когда при возобновлении беседы спустя два дня итальянец вновь обвиняет греков в «добавлении», Евстратий старается поставить его перед выбором между принятым греками отрицанием и высказанным им самим ранее утверждением происхождения Св. Духа от обоих Отца и Сына. Ответная попытка Гроссолана усомниться в абсолютном характере противоположности между отрицанием и утверждением воспринимается византийским иерархом как «бесстыжее» отвержение общепринятых положений⁵⁷. Получив от самодержца возможность выступить с обстоятельной

⁵⁶ Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.86.

⁵⁷ Ibid., σ.88.

речью, миланский предстоятель приводит цитаты из свящ. Писания, в которых Св. Дух называется Духом Сына или посылаемым Сыном, а также отмечает невозможность найти отличие между второй и третьей Ипостасями, если одна из них не происходит от другой. Никейский митрополит утверждает в ответ, что подобное соображение позволяет с равным успехом прийти и к мысли об изведении Сына Св. Духом, и указывает на опасность смешения божественных Лиц⁵⁸.

Когда Гроссолан со ссылкой на слова Христа в евангелии от Иоанна (Ин 16, 15) пытается обосновать *Filioque* общностью «имущества» первой и второй Ипостасей, Евстратий в качестве примеров приводит тех же Сына и Св. Духа, имеющих Отца родителем или изводителем соответственно, но не изводящих Его при этом. Помимо того, полемист перечисляет восемь различных встречающихся в природе способов «иметь что-либо» и сопоставляет «принадлежащих» Отцу Сына и Св. Духа с двумя руками одного тела⁵⁹.

Далее в «Изложении» при полном отсутствии новых высказываний Гроссолана следуют созвучные высказанным ранее Фотием доводы против латинского учения, вроде угрозы смешения ипостасных собственности, разделения или умаления третьего Лица Св. Троицы в случае его двойного исхождения⁶⁰. Никейский митрополит также ставит вопросы о «качественном» и порядковом соотношении между «двумя» исхождениями Св. Духа и, не обнаруживая в обоих случаях удовлетворительного ответа, заключает о нелепости исходной посылки⁶¹. Бывшее бы естественным в кон-

⁵⁸ Ibid., σ.89–90.

⁵⁹ Ibid., σ.94–95.

⁶⁰ Ср.: *ibid*, σ.95–97, и PG 102, col.289, 312, 321, 283 («Слово о тайноводстве Св. Духа»), 801 («Письмо архиепископу Аквилеи»).

⁶¹ Ἐκκλησιαστικῆ βιβλιοθήκη, σ.97–99. В данном случае Евстратий, подобно прочим византийским полемистам, приписывает «латинянам» мнение о двух различных исхождениях Св. Духа (от Отца и Сына соответственно), которого они в действительности вовсе не придерживались.

це сочинения сообщение о том, как именно завершилась беседа двух иерархов, отсутствует.

Не сообщая ничего в своем изложении беседы о каком-либо использованном тогда Гроссоланом собственном произведении, Евстратий упоминает там лишь о своих двух прежних, обращенных к римским послам и противопоставляемых им новому спору сочинениях⁶². Очевидно, подобное высказывание имело бы смысл только в том случае, если бы никейский митрополит не приступал до того к письменному возражению против доводов миланского архиепископа. С другой стороны, в начале своего «Опровержительного слова» византийский иерарх отмечает, что, если раньше «латинянин» обращался к нему устно, то теперь он предпринял и письменное обоснование своей точки зрения⁶³. Таким образом, можно восстановить порядок событий: после состоявшейся по меньшей мере в два захода беседой Гроссолана и Евстратия первый из них пишет свою «Речь о Св. Духе», в то время как второй пересказывает в «Изложении» состоявшийся между двумя иерархами разговор и вновь обращается к вопросу об исхождении Св. Духа вслед за прочтением итальянским архиепископом своего сочинения перед императором.

В сохранившейся по-гречески в составе византийских полемических сборников первой части «Речи о Св. Духе» ее автор прежде всего обращает внимание на равенство между Отцом и Сыном, предполагающее Их общую славу и, соответственно, одинаковое участие в изведении третьей Ипостаси⁶⁴. Со ссылкой на содержащиеся в евангелии от Иоанна высказывания (Ин 14, 26 и 15, 26) он указывает на то, что Св. Дух посылается в мир сразу обоими другими Лицами Св. Троицы, и в этом обстоятельстве полемист усматривает ясный довод в защиту собственной точки зрения. По мнению миланского архиепископа, отказ от *Filioque*

⁶² Ibid., σ.84.

⁶³ Mosq. gr. 240, f.153.

⁶⁴ PG 127, col.911.

ведет к потере Сыном и Св. Духом Их общей славы, а также к умалению второй Ипостаси перед первой. В дальнейшем Гроссолан обосновывает саму допустимость предпринятого в западной Церкви уточнения троичного учения; по его убеждению, греки точно так же добавляют слово «только» (от Отца), как «латиняне» — *Filioque*, в то время как обе формулировки отсутствуют в свящ. Писании, и, в частности, в ключевом для данного вопроса новозаветном отрывке (Ин 15, 26)⁶⁵. Поскольку же в Библии встречаются умолчания, отмечает он, необходимо всякий раз отдельно решать, относится ли то или иное высказывание только к одному или сразу к нескольким Лицам Св. Троицы.

Если сохранившийся по-гречески текст речи Гроссолана не имеет какого-либо завершения, то его известная лишь на латыни часть начинается со второй половины предложения. В ней западный полемист называет Отца «началом без начала», Сына — «началом от начала» и Св. Дух — «началом от обоих начал», ссылаясь на содержащиеся в евангелии от Иоанна три высказывания о единстве Христа с Отцом⁶⁶ и на слова апостола Павла о Сыне, в котором «телесно обитает вся полнота Божества» и который есть «сияние славы и образ Ипостаси» Отца (Кол 2, 9; Евр 1, 3)⁶⁷. Поскольку же образ сохраняет черты и особенности изображаемого, рассуждает автор, то и вторая Ипостась должна обладать свойствами первой, в том числе — изведением Св. Духа, которое не являет одного из них Отцом, а другого — Сыном. Подтверждением этому становятся слова Христа: «Все, что имеет Отец, — Мое» (Ин 16, 15).

Отрицающих учение о *Filioque* миланский архиепископ уподобляет тем, кто называет образом пятидесятилетнего волосатого и бородатого императора его же портрет в двадцатилетнем возрасте

⁶⁵ *Ibid.*, col.915.

⁶⁶ «Я и Отец — одно», «Я в Отце, и Отец во Мне», «Кто видит Меня, видит и Отца» (Ин 10, 30; 14, 9–10).

⁶⁷ *Petrus Grossolanus*, p.351–353.

те, где он представлен без волос и бороды; именно так, по мнению Петра, византийцы именуют лишенного ими изведения Св. Духа Сына образом Отца. Считая возражения своих противников лишь «человеческой» и «суетной» греческой философией, Гроссолан отклоняет довод, согласно которому западная точка зрения якобы предполагает признание Сына рождающимся из Св. Духа. На это обычное возражение византийских полемистов автор «Речи» отвечает, что единство божественных Лиц позволяет лишь постольку относить к одному из Них свойства других, поскольку это не ведет к Их смешению⁶⁸.

Используя содержащиеся в Библии образы, Гроссолан называет вторую и третью Ипостаси солнцем и теплом, светильником и светом, виноградной гроздью и вином, маслиной и маслом, источником и рекой, десницей и пальцем. По мнению миланского архиепископа, если Христос обещал верующим в Него, что из их чрева потекут реки воды живой (ср.: Ин 7, 38), т.е. Св. Дух, то последний тем более должен истекать из самого Сына Божьего. Латинский полемист усматривает указания на исхождение Св. Духа и от Сына в словах Иисуса, сына Сирахова, о премудрости, излившей реки, Иеремии о «жиле» (*vena*) живых вод, псалмопевца об источнике жизни и об орошающем град Божий речном потоке; последние три образа Петр относит соответственно к трем божественным Лицам. Кроме того, в качестве довода им используется и высказывание Христа о жизни, которую Отец имеет в Себе и даровал Сыну (Ин 5, 26) и которая отождествляется автором с третьей Ипостасью. В ответ на предвидимое возражение грека о том, что Отец дал Сыну способность посылать и даровать Св. Духа, но не изводить, Гроссолан приводит евангельские слова: «Не мерою дает Бог Духа» (Ин 3, 34).

Миланский архиепископ не забывает и об обычных для западных участников спора ссылок на исходившую из Иисуса исцеляющую силу (Лк 8, 46) и на дарование апостолам Св. Духа дуновением (Ин 20, 22), а в конце своей работы утверждает пра-

⁶⁸ Ibid., p.354–355.

во римского понтифика на окончательный суд между греком и «латинянином», между народами и царствами. По утверждению Петра, его произнесенная в присутствии императора речь вызвала весьма лестный отзыв Алексея I: «Некогда мудрость была перенесена с Востока на Запад от греков к латинянам; ныне же, напротив, приходящий с Запада на Восток латинянин снисходит к грекам...» Василевс велел византийским богословам составить столь же обстоятельный ответ на основе написанных ими о том же предмете и найденных Алексеем I неудачными сочинений, но сохранившиеся лишь обрывочно следующие слова Гроссолана позволяют предполагать, что это греческое творение так и не было им получено⁶⁹. Поскольку в его сочинении приводится лишь три возражения его противников-греков, и из них в двух случаях они представлены как предполагаемые, а не действительные⁷⁰, оно явно было создано не в опровержение какого-либо определенного труда противников Filioque.

Согласно не вполне ясному высказыванию миланского архиепископа, когда он прочел (*cum ... legisset*) свое сочинение, присутствовали (*affuerunt*) и византийские богословы со своими семью книгами, просмотренными императором Алексеем I и названными им «излишними или слишком мало содержащими нечто чрезвычайно темное и краткое»⁷¹. Употребление двух глаголов в разных временах, плюсквамперфекте и перфекте, должно было бы указывать на предшествование первого действия по отношению ко второму, и тогда названные греческие произведения можно было счесть ответами на прочтенный перед их авторами труд Гроссолана. Однако такому пониманию событий противоречит то обстоятельство, что из всех наверняка или предположительно

⁶⁹ «Господин Гроссолан попросил короля, чтобы ему было дано ... творение греков. Император же ответил ... пока не будет исправлено тщательнее. Но с ... во время ...» (*ibid.*, p.358).

⁷⁰ Petrus Grossolanus, p.355, 357 (другое возражение: *ibid.*, p.354).

⁷¹ ... *superflua vel minus continentia quaedam nimis obscura et succincta* (Petrus Grossolanus, p.358).

представленных тогда противолатинских работ только «Опровержительное слово» Евстратия Никейского и «Опровержительная апология» Иоанна Фурна содержат упоминания о писании «латинянина», ответами на которое они представлены их авторами и являются ими, хотя и в разной степени, на самом деле.

Между тем в небольшом сочинении «К приверженцам ветхого Рима», сохранившемся под именем Евфимия Зигадина также вне «Догматической паноплии»⁷², и в обращенном к василевсам «Слове о Всесвятом Духе» Евстратия Никейского полностью отсутствуют ссылки на какие-либо доводы сторонников *Filioque*. В «Импровизированном слове» Никиты Сеида западный собеседник изображен прерывающим время от времени рассуждения византийского полемиста и высказывающим доводы, преимущественно отсутствующие в имеющемся тексте «Речи» Гроссолана. Наконец, приводимые в начале произведения Николая Музалона «Об исхождении Св. Духа» рассуждения «латинянина» большей частью обнаруживаются как в «Речи» миланского архиепископа, так и в изложении его беседы с Евстратием, однако краткость этих отрывков и отсутствие упоминаний о каком-либо писании противника тоже склоняют к тому, чтобы считать творение Музалона откликом на состоявшуюся ранее в присутствии императора беседу.

С другой стороны, под упоминаемым Гроссоланом совместным письменным ответом ему византийских богословов должно наверняка подразумеваться обширное «Опровержительное слово» старшего из них по сану Евстратия Никейского, где по порядку рассматриваются все или почти все содержащиеся в «Речи» итальянца соображения в защиту западного учения. Поскольку же этот ответ был создан уже вслед за семью греческими сочинениями, в этих последних было бы странно видеть другие опровержения того же произведения. Поэтому более обоснованной представляется точка зрения, согласно которой эти семь работ были

⁷² См., например: Mosq. gr. 239, f.104–104v.

написаны либо сразу после беседы с миланским архиепископом, либо еще раньше.

Среди них, по всей видимости, присутствовало «Слово о Всесвятом Духе» Евстратия Никейского, обращенное к василевсам (то есть Алексею I и его соправителю и сыну Иоанну II) и посвященное вопросу об исхождении третьей Ипостаси. Используемое там полемистом имя «Петр» для обозначения условного лица в одном из примеров было явно навеяно мыслью об остановившемся в Константинополе миланском архиепископе⁷³. В первой части произведения его автор пытается через уточнение разных обстоятельств исповедуемого «латинянами» исхождения Св. Духа от Отца и Сына показать невозможность подобного положения. Так, в числе прочего он выясняет, происходит ли третье божественное Лицо от двух других первично или вторично, «само по Себе» ($\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$) или «акцидентально» ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \beta\epsilon\beta\eta\chi\acute{o}\varsigma$), «силой» или «действием», как от «одиначных» причин или нет⁷⁴.

В дальнейшем полемист обращается к соображениям метафизического и математического порядка и описывает внутритроичные отношения как взаимосвязь между тремя «начальными монадами», используя в качестве сравнения переход единицы в двойку в числовом ряду и образ равнобедренного треугольника⁷⁵. В отличие от своих замечаний в «Первом слове», где он называет «святоотеческим» представление об исхождении Св. Духа от Отца «через Сына» вместе с рождением последнего⁷⁶, Евстратий теперь пишет, что третья Ипостась только даруется людям посредством божественного Логоса, но не существует через Него, поскольку в противном случае Она не была бы «просто Богом»⁷⁷. Подобное изменение собственной точки зрения вело к заострению имеющегося

⁷³ Mosq. gr. 239, f.54; см. издание в приложении, строки 173–181.

⁷⁴ Приложение, главы 6–9.

⁷⁵ Там же, главы 14–26.

⁷⁶ Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.57.

⁷⁷ Приложение, глава 27.

различия во взглядах и к отказу от еле заметной возможности к достижению согласия.

Еще одной из представленных тогда императору работ византийских богословов можно счесть сочинение «Об исхождении Св. Духа» бывшего кипрского архиепископа и будущего константинопольского патриарха Николая Музалона. В этом творении, как и в «Слове к василевсам» Евстратия, в качестве имени условного лица используется имя миланского предстоятеля «Петр», цитируемые же автором доводы его противника обладают соответствиями как в изложении беседы итальянца с Евстратием Никейским, так и в сохранившейся по-гречески и по-латыни «Речи» Гроссолана. Эти оспариваемые Музалонем положения помещены в начале его работы и состоят в ссылках на евангельские подтверждения общего «имущества» Отца и Сына (Ин 16, 15; 17, 10), на встречающиеся в свящ. Писании выражения «Дух Христа» (Рим 8, 9; Флп 1, 19), «Дух Сына» (Гал 4, 6), «Дух уст [Божьих]» (Пс 33, 6) и «Дух Иисуса» (Деян 16, 7), на дарование Св. Духа апостолам дунением воскресшего Иисуса (Ин 20, 22). Автор также оспаривает попытку изобразить *Filioque* откликом на исповедуемое греками положение об исхождении третьего божественного Лица «от одного Отца»; полемисту не составляет большого труда показать недостаточность всех этих доказательств западного учения⁷⁸.

В отличие от своего соратника по противолатинским спорам Евстратия Никейского, Музалон не только признает святоотеческим положение об исхождении Св. Духа от Отца через Сына, но и объясняет этот взгляд засвидетельствованным в Новом Завете участием Бога Слова в даровании и послании третьей Ипостаси тварному миру. Необычным для греческих полемистов является одно

⁷⁸ Νικόλαος Μουζάλων, σ.307–310. Ср.: Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.91 (Ин 16, 15), 89 (ссылки на выражение «Дух Сына» и послание Св. Духа Сыном) и 87–88 (греки добавляют «только»), а также PG 127, col.915 (греки добавляют «только»), 917 (Гал 4, 6; Рим 8, 9), Petrus Grossolanus, p.353 (Ин 16, 15), 357 (Ин 20, 22). Отчасти приведенные доводы использовали уже послы Пасхалия II: Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.65 (Ин 20, 22), 83 (Ин 16, 15).

замечание автора, из которого явствует, что его латинский собеседник, несмотря на *Filioque*, верит лишь в одну причину Св. Духа⁷⁹. Подобное утверждение содержится в полемическом сочинении Ансельма Кентерберийского⁸⁰ и могло отсюда стать известным Петру Гроссолану. Согласно другому замечанию полемиста, «латиняне» ссылаются на некие слова Кирилла Александрийского об исхождении Св. Духа «и от Сына»⁸¹. Так как соответствующая цитата этого отца Церкви присутствует в «Свидетельствах, собранных из священных томов», в полемических произведениях Смарагда, Энея Парижского и Петра Дамиани, знакомство миланского предостоятеля с одним из указанных сочинений выглядит вероятным.

Свой образ Св. Троицы ушедший на покой архиепископ подкрепляет примерами «Иаков — Левий — Иуда», «человек — слово — дыхание» и «солнце — луч — свет», последние два из которых явно восходят к самому раннему полемическому творению Евстратия Никейского. Однако главным источником для Музалона является «Слово о тайноводстве Св. Духа» Фотия, откуда он, в отличие от своего соратника, заимствует не только подход к проблеме, но и целые отрывки текста, внося в них небольшие изменения и меняя их порядок⁸². Полемист отыскивает и новые доводы против западной точки зрения, например, усматривая в ней признание несовершенства Отца и Сына или рождения последнего от Св. Духа; подобно другим противникам *Filioque*, автор сочинения связывает его с учениями Савеллия, а также Мани, Маркиона, Ария и Македония⁸³. Проявляя заметную непоследовательность по отношению к своим более ранним утверждениям, Музалон завершает произведение рассуждениями о том, что послание и да-

⁷⁹ *Ibid.*, σ.311, 321.

⁸⁰ PL 158, col.311. Прочие латинские полемисты предшествующего времени не делали подобных высказываний.

⁸¹ Νικόλαος Μουζάλων, σ.316.

⁸² Ср., например, главы 43–46, 48–49 сочинения Музалона (*ibid.*, σ.324, 326) и главы 31, 14–16, 38 и 40 «Слова» Фотия (PG 102, col.312–313, 293, 317, 320).

⁸³ Νικόλαος Μουζάλων, σ.321–322, 324, 328.

рование Св. Духа Сыном Божиим людям вовсе не означает Его предвечного исхождения от второй Ипостаси⁸⁴.

Еще один участник встречи с Петром Гроссоланом, обитатель малоазийского Икониона Никита Сеид в самом начале своего «Импровизированного слова к римлянам» задается целью «мирно и невоинственно» выяснить, когда, как и почему «латиняне» и греки отделились друг от друга. В полном соответствии с утверждениями Михаила Кирулария и с учетом замечания Петра Антиохийского полемист возводит отказ от возношения имени римского епископа за богослужением ко времени пятого вселенского собора и папы Вигилия, не пожелавшего анафематствовать писания Феодорита Кирского против «Двенадцати глав» Кирилла Александрийского⁸⁵. Отметив сопротивление, оказанное римской Церковью иконоборчеству, автор «Слова» объясняет последующим нашествием вандалов происхождение всех ее «недостатков» (ἐλαττώματα), худшими из которых и ведущими не только к разрыву (σχίσμα), но и к явной ереси, он считает Filioque, опресноки и именование Богородицы просто «святой Марией». Кроме того, он выдвигает против западных христиан еще девять упреков, касающихся субботного поста, вкушения удавленины и крови, крещения, пощения и непения «Аллилуйи» в великую четырехдесятницу, использования священниками пурпурных стол и участия в сражениях, отказа рукополагаемых от своих жен и браков между близкими, хотя и не кровными, родственниками.

По сути список Сеида является переработанной выжимкой из «Написания» Ефрема Русского; именно они двое, в отличии от Иоанна Клавдиопольского, обвиняют латинское духовенство в ношении пышных одежд и отказе от собственных жен перед рукоположением, в то же время упоминая о вандальском завоевании, о котором молчит автор сочинения «О франках»⁸⁶. Кроме

⁸⁴ Ibid., σ.328–329; ср.: ibid., σ.310, 316.

⁸⁵ Νικήτας Σεΐδης, S.3.

⁸⁶ Ср.: ibid., S.7, Fontes minores, S.344–345 (Ефрем Русский) и 346–349 («О франках»).

того, родство между произведениями Ефрема и Сеида подтверждается совпадениями отдельных слов, отсутствующих на аналогичных местах в «Слове об опресноках»⁸⁷. Однако и с последним «Импровизированное слово» имеет некоторые общие, не повторяющиеся в творении «митрополита России» черты⁸⁸. Это обстоятельство позволяет предположить, что споривший с Гроссоланом византийский полемист пользовался текстом «Написания» Ефрема, более близким к творению клавдиопольского митрополита, чем сохранившийся в рукописи Vat. gr. 828.

В ответ на выдвинутые обвинения «латинянин» указывает на необходимость следовать и подчиняться римской «матери»-Церкви, первенствующей среди христиан как по времени, так и по почести «царства и священства». Оспаривая подобный подход, автор сочинения обращает внимание собеседника на большую древность иерусалимского и антиохийского престолов, вспоминает о предшествовавших римской империи царствах ассирийцев, мидийцев, халдеев, персов и македонцев, а также утверждает, что папы подчинялись и платили подати константинопольским властям вплоть до эпохи иконоборцев⁸⁹. Кроме того, по его мнению, слушаться надо лишь матери, идущей по стопам «истинного и единого Отца», в противном же случае она, полагает полемист, достойна только отвращения и ненависти⁹⁰.

Далее Сеид приводит ряд примеров, показывающих превос-

⁸⁷ Это слова *καλεῖν, νηστεύειν, θνησιμαῖα, θηριάλωτα, ἕκαστον τὴν ἑαυτοῦ, ἐκεῖθεν, θυγατέρα* (Νικηῖτας Σεῖδης, S.5, Z.21, S.6, Z.12,16, S.8, Z.3–6; *Fontes minores* (Ефрем Русский) S.344–345, Z.40, 20, 45, 84–85).

⁸⁸ Ср.: *τῆς Ῥώμης ... κυριαρχήσαντες, κατονομάζειν, ποιεῖν, λαμβάνειν* (Νικηῖτας Σεῖδης, S.4, Z.24–25, S.5, Z.22, S.8, Z.2, 5) и *τῆς Ῥώμης κυρευθείσης, κατονομάζετε, ποιεῖν, ἀναλαμβάνειν* (Ἰωάννης Κλαυδιουπόλεως, строки 53, 110, 127, 128). В двух последних случаях глаголы стоят в неопределенной форме, в то время как в «Писании» Ефрема они имеют форму третьего лица множественного числа.

⁸⁹ Νικηῖτας Σεῖδης, S.9–13.

⁹⁰ ... ἀποστρέφεσθαι δὲ καὶ μισεῖν (*ibidem*).

ходство многих позднейших творений над более ранними: человек в сравнении с созданными до него демонами и животными, Авель и Каин, Исаак и Измаил, Иаков и Исав, Давид и его братья, названный в «Слове» «первым среди всех» Павел и прочие апостолы, христианская Церковь и иудейская синагога. Этот список автор произведения завершает восхвалением Константинополя, унаследовавшего, как он утверждает, «монархию» от Рима и «славу Господню» от Иерусалима⁹¹. Переходя к вопросу о Filioque, Сеид прежде всего, в отличие от своих предшественников, подчеркивает то, что Сын и Св. Дух посредством друг друга являются людям, и сравнивает Их на этом основании с происходящими «от ума» и неразделимыми «словом» и «дыханием» (или «звучком» — πνεῦμα). Для него, как и для Евстратия Никейского, очень важно описанное в евангелии от Иоанна сошествие Св. Духа в виде голубицы на Иисуса при крещении; по мнению полемиста, то же самое произошло и на горе Фавор, где третья Ипостась приняла вид сияющего облака. В глазах автора произведения, подобные изображения «послания» Св. Духа к Сыну, а не от Сына, свидетельствуют против латинского учения⁹².

Богословская беседа продолжается на втором «стоянии», начинающемся с обсуждения трех высказываний Христа в евангелии от Иоанна, рассматриваемых и в «Речи» Гроссолана (Ин 10, 30; 16, 15; 14, 10)⁹³. Исходя из угрозы смешения ипостасных особенностей, Сеид толкует эти три цитаты как указывающие на единство божественного естества и подробно перечисляет по такому поводу разные «собственности природы» (ἴδια τῆς φύσεως) Св. Троицы⁹⁴. Следующим доводом «латинянина» становится обещание Иисуса «послать Утешителя» ученикам (Ин 15, 26) и дарование Духа дуно-

⁹¹ Ibid., S.21.

⁹² Ibid., S.26.

⁹³ Petrus Grossolanus, p.351 (Ин 10, 30; 14, 10), 353 (Ин 16, 15). См. также «Изложение» его беседы с Евстратием Никейским: Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.91 (Ин 16, 15).

⁹⁴ Νικήτας Σεΐδης, S.28–29.

вением (Ин 20, 22)⁹⁵, в ответе на что византиец проводит различие между исхождением Св. Духа от естества Отца и Его посланием в мир.

Латинский собеседник вспоминает было о равночестии первых двух Ипостасей, связывая его с исхождением от обоих Св. Духа⁹⁶, но Сеид обращает подобное соображение против западного учения, усматривая умаление Сына в признании у него двух начал и двух причин. Тогда западный собеседник для разъяснения своего воззрения прибегает к аналогии «солнце — луч — свет», однако и в этом случае греческий полемист «перехватывает» довод своего противника, заявляя, что свет происходит не от луча, но от солнца и посредством луча⁹⁷. В ответ на следующее утверждение «латинянина», согласно которому византийская точка зрения равнозначна признанию двух «сынов» в Троице⁹⁸, Сеид, в свою очередь, выводит из латинского учения превращение Св. Духа во «внука», завершая беседу разбором обнаруживаемых им в Библии символов божественных Ипостасей.

Третье «стояние» начинается с перечислением автора «Слова» разнообразных аналогий Св. Троицы, сравниваемой им с источником и двумя текущими по одному руслу потоками, с корнем, ветвью и плодом дерева, с огнем, светом и жаром, с источником, рекой и морем, наконец, с неопалимой купиной, где, по словам полемиста, «в едином естестве познаются растение, и слово, и огонь»⁹⁹. Не вполне удовлетворенный всеми этими примерами «латинянин» многократно пытается узнать у своего собеседника, в чем же заключается разница между рождением Сына и исхождением Св. Духа, коль скоро каждый из них существует от одного Отца. Ответ Сеида сводится к пространным рассуждениям о необ-

⁹⁵ Ср.: Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.89, Petrus Grossolanus, p.357.

⁹⁶ Ср.: PG 127, col.911 (одинаковая слава всех трех ипостасей).

⁹⁷ Νικήτας Σεΐδης, S.33.

⁹⁸ Ср.: Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.89 (если Св. Дух исходит от одного Отца, то его исхождение будет неотличимо от рождения Сына).

⁹⁹ Νικήτας Σεΐδης, S.41.

ходимости хранить определения свв. отцов, как они соблюдаются четырьмя восточными патриаршествами, и о недоступности трогичной тайны для человека, неспособного понять даже соединение собственных души и тела¹⁰⁰.

Ссылку собеседника на встречающееся в Новом Завете выражение «Дух Сына»¹⁰¹ Никита отклоняет как не подтверждающую учение о Filioque без обычных в таком случае для византийских полемистов примеров. Устранив по ходу дела кажущиеся противоречия между используемыми по отношению ко Христу определениями «единородный» и «первороденный», автор сочинения опять обращается к рассмотрению различных библейских мест, в которых он с бóльшим или меньшим основанием видит упоминание о Св. Духе (Пс 18, 2; 101, 25; Иов 33, 4; Прем 1, 7 и др.). Участие последнего в бессеменном зачатии Спасителя кажется полемисту дополнительным доводом против западного учения¹⁰².

На четвертом «стоянии» полностью замолчавший «латинянин» лишь внимает рассуждениям своего противника о том, как именно проявился «образ Божий» при сотворении человека (Быт 1, 26). По мнению Сеида, истинный смысл этого выражения заключается в уподоблении никем не рожденного Адама Богу Отцу, родившегося от него Сифа — Богу Сыну, а произведенной из ребра первочеловека Евы — исходящему от Отца Св. Духу¹⁰³. Другим указанием на тайну Св. Троицы автор сочинения считает соотношение между непознаваемой и по своей природе отличной от всего остального творения человеческой душой, «рождаемым» ею дважды, «в сердце» и «на устах», словом и «исходящим» от нее же умом. В этой схеме двойное рождение слова соответствует двойному, предвечному и земному, рождению Иисуса Христа¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Ibid., S.41–46.

¹⁰¹ Ср.: Ἑκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.89.

¹⁰² Νικήτας Σείδης, S.50.

¹⁰³ Ibid., S.60.

¹⁰⁴ Ibid., S.64–65.

Даже пять патриархатов полемист считает образами пяти чувств: Иерусалим — зрения, так как там был увиден Христос, Антиохию — обоняния, поскольку оттуда разлилось благоухание христианского имени (Деян 11, 26; 2 Кор 2, 15), Рим — вкуса, ибо там апостол Петр посадил лозу (κλήμα) истинного винограда посредством своего ученика Климента (Κλήμενς), Александрию — слуха, так как будто бы там от волхвов впервые услышали о Рождестве Спасителя, Константинополь же — осязания, как последнего из чувств¹⁰⁵. Из заглавных букв имен пяти патриарших престолов Сеид образует слово *κάρσι* («головы») и на основании получившегося таким путем порядка спрашивает, кто еще осмелится сомневаться в том, что именно византийская столица (буква «К») получила первенство над другими городами, в то время как ветхий Рим очутился всего лишь на третьем месте (буква «Р»)?

Помимо богатого воображения в толковании богословских вопросов, отличительными чертами полемиста являются сравнительно частое использование им творений Григория Назианзина и дружественное обращение к римлянам, которых он охотно называет «братьями», «наилучшими» и «мудрыми», а самого Гроссолана — «возлюбленным»¹⁰⁶. Присутствие в «Импровизированном слове» высказываний последнего, отсутствующих в изложенном Евстратием тексте беседы¹⁰⁷, может объясняться как очевидной конспективностью выполненного никейским митрополитом пересказа, так и тем, что Сеид в своей работе предположительно основывался на личном разговоре с итальянцем¹⁰⁸.

Четвертым представленным императору после «Речи» милан-

¹⁰⁵ Ibid., S.71–73.

¹⁰⁶ Ibid., S.9, 28, 30, 33, 40, 41, 66.

¹⁰⁷ Ibid., S.28 (ссылки на Ин 10, 30 и 14, 10), 29 (применение определения «святой» к ангелам и людям), 30 (Ин 20, 22), 33 (аналогия «солнце — луч — свет»), 34 (Св. Дух — ни рожденный, ни нерожденный, но того же естества, что Отец и Сын).

¹⁰⁸ Разбор доводов Сеида по вопросу о папском первенстве см.: Spiteris 1979, p.77–84.

ского предстоятеля сочинением могло быть произведение «К приверженцам ветхого Рима» Евфимия Зигадина или сам послуживший ему основой «Синодик» Иоанна Иерусалимского. Кроме того, Евстратий Никейский вполне мог предъявить Алексею I и два своих написанных по поводу недавнего приезда римских легатов труда об исхождении Св. Духа. Нельзя исключать и того, что тот же полемист добавил к этим произведениям и «Изложение» собственной беседы с Гроссоланом, где вся вторая часть текста не содержит никаких доводов противной стороны и может быть весьма далекой от действительного содержания разговора, представляя собой развитие высказанных тогда автором мыслей. С другой стороны, названное итальянцем число данных императору греческих сочинений (семь) могло быть округленным и неточным.

По всей видимости, составленным по требованию василевса новым произведением, которое должно было оказаться «во всем соответствующим» (*super omnia conveniens*) латинской «Речи», является разделенное в рукописях на два или три сочинения «Опровержительное слово» Евстратия Никейского, где последовательно разбираются все представленные миланским архиепископом доводы. Возражая против стремления Гроссолана вывести учение о *Filioque* из необходимости всем трем божественным Лицам обладать равной славой, греческий полемист на этот раз прежде всего приводит высказывание Иисуса: «Отец Мой более Меня» (Ин 14, 28), — и объясняет его тем, что первая Ипостась является причиной и началом двух других, превосходя Их не естеством, но отношениями и собственностями (*κατὰ τὰς σχέσεις, κατὰ τὰς ἰδιότητας*)¹⁰⁹. При этом он решительно отвергает истолкование приведенных слов как относящихся к человеческой природе Христа.

В разделяемой Гроссоланом точке зрения никейский митрополит усматривает признание двойного «отцовского» и «сыновье-го» исхождения третьего Лица, а потому и двойного естества по-

¹⁰⁹ Mosq. gr. 240, f.153v.–154.

следнего, попытку же ее обосновать встречающимся в Новом Завете выражением «Дух Сына» он отклоняет указанием на нетождественность «принадлежности кому-либо» и «происхождения от него же»¹¹⁰. Согласно автору сочинения, это освященное Новым Заветом словосочетание на самом деле выражает участие Сына в даровании Духа людям, само же богообщение мыслится им явно платоническим образом: «Все умственные природы (αἱ λογικαὶ φύσεις) насколько очищаются, настолько уподобляются [Христу], и насколько уподобляются, настолько приходят к [Богу], и настолько познают, насколько познаются; то есть насколько [они] отвергаются чуждого и соответственно своей собственной природе через очищение правильно соблюдают свойственный им образ, настолько познаются собственными Творцу и Создателю. Как [мы] узнаем, что посредством Бога Слова, восходя снизу, осуществляется [наше] усвоение Отцу, так и познаем нисходящие сверху и через Него же даруемые благодати»¹¹¹.

Отвергая новые попытки своего противника связать божественную «славу» с ипостасными собственностями, Евстратий среди прочего обращается к уже хорошо известному доводу, согласно которому латинское учение будто бы заставляет признать либо излишним исхождение от Сына, либо недостаточным исхождение от Отца, а самого Св. Духа — составным¹¹². Наконец, в ответ на приведенные миланским архиепископом евангельские места, где упоминается один Отец, но подразумевается также и Сын, греческий полемист указывает на необходимость отнести соответствующие слова и к Св. Духу, вспоминая в связи с этим выраженное Фотием требование считать все высказываемое о Св. Троице либо общим качеством трех Лиц разом, либо собственным качеством только одного из Них¹¹³.

¹¹⁰ Ibid., f.154v.–155.

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² Ibid., f.156–156v. Ср.: PG 102, col.288, 312, Νικόλαος Μουζάλων, σ.310, Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.57.

¹¹³ Mosq. gr. 240, f.158v. Ср.: PG 102, col.316, Νικόλαος Μουζάλων, σ.323.

Евстратий с легкостью критикует необычное предложение Гроссолана именовать «началом» каждую из трех Ипостасей и при этом Отца дополнительно называть «безвременным», Сына — происходящим «от начала», а Духа — «от обоих начал»¹¹⁴. Далее полемист переходит к рассмотрению трех выдвинутых его собеседником изречений Христа, где показывается единство первых двух Лиц Св. Троицы: «Я и Отец — одно», «Я в Отце, и Отец во Мне», «Видевший Меня видел и Отца» (Ин 10, 30; 14, 9–10). Все эти высказывания византиец объясняет общностью божественного естества и на этом основании относит их и к Св. Духу, платоническим языком излагая свой взгляд на происхождение трех Ипостасей: «Ум, могущий взять остановившееся на двоице Божество, но вынужденный собственными стремлениями и движениями идти до Троицы и принять совершенство славы и сияния...»¹¹⁵.

Если Сын и называется образом Отца, рассуждает впоследствии автор «Слова», то лишь в отношении божественной сущности первого Лица Св. Троицы, а не его собственностей, то есть совсем не так, как это имеет место в тварном мире. Согласно никейскому митрополиту, утверждаемое «латинянином» происхождение монады (Св. Духа) от «двоичного начала» (δυσδιχῆ ἀρχῆ) невозможно и противоестественно (παρὰ φύσιν), а в таком случае либо все творение тоже будет не согласно с природой и потому дурным, либо проникшее в Божество зло станет создателем благих вещей¹¹⁶. Кроме того, из западного учения Евстратий выводит взаимное происхождение или рождение Отца и Сына. Вслед за этим он обращается к разъяснению различия между «образом» (μορφή), возможным, как полагает полемист, только у одушевленного существа и непременно единосущным своему прототипу, и «изображением» (εἰκών), бывающим также у неживого предмета

¹¹⁴ Mosq. gr. 240, f.160.

¹¹⁵ Ibid., f.162. Ср. со схожими, основанными на одном высказывании Григория Назианзина, рассуждениями в «Слове к василевсам» (Приложение, глава 23).

¹¹⁶ Mosq. gr. 240, f.163–163v.

и сходным с ним лишь в представлении (ἐπινοία) или благодаря искусству.

Автор сочинения без особого труда показывает неудачность попытки Гроссолана уподобить изводящих Св. Духа Отца и Сына двум источникам одной реки, сопровождая свои рассуждения выпадами против собеседника: «Так ты явно пытаешься переиначить истину... Не боишься осквернять святое? Не разумеешь, что ты являешься помощником и служителем сатаны?»¹¹⁷ Согласно другому утверждению «латинянина», как нельзя изображать бородастого и волосатого василевса бритым и лысым, так недопустимо и лишать являющегося «иконой» Отца Сына участия в изведении Св. Духа. Поскольку аналогией последнего в данном примере оказываются волосы и борода, то есть нечто маловажное и даже излишнее (περίττωμα), никейский митрополит отклоняет и это необычное рассуждение своего противника.

Порицание миланским архиепископом «философии греков», по мнению византийского полемиста, обличает только невежество и несправедливость Гроссолана, так как другого источника знания, воспитания и красноречия у западных христиан просто нет¹¹⁸. Указание «латинянина» на присутствие в свящ. Писании выражений «Дух Сына» и «Дух Отца» при одновременном отсутствии там словосочетания «Сын Духа» Евстратий отказывается счесть доводом в пользу Filioque. Последние страницы произведения посвящены разбору предложенных Гроссоланом аналогий, где «камень», «солнце», «виноградная гроздь», «маслина» и «святильник» принимаются за образы Иисуса Христа, а высекаемый из кремня «огонь», «тепло», «вино», «масло» и «свет» — за подобия Св. Духа; в ответ никейский митрополит заявляет, что эти примеры не оставляют места для Бога-Отца и используются в Библии скорее для разъяснения тайны воплощения, чем Св. Троицы¹¹⁹.

¹¹⁷ Ibid., f.164–164v.

¹¹⁸ Ibid., f.165v.

¹¹⁹ Ibid., f.166v.–167v.

Разбору различных относимых к божественным Ипостасям образов свящ. Писания целиком посвящена та часть «Опровержительного слова» Евстратия, которая в рукописи Mosq. gr. 240 обозначена как «третье» слово того же автора о том же предмете. Вначале миланский архиепископ пытается подтвердить свою точку зрения ссылкой на псалмы, в одном из которых, по его толкованию, под «рекой» подразумевается Св. Дух, а в другом под «источником жизни» понимается Христос. Тогда византиец, указав предварительно на три известных ему способа понимания Библии — «исторический», «аллегорический» и «анагогический», — отвергает рассуждения Гроссолана как произвольные и не соответствующие другим местам свящ. Писания, где тот же самый образ «реки» относится к Отцу или Сыну¹²⁰.

Далее автор сочинения разбирает значение упомянутых в Ветхом Завете «руки» и «пальца» Божьих, а также слов Христа о «реках воды живой» (Ин 7, 38), и приходит к выводу о неприемлемости использования этих высказываний для обоснования *Filioque*. Когда со ссылками на книгу пророка Иеремии и псалмы миланский архиепископ уподобляет Отца «жиле живых вод», Сына — «источнику жизни», а Св. Духа — «реке», Евстратий указывает в ответ на неточность своего собеседника, употребившего слово «жила» (φλέψ) вместо стоящего в греческом тексте «источник» (πηγή)¹²¹. Следующим доводом Гроссолана становится высказывание Христа: «Как Отец имеет жизнь в Самом себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом себе» (Ин 5, 26). Тут никейский митрополит обращает внимание западного полемиста на то, что Господь и себя называет «жизнью» (Ин 11, 25), а потому в приведенной цитате нет нужды понимать под этим словом третье Лицо Св. Троицы.

После подробного обсуждения многообразных значений библейского понятия «сила» автор сочинения отвечает на попытку

¹²⁰ Ibid., f.168–168v.

¹²¹ Ibid., f.170v.

своего противника подтвердить латинское учение евангельским эпизодом, где описывается, как воскресший Иисус дунул в лицо своих учеников со словами: «Примите Духа Святого» (Ин 20, 22)¹²². Согласно разделяемому Евстратием с его предшественниками мнению, в данном случае речь шла не о самой Ипостаси Св. Духа, поскольку иначе было бы излишним Его сошествие в день Пятидесятницы. В этом действии Спасителя византийский полемист усматривает либо предоставление апостолам права отпускать грехи, либо их уготовление к предстоящему дарованию Утешителя, либо возвращение людям «Дыхания жизни», ожившего некогда Адама (Быт 2, 7) и отнятого будто бы у него после грехопадения. Произведение завершается обращением к василевсу, предписавшему никейскому митрополиту подобный труд.

Не вполне ясно время составления сравнительно небольшой «Опровержительной апологии» монаха и прота монастыря Гана Иоанна Фурна. Из ее первых же слов, где упоминается какой-то написанный и прочтенный Гроссоланом перед василевсом текст, можно заключить, что она является ответом на «Речь о Св. Духе» миланского архиепископа¹²³. Такому заключению препятствует то обстоятельство, что последний упоминал о всего лишь одном «сводном» возражении ему, выполненном греческими богословами по приказу василевса. Таковым наверняка было «Опровержительное слово» Евстратия Никейского, несравнимо более подробное в своей критике содержащихся в «Речи» доводов. Кроме того, присутствие в «Апологии» лишь пяти положений из сохранившегося текста миланского предстоятеля оставляет необъясненным выборочное отношение ее автора к опровергаемым им рассуждениям.

Поэтому не исключено, что Фурн написал свое произведение уже после беседы итальянца с никейским митрополитом. В самом

¹²² Ibid., f.172.

¹²³ «Написав, что хотел, и разъяснив, как полагаешь, двойное и одинаковое исхождение Св. Духа от Отца и Сына ...» (Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.36).

деле, составленное последним «Изложение» этой встречи содержит три из шести переданных монахом Иоанном доводов западного полемиста¹²⁴. В таком случае слова монаха Иоанна о «написанном» труде его противника могли бы появиться заблаговременно, в ожидании готовившейся как раз тогда письменной «Речи» миланского архиепископа. Однако более вероятным кажется предположение, согласно которому Фурн создал свое сочинение по свежим следам после публичного прочтения Гроссоланом своей «Речи», не обладая переданным императору и потом Евстратию записанным ее текстом.

По мнению византийца, обоснование Filioque необходимостью Отцу и Сыну иметь одну славу означает умаление Св. Духа, который не происходит от Себя самого и не изводит какую-либо Ипостась¹²⁵. Полемист отвергает и ссылку своего противника на евангельские слова об общем «имуществе» двух первых Лиц Св. Троицы (Ин 16, 15), находя невозможным отнесение этого высказывания к «характерным собственностям» Отца и Сына¹²⁶. В латинском учении он усматривает противоречащее представлению о единоначалии в Троице признание двух причин Св. Духа, а также другие внутренние несообразности¹²⁷, несколько пополняя принадлежащий Фотию список доводов против Filioque. Автор «Апологии» указывает на ошибочность попытки вывести западную точку зрения из новозаветного выражения «Дух Сына»¹²⁸, поскольку связь по принадлежности не означает происхождения, утверждает наличие одной общей славы и силы у всех трех божественных Лиц.

¹²⁴ Ср.: *ibid.*, σ.37 и 91 (Ин 16, 15), σ.39 и 87–88 (греки тоже добавляют «только»), σ.41 и 89 (Св. Дух называется «Духом Сына»).

¹²⁵ *Ibid.*, σ.36–37. Ср.: PG 127, col.911.

¹²⁶ Ср.: Petrus Grossolanus, p.353.

¹²⁷ Ἐκκλησιαστικῆ βιβλιοθήκη, σ.38–41. Ср.: PG 127, col.915, 917, 913.

¹²⁸ Гроссолан приводит это выражение как пример встречающегося в свящ. Писании «умолчания» («Дух Сына» вместо «Духа Отца и Сына»), а не в качестве прямого свидетельства в пользу Filioque (PG 127, col.917).

ственных Лиц и старается доказать, что каждое из Них обладает лишь одной собственностью¹²⁹.

Иоанн Фурн приводит также отсутствующие в сохранившемся тексте «Речи» Гроссолана слова своего противника, согласно которым Христос преднамеренно назвал себя «отцом верующих» и не уточнил, от чьего именно Отца исходит Дух истины (Ин 15, 26), дабы и Себя самого включить в понятие «отцовства»¹³⁰. Греческому полемисту не составляет труда отвергнуть подобное возражение указанием на различие в употреблении этого слова по отношению к Св. Троице и к творению. С его точки зрения, и Сын, и Св. Дух, будучи «энергетическими руками» первой Ипостаси, сами являются «отцами» всем верующим.

В самом начале другого полемического памятника — «Обращения к одному из своих собеседников об обвинениях против латинян» охридского архиепископа Феофилакта (ум. в 1118 г.), — приводится небольшой список из десяти обычно предъявляемых западным христианам упреков (опресноки, субботний пост, особый счет великой четыредесятницы и другие), в своей основе восходящий, скорее всего, к пространному посланию Михаила Кирулария Петру Антиохийскому. По всей видимости, из «Написания» митрополита Ефрема взяты восьмое и девятое положения этого перечня, касающиеся ношения дорогих одежд греческим духовенством и начертания перстом креста на полу храма¹³¹. Все перечисленные им обвинения сам автор сочинения считает лишёнными важности. Иначе Феофилакт смотрит на добавление

¹²⁹ Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.43–44.

¹³⁰ Ibid., σ.45.

¹³¹ Ср.: ἐκ σηρικῶν νημάτων ὑφαίνοντες, τῷ ἐδάφει κολλώμενοι (Fontes minores, S.344, Z.48–49, 32), и σηρικοῖς ὑφασμένην νήμασι, τῷ ἐδάφει κολλώμενοι (Théophylacte d'Ochrida, p.249). Оба словосочетания отсутствуют в «Слове» Иоанна Клавдиопольского, последнее из них свидетельствует также в пользу того, что источником Феофилакту послужило именно «Написание» Ефрема, а не близкое ему сочинение «О франках», где на соответствующем месте стоит ἐν τῷ ἐδάφει προσκολλώμενοι (Fontes minores, S.348, Z.38).

к символу веры, которое он, используя слова из книги «Притчей Соломоновых» (Притчи 9, 18), называет ведущим в «глубину преисподней»¹³².

Вопреки истинному положению дел, охридский архиепископ убежден в отсутствии у западных христиан ссылок на подкрепляющие их точку зрения высказывания какого-либо отца Церкви. Подобно Фотию, Феофилакт выдвигает предположение о возникновении Filioque из-за бедности латинского языка, не имеющего будто бы отдельных понятий для вечного исхождения (ἐκτορεῦεσθαι) и временного излияния или дарования (χεῖσθαι, διαδίδοσθαι) Св. Духа¹³³. Полемист уделяет не много места опровержению чуждого для него учения, в котором он усматривает признание двух начал в Божестве, смешение ипостасных собственности, превращение Троицы в четверицу и возвеличивание Сына по отношению ко Св. Духу. Кроме того, Феофилакт оспаривает мысль о тождественности вечного «исхождения» временному «посланию» и особо останавливается на том обстоятельстве, что Христос дуновением дал апостолам не самого Св. Духа, но только благодать отпущения грехов (Ин 20, 22). Почти все эти рассуждения встречаются и в «Слове» Николая Музалона; под упомянутым далее «одним из древних мудрецов», обстоятельнее самого охридского архиепископа критиковавшим Filioque, надо подразумевать Фотия¹³⁴.

В вопросе о литургическом хлебе точка зрения Феофилакта коренным образом отличается от воззрений других участников противолатинских споров, поскольку он решительно отвергает попытки отнести евангельское упоминание о «первом дне опресноков» к десятому числу месяца или ко дню «перед опресноками». Он также находит неверными отрицание пасхального характера тайной вечери или представление о том, что происшедшая

¹³² Théophylacte d'Ochrida, p.251.

¹³³ Ibid., p.257.

¹³⁴ Ср.: *ibid.*, p.259–261, и Νικόλαος Μουζάλων, σ.323, 327–329 (главы 63, 59, 64, 39, 66).

тогда праздничная трапеза Иисуса была преждевременной, т. е. совершенной до положенного по закону срока уничтожения всего квасного¹³⁵. Отказываясь от этих мнений, отстаиваемых ранее Петром Антиохийским, Львом Переяславским, Иоанном Иерусалимским и Иоанном Антиохийским, охридский архиепископ безоговорочно признает «синоптическую» хронологию событий страстной седмицы вместе с установлением Евхаристии на пресном хлебе, находит саму разницу между соответствующими литургическими обычаями несущественной и возмущается попытками осудить византийскую практику, принятую почти всеми восточными Церквями. Со ссылками на «Каноны свв. апостолов», решения лаодикийского собора и одно высказывание Василия Великого он порицает принятый у «латинян» пост по субботам великой четыредесятницы и упоминает о выдвигаемых ими против греков упреках по поводу женатого священства и некоторых других вещей, но отказывается подробно обсуждать эти вопросы¹³⁶.

Автор «Обращения» не одобряет поведение тех своих соотечественников, которые из-за ревности не по разуму и самолюбия «терзают Христово Тело» нападками на разные западные обычаи; в то же время он призывает своего адресата не проявлять никакой терпимости перед лицом добавления к символу веры, пусть даже «латиняне» приводят в свое оправдание учение римского престола и «исповедание Петра»¹³⁷. Если же они откажутся от этого новшества, пишет далее полемист, к прочим их особенностям надо будет проявить снисходительность и уж ни в коем случае не возводить на них напраслину, вроде обвинений во вкушении удавленины или непочитании свв. икон. Завершая сочинение обстоятельным увещанием ко смирению и кротости, Феофилакт обращается со словами обличения к своим соотечественникам:

¹³⁵ Théophylacte d'Achrida, p.261–263.

¹³⁶ Ibid., p.269–271.

¹³⁷ Ibid., p.275.

«Мы, которые должны превосходить фарисеев праведностью, ... превосходим их [гордыми] мыслями, и не знаю, зачем, — чтобы исключить либо из Церкви братьев, либо из Царства [небесного] самих себя»¹³⁸.

Согласно распространенной точке зрения, «Обращение» охридского предстоятеля было написано между 1088 и 1092 гг. во время переговоров между Алексеем I и Урбаном II о церковном единстве и военной помощи Византии с Запада¹³⁹. Усматривая в переговорах 1089 г. возможный повод к созданию сочинения, П. Гемайнхардт датирует его временем до 1100 г. и в обоснование этого мнения приводит два соображения. Согласно исследователю, выраженное Феофилактом в одном из писем возмущение от опустошительного прохода крестоносцев по Балканам делает невероятным «иренический» (миролюбивый) тон «Обращения» после указанной даты. Кроме того, П. Гемайнхардт усматривает отклики на произведение Феофилакта в труде Ансельма Кентерберийского «Об исхождении Св. Духа», составленном на основе бесед с южноитальянскими греками в 1098 г., и объясняет это обстоятельство знакомством последних с творением охридского архиепископа¹⁴⁰.

Однако, сколь бы не отяготил византийское население прохождение крестоносцев, он не был связан с богословскими вопросами и не выглядел уже злободневным в 1113 г. В своем же перечне переданных Ансельмом и будто бы восходящих к «Обращению» возражений против *Filioque* П. Гемайнхардт не указывает соответствующие места в труде Феофилакта, где их на самом деле просто нет. В отличие от действительных и воображаемых противников кентерберийского предстоятеля, охридский архиепископ не выводит из представления о *Filioque* исхождение Сына и рождение Св. Духа, не оспаривает выражение «Бог от Бога» по отношению

¹³⁸ *Ibid.*, p.281.

¹³⁹ *LThK*³ 9, S.1475; Kolbaba 2001, p.126; Хрусталеv 2002, с.217. П. Готье колебался между датировкой сочинения 1089–1090 и 1112 гг. (Gautier 1980, p.114).

¹⁴⁰ Gemeinhardt 2002, S.495–497 (Anm.366), 507–508.

к третьей Ипостаси, не пишет о Ее исхождении через Сына, не допускает мысли о том, что Она имеет бытие от второго божественного Лица, не спрашивает об основаниях введения *Filioque* в символ веры без участия греков¹⁴¹. Содержащееся же в «Обращении» упоминание о недавно написанных и известных автору по слухам византийских сочинениях по вопросу об исхождении Св. Духа может относиться лишь к созданным в 1112–1113 гг. произведениям¹⁴². Таким образом, труд Феофилакта должен датироваться последующим временем, скорее всего — серединой или второй половиной 1113 г., когда *Filioque* вновь оказался злободневным предметом в Византии.

Спустя два года после встречи с Гроссоланом Никита Сеид пишет «Второе слово к римлянам», где он по-прежнему остается учтивым к своим собеседникам, именуемым им «возлюбленными, христоролюбивыми, боголюбивыми братьями»¹⁴³. Их он призывает отказаться от «предания вандалов» и усвоить себе «истинное законоположение апостолов», заменив используемые за богослужением опресноки квасным хлебом. При этом начало рассуждений полемиста по этому поводу точно совпадает со словами Петра Антиохийского о ветхозаветном характере приношения западной Церкви¹⁴⁴. Едва допуская вероятность совершения Иисусом накануне своих страданий законной Пасхи иудеев, Сеид в любом случае признает ее отмененной последовавшим установлением Евхаристии. Со ссылкой на толкование Иоанна Филопона он напроць отвергает возможность того, что в евангельских описаниях тайной вечери, как и во всем свящ. Писании, опреснок назывался бы хлебом, хотя сам тут же приводит примеры расширенного при-

¹⁴¹ Ср.: Anselmus Cantuariensis, p.184, 185, 201, 203, 211–212.

¹⁴² Théophylacte d'Achrida, p.261.

¹⁴³ Mosq. gr. 250, f.391v. Дата написания (6622 г. от сотворения мира, т.е. 1.9.1113–31.8.1114 г. от Рождества Христова по сентябрьскому стилю или 21.3.1114–20.3.1115 по мартовскому стилю) указана в рукописях Mosq. gr. 240 и Par. sup-pl. gr. 620 (Gahbauer 1975, S.1).

¹⁴⁴ Mosq. gr. 250, f.392; Acta et scripta, p.214.

менения этого слова в Библии, где оно обозначает и манну, и просто любую пищу.

По мнению полемиста, если римляне подражают Христу в своем литургическом приношении, тогда они должны соблюдать весь Моисеев закон и вкушать горькие травы, жертвовать агнца, совершать празднество с тростью в руке вечером в четырнадцатый день луны и только в Иерусалиме, а также обрезываться и совершать обрядовые омовения. Повторяя выдвинутый еще его предшественниками довод о бескровности и мертвенности опресноков, он уподобляет соль и закваску «умной душе» и воспроизводит в связи с этим содержащийся в сочинениях Петра Антиохийского и Никиты Стифата отрывок о трех «дающих жизнь» элементах — духе, воде и крови¹⁴⁵. Из «Послания к Доминику Градскому» или одного из полемических сочинений Стифата Сеид заимствует и рассуждения о скрытом аполинарианстве западного обычая¹⁴⁶.

Далее полемист вспоминает о слышанных им десять или двенадцать лет назад пояснениях некоего кардинала, символически связывавшего опресноки с бессеменным зачатием Христа¹⁴⁷. Никита находит такой подход вполне благочестивым, подкрепляя его давно известными соображениями о происхождении слова ἄρτος от ἄρσενος и недостаточности бесквасного хлеба. Тем не менее автор сочинения все равно считает римлян уклоняющимися в своем обряде как от установлений Нового, так и от прообразов Ветхого Заветов. При этом он указывает на примеры принесшего Аврааму хлеб и вино Мелхиседека и снабжавших пророка Илью хлебом и мясом воронов (3 Цар 17, 6).

Останавливаясь по ходу рассуждений на высказывании Григория Назианзина о законной Пасхе как всего лишь неясном образе

¹⁴⁵ Mosq. gr. 250, f.393. Ср.: Monumenta graeca, p.142–143, Humbert und Kerullarios, S.324–325, Acta et scripta, p.216–217.

¹⁴⁶ Ср.: *ibid.*, p.225, Monumenta graeca, p.151–152.

¹⁴⁷ Возможно, собеседником Сеида был путешествовавший около 1103–1105 гг. в Палестину кардинал Одеризий: Papsturkunden, S.101.

другого образа, Сеид обращается к перечислению всех известных ему библейских мест, где упоминаются хлеб либо опресноки¹⁴⁸. Впоследствии он переходит к объяснению скрытого смысла описанных в Ветхом Завете событий и явлений. Среди них автор сочинения отыскивает новозаветные соответствия переходу евреев через Красное море (крещение), сопровождавшему их огненному столбу (Св. Дух), манне (Евхаристия), сорока годам странствия по пустыне (сорокадневный пост Христа)¹⁴⁹ и показывает таким образом «относительный» характер священной истории иудеев.

В дальнейшем все внимание полемиста сосредотачивается на вычислении точной даты распятия Христа, посредством которой он рассчитывает подтвердить мнение об отсутствии пасхальных опресноков на тайной вечери. Главной предпосылкой его рассуждений оказывается никак не основанная на данных Евангелия убежденность в том, что Иисус воскрес 25 марта¹⁵⁰. Косвенно выводя эту свою точку зрения из представления о создании вселенной в день весеннего равноденствия и определяя 33 годами возраст Христа к моменту его страданий, автор «Слова» отвергает выдвигавшиеся ранее попытки отнести Рождество Господа к 5500 или 5501 г. от сотворения мира. Вместо них он подбирает другие, соответствующие предъявляемым им самим требованиям даты: 5506 г. для сошествия божественного Логоса на землю и 5539 г. для Его смерти и воскресения (31 г. нашей эры)¹⁵¹. Следующей задачей Сеида становится изъяснение противоречащих его воззрению сведений синоптических евангелий. Ради этого он объявляет вслед за Иоанном Филопоном упомянутый там «первый день опресноков» всего лишь «днем перед опресноками», в замечании евангелиста Луки о том, что именно тогда надлежало заколать пасху (Лк 22, 7), усматривает лишь указание на близкое наступление

¹⁴⁸ Mosq. gr. 250, f.395v.–397v.

¹⁴⁹ Ibid., f.397v.–400v.

¹⁵⁰ Ibid., f.403v.

¹⁵¹ Ibid., f.406v. Этот отрывок издан в патологиии Ж.–П. Миня (PG 127, col.1485–1488).

праздничного дня и обращает внимание на отсутствие в описаниях тайной вечери каких-либо указаний на опресноки, горькие травы или посохи в руках ее участников¹⁵².

В заключение автор сочинения обращается к «учителю, и пастырю, и предстоятелю словесных овец римской овчарни ... святейшему и почтеннейшему папе». Называя последнего «кладом многих успехов и вместилищем всех добродетелей, много страдающим и много трудящимся за Христа, ненавидящим, как врагов, всех ненавидящих Его и любящим, как друзей, всех любящих Его»¹⁵³, он призывает римского понтифика отказаться от *Filioque*, «соблюдения» суббот, причастия на опресноках, неупотребления будто бы слова «Богородица», а также некоторых других обычаев, и принять «единство кафолической Церкви». Лишь тогда, по мнению полемиста, христианам подчинятся «варварские и иноверческие народы», восстающие против них из-за «их разрывов, длительного разделения и отпадения от божественной любви». Как видно, Сеид явно рассчитывал донести свое «Слово» до внимания Пасхалия II, но об успехе его замысла судить невозможно. Не исключено, что сочинение было доставлено на Запад византийскими послами, посетившими папу в Пренесте зимой 1117–1118 гг.¹⁵⁴

Константинопольские беседы 1112–1113 гг. знаменовались не только возвращением к вопросу об исхождении Св. Духа. На них были представлены новые по сравнению с использованными ранее Фотием соображения против принятой в западной Церкви точки зрения, высказана мысль об исхождении третьей Ипостаси «через Сына», выдвинуты доводы против первенства римского престола. Наконец, не оставившие почти никакого следа на Западе беседы с послами Пасхалия II и Петром Гроссоланом дали последующим греческим полемистам возможность судить о некоторых исполь-

¹⁵² Mosq. gr. 250, f.407v.–409. Ср.: Ἰωάννης Φιλόπονος, p.219–221.

¹⁵³ Mosq. gr. 250, f.412.

¹⁵⁴ Liber Pontificalis 2, p.305.

зуемых в защиту латинского учения доказательствах. Общий объем созданных тогда византийских полемических сочинений превосходит объем противолатинских писаний 1053–1054 гг., позволяя считать 1112–1113 гг. одним из важнейших рубежей в истории греко-латинских споров.

Глава 9

НОВОЕ ЗАТИШЬЕ (1118–1143 гг.)

Пришедший к власти в Византии после смерти Алексея I его сын Иоанн II Комнин (1118–1143 гг.) во внешней политике главным образом был занят восточным направлением, пытаясь вернуть захваченные турками и крестоносцами земли империи в Малой Азии и Сирии. В своем ответе папе Каликсту II (1119–1124 гг.) в июне 1124 г. и в письме его преемнику Гонорию II (1124–1130 гг.) в апреле 1126 г. василевс одобрительно отзывался о соединении Церквей, однако поручения передавались им римским послам устно и потому остаются неизвестными¹. В правление Иоанна II противолатинская полемика как творческий жанр исчезает из византийской письменности, и лишь западные источники содержат сведения об имевших тогда от случая к случаю религиозных спорах.

В жизнеописании своего отца Алексея I Анна Комнина утверждает, что с переносом имперской столицы из Рима в Константинополь туда также было перенесено и архиерейское первенство, и это будто бы подтверждается решениями василевсов и постановлением халкидонского собора о нахождении всех епархий мира под властью константинопольского патриарха². В составленном между 1119 и 1129 гг. произведении «О прославлении Троицы и происхождении Св. Духа» бенедиктинец Руперт Дойцкий упоминает о мнении «некоторых» людей, согласно которым Св. Дух исходит от одного Отца³. В ответ богослов проводит различие между «сыновьями по усыновлению», или христианами, чьим общим

¹ Regesten 1302, 1303.

² Anne Comnène, t.1, p.47–49 (книга I, глава 13). В двадцать восьмом правиле халкидонского собора говорится одновременно о «равных преимуществах» и о втором месте константинопольского престола по отношению к римскому (Книга правил, с.55).

³ О датировке произведения см.: DS 13, p.1128. О Руперте Дойцком см. также: BBKL 8, S.1021–1031.

небесным Отцом являются все три божественных Лица, и едиnorodным Сыном Божиим, имеющим своим родителем одного Бога Отца. По мнению автора сочинения, Христос в разных смыслах использовал слова «Отец» и «Мой Отец», и это различие позволяет богослову отнести ко всему Божеству слова Иисуса об «Отце», от которого исходит Утешитель (Ин 15, 26)⁴.

Исхождение Св. Духа от двух других Лиц Руперт уподобляет истечению реки разом из источника (fons) и водяной жилы (vena), хотя и отмечает несовершенство этой ограниченной пространственными пределами аналогии. Как полагает автор, Христос подразумевал под «реками воды живой», которые должны течь из чрева верующих в него (Ин 7, 38), глас или учение Св. Духа, а не саму третью Ипостась⁵. В этом последнем случае Руперт обращается к тому же евангельскому месту, которое до него использовалось в полемике Петром Гроссоланом. По всей видимости, к «Речи» миланского архиепископа восходит и мысль о возможности относить ко всему Божеству сказанное об одном Отце вместе с примером «жила — источник — река»⁶.

В очень близких друг другу сочинениях «Христианское богословие» и «Введение в богословие» («Школьное богословие») Петра Абеляра, первые редакции которых датируются 1121–1126 и 1135–1139 гг. соответственно⁷, среди прочих вопросов речь заходит и об упреках «латинянам» со стороны греков из-за использования исповедания веры с Filioque. Согласно автору этих произведений, запреты вселенских соборов учить иначе, чем изложено в символах, относятся к различию не в словах, но в самой вере. Подтверждение этой мысли он усматривает в том обстоятельстве, что, по его мнению, каждый из этих соборов составил свой соб-

⁴ PL 169, col.33–34.

⁵ Ibid., col.37–39.

⁶ PG 127, col.919, Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.45 (слова Гроссолана в передаче Иоанна Фурна), Petrus Grossolanus, p.356, 355.

⁷ О датировке см.: TRE 1, S.10–11. Об Абеляре см. также: BBKL 1, Sp.2–4.

ственный символ и в то же время не попал под анафему, объявленную всем, кто меняет никейское и константинопольское исповедания⁸.

Как полагает богослов, поскольку в евангелиях не сообщается и об исхождении Св. Духа от одного Отца, греки сами оказываются виновны и таким образом осуждают самих себя; кроме того, Абеляр указывает и на не содержащиеся в Новом Завете церковные догматы, вроде положения о приснодевстве Марии. В защиту принятого в западной Церкви исповедания веры автор «Христианского богословия» приводит приписывавшийся Афанасию Александрийскому символ *Quicumque*, высказывания из сочинения «О Св. Духе» Дидима Слепца, письма к Несторию Кирилла Александрийского, двух бытовавших под именем Иоанна Златоуста гомилий, «Вопросов к Орозию», труда «О Троице» и «Энхиридиона» Августина, послания к Дамасу Иеронима и его же рассуждение об определении веры никейского собора⁹.

Схожий список святоотеческих высказываний содержится и в «Школьном богословии». Там, однако, отсутствуют ссылки на послание Иеронима к Дамасу, 26-ю главу 15-й книги «О Троице» и «Энхиридион» Августина, зато появляются цитаты из представленного как «определение веры эфесского собора» послания Кирилла Александрийского Несторию, другого места сочинения «О Троице» и девятой речи «О словах Господних» Августина¹⁰. По мнению Абеяра, Св. Дух исходит «собственным образом» (*proprie*) от Отца в том смысле, что первая Ипостась является наивысшим началом третьей. Эту свою мысль автор поясняет при помощи оспаривавшейся им же выше аналогии «источник — река — озеро» и использовавшегося Иларием Пиктавийским по отношению к исхождению Св. Духа выражения «через Сына»¹¹.

⁸ PL 178, col.1075–1076, 1301.

⁹ Ibid., col.1302–1305.

¹⁰ Ibid., col.1077–1078.

¹¹ Ср.: *ibid.*, col.1071, 1287, 1079, 1306.

Другой пример Св. Троицы представляют для Абеяра солнце, сияние и «освещаемость» (*illuminabilitas*), а принадлежащее Платону сравнение Бога с обдумывающим свои дела ремесленником побуждает философа уподобить три Ипостаси божественному замыслу (*conceptus*), переходящему посредством действия в результат (*effectus*)¹². Автор сочинения приводит слова Присциана (V–VI вв.) о возникновении общих и особых форм вещей в божественном Уме до их перехода в тела. Далее Абеяра цитирует и старается истолковать в христианском смысле одно высказывание из комментария Макробия (V в.) на «Сон Сципиона» Цицерона о создании Души мира от созданного в свою очередь Богом Отцом Ума. Цитаты из одной гомилии Беды Достопочтенного (VII–VIII вв.) и пятой книги о Св. Троице Августина предваряют мысль, согласно которой два разных имени Св. Духа у христиан («Дух») и философов («душа») соответствуют двум разным, вечному и временному, способам Его исхождения¹³.

Объединение всей южной Италии в 1127 г. под властью норманнского властителя Рожера II, поддержавшего вскоре антипапу Анаклета II в его борьбе за церковный престол, ставило под вопрос безопасность балканских владений Византии. Такое положение дел способствовало политическому сближению василевса Иоанна II Комнина с папой Иннокентием II (1130–1143 гг.) и западным императором Лотарем II (1125–1137 гг.)¹⁴. По поручению последнего весной 1136 г. в Константинополь прибыл хавельбергский епископ Ансельм; там он в храме св. Ирины публично беседовал о религиозных разногласиях с никомидийским митрополитом Никитой. Спустя четырнадцать лет Ансельм представил папе подробное описание этой встречи во второй и третьей книгах своих «Антикейменов [противопоставлений] или диалогов».

Согласно этому сочинению, обсуждение двумя иерархами вопроса об исхождении Св. Духа началось с определения трех основ

¹² *Ibid.*, col.1306–1307.

¹³ *Ibid.*, col.1080–1082, 1309.

¹⁴ Bréhier 1992, p.267; Ostrogorsky 1996, S.320–321.

предстоящего богословского исследования: разума, авторитета канонических писаний и вселенских соборов¹⁵. Дальнейшие соображения Никиты повторяют мысли его предшественников по полемике: так, он указывает на необходимость хранить единоначалие («монархию») в Св. Троице, усматривает в западном учении опасность изобразить Св. Дух имеющим два начала или происходящим от самого себя, а также спрашивает своего собеседника, осуществляется ли это исхождение согласно естеству или согласно Лицу¹⁶?

Подобный вопрос Ансельм находит превосходящим способности человеческого разума, заявляя лишь, что Отец всегда был и есть «нерожденно» (*ingenerabiliter*), как Дух — «исходяще» (*processibiliter*). Стараясь сохранить «монархию» в Божестве, западный полемист называет всю Св. Троицу «одним и тем же субстанциальным началом», однако признает и другие возможности богословского использования последнего понятия, а именно для описания отношений между божественными Лицами и между Творцом и творением¹⁷. По мнению «латинянина», именно Св. Дух, будучи «согласием» Отца и Сына, соединяет (*connectit*) Их обоих и самого себя в одно естество и не может быть лишенным «общения» с Сыном, вопреки учению греков, называемому автором непростительной хулой на третью Ипостась¹⁸.

Вслед за Августином хавельбергский епископ не только считает евангельский эпизод, где воскресший Иисус дует на апостолов со словами: «Примите Духа Святого» (Ин 20, 22), — указанием на вечное исхождение Св. Духа от Сына, но и видит в описанном событии также особое дарование Утешителя «ради любви к ближнему», отличное от произошедшего позже в день Пятидесятницы дарования Его же «ради любви к Богу». К крупнейшему западно-

¹⁵ PL 188, col.165.

¹⁶ *Ibid.*, col.1165, 1170–1171, 1180. Ср.: PG 102, col. 292–293, 728; Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.76–77.

¹⁷ PL 188, col.1171–1172, 1168–1169.

¹⁸ *Ibid.*, col.1173, 1181.

му отцу Церкви восходит и восприятие полемистом содержащегося в евангелии от Луки упоминания об исходившей от Иисуса целительной силы (Лк 6, 19) как еще одного довода в защиту латинского учения¹⁹. На вопрос никомидийского митрополита, почему же сам Господь говорил только об исхождении Св. Духа от Отца, Ансельм отвечает другим заимствованным в том же источнике рассуждением, согласно которому Христос часто относил к Отцу собственные качества²⁰. Близкое следование Августину проявляется и в отказе хавельбергского епископа объяснить различие между «рождением» и «происхождением» в Св. Троице. При этом он проявляет непоследовательность, когда сначала заявляет о существовании двух разных, временного и вечного, исхождений Св. Духа, а потом отождествляет последнее с посланием Утешителя Сыном²¹.

Своему собеседнику Ансельм предлагает либо принять *Filioque*, либо вообще отказаться от каких-либо утверждений по этому поводу. Подобный подход находит положительный отклик у никомидийского митрополита. По его словам, греческие мудрецы «предпочитали скорее смиренно сомневаться по поводу неясных и касающихся веры (предметов), чем что-либо дерзко определять», а потому будто бы «никогда не отрицали (того, что Дух) происходит и от Сына, боясь ошибки», если только не раздраженные «наглостью утверждающих это латинян»²². Эти выходцы с Запада, утверждает Никита, прибывавшие в Константинополь «в своей надменности, шествующие в высокомерии речи, сотрясающие воздух шумными спорами, ... постарались ... затемнить и даже по возможности подавить софистическими тучами великую мудрость» его соотечественников; им он противопоставляет говорящего «смирненно и со скромностью» Ансельма.

¹⁹ *Ibid.*, col.1188. Ср.: PL 42, col.1093.

²⁰ Например, в словах: «Мое учение — не Мое, но пославшего Меня» (Ин 7, 16).

²¹ PL 188, col.1185, 1194.

²² *Ibid.*, col.1196–1197.

Когда византийский полемист заявляет о недопустимости под угрозой анафемы что-либо добавлять к никейскому символу веры, его собеседник относит подобный запрет только к противоречащим выраженной там вере положениям. Ссылаясь на пример самих вселенских соборов, где принимались новые по сравнению с евангельскими высказываниями определения, хавельбергский епископ утверждает, что «Св. Дух ... передал всю истину, учредил церковные таинства и форму крещения». Уступая всем этим доводам, никомидийский митрополит соглашается признать верной саму мысль о *Filioque*, но находит ее необычной для греческих учителей Церкви²³. Тогда Ансельм приводит содержащее подобное положение высказывания из исповедания веры *Quicumque*, книги «О Св. Духе» Дидима Александрийского и двух приписанных Иоанну Златоусту гомилий.

Эти использованные уже Абеяром цитаты не вызывают никаких возражений у Никиты. По этому поводу он указывает только на мнение «мудрейших из греков», согласно которому лишь исхождение от первой Ипостаси является «собственным», ибо сам Сын существует от Отца и от Него имеет свойство производить Духа²⁴. Такое замечание встречает полную поддержку хавельбергского епископа, тут же вспоминающего о схожих утверждениях Иеронима и Августина. Более осторожно Ансельм воспринимает выражение «От Отца через Сына», кажущееся ему «неизвестным» и «неиспользуемым»; нелепыми он называет представление об исхождении Духа от Отца через Сына в мир и троичную аналогию «источник — река — озеро». Диалог заканчивается выступлением никомидийского митрополита, признающего свое полное согласие во мнениях с западным иерархом, но считающего необходимым отложить введение греками слова *Filioque* в символ веры до соответствующего решения созванного властью римского понтифика вселенского собора²⁵.

²³ *Ibid.*, col.1202.

²⁴ *Ibid.*, col.1204–1205.

²⁵ *Ibid.*, col.1208–1210.

Новое, посвященное различию евхаристических обрядов и папской власти собеседование двух иерархов начинается с определения трех источников существующих во вселенской Церкви обычаев, а именно авторитета свящ. Писания, всеобщего Предания или «собственного и отдельного установления»²⁶. Поскольку же «таинство алтаря» учреждено самим Христом, Ансельма очень удивляют литургические особенности восточной Церкви, которая, по его словам, «сама себя ранит кощунством собственного раскола». Никита в оправдание ссылается на практику предшествовавших константинопольских патриархов, вершивших дела в византийской столице «вместе со всем Востоком», и выдвигает встречный упрек по адресу римской Церкви: с его точки зрения, она «делает, что ей нравится, и то выбирает, то отвергает, то пишет, то стирает»²⁷. Возмущенный этим высказыванием, хавельбергский епископ заявляет о божественном происхождении первенства папской власти. Он приводит исторические примеры, позволяющие ему сравнить Константинополь с клоакой всяческих ересей, в том числе имена тамошних предстоятелей Нестория, Македония, Евтихия и Евдоксия (кон. IV в.). Разнообразие обычаев не вызывает у западного полемиста возражений, но в области таинств какое-либо несогласие с римской Церковью он находит совершенно недопустимым.

Признавая первенство последней по отношению к ее александрийской и антиохийской «сестрам», никомидийский митрополит полагает, что римский престол стал главой всех Церквей лишь в силу особого, обращенного к папе Бонифацию III (февраль — ноябрь 607 г.) постановления императора Фоки. Впоследствии же, полагает византийский иерарх, папа сам отделился (*se sequestravit*) от греческих христиан, когда «присвоил» себе единоначалие (*monarchiam ... invasit*)²⁸. По мнению Никиты, византийцы не имеют

²⁶ *Ibid.*, col.1211.

²⁷ *Ibid.*, col.1212.

²⁸ *Ibid.*, col.1218—1219. Я. Спитерис не верит в то, что Никита признал римское первенство так, как это представлено Ансельмом (*Spiteris 1979, p.106*).

разногласий с римским понтификом по вопросам «кафолической веры», но вряд ли могут принять его утверждаемые без их участия решения. Как полагает греческий полемист, власть папы будто бы попросту отменяет за ненужностью «науку [свящ.] Писания», занятия литературой и прочие «благороднейшие дарования» греческих мудрецов.

По ходу дела никомидийский митрополит упоминает третье правило второго вселенского собора, присуждающее константинопольскому епископу «преимущество чести» вслед за римским, однако оно решительно отвергается Ансельмом как принятое помимо воли самого «апостольского престола». В связи с этим латинский полемист обращает внимание на отказ папы Льва I (440–461 гг.) одобрить тот (двадцать восьмой) канон халкидонского собора, где за константинопольским предстоятелем признавалось право назначать митрополита провинции Азии, Понта и Фракии. Когда же Никита со ссылками на Евангелие заявляет о том, что все апостолы получили власть отпускать грехи, его собеседник приводит обращенные к одному Петру слова Христа (Мф 16, 18–19), обосновывая таким образом особые полномочия римского понтифика. Не возражая прямо против этого довода и замечая среди прочего, будто после многочисленных вселенских соборов свв. отцы вообще запретили публичные религиозные споры, византиец объясняет отсутствие ересей в римской Церкви либо пренебрежением «латинян» изучением веры, либо неповоротливостью их «тупого ума», либо же занятостью мирскими делами²⁹.

Подобные выпады мало беспокоят Ансельма, прежде всего желающего показать, что в основе папского первенства лежит «не только власть человеческого царства, но и величие божественного суда». Вспомнив слова Амвросия Медиоланского, согласно которым всякий не разделяющий учения римской Церкви человек является еретиком, латинский полемист переходит к расска-

²⁹ PL 188, col.1224. По предположению Я. Спитериса, Ансельм умолчал об ответе Никиты на его довод о восходящих к словам Иисуса Христа Петру особых правах папы (Spiteris 1979, p.97).

зу об ее предстоятелях, выступавших с осуждением различных, укоренившихся чаще всего на Востоке лжеучений: Иннокентия I, Льва I, Феликса II (483–492 гг.), Геласия I, Агапита I, Феодора I (642–649 гг.), Мартина I, Домна (676–678 гг.), Агафона. Из приводимых им примеров хавельбергский епископ делает вывод о наличии двух «божественных преимуществ» папства, а именно «нерушимой чистоты веры» и «властью суда над всеми», и выражает свое недоумение тем, что кто-то еще не желает подражать римской Церкви в ее обряде перед лицом таких ее полномочий. Однако, с точки зрения Никиты, папы и их послы пользовались особой властью на соборах лишь благодаря согласию и поддержке всех присутствовавших там православных епископов, способных и самостоятельно осудить любые ереси.

Тут никомидийский митрополит меняет направление разговора и спрашивает у своего собеседника, кто именно из римских понтификов под угрозой осуждения предписал исключительное употребление пресного хлеба на литургии. Ансельм затрудняется с ответом, и тогда Никита, проявляя необычные для византийца познания в западной церковной истории, приводит примеры пап Мильтиада и Сириция, предписавших епископам направлять священникам по воскресеньям в знак единства освященный хлеб под названием «закваска» (*fermentum*). По мнению полемиста, изначально христиане допускали обе разновидности хлебного приношения, в связи с чем он вспоминает о занимавших папский престол греках, греческом монастыре св. Кесария в Риме и хранящем византийский обряд гроттаферратском аббатстве в южной Италии. Как полагает никомидийский митрополит, захват «римской империи» Карлом Великим вместе с присвоением им себе титула патрикия привел не только к расколу монархии и «обилию имперских учреждений», но и к «разнообразию в церковных правилах», и в конце концов «латиняне» стали звать византийцев еретиками, а те их в отместку азимитами («опресночниками»). В доказательство существовавшего ранее большого уважения к учености его соотечественников Никита приводит примеры церковных понятий, заимствованных западными христианами из греческого языка.

Не опровергая это наблюдение своего собеседника, Ансельм лишь указывает на русских, которые, по его словам, «словно идиоты и невежды во всем свящ. Писании только по привычке бессмысленно (*irrationabiliter*) и в простоте подражают [византийскому] обряду, так как ... со страхом и по-рабски несут иго этой империи»³⁰. В описанной же греческим полемистом «закваске» хавельбергский епископ склонен усматривать не частицу гостии (настоящей Евхаристии), но всего лишь евлогию, то есть просто благословенный хлеб. Ничуть не удивляясь терпимости к чужим обычаям в римской Церкви, где в его время по праздникам чтения из свящ. Писания совершались на обоих латинском и греческом языках, Ансельм прежде всего порицает византийцев за их недавний, по его словам, выход из подчинения апостольскому престолу, а в оправдание собственной литургической практики он ссылается на пасхальный характер тайной вечери и ветхозаветный запрет приносить Богу что-либо квасное (Лев 2, 11).

Оба довода не находят понимания у никомидийского предстоятеля, не допускающего возможности обозначить опреснок использованным в соответствующих евангельских рассказах словом ἄρτος и приводящего в пример предписание Пятикнижия о приношении как раз «кислого» хлеба (Лев 23, 17). Однако, по убеждению хавельбергского епископа, в последнем случае речь идет не о храмовой жертве, а потому это место не может применяться для опровержения его слов, сама же закваска в свящ. Писании постоянно является символом чего-либо дурного. Подобные соображения, наряду с большей сохранностью пресного хлеба по сравнению с квасным, побуждают Ансельма отдать предпочтение именно западному обряду.

Со своей стороны, Никита находит одинаково приемлемыми оба литургических обычая и называет худшим грехом, чем само «различие таинств», «извращенность неправедных суждений», которыми христиане двух традиций «грызут» друг друга. Греческий

³⁰ PL 188, col.1232.

иерарх считает необходимым вынести окончательное решение вопроса на усмотрение вселенского собора и римского понтифика, сравниваемого им с апостолом Петром. Далее хавельбергский епископ переводит разговор на византийский обычай доливать воду в евхаристическую чашу уже после освящения свв. Даров и порицает подобную практику, исходя из толкования вина как «знака» крови Христовой, а воды — как символа Церкви³¹. Когда же Никита заявляет, что надо скорее бояться спора, чем разного соблюдения одного и того же установления, Ансельм спрашивает его о причинах совершаемого греками над их латинскими женами миропомазания, усматривая в нем подобие перекрещивания. Никомидийский митрополит отвергает такую мысль, объясняя названный обычай лишь незнанием того, получили ли желающие перейти в византийский обряд это таинство ранее или нет, и в завершение беседы вновь выражает желание общего собора, восставившего бы согласие между двумя народами.

Как то показали В. Бергес, Х.Й. Зибен и Дж.Т. Лиз, рассказ хавельбергского епископа о его беседе с греческим иерархом заключает в себе более или менее точные текстовые совпадения с «Введением в богословие» Абеяра, третьей и пятой «Богословскими гомилиями» Григория Назианзина, сочинениями «О крещении против донатистов» Августина и «О католической вере» Боэция, «Трехчастной историей», «Понтификальной книгой», «Псевдо-Исидоровыми декреталями» и, наконец, «Апологетическим посланием в защиту регулярных каноников» самого Ансельма³². При этом родственный одному положению в последнем произведении отрывок во втором «Антикеймене», два небольших места из творения Августина, два высказывания из «Понтификальной книги» и два разной величины рассуждения из третьей и пятой «Богословских гомилий» Григория Назианзина вложены автором в уста византийского предстоятеля. Ему же, согласно тексту, при-

³¹ ... ut per vinum sanguis Christi, et per aquam plebs Christi, quae est Ecclesia, significetur (ibid., col.1242).

³² Berges 1956, S.56–57; Sieben 1984, S.157–161; Avvakumov 2002, S.182–183.

надлежит и один вопрос, позволяющий хавельбергскому епископу при ответе высказать восходящие к Абельяру мысли об аналогии «источник — река — озеро»³³. Наконец, Ж. Даррузес указал на то, что в октябре 1136 г. никомидийским митрополитом был некто Константин³⁴. В виду всех этих обстоятельств Г. Аввакумов счел уместным признать обоих изображенных в диалогах Ансельма иерархов «чисто литературными фигурами», а само описание беседы — «вымышленным»³⁵.

Между тем все три переводчика хавельбергского епископа в Константинополе еще были живы при написании им своего труда, обитали на Западе³⁶ и вполне могли оспорить достоверность его рассказа. Занимавший в октябре 1136 г. никомидийский престол Константин мог стать митрополитом уже после состоявшейся в апреле беседы его предшественника Никиты с послом Лотаря II. Отрывок в рассуждениях Ансельма о недопустимости отрицать учение о *Filioque* посредством ссылки на евангельское положение об исхождении Св. Духа от Отца на самом деле не содержит текстовых совпадений с тем местом в «Христианском богословии» Абельяра, которое было признано В. Бергесом за один из источников хавельбергского епископа³⁷. Почти все использованные последним в его работе сочинения, — гомилии Григория Назинзина, произведения Боэция и Августина, «Понтификальная книга», «Трехчастная история» (*Historia tripartita*), «Псевдо-Исидоровы декреталии», — могли быть ему известны и до беседы с византийским иерархом. Поэтому его обращение при споре к отдельным почерпнутым там сведениям, сверенным позже с первоисточниками, вряд ли исключено.

³³ Ср.: PL 188, col. 1183–1184, 1197, 1212, 1229, 1165, 1182–1183, 1207, и *ibid.*, col.1119, PL 43, col.130, 134, *Liber Pontificalis* 1, p.168, 216, PG 36, col.76, 165–168, PL 178, col.1071.

³⁴ Darrouzès 1965, p.60.

³⁵ Avvakumov 2002, S.191, 367.

³⁶ *Ibid.*, S.175, Anm.61.

³⁷ Ср.: PL 188, col.1195, и PL 178, col.1302.

Греческий собеседник Ансельма также мог использовать в своем выступлении по крайней мере одно соображение Григория Назианзина, а именно мнение о неприемлемости многоначалия и безначалия в Божестве. Заимствованные в своей основе у Августина и произносимые Никитой высказывания о склонности человека к ошибкам и о предпочтительности хранить полученное от предшественников вместо того, чтобы вводить новшества³⁸, отнюдь не являются решающими для прояснения точки зрения никомидийского митрополита в обсуждаемых вопросах. Принадлежащее ему же во втором «Антикеймене» пожелание приспособлять свой разум свящ. Писанию могло быть услышано Ансельмом от византийского иерарха и так войти в написанное предположительно в 1138 г. «Апологетическое послание в защиту регулярных каноников»³⁹. Если свое отрицательное мнение об аналогии «источник — река — озеро» хавельбергский епископ взял в писаниях Абеяра, предваряющий это место вопрос Никиты не обязательно должен был отсутствовать при самой беседе.

Наконец, Ансельм сам признавался в намерении по памяти передать лишь «настрой» (*tenoem*) разговора, добавляя некоторые «необходимые вере и соответствующие этой работе» рассуждения⁴⁰. Поскольку же общий объем признанного заимствованным текста составляет едва ли двадцатую часть всего произведения, попытки поставить под сомнение историческую достоверность «Антикейменов» в целом представляются недостаточно обоснованными. Не получившая никакого заметного отклика на Востоке, встреча 1136 г. позволила плодотворно обсудить богословские, иерархические и литургические вопросы, предоставив западным христианам дополнительную возможность судить о существовании выдвигаемых против них греческими полемистами упреков.

В своей написанной между 1135 и 1140 гг. «Книге о симониаках» настоятель райхерсбергских каноников Герхо по ходу своих

³⁸ PL 188, col.1197, 1212, и PL 43, col.130, 134.

³⁹ DHGE 3, col.459.

⁴⁰ Ibid, col.1141.

рассуждений признает допустимость совершаемой греками на квасном хлебе Евхаристии. Однако он отмечает, что те поступили бы разумнее, если бы переняли принятую в римской Церкви форму литургического приношения, то есть на опресноках, как более созвучную установлению Христа. В отличие от прочих полемистов XII в., автор сочинения при этом вспоминает о содержащем защиту латинского обычая послании Льва IX патриарху Михаилу Кируларию⁴¹.

В «Пререкании за римскую Церковь» монах монтекассинского монастыря Петр Диакон описал свой состоявшийся в 1137 г. в присутствии Лотаря II разговор с византийским послом. Согласно этому сочинению, именно грек тогда завязал «собачьим лаем» спор, заявляя, что римский понтифик является императором, а не епископом, латинские же клирики — всего лишь отлученные от Церкви «азимиты» («опресночники»). За вопросом Петра о причинах этого утверждения следует указание на добавление слов «и от Сына» к никейскому символу, и тогда монтекассинский монах в свою очередь обвиняет византийцев в добавлении к тому же изложению веры слова «только» («от Отца»)⁴². Хотя это высказывание идет вразрез с действительностью, автор «Пререкания» изображает своего противника смешавшимся от такого ответа. Следующим упреком грека становится участие западных епископов в боевых действиях. Бенедиктинец опровергает его примерами ветхозаветных пророков и священников, а также апостола Петра, который осудил Ананию и Сапфиру и будто бы низвергнул на землю Симона Волхва.

Переходя в ответное наступление, монтекассинский монах порицает византийцев за присвоение в конце VI в. титула вселенского (*universalis*) патриарха константинопольскими предстоятелями. Согласно Петру, последние подчинялись никомидийским архиепископам вплоть до халкидонского собора (451 г.), на кото-

⁴¹ MGH Ldl 3, p.260. Помимо написанной П. Классеном биографии, о Герхо Райхерсбергском см. также: BVKL 2, Sp.223–224.

⁴² Petrus Diaconus, p.11.

ром будто бы было решено именовать «вселенским понтификом» римского папу⁴³. После того, как автор «Пререкания» перечисляет тринадцать осужденных за ересь константинопольских архиереев, его противник заявляет о стараниях занимавших престол византийской столицы иерархов по распространению христианской веры. Отвергая это утверждение, Петр Диакон приписывает апостолам Петру и Павлу вместе с их учениками почти все успехи в деле обращения народов и подкрепляет свою мысль ссылками исторического рода, а из нахождения Константинополя в Европе он почему-то заключает о необходимости подчинения римскому понтифику всех областей, просвещенных проповедью двух первоверховных апостолов⁴⁴. Мало того, латинский полемист в целом отказывает константинопольскому престолу в праве на патриарший титул из-за его неапостольского происхождения и вспоминает о давнем подчинении греков римлянам.

Вслед за указанием на заключенного и осужденного в византийской столице папу Мартина I Петр Диакон перечисляет многих принявших мученическую кончину римских понтификов, но не находит ни одного убитого за веру константинопольского предстоятеля. Тогда греческий собеседник обвиняет пап в нарушении Господней заповеди и введении нового учения посредством запрещения брака духовенству, приводя библейские, преимущественно принадлежащие апостолу Павлу высказывания с положительной оценкой супружества священнослужителей. В ответ Петр Диакон цитирует множество ново- и ветхозаветных мест, содержащих похвалу воздержания и осуждение любодееяния и плотской нечистоты⁴⁵.

Ничуть не убежденный примерами «латинянина», грек гово-

⁴³ Ibid., p.13. В действительности константинопольский престол находился в IV в. в юрисдикции митрополита Гераклеи Понтийской. Папа Лев I был назван «вселенским архиепископом» в некоторых прочитанных на халкидонском соборе документах (Болотов 1994, т.3, с.223–236, 296).

⁴⁴ Petrus Diaconus, p.16–17.

⁴⁵ Ibid., p.20–21.

рит о стремлении своих соотечественников к мудрости, его же собеседник порицает греческих мудрецов за презрение к смиренному Христу и дословно воспроизводит выдвинутые папскими легатами в 1054 г. обвинения против патриарха Кирулария и его союзников. Заводя речь об опресноках, византиец усматривает в них в соответствии с первым посланием Льва Охридского пережиток ветхозаветной жертвы, неодушевленный камень и подмену будто бы данного Спасителем на тайной вечери ученикам хлеба⁴⁶. Из этих упреков Петр Диакон опровергает лишь последний, приводя ряд новозаветных мест в защиту мнения о пасхальном характере последней перед распятием трапезы Христа, а также соответствующие этому празднику ветхозаветные предписания.

Далее грек спрашивает своего собеседника о причинах называть римского понтифика отцом, учителем и князем (*principem*) всех христиан, что, по его мнению, делает всех священников «презренными» (*despectos*) и «неблагородными» (*ignobiles*). Вместо ответа латинский участник спора лишь цитирует отрывок из «Константинова дара» о даровании папе Сильвестру и его преемникам латеранского дворца, Рима и западных провинций⁴⁷. Византийский посол сообщает, что он и раньше слышал об этом документе, но лишь сейчас узнал столь полно его содержание, которое он находит достаточным для признания за римским понтификом ранее названных титулов. Не довольствуясь этим, Петр Диакон приводит евангельские свидетельства в защиту божественного происхождения папства, соглашающийся же еще раз с правотой «латинянина» грек спрашивает о причинах отказа римской Церкви перекрещивать еретиков. Автор «Пререкания» называет живших еще в апостольские времена лжеучителей, о перекрещивании которых ничего не известно, и обращается к описанию шестнадцати осужденных за ересь, но не перекрещенных, константинопольских предстоятелей.

⁴⁶ Ibid., p.23.

⁴⁷ Ibid., p.24–25. Ср. с посланием Льва IX Кируларию и Льву Охридскому: *Acta et scripta*, p.72.

В конце концов византиец соглашается со всеми утверждениями латинского участника спора о первенстве римского понтифика и неперекрещивании еретиков, но отказывается изменить свою точку зрения в вопросе об опресноках и браке духовенства. По словам Петра Диякона, его собеседник перевел содержимое разговора на греческий для передачи патриарху и императору и, кроме того, представил автору «Пререкания» письменное изложение доводов в защиту супружеской жизни священнослужителей. В воспроизводимом латинским полемистом творении византийца вслед за указанием на данную первую человеку заповедь плодиться и размножаться изображаются многочисленные примеры имевших жен ветхозаветных праведников и цитируются содержащие одобрение супружества высказывания апостола Павла. Там также излагаются общие соображения о целесообразности всего человеческого тела вместе с детородными членами, о необходимости брака для избежания плотских искушений и продолжения людского рода⁴⁸.

Как то было показано А. Михелем, автор «Пререкания» использовал в своей работе «Ответ Никите Стифату» и «Диалог» кардинала Гумберта, произнесенное легатами в 1054 отлучение, подписанное Львом IX послание Кируларию и Льву Охридскому⁴⁹. В сочинении Петра Диякона участие грека в разговоре сводится преимущественно к задаванию вопросов, однако вряд ли можно допустить, что именно так он вел себя в действительности, особенно — что он не отверг обвинение в добавлении византийцами слова «только» при исповедании исхождения Св. Духа от Отца в символе веры. Сам факт беседы не допускает в себе сомнений, но насколько правильно передал ее автор «монтекассинских подделок», остается совершенно неясным⁵⁰. Если содержание разго-

⁴⁸ Petrus Diaconus, p.28–32.

⁴⁹ Michel 1939, S.50–52.

⁵⁰ «Малоаутентичным» признает «Пререкание» Я. Спитерис (Spiteris 1979, p.113; см. также его разбор доводов о папском первенстве: *ibid.*, p.113–120). О подделанных Петром Дияконом документах см.: Caspar 1909. О Петре Дияконе см. также: ВВКЛ 18, Sp.1149–1152.

вора передано хотя бы в общих чертах верно, то тогда он стал первым в истории греко-латинских споров обсуждением полномочий римского папы, поскольку предшествовавшие западные писания о том же вопросе, как послания Николая I и Льва IX, не получили ответа на содержащиеся в них положения.

Союз между двумя императорами сопровождался успешными боевыми действиями Лотаря II против Рожера II (король Сицилии, 1130–1154 гг.) в 1137 г., однако последнему удалось вскоре оправиться от нанесенных ему поражений⁵¹. Тем временем Иоанн II добился от антиохийского князя Раймунда признания вассальной зависимости от василевса и обещания передать Антиохию Византии после отвоевания ряда городов у мусульман. Согласно записанным во время второго крестового похода Одо Дэйским сведениям, василевс изгнал тогда из занятых им городов латинских епископов, поставил на их место греческих и намеревался также вернуть греческого патриарха в Антиохию⁵².

Хотя из-за общего противостояния норманнам василевс оставался естественным союзником Иннокентия II, последний тем не менее призвал в марте 1138 г. всех служащих Иоанну II или обитающих в его землях западных христиан не подчиняться «отделяющемуся» от единства Церкви «константинопольскому королю», если тот попытается завоевать Антиохию⁵³. Возможно, необычная до тех пор резкость папы по отношению к византийскому императору объяснялась не только заменой латинских епископов греческими на ближнем Востоке, но и известием о состоявшемся между греческим послом и Петром Диаконом споре, одним из предметов которого было первенство римского понтифика.

Как раз к иерархическим вопросам, обходимым до сих пор молчанием греческих полемистов, обращается в своем созданном

⁵¹ Об этом см.: Bréhier 1992, p.267–268.

⁵² Eudes de Deuil, p.47; RHC Arm. 1, p.577. См. также: Lilie 1981, S.110–115, 404. О времени создания сочинения Одо см.: LMA 6, Sp.1359.

⁵³ Regesta pontificum Romanorum, 1, p.879. См. также: Lilie 1981, S.122–125.

в 1143 г. при дворе Рожера II сочинении «Порядок патриарших престолов» бывший диакон константинопольского храма св. Софии монах Нил Доксапатр. Согласно воззрению автора, изначально епископы Рима, Антиохии и Александрии держали каждый соответственно одну из трех частей света — Европу (вместе с Грецией), Азию и Ливию (т.е. Африку). По подкрепленному ссылкой на 28-й канон халкидонского собора мнению полемиста, первочестие папы объяснялось не происхождением римского престола от апостола Петра, а государственным значением доставшегося тому в удел города. Согласно автору, оно прекратилось с падением западной римской империи и отделением римского предстоятеля от других патриархов⁵⁴.

В полном соответствии с политическим толкованием иерархического устройства Церкви Доксапатр связывает третье и пятое места Александрии и Иерусалима в списке патриархатов с соответственно бóльшим и меньшим размером египетского и иерусалимского царств по сравнению с антиохийским. Впрочем, полемист все же допускает и другие причины происхождения церковных преимуществ, поскольку он вспоминает в связи с этим вопросом также о епископстве апостола Петра в Антиохии и о вхождении ранее Палестины в состав «Ливии». По утверждению автора, так как римский понтифик имел право судить жалобы и обвинения против четырех других патриархов, то же преимущество получил и константинопольский предстоятель после переноса столицы империи на Восток⁵⁵.

Согласно Доксапатру, захват вечного города варварами привел к переделу южноитальянских епархий, при котором Сицилия, Калабрия и Никополь почти целиком перешли в юрисдикцию патриарха, в то время как Лангобардия и Апулия оказались примерно поровну поделенными между римским и константинополь-

⁵⁴ «Поскольку же Рим лишился собственного царства, из-за которого [он] и был предпочтен, ... [он] целиком лишился и первенства» (Νεῖλος Δοξασατρῆς, р.290).

⁵⁵ Ibid., р.292.

ским иерархами⁵⁶. Сочинение завершается рассказом о создании папского государства и заключении будто бы все еще продолжающегося союза между папой Львом III и Карлом Великим⁵⁷. Необычный своим обращением к иерархическим вопросам для противолатинской полемики IX–XII вв., «Порядок патриарших преимуществ» является попыткой обосновать перед лицом Рожера II права константинопольского патриарха на южноитальянские епархии. Можно лишь гадать о том, затрагивался ли этот вопрос на ведшихся в 1141–1142 гг. между Иоанном II и западным императором Конрадом III (1138–1152 гг.) переговорах, главным предметом которых должна была стать общая политика по отношению к норманнам⁵⁸.

Встречу 1136 г. в одном отношении можно уподобить беседам 1112–1113 гг., поскольку именно благодаря ей на Западе появилась возможность судить по крайней мере об отдельных доводах против учения об исхождении Св. Духа от обоих Отца и Сына. В то же время ни она, ни спор византийского посла с Петром Диаконом в 1137 г. не оставили никакого заметного следа в самой Византии. Единственные датируемые временем правления Иоанна II греческие полемические сочинения, а именно писание императорского посла в защиту супружества иереев и составленный на Сицилии «Порядок патриарших престолов» Нила Доксапатра, возникают за пределами восточной империи и посвящаются двум предметам, почти не обсуждавшимся в предшествовавшей противолатинской полемике.

Угасание интереса к расхождениям между двумя Церквями сложно не сопоставить с наметившимся тогда союзом Византии с Германией и папством. Однако совместные действия против норманнов обсуждались лишь в конце правления Иоанна II, и как раз

⁵⁶ Ibid., p.293–296.

⁵⁷ Ibid., p.305–307.

⁵⁸ Regesten, 1321, 1322. О сочинении Доксапатра см. также: Spiteris 1979, p.146–153.

на эти переговоры приходится записанные Ансельмом Хавельбергским и Петром Диаконом религиозные споры с греками, причем в последнем случае вопрос был поднят византийским послом и, похоже, в весьма резкой форме. С другой стороны, эти споры относятся как раз ко времени, когда Иоанн II пытался поставить под свое влияние государства крестоносцев. Таким образом, либо опасения определенных лиц или кругов в Византии по поводу политического сближения их страны с папством, либо напряженность в отношениях с государствами западной христианской традиции способствовали возобновлению религиозной полемики.

Глава 10

ВОЗОБНОВЛЕНИЕ ВИЗАНТИЙСКОЙ ПОЛЕМИКИ

По замечанию Л. Брейе, византийский император Мануил I Комнин (1143–1180 гг.) «являл своим характером разительный контраст собственному отцу и ... не располагал замечательным равновесием нравственных и умственных качеств Иоанна Комнина»¹. Ради противодействия норманнам новый самодержец заключил соглашение с Конрадом III, однако совместное выступление против сицилийского короля Рожера II не состоялось из-за второго крестового похода (1147–1149 гг.), еще до своего начала ставшего предметом обсуждения между василевсом и папой Евгением III (1145–1153 гг.)². Участвовавший в походе лангрский епископ Жоффруа призывал вождей крестоносцев напасть на Константинополь, указывая на действия Иоанна II против латинского духовенства в Сирии и на назначение Мануилом I греческого патриарха в Антиохию, однако услышал в ответ, что подобное нападение не соответствовало бы ни совету, ни предписанию папы³.

По словам сопровождавшего Людовика VII Одо Дэйского, греки омывали алтари в своих храмах, в которых довелось служить латинским священникам, перекрещивали вступающих в брачный союз с византийцами западных христиан и были подвержены ересям в вопросах о (литургической) жертве и исхождении Св. Духа⁴. Евгений III некоторое время поддерживал направленный против двух императоров союз норманнов, Франции, Венгрии и Баварии, но отказался от содействия Рожеру II после венчания тем своего сына Вильгельма соправителем в 1151 г. В 1153 г. произошел обмен посольствами между новым германским государем Фридрихом I

¹ Bréhier 1992, p.268.

² Regesten, 1348.

³ Eudes de Deuil, p.47–48.

⁴ Ibid., p.42.

Барбароссой (1152–1190 гг.) и Мануилом I, однако военные действия против норманнов в 1155–1157 гг. Византия вела без помощи западного императора, а в июне 1156 г. лишилась и поддержки вынужденного заключить мир с сицилийским королевством папы Адриана IV (1154–1159 гг.)⁵.

В середине XII в. литургическим различиям между двумя Церквями на Западе в целом по-прежнему не придают значения. Проявляя полное неведение о предшествующих спорах, Петр Достопочтенный в 1144 г. замечает, что существующая между греками и «латинянами» разница в евхаристическом жертвоприношении не смогла привести к какой-либо схизме, и что будто бы никто не нашел в несхожих обрядах что-либо вредное для веры или любви⁶. По утверждениям Петра Венского в его «Цветтельской сумме», каждая Церковь должна хранить свой обычай, и недопустимо, чтобы «грек» не признавал или порицал используемые западным священником белое вино и опреснок, а «латинянин» презирал применяемые на Востоке красное вино и квасной хлеб⁷. Об упреках западным христианам в «иудействе» со стороны греков упоминает в своих «Сентециях» магистр Роланд (впоследствии — папа Александр III), который осторожно склоняется к признанию обоих обрядов допустимыми⁸. Наконец, Стефан из Турнэ называет приемлемыми оба обычая в «Сумме о декрете Грациана» (конец 1150-х гг.)⁹.

Между тем в середине XII в. игумен фессалоникского монастыря τῶν ἀγαθῶτων Никита записал беседы собственного предстоятеля Василия Охридца с неким «епископом из Италии», посланным с дипломатическим заданием к императору Мануилу.

⁵ Ibid., p.270–272; Jakobs 1999, S.41–42, 62–64.

⁶ Peter the Venerable 1, p.279.

⁷ Die Zwettler Summe, S.192–193.

⁸ ... potest esse, quia nec nos nec ipsi in hoc peccamus (Die Sentenzen Rolands, S.232).

⁹ Stephan von Doornick, S.XXXI.

В начале первого разговора западный иерарх называет помехами к единству Церквей гордыню латинян и многословие греков, а также выражает сомнение в большой полезности классического эллинского образования для постижения Евангелия¹⁰. В ответ Василий указывает на сочетавшего философию с богословием Филона Александрийского и приводит в качестве аналогии пример Авраама, зачавшего сначала одного сына от служанки Агари, а потом другого — от жены Сарры. После краткого обмена замечаниями о важности церковного подчинения и освобождения от него в случае «беззаконной» иерархии «латинянин» спрашивает своего собеседника о смысле обычаев допускать приношение сразу нескольких евхаристических чаш за одним богослужением и доливать в них теплую воду. Фессалоникский предстоятель объясняет эти особенности византийской литургии тем, что «многое суть одно», и теплотой истекших из пронзенного копьем бока Христова крови и воды¹¹.

При втором разговоре западный собеседник в первую очередь доказывает принципиальную дозволенность развивать учение о Св. Духе сверх сказанного о Нем в Евангелии. Склонный к большей осторожности в этой области Василий обращает внимание на отсутствие *Filioque* в определениях вселенских соборов и заявляет, будто греки никогда не считали сторонников латинской точки зрения «отклоняющимися от истины»¹². Из доводов в обоснование западного воззрения итальянский епископ приводит положение, согласно которому исхождение Св. Духа является «сущностным», и новозаветное выражение «Дух Сына» (Гал 4, 6). Его собеседник отвергает подобное умозаключение, как предполагающие признание Сына рождающимся от Св. Духа, смешение личных собственности и отождествление отношений принадлежности к кому-либо и происхождения от него же. Вслед за этим Василий

¹⁰ Βασίλειος Θεσσαλονίκης, S.36–37.

¹¹ *Ibid.*, S.39–40.

¹² *Ibid.*, S.41–43.

обращается к рассуждениям о безотносительном характере имени «Дух» в отличие от названий «Отец» и «Сын».

Далее «латинянин» выдвигает необычный силлогизм: поскольку бытие третьей Ипостаси является «исходящим» и Она называется «Духом Сына», то и бытие последнего должно считаться «исходящим». Фессалоникский митрополит находит подобное построение софистичным и указывает на опасность впасть в савеллианство или многобожие из-за приписывания какому-либо божественному Лицу чуждого Ему способа бытия. На вопрос о причинах принятого в византийской Церкви помазания крещаемых маслом он отвечает ссылкой на устное предание и вспоминает как о «борении» Христа с дьяволом после крещения в Иордане, так и об античном обычае мазать атлетов перед борьбой маслом. В конце концов западный иерарх предлагает оставить на усмотрение самой Св. Троицы вопрос о том, исходит ли Св. Дух от одного Отца или от обоих Отца и Сына.

В сделанном вскользь «латинянином» упоминании его бывшей встречи с предстоятелем Никомидии и составленного им труда по спорным вопросам¹³ В. Васильевский и С. Шмидт усмотрели явное доказательство того, что беседовавший с Василием Охридцем иерарх был Ансельмом Хавельбергским, который в самом деле вместе с Александром Гравинским возглавлял посольство Фридриха Барбароссы в Византию в конце 1154 — первой половине 1155 г.¹⁴ При этом историки оставили без внимания несоответствие заключительного заявления участвовавшего в разговоре «латинянина» мнению автора «Антикейменов». Ансельм Хавельбергский лишь за несколько лет до фессалоникской беседы назвал «величайшей хулой» на третью Ипостась неверие в Ее исхождение от Слова Божьего и потратил немало сил на обоснование своей точки зрения.

Кроме того, в старейшей, датируемой приблизительно 1200 г.

¹³ Ibid., S.50.

¹⁴ Dräseke 1901, S.181–182; Chalandon 1912, p.343–344.

рукописи с текстом бесед западный прелат назван «епископом Беневента»¹⁵, в то время как в позднейших списках XV–XVI вв. о нем в разных выражениях говорится либо как об «италийце», либо как о после папы, а не императора¹⁶. Это обстоятельство Й. Шмидт пытался объяснить, во-первых, тем, что «для греков все латиняне приходили из Италии», а во-вторых, предположением, согласно которому греческий переписчик принял во внимание позднейшее назначение Ансельма архиепископом равеннским¹⁷. Однако византийцы умели различать западные народы, используя в XII в. для обозначения их одним словом понятие «латиняне»¹⁸. С другой стороны, если даже известие о произошедшем на Западе перемещении хавельбергского епископа в новую епархию достигло Фессалоники, что само по себе сомнительно, оно вряд ли должно было побудить кого-либо внести соответствующее изменение в запись разговора. Наконец, мнение Й. Шмидта в любом случае оставляет совсем необъясненным именование посла «епископом Беневента» в древнейшей сохранившейся записи беседы.

Согласно одному содержащемуся в тексте замечанию, разговор имел место во вторую субботу после начала богослужебного чтения евангелия от Луки; если же принять во внимание сроки немецкого посольства, то, по расчетам В. Грюмеля, встреча должна была состояться 2–3 октября 1154 г.¹⁹ Подобная датировка более или менее согласуется с предположительной датировкой отъезда послов из Германии в сентябре того же года²⁰, хотя и оставляет не-

¹⁵ Vindob. theol. gr. 193. Издатель бесед Й. Шмидт относил ее к XIV в., однако впоследствии она была признана более древней (Katalog 1984, S.411).

¹⁶ ... ἰταλόν, ... τὸν ἀπὸ Ἰταλίας, ... παρὰ τοῦ Ῥώμης, ... κατὰ ... θέλησιν τοῦ Πάπα Ῥώμης (Βασίλειος Θεσσαλονίκης, S.34–35).

¹⁷ Schmidt 1901, S.29.

¹⁸ Kazhdan 2001, p.84–86, 89–91.

¹⁹ Grumel 1930, p.336.

²⁰ Chalandon 1912, p.343–344.

ясным, почему они вернулись к своему государю только спустя более чем полгода (22 мая 1155 г.)²¹.

Между тем предположительно именно известие о фессалоникской беседе побудило папу Адриана IV написать послание Василию Охридцу, датированное 3 февраля в венской рукописи Vin-dob. Theol. gr. 193²². Указанное же число легче отнести к 1155, чем к 1156 г., по двум причинам. Во-первых, встреча римского понтифика с Барабароссой и его свитой, в которую входил Ансельм, состоялась уже в июне 1155 г., и было бы несколько затруднительно объяснить более чем семимесячное молчание папы перед обращением к византийскому иерарху. Во-вторых, из написанного от имени василевса письма Адриану IV известно, что о стремлении Мануила I к церковному единству папа узнал от князя Капуи²³. Этот последний, будучи уже вассалом сицилийского короля Вильгельма I (1154–1166 гг.), скорее всего, оказался в Византии в составе отправленного тем после начала его самостоятельного правления в феврале 1154 г. посольства²⁴. Время отправления послов неизвестно, но они не могли выехать много позже прихода Вильгельма I к власти, поскольку об этих событиях Иоанн Киннам сообщает как о следующих одно за другим. В таком случае возвращение посольства в Италию должно было иметь место еще в 1154 г., и примерно тогда же или немногим позже капуанский князь мог поведать папе о своих беседах с Мануилом I. Таким образом, есть основания предполагать, что к Василию Охридцу

²¹ MGH SS 20, p.403.

²² Katalog 1984, S.414.

²³ Georges et Dèmètrios Tornikès, p.325.

²⁴ Ioannes Cinnamus, p.118–119 (III, 12). Подобное предположение означало бы, что Киннам был неточен в своих словах, согласно которым «каждый» участник посольства был епископом. Из трех других сицилийских посольств в Константинополь середины XII в., в 1143–1144 и в 1158 гг. (см.: Haskins 1924, p.160–161), первые два состоялись слишком загодя до датируемого 1156 г. отчета Адриану IV, а последнее — позже этого срока.

Адриан IV обратился уже в феврале 1155 г.²⁵, а тогда, скорее всего, сведения о состоявшемся в Фессалониках разговоре о религиозных вопросах достигли папы еще до возвращения хавельбергского епископа из его поездки на Восток.

Наконец, до сих пор оставалась без внимания одна особенность сохранившейся записи разговоров: она делится заголовками на три части, которым соответственно предпосланы слова «Из первой встречи» (Ἀπὸ τῆς πρώτης συνεισφορᾶς), «Из второго собрания» (Ἐκ δευτέρας συνελεύσεως) и «Вторая попытка» (или «Второе умозаключение» — Ἐπιχείρημα δεύτερον)²⁶. Так как в первых двух частях содержится не одно, а многие рассуждения, в последнем заголовке при любом переводе вызывает недоумение стоящее там числительное, вместо которого более уместным показалось бы слово «третий». Подобная странность может объясняться желанием монаха Никиты рассматривать первую и вторую беседу как образующие в каком-либо отношении одно целое, по отношению к которому последующий разговор оказывался «вторым». Такое положение оказывалось возможным в том случае, если принимавший участие в последнем разговоре и встречавшийся ранее с никомидийским предстоятелем «латинянин» (т.е. Ансельм Хавельбергский) не был тождествен западному участнику первой и второй бесед.

В связи с этим обстоятельством приобретает важность упомянутое сообщение Иоанна Киннама, согласно которому норманнский король Вильгельм I после своего восхождения на престол в феврале 1154 г. отправил императору Мануилу состоящее из епископов посольство с предложением мира. Очевидно, предстоятель находившегося в норманнском королевстве Беневента вполне мог быть одним из отправившихся тогда в Византию иерархов и встретиться во время путешествия с Василием Охридцем.

²⁵ Этим наблюдениям соответствует мнение Ж. Даррузеса, который, не зная о точной дате письма папы в венской рукописи, относил написание ответа Адриану IV к самому началу 1156 г. (Darrouzès 1970, p.17–18).

²⁶ Βασίλειος Ἀχριδηνός, S.34, 41, 46.

Нельзя ли предположить, что к сделанной монахом Никитой записи их бесед впоследствии было добавлено краткое описание другой, состоявшейся несколькими месяцами позже встречи фессалоникского митрополита с прибывшим в Византию по поручению Барбароссы Ансельмом Хавельбергским? В таком случае ошибкой позднейших переписчиков окажется встречающееся в рукописях XV–XVI вв. изображение западного собеседника Василия Охридца послом от римского папы²⁷. Подобное указание могло бы быть правдивым в том случае, если бы разговор состоялся в ходе одной из двух поездок на Восток беневентского архиепископа Генриха, который 1161 и 1164 гг. был в Византии с посольством от папы²⁸. Однако тогда необъяснимым было бы помещение записи состоявшейся тогда с ним беседы перед описанием имевшего место не позже первой половины 1155 г. разговора с Ансельмом Хавельбергским. Что же касается отмеченного несоответствия между заключительными словами западного иерарха в фессалоникской беседе и точкой зрения автора «Антикейменов» по поводу разрешаемости вопроса о *Filioque*, то его пришлось бы объяснять изменением точки зрения полемиста по прошествии времени. Таким образом, предположение о двух разных встречах Василия Фессалоникского с западными послами снимает не все отмеченные трудности.

С другой стороны, содержащееся в первых двух частях беседы замечание «латинянина» о необходимости западным христианам отказаться от хвастовства, его же вопрос о добавлении теплоты в чашу с освященными Дарами и слова о «сущностном» исхождении Св. Духа созвучны отдельным местам в «Антикейменах». Так, в их второй книге Никита жалуется на надменность приезжающих «латинян», а Ансельм говорит о «сущностном исхождении» (*substantialis processio*) Св. Духа от Отца; вопрос о добавлении воды в евхаристическую чашу ставится хавельбергским епископом

²⁷ Schmidt 1901, S.26–27; Βασίλειος Ἀχιδητός, S.34–35, Anm.2.

²⁸ Об этом см.: Ohnsorge 1928, S.72–76, 79–81, Italia pontificia 9, p.69.

в третьей книге²⁹. Не могло ли указание на «епископа Беневента» в рукописи Vindob. theol. gr. 193 появиться из-за того, что позднейший переписчик ошибочно отождествил Ансельма Хавельбергского с путешествовавшим в Византию спустя несколько лет Генрихом Беневентским? Такое предположение позволило бы объяснить по крайней мере главное из отмеченных затруднений.

Возможно, именно сведения о религиозных беседах западных послов (или посла) с Василием Охридцем побудили папу Адриана IV (1154–1159 гг.) обратиться к тому в феврале предположительно 1155 г. с особым письмом, доставка которого была поручена направленному Мануилу I легату. За открывающими послание словами об отделившемся от римской церкви константинопольском престоле и отошедших от послушания матери детей следует обращение к евангельским образам потерянной драхмы и заблудившейся овцы. Обосновывая собственную заботу о единстве ссылкой на «повеление» свв. отцов, согласно которому преемник св. Петра обладает первенством над всеми Церквями и ему подлежит всякий суд, папа призывает Василия трудиться над устранением существующего разделения как в собственной епархии (παρὰ σεαυτῶ), так и в других местах (ἐπὶ τοῖς ἄλλοις)³⁰.

Отвечая Адриану IV, фессалоникский митрополит не скупится на изъявление преданности и почтения перед папой: «Словно отец, собираешь отчужденных сыновей в свое лоно, заботаешь о них; словно пастырь, созываешь овец; словно пастырь пастырей, учишь нас своим ... богоданным знанием»³¹. Василий признает собственное «сыновство» по отношению к римскому предстоятелю и называет себя прочно держащимся исповедания св. Петра. Фессалоникский предстоятель также оправдывает греческую форму Евхаристии полученным от самого Господа Преданием и заявляет о нежелании византийцев добавить хоть одну черту

²⁹ PL 188, col.1204, 1190, 1241–1244.

³⁰ PG 119, col.925–929.

³¹ Ibid., col.929.

к соборным определениям свв. отцов. Давая таким образом почувствовать свое несогласие с введением *Filioque* в символ веры, автор письма отказывается счесть себя и своих соотечественников «выпавшими из лона» папы, поскольку, по его мнению, в обеих Церквях возвещается «одно слово веры и жертвуется один и тот же агнец»³². Допуская возможность того, что глава римского престола был на этот счет введен в заблуждение бывшими собеседниками византийского митрополита, последний оставляет на усмотрение своего адресата устранение малейших препятствий к единству³³.

Ответ на письмо Адриана IV Мануилу Комнину по поручению и от имени императора подготовил эфесский митрополит Георгий Торник, чье послание Ж. Даррузес датировал самым началом 1156 г. на основе двух причин. Во-первых, после своего состоявшегося не позже лета 1155 г. назначения эфесским предстоятелем Георгий увидел императора лишь после его возвращения с боевых действий зимой 1155—1156 гг. Во-вторых, папа писал о том, что о желании императора видеть Церкви едиными он сам узнал от князя Капуи, который, согласно «Понтификальной книге», до своего ослепления Вильгельмом I в мае 1156 г. виделся с римским понтификом в сентябре 1155 г.³⁴ Хотя и нельзя полностью исключать возможность, согласно которой Мануил I уже с места боевых действий летом или осенью 1155 г. письменно поручил Георгию дать ответ на послание Адриана IV, данная Ж. Даррузесом датировка представляется наиболее обоснованной. Она также соответствует приведенным выше наблюдениям о датировке послания Адриана IV Василию Охридцу.

Признавая несохранение христианского единства, Торник среди своих рассуждений об Иисусе Христе как краеугольном

³² Ibid., col.932.

³³ О переписке между Адрианом IV и Василием Фессалоникским см. также: Spiteris 1979, p.158—166.

³⁴ Darrouzès 1970, p.17—18.

камне всей Церкви вскользь противопоставляет обращение Павла и покаяние Петра «пребывающему» вплоть до конца времен богословию Иоанна³⁵. Явно в пику обычному указанию западных полемистов на значение римского престола при опровержении возникших на Востоке ересей автор письма утверждает, что константинопольская Церковь сама «сокрушила» имевшие ранее место разногласия о вере. Стараясь преуменьшить важность старшинства как такового, он приводит примеры Рахили и Иакова, получивших предпочтение перед родившимися ранее них Лией и Исавом.

По словам Георгия, у христиан есть только один наставник, архиерей и царь — Господь Иисус, все же имеющиеся престолы вместе с их почестями происходят «от мирских начал» (ἐκ τῶν κοσμιῶν ἀρχῶν)³⁶. Обращенные апостолу Петру слова Христа «ты есть камень» полемист относит лишь к произнесенному этим учеником исповеданию веры. Это позволяет Торнику назвать все поместные Церкви «оступившимися» в разное время и только кафолическую — остающейся «несокрушимой». За словами сожаления о разрыве единого хитона Господня, разделении Его тела и рассеянии Его стада следует призыв к устранению всякого «плотского и человеческого» помышления для исцеления существующей раны³⁷.

На середину XII в. приходится написание противолатинских сочинений известного в свое время богослова и толкователя «Первооснов теологии» Прокла епископа Мефоны на Пелопоннесе Николая. Принявший самое деятельное участие в спорах 1156–1157 гг. по вопросу о получателе евхаристической жертвы, он умер, по всей видимости, между 1160 и 1166 гг.³⁸ Первая часть его «Разделенных по главам обвинений новоявленного учения латинян»,

³⁵ Georges et Dèmètrios Tornikès, p.325–327.

³⁶ Ibid., p.331.

³⁷ О письме Адриану IV см. также: Spiteris 1979, p.168–174.

³⁸ О Николае Мефонском см.: Angelou 1984, p.III–XXIII, ODB 2, p.1469, BBKL 6, Sp.851–853.

а именно почти все главы с первой по тридцать шестую, представляет собой воспроизведение всей второй половины полемического произведения Николая Музалона, где учение о Filioque порицается как ведущее будто бы к признанию двух начал Св. Духа, несовершенства обоих Отца и Сына и их слиянию в одном Лице, рождения второй Ипостаси от третьей, превращения Св. Троицы в четверицу, исхождения Св. Духа от самого себя, Его умаления, превращения во «внука» и прочих несуразностей. При этом обвинения с первого по девятое Николая Мефонского по основанному на рукописях Mosq. gr. 239 и Mosq. gr. 240 изданию А. Димитракопулоса повторяют главы 33–34, 43, 35–38, 40 и 39 полемического сочинения Музалона, а с одиннадцатого по тридцать четвертое и тридцать шестое — главы 41–42 и 44–66 соответственно³⁹.

Десятое положение мефонского епископа, где из западного воззрения выводится мысль о разной степени отличия Сына и Духа от Отца, восходит к тридцать второй главе «Слова о тайноводстве Св. Духа» Фотия, еще одно (тридцать пятое обвинение) содержит рассуждение о невозможности счесть «исходящими» посланных свыше литургических духов, а также пророков и апостолов⁴⁰. Развивая во второй части своего труда утверждение Музалона, согласно которому нельзя принимать за вечное исхождение Св. Духа описанное в евангелии от Иоанна дуновение воскресшего Христа апостолам (Ин 20, 22), полемист указывает на обещание Спасителя послать Утешителя на землю лишь после своего вознесения на небо. Мефонский епископ заявляет также о недопустимости отождествления третьей Ипостаси с «живой душой», которую вдохнул Творец в Адама.

Николай цитирует и толкует в пользу собственной точки зрения приводившееся уже Евстратием Никейским высказывание Григория Назианзина о «единице, движимой в двоицу и остано-

³⁹ Ср.: Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.360–373, и Νικόλαος Μουζάλων, σ.320–329.

⁴⁰ Ср.: Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.364, 372–373, PG 102, col.313.

вившейся в троице», слова Иисуса о Св. Духе: «От Моего примет и возвестит вам» (Ин 16, 14), — и замечание в евангелии Иоанна о принявших «от полноты» Бога-Слова христианах (Ин 1, 16). Немало места автор сочинения уделяет обоснованию того, что словосочетание «Дух Сына» не является доводом в защиту *Filioque*⁴¹. Мефонский епископ пытается также вывести из опровергаемой им точки зрения мнения об исхождении Сына от Св. Духа или «от мира» (ἐκ κόσμου) и о совершенно одинаковом изведении Отцом второй и третьей Ипостасей, а также признание божественных Лиц исходящими друг от друга⁴².

В брешианской рукописи Quer. gr. A. IV. 3. (1449 г.) главы Николая делятся иначе, чем в изданном А. Димитракопулосом тексте, и содержат три дополнительных довода. Согласно им, попытка «латинян» обосновать *Filioque* в числе прочего словосочетанием «Дух Сына» позволяет будто бы счесть третью Ипостась исходящей от каждого божественного дара, духом которого она именуется, — мудрости, разума, крепости и других, — а также дает возможность каждый из них либо «раздвоить» на «изводящий» и «изводимый», либо признать изводящим самого себя⁴³. При этом сорок третье обвинение опубликованного текста соответствует положениям 44 и 45 в брешианской рукописи, сорок четвертое включает в себя положения 46, 47, 48 и 49 рукописи, сорок пятое — 50 и 51, пятьдесят первое — 57 и 58⁴⁴. Иначе, чем в издании А. Димитракопулоса, делятся обвинения и в рукописи Monac. gr. 66⁴⁵. По мнению А. Ангелу, сочинение с ходом времени претерпело сокращения, отразившиеся в некоторых рукописях⁴⁶. Обиль-

⁴¹ См. обвинения 37–45, 51 (Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.376–378).

⁴² Обвинения 46–48, 50 (*ibid.*, σ.377–378).

⁴³ Quer. gr. A. IV. 3, f.225.

⁴⁴ *Ibid.*, f.224v.–225.

⁴⁵ См. примечания А. Михеля к «Другому своду» (Humbert und Kerullarios, S.374, 376, 378, 380–381, 386).

⁴⁶ Angelou 1984, p.XXVIII.

ное использование в «Обвинениях» полемического творения Николая Музалона хорошо согласуется с поддержкой, оказанной ему мефонским предстоятелем на рубеже 1140-х и 1150-х гг. в тяжбе о праве на константинопольский престол⁴⁷, и позволяет предположительно датировать рассматриваемое произведение временем до состоявшегося в апреле 1151 г. низложения Музалона.

Вслед за «Разделенными на главы обвинениями» в рукописи Quer. A. IV. 3 следует небольшой отрывок по-гречески из сочинения латинского богослова Гуго Этериана «О святом и бессмертном Боге» с рассуждением о том, что «монада» (единица) в Божестве относится только к Его естеству⁴⁸. Как ответ на предшествующий текст представлено извлечение из неких силлогизмов того же мефонского епископа против «латинян», где утверждается невозможность двоице быть началами одного Лица Св. Троицы, учение о Filioque называется унижающим Св. Духа и со ссылкой на мнение Амвросия Медиоланского заявляется о неправильном переводе в латинском Новом Завете одного высказывания Христа (Ин 8, 25)⁴⁹. Эти доводы отсутствуют в известных произведениях Николая и, возможно, в действительности принадлежат совсем другому автору. Далее еще одним участником спора представлен патриарх Фотий, излагающий по частям сочинение «Против приверженцев ветхого Рима» Евфимия Зигадина и отдельные места из «Слова о тайноводстве Св. Духа»⁵⁰. Как видно, позднейший составитель этого собрания относящихся к вопросу о Filioque текстов постарался придать им форму спора известных византийских полемистов с Гуго Этерианом.

⁴⁷ Ibid., p.XVI–XIX.

⁴⁸ Quer. gr. A. IV. 3, f.225; ср.: PL 202, col.239–240.

⁴⁹ Quer. gr. A. IV. 3, f.225–225v. В греческом тексте евангелия на вопрос иудеев: «Кто ты такой?» — Христос отвечает загадочно: «Начало (τὴν ἀρχήν, винительный падеж), что и говорю вам», — в то время как «латиняне», по убеждению полемиста, ставят слово «начало» в именительный падеж, тем самым будто бы приобретая новое основание считать Сына причиной Св. Духа.

⁵⁰ Ibid., f.225v.–226; ср.: PG 102, col.392–393, 396–400, 289, 284–285, 393–396.

В произведении «К латинянам о Св. Духе» мэфонский епископ вслед за исповеданием веры прежде всего ставит вопрос о значении используемых по отношению к Св. Троице понятий, обнаруживая тем самым не свойственный предшествовавшим греческим полемистам подход к проблеме Filioque. Впрочем, ответ Николая сводится к указанию на существование в самой природе «двойного происхождения (πρόδος) плодородной силы» — путем «рождения», как то имеет место у людей и животных, и путем «испускания» (προβάλλειν) или «исхождения» (ἐκτορεῦεσθαι), примерами чего являются корень и растение, источник и вода, солнце, луч и свет⁵¹. Подобно другим греческим полемистам, мэфонский епископ выводит из западного учения слияние Ипостасей, превосходство Сына над Отцом и «выпадение» Св. Духа из Божества, что в глазах полемиста роднит «латинян» с савеллианами, арианами, евномианами и македонианами.

Указание на равночестие и равную силу первых двух Лиц, а также на слова Христа о Его единстве с Отцом (Ин 10, 30; 16, 5) Николай не считает доводом в защиту Filioque. Он относит эти евангельские высказывания к божественному естеству со всеми его «превосходствами» и усматривает в противоположной точке зрения «бесчестие» разделяющему собственность с Сыном Отцу вместе с никого не производящим от Себя Св. Духом. Подкрепляя свое воззрение высказываниями Псевдо-Дионисия Ареопагита и рассуждениями о сопричастности всего сущего Единому, автор сочинения оспаривает возможность того, чтобы у третьей Ипостаси было два начала⁵². В полном соответствии с традиционными доводами византийских противников Filioque мэфонский епископ разъясняет и другие цитаты из евангелия от Иоанна («Утешитель, которого пошлю вам», «От Моего примет и возвестит вам» — Ин 15, 26 и 16, 14).

Неправомерность отождествления «послания» с «исхождени-

⁵¹ Νικόλαος Μεθώνης, σ.5–6.

⁵² Ibid., σ.9–11.

ем» Николай доказывает на примере «посылаемых» свыше литургических духов, Моисея, Иоанна Крестителя и апостолов, а также обращая внимание на разницу между выражениями ἐκ τοῦ ἐμοῦ («от Моего») и ἐξ ἐμοῦ («от Меня»)⁵³. Дуновение Христа апостолам со словами: «Примите Духа Святого» (Ин 20, 22), — полемист не считает удачным доводом в защиту Filioque из-за многозначного применения слова «Дух» в свящ. Писании, но понимает это событие как дарование власти «вязать и решить». Косвенным подтверждением этого ему служит случившееся в день Пятидесятницы сошествие третьей Ипостаси в виде огненных языков. Происходящего от Отца Св. Духа Николай сравнивает со звуком или потоком воздуха (πνεῦμα), выходящим из уст разом со словом, а также с плодом, «посредством» ветви или же вместе с ней произрастающим из корня⁵⁴.

Мефонский предстоятель отчасти повторяется в своих рассуждениях, когда он выводит из западного учения мысли о слиянии первых двух Ипостасей и отделении третьей от единого божественного естества. В отличие от предшествовавших участников противолатинских споров, полемист усматривает в положении о Filioque признание того, что Сын не только рождается от Духа, но и разделяется надвое⁵⁵. Подобно Евстратию Никейскому, Николай считает виденное Иоанном Предтечей сошествие Св. Духа в образе голубицы на Иисуса Христа (Мф 4, 16) «явлением вечно сущего» и потому важным доводом против западной точки зрения⁵⁶.

Произведение завершается почерпнутыми в Новом Завете апостольскими высказываниями о Св. Духе и о необходимости соблюдать однажды принятую веру, аналогиями Св. Троицы («ум — слово — поток воздуха», «огонь — сияние — свет», «источ-

⁵³ Ibid., σ.14–17. Ср.: Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.62–64.

⁵⁴ Νικόλαος Μεθώνης, σ.24, 27.

⁵⁵ Ibid., σ.29, 33.

⁵⁶ Ibid., σ.31–32. Ср.: Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.66, 77.

ник — река — вода») и довольно общими ссылками на решения первого никейского, эфесского и халкидонского соборов, в том числе запрета «составлять другую веру». В сочинении немало выпадов против сторонников латинского мнения, рассуждения которых полемист называет «забавами играющих на площади детей или выдумками бесноватых и безумных людей», а их самих обвиняет в искажении святоотеческого учения, в безрассудной попытке «растерзать и разорвать единое тело Христовой Церкви» и в обновлении старых ересей⁵⁷.

По мнению Й. Дрэсеке, слово «К латинянам» было написано в связи с пребыванием в Константинополе в 1136 г.⁵⁸ Однако из приводимых Николаем высказываний в защиту Filioque лишь ссылки на то, что Св. Дух посылается Сыном, принимает от Него и был дан Им в дуновении апостолам, обладают соответствиями в беседе Ансельма Хавельбергского с Никитой Никомидийским⁵⁹. Поэтому приведенная точка зрения представляется лишенной достаточных оснований.

Намного более заметным является соответствие упоминаемых мэфонским епископом доводов его противника утверждениям «латинян» в первом слове об исхождении Св. Духа, в «Изложении» беседы с Петром Гроссоланом и в «Опровержительном слове» Евстратия Никейского, в сохранившейся по-гречески части «Речи» миланского архиепископа и в полемических произведениях Николая Музалона, Никиты Сеида и Иоанна Фурна. Так, первое же приводимое Николаем соображение в защиту Filioque, а именно заявление о «равносилии» Сына Отцу, очень близко к начальному положению Гроссолана о полном равенстве этих двух Лиц. Следующая далее цитата из евангелия от Иоанна: «Я и Отец — одно» (Ин 10, 30), — находится в «Опровержительном слове» Евстратия и в «Импровизированном слове» Сеида. В последнем сочинении,

⁵⁷ Νικόλαος Μεθώνης, σ.13–14, 25–26.

⁵⁸ Dräsecke 1892, S.458–459.

⁵⁹ Ср.: Νικόλαος Μεθώνης, σ.13, 18, PL 188, col.1193, 1184.

как и в произведениях Музалона и Фурна, а также в «Изложении» Евстратия, присутствует другое почерпнутое в том же евангелии высказывание Христа: «Все, что имеет Отец, имеет и Сын» (Ин 16, 15)⁶⁰. Содержащиеся во втором возражении «Слова к латинянам» евангельские выдержки, согласно которым Св. Дух посылается Сыном и принимает от Сыновьего (Ин 15, 26 и 16, 13–14), встречаются соответственно в сочинениях Сеида (в измененном виде) и Музалона, а первая из них упоминается и в начале греческого текста речи Гроссолана⁶¹.

Подобным образом обстоит дело и с двумя другими приводимыми мефонским епископом в его «Слове» доводами в защиту Filioque, а именно ссылками на дуновение Христа апостолам (Ин 20, 22) и на библейские выражения «Дух Сына», «Дух Христа», «дух уст Божьих»⁶². Упоминаемое по тому же поводу Николаем словосочетание «дух истины» обнаруживается в «Апологии» Иоанна Фурна, хотя и не для подтверждения связи между Христом (истиной) и Св. Духом, а лишь как составная часть цитаты об исхождении третьей Ипостаси от Отца (Ин 15, 26)⁶³. Таким образом, все или почти все представленные в «Слове к латинянам» соображения западных полемистов мефонский предстоятель вполне мог почерпнуть в созданных в 1112–1113 гг. греческих произведениях.

Двумя разновидностями одного и того же творения Николая Мефонского являются «Достопамятные места из написанного в разных произведениях против латинян» и немного более пол-

⁶⁰ Ср.: Νικόλαος Μεθώνης, σ.8, PG 127, col.911, Mosq. gr. 240, f.160v., Νικήτας Σεΐδης, S.28, Νικόλαος Μουζάλων, σ.307, Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.36–37, 91.

⁶¹ Ср.: Νικόλαος Μεθώνης, σ.13, Νικήτας Σεΐδης, S.30, Νικόλαος Μουζάλων, σ.307, PG 127, col.911.

⁶² Ср.: Νικόλαος Μεθώνης, σ.18, 26, Νικήτας Σεΐδης, S.30, Νικόλαος Μουζάλων, σ.309, 308, Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.58, 60–61, 65.

⁶³ Ср.: Νικόλαος Μεθώνης, σ.26, Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.45. Подтверждение учению о Filioque усматривал в словосочетании «Дух истины» Петр Дамиани (PL 145, col.637).

ный «Другой свод против латинян»⁶⁴. Вслед за вступительными рассуждениями о божественных Лицах и различении их собственностей автор произведения обращается к критике западного учения о Filioque, из которого он выводит двуначалие в Св. Троице, слияние Ипостасей, исключение Св. Духа из Их общей природы или появление «четверицы». На слова своего собеседника, указывающего ему на единство Отца и Сына (Ин 10, 30), Николай отвечает обычными для византийских участников спора доводами, усматривая в противоположной точке зрения признание Св. Духа исходящим от Себя самого и рождающим Сына.

Следующее возражение сторонника Filioque состоит в ссылке на эпизод с дуновением воскресшего Христа апостолам (Ин 20, 22) и два евангельских высказывания о третьей Ипостаси («Утешитель, которого пошлю вам», «От Моего примет» — Ин 15, 26 и 16, 14). Как и в своем «Слове к латинянам», полемист последовательно отклоняет эти соображения, относя в последнем случае местоимение «мой» к божественному Отцу, отказываясь отождествить послание с исхождением и приводя примеры многообразного использования понятия «дух» в свящ. Писании⁶⁵. Кроме того, автор произведения воспроизводит несхожие утверждения Григория Назианзина, не считавшего возможным именовать третье Лицо «энергией», и поступавшего в данном вопросе противоположным образом Кирилла Александрийского; Николай признает кажущимся противоречие между этими двумя мнениями и противопоставляет их оба попытке счесть вечным исхождением Св. Духа описанное в евангелии от Иоанна и совершившееся во времени «дуновение» Христа апостолам.

Мефонский епископ не считает доводом в защиту Filioque и новозаветные выражения «Дух Сына (Божьего)» и «Дух Хри-

⁶⁴ О соотношении между двумя произведениями см.: Бармин 2001б, с.125. Г. Фатурос, А. Байер и П. Гемайнхардт вслед за А. Михелем ошибочно считают «Другой свод» произведением Никиты Стифата (ВВКЛ 6, Sp.830–831; Bayer 2002, S.93; Gemeinhardt 2002, S.378–391).

⁶⁵ Humbert und Kerullarios, S.381–387; ср: Νικόλαος Μεθώνης, σ.13–19.

ста»; сохраняя в своих рассуждениях большую близость к «Слову к латинянам», он принимает за «явление вечно сущего» виденное Предтечей сошествие Св. Духа в виде голубицы на Иисуса при крещении⁶⁶. Николай находит также несостоятельным обращение «латинянина» к библейским образам третьего Лица как «полноты» Сына Божьего (Ин 1, 16) и истекшего из «камня» (т.е. Христа) «пития» (1 Кор 10, 4 и 12, 13), при этом собственное представление о Св. Троице он обстоятельно поясняет на примере «источник — река — вода». Со ссылкой на Аристотеля и его словоупотребление полемист рассуждает о том, что Св. Дух был дарован в день Пятидесятницы ипостасно, или согласно «первому естеству», и вечно и везде присутствует вместе с Отцом и Сыном согласно общей божественной природе⁶⁷. Посредством ряда новозаветных выдержек (Евр 1, 9; 3, 14; Ин 1, 16; Эф 4, 7 и 11–13; 1 Кор 12, 8–11; Иак 1, 17) Николай разъясняет участие христиан в дарах Св. Духа, вслед за чем обращается к рассуждениям о необходимости хранить полученную изначально веру.

Цитата из приписанного Леонтию Кесарийскому рассказа о первом вселенском соборе, аналогии Св. Троицы «ум — слово — поток воздуха» (или «звук» — πνεῦμα), «огонь — сияние — свет», «источник — река — вода», сообщение о решениях первого константинопольского, эфесского и халкидонского соборов (в том числе отрывок с запретом составлять «другую веру») в «Своде» большей частью дословно повторяют соответствующие места в сочинении «К латинянам» и целиком отсутствуют в «Достопамятных местах»⁶⁸. Произнесенное от имени «первого престола», «корифея» и хранителя ключей Царства небесного встречное обвинение грекам в том, что их учение об исхождении Св. Духа от одного Отца также не содержится в свящ. Писании, отклоняется

⁶⁶ Humbert und Kerullarios, S.390–395, ср.: Νικόλαος Μεθώνης, σ.24–33.

⁶⁷ Humbert und Kerullarios, S.400–401.

⁶⁸ Ср.: *ibid.*, S.403–407, Νικόλαος Μεθώνης, σ.34–38. Именно эта часть текста отличает «Другой свод» от «Достопамятных мест».

мефонским епископом. С его точки зрения, речь здесь должна идти не о «добавлении», но лишь о предпринятом в ответ на западное Filioque разъяснении. Подобным образом греческим автором отвергается и попытка признать вставленное в латинский символ веры слово выводом, подразумеваемым содержащимся там учением о третьей Ипостаси.

Лишенное распространенной концовки с молитвенным обращением к Богу произведение как по своему строению, так и текстуально являет очевидную близость к «Слову к латинянам», отличаясь от него однако несколько более мягким отношением к именуемому «прекрасным» противнику⁶⁹. В вопросе о соотношении этих двух полемических писаний на мысль о вторичности «Другого свода» наводит его название и нахождение в рукописях сразу вслед за «Словом к латинянам». Кроме того, имеющиеся в последнем сочинении и отсутствующие в «Своде» доводы в защиту Filioque, а именно евангельское высказывание «Все, что имеет Отец, — Мое» (Ин 16, 15), взятые в свящ. Писании словосочетания «Дух уст Божьих» и «Дух истины», как и первая часть цитаты о берущем от «Сыновьего» Духе (Ин 16, 13), не добавляют чего-либо существенно нового к приводимым там «латинянином» выражениям «Я и Отец — одно» (Ин 10, 30), «Дух Сына», «Дух Христа». Поэтому эти соображения могли быть опущены при последующем обращении автора к тому же вопросу⁷⁰.

Иначе выглядят отличающие «Другой свод» от «Слова к латинянам» положения в поддержку западной точки зрения, то есть подкрепленные новозаветными цитатами обозначения третьей Ипостаси как «полноты» Христа (Ин 1, 16) и Его пития (1 Кор 10, 4 и 12, 13), встречные обвинения грекам в том, что они вводят учение об исхождении Св. Духа от одного Отца, и предложение считать Filioque не добавлением, но лишь подразумеваемым выводом из

⁶⁹ Humbert und Kerullarios, S.407. Текстуальное родство двух сочинений показано А. Михелем в его примечаниях к «Другому своду против латинян».

⁷⁰ Νικόλαος Μεθώνης, σ.8, 13, 26.

символа веры⁷¹. Эти доводы не сводимы к другим, содержащимся также в «Слове» соображениям противника Николая и помещены в «Своде» уже вслед за ними, что хорошо подходит как раз к новым, ранее не оспаривавшимся полемистом положениям. Таким образом, вряд ли будут оправданы сомнения в создании «Слова к латинянам» до появления «Другого свода».

Из приводимых в «Другом своде» доводов в защиту *Filioque* первые три повторяют находящиеся уже в «Слове» положения и потому тоже могут восходить к созданным в 1112–1113 гг. византийским писаниям⁷². Кроме того, попытка «латинянина» уподобить западное добавление к символу веры мнению греков об исхождении Св. Духа от одного Отца обладает близким соответствием в «Апологии» Иоанна Фурна⁷³. Однако новозаветные цитаты, в которых христиане называются принявшими от «полноты» Слова Божьего и напоенными от «духовного камня» (Ин 1, 16; 1 Кор 10, 4; 1 Кор 12, 13), вообще не встречаются в греческих, — как, впрочем, и латинских, — полемических сочинениях IX–XII вв. среди соображений в защиту двойного исхождения третьей Ипостаси. Предложение западного собеседника считать *Filioque* не добавлением, но подразумеваемым выводом из символа веры, лишь отчасти похоже на довод противника Евстратия Никейского в его второй речи об исхождении Св. Духа, где утверждается, будто на самом деле не у «латинян» есть нечто излишнее, но у греков — нехватка необходимого⁷⁴.

Таким образом, можно предполагать, что эти доводы в обоснование западного учения стали известны Николаю из его личных встреч с членами римской Церкви, и в таком случае подобное общение могло дать мэфонскому епископу повод к написанию нового полемического произведения. Упоминание автором «хвалящихся»

⁷¹ Humbert und Kerullarios, S.396–397, 407–408.

⁷² Ibid., S.379, 381, 390.

⁷³ Ср.: ibid., S.407–408, и Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.39.

⁷⁴ Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.72.

взятым ими крестом явно относится к крестоносцам и встречается уже в заимствованной в сочинении Музалона части «Разделенных по главам обвинений», однако в «Другом своде» соответствующее высказывание выглядит иначе и уже не является простым воспроизведением образца⁷⁵. Поскольку Николай удержал это сообщение при переработке, уместным было бы предположить, что у него были собственные впечатления от участников второго крестового похода, и тогда именно 1147–1149 гг. можно было бы принять за нижнюю временную границу написания «Свода» и «Достопамятных мест».

Еще одно противолатинское произведение мэфонского епископа, примыкающее в рукописи Mosq. gr. 239 к «Достопамятным местам», начинается с прямого упоминания предшествующей его работы об исхождении Св. Духа и посвящено вопросу о литургическом хлебе. По словам полемиста, западные христиане прямо оскорбляют Господне Тело его «изменением и преобразованием ... в сторону худшего»⁷⁶. С его точки зрения, правота в данном споре должна быть признана за той стороной, которая употребляет за богослужением использованный самим Иисусом на тайной вечери род хлеба. Однако вместо рассмотрения этого исторического вопроса Николай обращается к рассуждениям типологического рода и прежде всего указывает на сходство западного обычая с выражающим будто бы монофизитскую ересь армянским обрядом, а также соотносит отсутствие в опресноке «жизненной силы» (т.е. закваски) и соли с учением Аполинария⁷⁷.

Считая «латинян» из-за их обряда находящимися «под тенью [Моисеева] закона» и в литургическом общении с евреями, автор

⁷⁵ Ср.: «... ясно, [что] они [т.е. латиняне] не следуют за Ним [Христом], если [даже они] и думают, [что] берут крест...» (ibid., σ.371, Νικόλαος Μουζάλων, σ.227–228), и «... как хвалящиеся [тем, что они] берут крест, не следуя за благовествователем бедных...» (Humbert und Kerullarios, S.377).

⁷⁶ Николай Мэфонский, с.56.

⁷⁷ Там же, с.58–59.

сочинения отвергает ссылку своего противника на прообразуемое пресным хлебом бессеменное зачатие Христа и призыв апостола Павла праздновать не с «закваскою порока и лукавства, но с опресноками чистоты и истины» (1 Кор 5, 8). Подобно Никите Стифату, Льву Охридскому и Евстратию Никейскому⁷⁸, эти последние слова полемист толкует исключительно в нравственном смысле, а именно как требование отказаться от греха. Он даже находит в них дополнительный довод в пользу греческого обычая, утверждая, что Христос принял «грешную природу», лучше символизируемую как раз квасным хлебом⁷⁹. Столь необычный ход мысли позволяет Николаю, для которого чистота приношения распространяется и на приносящего, уподобить западных христиан убежденному в собственной добродетельности фарисею. Если же верящий в изначальную благодать всего творения мэфонский епископ не настаивает на своем замечании, то принять несходство называемого им «мертвым» опреснока с приносящими такую жертву одушевленными и разумными людьми он уже никак не желает⁸⁰.

Для автора сочинения западное приношение не просто несовершенно, но и означает отказ от священства Мелхиседека, поскольку последний, по убеждению полемиста, не мог вынести Аврааму пресный хлеб. Доводом в пользу греческой практики Николай считает и евангельское сравнение Царства небесного с закваской, а упомянутые там три сата муки — образом трех частей человеческого естества (духа, души и тела). Мэфонский епископ находит совершенно неубедительным возражение своего собеседника, согласно которому использованное в новозаветных описаниях тайной вечери слово ἄρτος не только может, но и должно

⁷⁸ Ср.: Humbert und Kerullarios, S.328, Критические опыты, с.150, Τόμος ἀγάλτης, σ.506—507.

⁷⁹ «[Христос] принял мою грешную и находящуюся под проклятием природу, и не отрекся называться и стать грехом и проклятием» (Николай Мэфонский, с.69).

⁸⁰ Там же, с.73—74.

в данном случае обозначать опреснок в силу наступившего тогда праздника еврейской Пасхи⁸¹.

Первую часть этого утверждения полемист отвергает со ссылкой на общепринятое будто бы словоупотребление разных народов, вообще не знакомых, как он полагает, с пресным хлебом. Свое воззрение автор произведения пытается подкрепить также многочисленными библейскими примерами, разом объявляя квасным упоминаемый в них без каких-либо уточняющих определений хлеб⁸². Второму положению «латинянина» Николай противопоставляет места из евангелия от Иоанна, позволяющие отнести распятие Иисуса на канун иудейской Пасхи (Ин 13, 1; 13, 29; 18, 28). Под предлогом имеющегося разнообразия смыслов слова «первенство» он предлагает отнести использованное другими евангелистами в рассказах о тайной вечере выражение «первый день опресноков» к предпраздничному времени. Поскольку же евангелист Лука особо отмечает, что с наступлением этого дня надлежало заколоть агнца (Мк 14, 12; Лк 22, 7), мэфонский епископ вслед за Иоанном Филопоном попросту приписывает в данном случае слову «настал» (ἦλθε) значение «приблизился» (ἔγγυσε), обходя вниманием аналогичное и построенное без применения указанного глагола сообщение евангелиста Марка⁸³.

Как полагает полемист, Христос подразумевал вовсе не законную, но новозаветную Пасху, когда говорил о своей последней трапезе ученикам (Лк 22, 15). В подтверждение этой точки зрения Николай ссылается на две, по его мнению, несовместимые с установленным иудейским обрядом седера особенности тайной вечери: на ней Иисус обмакнул кусок пищи будто бы в варево (ζῶμος) и, лежа, преподал своим ученикам пространное учение

⁸¹ Там же, с. 79–80.

⁸² Там же, с. 86–94.

⁸³ Там же, с. 100. В евангелии от Луки написано: «Настал же день опресноков, в который надлежало заколоть пасхального агнца» (Лк 22, 7), — в евангелии от Марка: «В первый день опресноков, когда заколали пасхального агнца, говорят Ему ученики Его: где хочешь есть пасху?» (Мк 14, 12).

о Себе и Св. Духе; между тем в книге Исхода запрещается на этом праздничном ужине вкушать что-либо сваренное в воде и предписывается есть препоясанными, с обувью на ногах и поспешно (ср. Исх 22, 5–11).

Подкрепив свое исключительно нравственное толкование слов апостола Павла о «закваске порока и лукавства» ссылкой на мнение Григория Назианзина, автор произведения обращается к основанным на посланиях к филиппийцам и к галатам рассуждениям о необходимости отказаться от Моисеева закона с приходом Спасителя. Считая «дух Христа» самим Божеством и, подобно Никите Стифату, веря в его пребывание в Господнем теле после распятия, Николай подтверждает свою мысль о пригодности лишь «совершенного живого» хлеба для евхаристической жертвы. Всякие же ссылки на укорененность римского обычая в полученном ею от апостолов Петра и Павла предании он попросту называет клеветой. К своему собеседнику мэфонский епископ обращается со словами «дорогой» и «доблестный латинянин», тем самым несколько смягчая полемический накал своего произведения.

Несмотря на очевидную близость между «Словом к латинянам» и «Другим сводом», текстовые совпадения в этих произведениях ограничиваются отдельными словами и выражениями и не распространяются на целые предложения. Исключение образует как раз тот отрывок «Свода», который отсутствует в «Достопамятных местах», и где, в отличие от всего остального текста, содержатся целые заимствованные в «Слове» предложения⁸⁴. Подобное совпадение объяснимо лишь в том случае, если Николай писал «Достопамятные места», не имея перед глазами своей более ранней работы, а уже после ее получения выполнил вторую, расширенную редакцию, известную как «Другой свод».

Такому объяснению полностью соответствует название первой разновидности сочинения — «Достопамятные места» (ἀλομνημονεύματα — «то, что удалось припомнить») из напи-

⁸⁴ См. указания на параллельные места в примечаниях А. Михеля к тексту: Humbert und Kerullarios, S.403–407.

санного в разных произведениях против латинян». При этом под указанными в заглавии «разными произведениями» можно понимать только два посвященных тому же вопросу творения Николая — «Разделенные по главам обвинения» и «Слово к латинянам о Св. Духе». Многочисленные текстовые параллели между этими двумя сочинениями и «Другим сводом» были отмечены еще издателем последнего труда А. Михелем, который, однако, ошибочно считал его автором Никиту Стифата и потому не задавался вопросом о том, в каком направлении шло заимствование. Между тем в «Достопамятных местах» и «Своде» присутствуют очевидные совпадения отдельных высказываний с почерпнутой в произведении Музалона частью «Разделенных по главам обвинений». Так обстоит дело со ссылкой на ответ Бога Моисею (Исх 3, 2–6), с суждениями о Божестве как «целой единице» и «целой троице», о связи «двойственного составления» (δυσδιχῆ σύνθεσις) с материей, о берущих свой крест и не следующих за Христом западных христианах, об опасностях полусавеллианства и полуарианства, признания Отца сливающимся с Сыном или рождающимся от Него, а Св. Троицы — превратившейся в «четверицу», и с другими местами⁸⁵.

Мало того, некоторые из этих параллелей были обнаружены А. Михелем также и в «Слове к латинянам», как замечания об утверждаемых еретиками «слиянии» (σύγχυσις) и «разделении» (κατατομή) Ипостасей или о навлекаемом ими на свою голову богохульстве⁸⁶. Заимствуя в сочинении Музалона для своих «Обвинений» риторический вопрос: «Если сам Утешитель был дан тогда дуновением [воскресшего Христа], ... кто явился в день Пятидесятницы?» — мэфонский епископ развивает там эту мысль и столь же риторически спрашивает, как в таком случае Иисус сказал: «Пока Я не уйду, не придет Утешитель» (Ин 16, 7)? В «Сло-

⁸⁵ См. приводимые А. Михелем в его примечаниях к «Другому своду» места из «Разделенных по главам обвинений»: *ibid.*, S.374, 376–380, 383, 385–387.

⁸⁶ Humbert und Kerullarios, S.378, 380, и Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.362, 365, 368.

ве к латинянам» эти два довода приводятся в другом, соответствующем ходу вещей порядке, — сначала высказывание Спасителя о Св. Духе, потом указание на Его сошествие в день Пятидесятницы, — и в этом различии естественно усмотреть следствие переработки первоначального текста⁸⁷. Простое воспроизведение Николаем в большей части своих «Разделенных по главам обвинений» полемического сочинения Музалона тоже скорее подходит начинающему автору, чем опытному полемисту.

Таким образом, «Обвинения» должны были быть первым противолатинским творением мэфонского епископа, и уже за их появлением последовало написание «Слова к латинянам». Позже Николай (скорее всего, по памяти) пересказал в «Достопамятных местах» разработанные им ранее мысли; это последнее сочинение было им переделано в «Другой свод» включением туда с небольшими изменениями отрывка из своего «Слова», которое к тому времени вновь стало доступно своему автору. Нахождение в рукописи Mosq. gr 239 «Слова об опресноках» непосредственно перед «Достопамятными местами»⁸⁸ и одинаково приветливое, в отличие от других полемических писаний мэфонского предстоятеля, обращение к «латинянам» в обоих этих сочинениях позволяют предположительно считать их ровесниками. Возможно, отношение Николая к западным христианам с ходом времени несколько потеплело, и с этим хорошо согласовывалась бы его близость к ведшему оживленные переговоры с папством Мануилу I, чей замысел объединительного церковного собора мэфонский предстоятель полностью одобрил около 1160 г.⁸⁹

Сохранившееся под именем иерусалимского патриарха Иоанна «Слово об опресноках, написанное в Иерусалиме согласно беседе с неким латинским философом» называется в рукописи Ивирского монастыря 382 (XV в.) творением Иоанна Меркуропула. Этот последний известен как автор двойного жития Иоанна

⁸⁷ Ср.: *ibid.*, σ.373, Νικόλαος Μεθώνης, σ.21.

⁸⁸ Сведения о рукописях с полемическими произведениями Николая см.: Angelou 1984, p.XXV–XXIX.

Дамаскина и Косьмы Маюмского, и он убедительно отождествлен П. Планком с девятым предстоятелем Иерусалима с таким именем⁹⁰. Как явствует из названия сочинения, назначенный в 1156 или 1157 г. в Константинополе на главный престол св. земли греческий иерарх посетил свою паству. Подобное обстоятельство можно связать с имевшим место тогда же политическим сближением палестинских крестоносцев с Византией, как и с мирным, в целом, сосуществованием латинского и греческого духовенства на Ближнем Востоке⁹¹.

Если западный участник беседы считает, что речь идет только о двух равноценных видах одного родового понятия «хлеб», то византийский полемист находит их разнящимися друг от друга «согласно чему-то сущностному» и даже взаимно противоположными (ἀντιθέμενα). С его точки зрения, хуже является та из двух разновидностей, которая определяется посредством указания на отсутствие в ней какого-либо качества. Например, «неодушевленное тело» уступает «одушевленному», «неразумное животное» — «разумному», а «бесчувствие» — «чувству»⁹². Когда «латинянин» отмечает, что даже грехи служащего иерея никак не препятствуют таинству, иерусалимский патриарх указывает ему на различие

⁸⁹ Николай поддерживал василевса, несмотря на различие их мнений в деле патриарха Музалона. Кроме того, около 1150 г. мэфонский предстоятель отрицательно отозвался о византийских епископах, большинство которых в 1166 г. проявило недовольство вмешательством Мануила I в богословские вопросы. Об этом см.: *ibid.*, p.XIV, XVII, XXIII.

⁹⁰ Lambros 1895, p.116. Об Иоанне IX Меркурополе см.: Plank 1994c, S.180–183, *Regestes*, 1041, 1043. Основанное на рассуждениях Б. Энглецакиса мнение, согласно которому Меркуропулом назывался Иоанн VIII Иерусалимский, см.: Englezakis 1973, p.506–508, ODB 2, p.1053.

⁹¹ О титулярных греческих патриархах Иерусалима см.: Hamilton 1980, p.179–181; о сосуществовании греческого и латинского духовенства на Ближнем Востоке см.: *ibid.*, p.159–187; о политическом сближении в 1157 г. между Византией и крестоносцами см.: Lilie 1981, S.169.

⁹² Τόμος ἀγύατης, σ.528. Греческое слово ἄζυμον (опреснок) означает буквально «бесквасный».

между приносящим и приносимым, однако при этом он не берется целиком отрицать действенность совершаемого в западной Церкви священнодействия⁹³.

Далее разговор переходит на историческую почву, и греческий полемист в первую очередь обращается к замечанию евангелиста Иоанна, согласно которому захватившие Христа иудеи в день Его казни только собирались есть пасху (Ин 18, 28). Кроме того, Иоанн вспоминает о Моисеевом запрете выходить евреям из их домов после пасхального ужина вплоть до утра, сопоставляя это предписание с поведением самого Иисуса и Его врагов в ночь Его ареста. Латинский «философ» обвиняет греков в потере отдельных частей Предания, и тогда его противник ссылается на авторитет пяти «наикафолических» Церквей⁹⁴, из которых четыре придерживаются в этом вопросе греческого обычая. Если многие престолы и согласны с римским предстоятелем, отмечает далее автор сочинения, то ни один из них не является «автокефальным и начальнейшим». По его мнению, опреснок плох не своей древностью, но нерасторжимой связью с иудейским богослужением. Иоанн остается совершенно непроницаемым к попыткам «латинянина» указать ему на огромную смысловую разницу между ветхозаветным и христианским приношениями.

Проявляя заметную независимость от своих предшественников по полемике, иерусалимский патриарх усматривает в западной литургической практике ереси Павла Самосатского, Ария, Евтихия, Диоскора и четырнадцатников. Первый из этого списка отрицал самостоятельное бытие Христа до воплощения, второй же, согласно полемисту, учил об отсутствии души и ума в воспринятой Сыном Божьим человеческой плоти; Евтихий и Диоскор ве-

⁹³ «Если даже возьмется худшее (т.е. опреснок), неужели целиком ополчится против него Господь Бог в оскорбление своего едиnorodного Сына?» — задается риторическим вопросом Иоанн, тем самым явно склоняясь к мысли о действенности латинского священнодействия (*ibid.*, σ.531).

⁹⁴ «Есть пять наикафолических Церквей, которыми держатся православные догматы» (*ibid.*, σ.529).

рили в одно лишь божественное и свободное от страстей естество Иисуса, в то время как четырнадцатники праздновали Пасху в один день с иудеями⁹⁵. Хотя апостол Павел и считал закваску символом греха, рассуждает далее Иоанн, однако сам Христос пришел на землю «в подобии греховной плоти», а ведь символ больше удален от обозначаемого им явления, чем подобие.

Полемист не упускает случая и заявить о превосходстве священноначалия Мелхиседека над Аароновым, ссылаясь при этом на содержащиеся в Библии высказывания (Пс 110, 4; Евр 5, 10). Сбитый с толку западный участник беседы высказывает необычное соображение, согласно которому принесенное в жертву и закланное Господне Тело дается в пищу верным уже мертвым и, следовательно, лишенным души; не опровергая по сути это воззрение, иерусалимский предстоятель в ответ указывает на то, что все жертвуемое неизбежно должно быть живым и одушевленным. Пойманному в западную собственную умозаключенность «латинянину» остается лишь возмутиться причислением христиан к убийцам их Господа, никак не отвечая на заключительные выпады своего противника.

Под именем Иоанна Иерусалимского сохранилось и было издано также «Слово об опресноках», где автор старается представить как исторические, так и символические доводы против используемого в западной Церкви литургического хлеба. По его мнению, если бы Христос накануне своих страданий собирался совершить «ветхую», предписанную Моисеевым законом Пасху, то Ему следовало бы дать соответствующее поручение одному казначею апостольской общины Иуде, а не ближайшим к Нему Петру и Иоанну (Лк 22, 7). Иерусалимский патриарх обращает внимание не только на уже приводившееся его предшественниками указание евангелиста Иоанна о времени тайной вечери («перед

⁹⁵ Ibid., с.534–535. О четырнадцатниках (II в.), Павле Самосатском (III в.), Диоскоре Александрийском и константинопольском архимандрите Евтихии (IV в.) см.: Болотов 1994, т.2, с.429–435, 332–337, т.4, с.241–258. См. также: ВВКЛ 1, Sp.1328, 1573, и 7, Sp.66–89.

праздником Пасхи», Ин 13, 1), но и на другое замечание того же автора, согласно которому апостолы объяснили себе неожиданный уход Иуды с трапезы необходимостью что-либо купить к торжеству (Ин 13, 29)⁹⁶.

По поводу содержащейся в евангелиях от Матфея и Марка датировке Великого Четверга «первым днем опресноков» (Мф 26, 17; Мк 14, 12) полемист пишет, что свв. отцы понимали это выражение как обозначение дня перед началом пасхального времени. Однако сам он предпочитает этому поддержанному еще Львом Переяславским толкованию иное, отличающееся также от высказанного им самим в «Синодике» мнения. Ссылаясь на содержащиеся в книгах Исхода и Левита предписания неоднократно и по разным поводам совершать опресночные жертвоприношения, автор «Слова» проявляет изобретательность и связывает приведенное высказывание евангелистов с первым днем в течение года, когда подобные богослужения имели место⁹⁷.

Подобно многим другим византийским противникам западного обычая, Иоанн усматривает в нем опасность аполинариевой ереси, а на попытку объяснить его основанным на первом послании к коринфянам пониманием опреснока как образа безгрешности отвечает, что Христос воспринял подобие греховной плоти. Упомянутые в одной из евангельских притч три сата муки полемист считает символом тела, души и ума, в одинаковой мере ненуждающихся в искуплении и представляемых в литургическом хлебе соответственно тестом, закваской и солью⁹⁸. Отсутствие последней в составе опреснока вызывает недоумение иерусалимского патриарха, поскольку она всегда в свящ. Писании, в отличие от закваски, означает что-либо хорошее. Вслед за некоторыми из своих предшественников по противолатинским спорам, автор сочинения обращает внимание на слова евангелиста Луки о том, что Иисус возлежал за тайной вечерей (Лк 22, 14), и сравнивает

⁹⁶ Ibid., σ.517.

⁹⁷ Ibid., σ.518.

⁹⁸ Ibid., σ.520.

их с «иудейским», как он полагает, требованием есть ветхозаветную пасху стоя, в спешке и с посохами в руках. Если бы Христос собирался исполнить предписанную законом трапезу, вопрошает Иоанн, то почему же Он не позвал на нее всех семьдесят своих учеников?

Вслед за Петром Антиохийским, Львом Переяславским, Иоанном Киевским и Симеоном Иерусалимским полемист считает доводом в пользу своей точки зрения слова Христа апостолам: «Желанием восхотел есть эту пасху с вами». В то же время иерусалимский патриарх отказывается опровергать выраженное еще Львом Охридским мнение, согласно которому Иисус совершил накануне распятия сначала ветхую, а потом сразу новую Пасху, так как он находит такое воззрение не вредным православию⁹⁹. Использованное в евангельских описаниях тайной вечери слово ἄρτος автор сочинения считает применимым только по отношению к квасному хлебу, и это свое заявление он пытается обосновать ветхозаветными примерами¹⁰⁰. Свои рассуждения Иоанн завершает противопоставлением христианской Евхаристии иудейским опреснокам, напоминающим о бегстве из Египта через пустыню и употреблявшимся, по (ошибочному) мнению полемиста, только в Иерусалиме и лишь в течение семи дней¹⁰¹.

Какой именно иерусалимский патриарх Иоанн, восьмой или девятый, был автором описанного сочинения, изданного патриархом Досифеем как «Второе слово об опресноках»? Отдельные содержащиеся в нем доводы, а именно ссылки на евангельские высказывания (Ин 18, 28; 13, 1; Лк 22, 15), возведение западного обычая к учению Аполинария и указание на установление опресноков в воспоминание бегства евреев из Египта, встречаются и в «Изложенном в Константинополе синодике»¹⁰². Однако во

⁹⁹ Ibid., σ.523.

¹⁰⁰ В действительности в Ветхом Завете опреснок также называется «хлебом» (Лев 2, 11), на что указывал в свое время Гумберт (Acta et scripta, p.99–100).

¹⁰¹ Τόμος ἀγάλης, σ.525–526.

¹⁰² Ср.: Τόμος ἀγάλης, σ.516, 517, 521, 525, и Ambr. gr. 303, f.232v., 232.

всех этих случаях речь идет об общих местах противолатинской литургической полемики, не позволяющих еще делать однозначные выводы о родстве между произведениями.

К тому же в каждом из обоих сочинений большая часть выдвигаемых в осуждение западного обычая соображений не обладает соответствиями в другом. Именно так обстоит дело с указанием на возлежание Христа на тайной вечери и на отсутствие там семидесяти учеников в «Слове» или с выведением существительного ἄρτος (хлеб) из глагола ἀΐρεσθαι (подниматься) и с рассуждением о недостаточности и мертвенности опресноков в «Синодике»¹⁰³. Кроме того, автор рассматриваемого произведения толкует выражение «первый день опресноков» в евангелиях от Матфея и Марка как день до перехода на исключительно бесквасную пищу (т.е. тринадцатое число), в то время как Иоанн VIII считает те же слова относящимися к десятому дню месяца¹⁰⁴.

Никакого схожего противоречия не обнаруживается при сравнении «Слова» с «Беседой» Иоанна IX Меркуропула. Правда, в последнем памятнике среди связываемых полемистом с западным литургическим обычаем ересей не называется аполинаринство, которое одно по этому поводу упоминается в «Слове»¹⁰⁵, но это обстоятельство само по себе не может иметь решающего значения при установлении авторства. Между тем нахождение рассматриваемой работы непосредственно перед трудом Меркуропула в «Томе любви» патриарха Досифея позволяет предполагать, что таковым было ее расположение и в использованной при издании в качестве основы рукописи. Тогда подобное обстоятельство косвенно свидетельствовало бы в пользу написания «Слова» Иоанном IX, упоминающем в начале «Беседы» о каких-то своих предшествующих полемических писаниях¹⁰⁶.

В обоих произведениях греческий автор обращается на «ты»

¹⁰³ Τόμος ἀγάλης, σ.521; Ambr. gr. 303, f.232.

¹⁰⁴ Ср.: Τόμος ἀγάλης, σ.517–518, Ambr. gr. 303, f.232v.

¹⁰⁵ Τόμος ἀγάλης, σ.534–535, 519.

¹⁰⁶ Ibid., σ.527.

к своему воображаемому или действительному латинскому собеседнику, в то время как в «Синодике» западные христиане именуются лишь в третьем лице множественного числа («они»). В обоих «Слове» и «Беседе» обнаруживаются рассуждения о том, что понятие опреснока (ἄζυμον, буквально «бесквасное») определяется через отсутствие закваски, а также ссылки на книгу Левит и на пример Мелхиседека¹⁰⁷. Наконец, в обоих сочинениях греческий полемист говорит своему собеседнику, что закваска для того является символом греха, и что Христос стал в «подобии плоти греха»¹⁰⁸. Последнее утверждение является необычным для противолатинских произведений XI–XII вв. и позволяет с уверенностью счесть «Слово» и «Беседу» творениями одного автора — Иоанна IX Меркуропула. Возможно, он сам приписал себе второе «Слово об опресноках» осужденного за ересь Евстратия Никейского; такое предположение объясняло бы упоминание о более ранних полемических работах (во множественном числе) этого иерусалимского патриарха в начале его «Беседы».

Настоятель райхерсбергских каноников Герхо счел нужным включить во вторую книгу своего сочинения «Об исследовании Антихриста» трактат об исхождении Св. Духа от обоих Отца и Сына. Богослов считает упоминаемую в евангелии от Иоанна жизнь, которую Отец имеет в Себе самом и дает Сыну (Ин 5, 26), самой третьей Ипостасью Св. Троицы и таким образом использует это высказывание как довод в защиту учения о *Filioque*. Как явствует из замечаний Герхо, в его представлении греки отрицают не только вечное изведение Св. Духа Сыном Божиим, но и дарование Его Христом людям¹⁰⁹. По мнению полемиста, как раз послание

¹⁰⁷ Ср.: *ibid.*, σ.528, 530, 537 и σ.519, 524, 518.

¹⁰⁸ Ср.: *ibid.*, σ.535, 536 и σ.519, 520.

¹⁰⁹ «Что же грек возражает этой истине? Ибо, если Св. Дух есть Дух Сына Божьего и человека Христа ..., как он не может испускать того для сообщения другим?» (*Gerhohus Reichersbergensis*, p.342); «Только Сын, согласно твоей ереси, грек, лишен ... этой силы [изведения Св. Духа], чтобы он не мог изливать в других своих участников и избранников ... этот животворящий Дух?» (*ibid.*, p.344).

Утешителя апостолам человеком Иисусом полностью доказывает двойное исхождение третьего божественного Лица¹¹⁰.

Помимо обычного для латинской полемики указания на то, как воскресший Христос дуновением дал Св. Духа ученикам (Ин 20, 22), райхерсбергский настоятель ссылается также на увиденные Иоанном семь рогов и семь глаз Агнца, в которых Герхо усматривает обозначающие посланные во всю землю духи Божьи (Апок 5, 6). Другим доводом автора трактата является данное пророку Иезекиилю видение храма с вытекающими из него водами (Иез 47, 1–2), толкуемое полемистом как прообраз исхождения Св. Духа из ставшего человеком Сына Божьего и сопоставляемое со словами Иисуса о «реках воды живой» (Ин 7, 38), а также с истекшей из пронзенного бока Спасителя водой¹¹¹. Как полагает Герхо, точка зрения его противников открывает путь арианству, поскольку неспособный изводить Св. Духа Христос уже не был бы, по мнению латинского богослова, истинным Богом¹¹².

Далее райхерсбергский настоятель переходит к опровержению обращенного к западному императору «убеждения» (*pitatio*, от греч. πειθώ), оставленного тому неким византийским ученым. Прежде всего латинский полемист разбирает довод, согласно которому из представления о *Filioque* следует либо признание Сына рождающимся от Св. Духа, либо исключение последнего из единого Божества. Как полагает Герхо, это наблюдение не обосновано, поскольку оба Отец и Сын являются источником третьей Ипостаси не просто потому, что Они одной природы, но скорее в силу Их различия друг от друга личными свойствами при единстве естества¹¹³.

Отвечая на недоумения грека по поводу происхождения «одного» (*unum*, т.е. Св. Духа) из «двух», оказывающихся к тому же как будто бы несовершенными, автор отождествляет третье

¹¹⁰ Ibid., p.342.

¹¹¹ Ibid., p.343.

¹¹² Ibid., p.346.

¹¹³ Ibid., p.347–348.

божественное Лицо с той жизнью, которую, по словам Христа, совершенный Отец имеет в самом Себе и дарует совершенному Сыну (Ин 5, 26), и уподобляет Их обоих «жиле» и «источнику», дающим начало одной реке. Согласно византийцу, исхождение от Отца либо совпадает с исхождением от Сына, либо отлично от него. В первом случае обе обладающие общим свойством первые Ипостаси будто бы сливаются в одну в соответствии с учением Савеллия, а во втором — якобы возникает угроза того, что в Троице обнаружатся противоположные начала в согласии с воззрениями Маркиона и Мани¹¹⁴. Защищая первую из этих двух возможностей, райхерсбергский настоятель называет «как бы единой собственностью Отца» (*quasi unum paternum idioma*) рождение Сына вместе с изведением Св. Духа.

Исключительной собственностью последнего, рассуждает далее латинский полемист, не может быть одно лишь исхождение от Отца, поскольку и Христос сказал о Себе, что Он «произошел» (*processi*) от Отца (Ин 8, 42); различие этих двух исхождений Герхо усматривает в том, что одно из них (а именно Сына) совершилось однажды, чему соответствует перфектная форма глагола в указанных евангельских словах, в то время как другое (Св. Духа) длится вечно¹¹⁵. Возвращаясь к поставленному ранее греком вопросу о происхождении одного из двух, автор приводит пример двух родителей, производящих на свет одно потомство. Точку зрения своих противников райхерсбергский настоятель уподобляет имеющему внутри пустоты квасному хлебу, приносимому за византийской литургией. В завершение своей работы полемист приводит содержащие *Filioque* высказывания из символа *Quicumque*, из письма Несторию Кирилла Александрийского и из книги о Св. Духе Дидима Александрийского, а также обращает внимание на отсутствие в решениях «четырех первых и главных» соборов каких-либо возражений против этого учения.

П. Классен отождествлял рассматриваемое сочинение с писа-

¹¹⁴ *Ibid.*, p.350.

¹¹⁵ *Ibid.*, p.351–352.

нием о «вопросах греков и латинян», упомянутым в одном датированном между июнем 1158 и июлем 1159 г. письме Герхо и посланным им тогда бывшему архидиакону иерусалимской Церкви кардиналу Иоанну¹¹⁶. По всей видимости, в данном случае на самом деле имелся в виду «Трактат», посвященный только проблеме исхождения Св. Духа, но при этом содержащий разные доводы обеих сторон спора. Таким образом, это произведение должно было быть написано не позже конца 1150-х гг. Как можно легко убедиться, приводимые райхерсбергским настоятелем возражения грека являются дословным переводом 37, 34 и 35 глав полемического сочинения Николая Музалона, повторенных позже в 6, 2 и 4 «Разделенных на главы обвинений» Николая Мефонского. Согласно имеющимся изданиям, последнее произведение и труд Герхо отличаются от работы Музалона некоторыми общими чертами, — *καινοφωνία* («новословие») и *vaniloquium* («пустословие») вместо *καινοτομία* («новшество»), *ἐξ ἀτελῶν* и *ex imperfectis* («из несовершенных») вместо *ἐξ ἀτελοῦς* («из несовершенного»), *ἐξ ἑαυτῶν* и *ex se ipsis* («из себя самих») вместо *ἐξ ἑαυτοῦ* («из себя самого»), отсутствующие в обращенном к Алексею I творении слова *ἐν καὶ* и *unum ... et* («единое и ...»)¹¹⁷.

Отсутствие сведений об имеющихся в рукописях разночтениях и наличие в сочинении мефонского предстоятеля одного высказывания, не обнаруживаемого на соответствующих местах в двух других произведениях (*τὸ γὰρ μὴ τέλειον ἧ̃ τοιοῦτον οὐκ ἀγαθόν* — «ибо несовершенное, поскольку оно таково, не является благим»)¹¹⁸, затрудняют однозначный вывод о том, какое именно греческое сочинение оказалось доступно латинскому полемисту. Однако оба произведения Герхо и Николая Мефонского, в отличие от труда Музалона, были написаны примерно в одно время (середина XII в.). Цитированные райхерсбергским настоятелем

¹¹⁶ Classen 1960, S.424.

¹¹⁷ Ср.: Ἑκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.363, 360, 361, 362, Gerhohus Reichersbergensis, p.346, 348–349, 350–351, Νικόλαος Μουζάλων, σ.322, 321.

¹¹⁸ Ἑκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.360; ср.: Νικόλαος Μουζάλων, σ.321, Gerhohus Reichersbergensis, p.349.

возражения находятся среди самых первых «Обвинений», а такое их расположение более удобно для случайной выборки, чем занимаемое ими же в труде Музалона место в середине текста. Поэтому наиболее вероятным остается мнение, согласно которому райхерсбергский священник имел дело с выжимкой из «Разделенных по главам обвинений» или с их полным текстом, откуда он мог взять лишь три находящихся в начале довода.

Сложнее обстоит дело с тремя приводимыми Герхо ссылками на греческих свв. отцов. Те же высказывания присутствуют во «Введении в богословие» Абеяра и во втором «Антикеймене» Ансельма Хавельбергского, и в обоих этих сочинениях отрывок из письма Кирилла Александрийского Несторию также представлен как взятый из символа эфесского собора. Все эти цитаты в писании Ансельма, особенно вторая и третья, воспроизводятся в меньшем объеме, чем в «Трактате против ошибки греков»¹¹⁹.

Что же касается текста Абеяра, то там лишь первая ссылка (на символ *Quicumque*) полностью тождественна приводимому Герхо утверждению, в то время как два других отрывка оказываются существенно короче. При этом второй из них занимает меньше, а третий — больше места, чем в «Антикейменах»¹²⁰. Те части второй и третьей цитат, которые приводятся обоими Ансельмом и Абеяром, содержат ряд общих разночтений, отличающих их от содержащегося в «Трактате» текста¹²¹, в некоторых же случаях выдержки в сочинении хавельбергского епископа обладают отлич-

¹¹⁹ Вторая из приводимых Герхо цитат в произведении Ансельма ограничивается отрывком *Quamvis enim ... ex Deo Patre procedit*, третья — *Spiritus Sanctus ... manans de consolatione*. Ср.: Gerhohus Reichersbergensis, p.354–356, и PL 188, col.1202–1203.

¹²⁰ Вторая цитата в сочинении Абеяра сводится до размеров *Quamvis enim ... Christus est*, третья — *Salvator, qui et veritas ... consuetudinem nostram* (с отдельными пропусками), *accipiendum ... corda credentium, Spiritus Sanctus ... manans de consolatore*. Ср.: Gerhohus Reichersbergensis, p.354–356, и PL 178, col.1077.

¹²¹ А именно отсутствие *enim* в начале второй цитаты, *substantia sit* вместо *sit substantia*, *Filii* вместо *eius*, *tamen* вместо *attamen*, *ipso* вместо *illo*, характеристика эфесского собора словами *quod etiam graecorum fuisse constat*; в общей

ными от двух других полемических произведений вариантами¹²². Наконец, указание на количество участников эфесского собора (двести человек) присутствует в «Трактате» и в «Антикейменах», но отсутствует в аналогичном месте творения Абеяра¹²³.

Эти наблюдения преимущественно соответствуют отмеченному выше и подтверждаемому другими значительными параллелями использованию Ансельмом «Введения в богословие». В таком случае бóльшая, по сравнению с послужившей хавельбергскому епископу источником работой, длина отрывка из письма Кирилла Александрийского и сообщение о числе участников эфесского собора в «Антикеймене» могли бы объясняться наличием разных редакций произведения Абеяра. Не исключено, что в одной из них указанная цитата и сопровождающий ее текст выглядели несколько иначе, чем в издании Ж.-П. Миня.

Намного более существенными оказываются различия между размерами второго и третьего отрывка в «Трактате» и их аналогами во «Введении в богословие». Поскольку легче было сократить, а не расширить, воспроизведенную в источнике цитату, уместным был бы вывод об использовании Абеяром работы Герхо. Тогда «Трактат» должен был возникнуть до 1135–1139 гг., которыми датируется первая редакция «Введения в богословие». Это возможно, так как родившийся около 1093 г. райхерсбергский настоятель создал свои первые труды в конце 1120-х гг.¹²⁴ Тогда и «Разделенные по главам обвинения» Николая Мефонского было бы естественно отнести ко времени не позже второй половины 30-х гг.

части цитаты из сочинения Дидима в писаниях Абеяра и Ансельма присутствуют Spiritusque вместо Spiritus и Filio loquente вместо Filium loquentem в трактате Герхо. Ср.: Gerhohus Reichersbergensis, p.355–356, PL 188, col.1203, PL 178, col.1077.

¹²² Во второй цитате в произведениях Абеяра и Герхо не опущены отсутствующие в данном месте в изданном тексте Ансельма местоимение *id* и отрицание *non*, а в третьей цитате стоит *consolatione* вместо *consolatore*. Ср.: Gerhohus Reichersbergensis, p.355–356, PL 188, col.1203, PL 178, col.1077.

¹²³ Ср.: Gerhohus Reichersbergensis, p.354, PL 188, col.1203, PL 178, col.1077.

¹²⁴ Classen 1960, S.327, 407.

ХII в. Однако допустимым остается другое истолкование, согласно которому Герхо использовал «Введение в богословие», расширив заимствованные им в труде Абеяра цитаты при их сверке с первоисточниками¹²⁵.

Хотя полемическое сочинение Теодульфа Орлеанского содержит отрывки из символа *Quicumque* и послания Кирилла Александрийского Несторию в большем объеме, чем они занимают в «Трактате», оно вряд ли было в данном случае использовано Герхо, который вместе с Ансельмом и Абеяром называет послание Кирилла «символом эфесского собора»¹²⁶. Невероятным представляется обращение райхерсбергского настоятеля к противогреческому произведению Ратрамна Корбийского, где аналогичная цитата из книги Дидима воспроизводится в меньшем по сравнению с «Трактатом» размере¹²⁷.

Из-за невозможности с уверенностью датировать противолатинские произведения Николая Мефонского их нельзя точно связать и с теми или иными политическими или церковно-политическими событиями первой половины правления Мануила I Комнина. Ничто не указывает на создание Николаем его противолатинских сочинений в ответ на какое-либо пожелание императора или других лиц. Если возобновление деятельной полемики в Византии происходит посредством весьма близкого к василевсу, по наблюдениям А.Д. Ангелу, иерарха, то остается невозможным сказать, выполнял ли мефонский епископ определенный заказ самодержца или же по собственному почину пытался воздействовать на переговоры с представителями римской Церкви. Как бы то ни было, первая половина царствования Мануила I оказывается временем, когда противолатинские споры опять постепенно возобновляются в Византии.

¹²⁵ Сложнее представить себе другую возможность, согласно которой Герхо использовал бы отличную от изданной и содержащую более обширные цитаты редакцию сочинения Абеяра (ср.: TRE 1, S.10–11).

¹²⁶ Ср.: PL 105, col.247, и Gerhohus Reichersbergensis, p.354–355.

¹²⁷ Ср.: PL 121, col.262, и Gerhohus Reichersbergensis, p.355–356.

Глава 11

ВРЕМЯ ПОЛЕМИЧЕСКИХ СВОДОВ

Переговоры между римской Церковью и византийскими властями продолжались при папе Александре III (1159—1181 гг.), который направлял в Константинополь кардинала Ардицио в 1160 г., кардинала Бонадиеса и архиепископа Генриха Беневентского в 1161 г., по всей видимости, опять Генриха Беневентского в 1164 г., кардиналов Губальда Остийского, Иоанна и Бернарда Портского в 1167 г., скорее всего, тех же Губальда и Иоанна в 1168 г. и принимал ответные посольства Мануила I в 1167, 1168 и 1170 гг.¹ В ходе этих встреч и бесед, о содержании которых сохранилось крайне мало известий, обсуждались совместные действия против поддерживавшего антипап Виктора IV (1159—1164 гг.), Пасхалия III (1164—1168 гг.) и Каликста III (1168—1178 гг.) западного императора Фридриха I Барбароссы, но должна была также заходить речь и о церковном единстве. Так, при помощи посольства 1161 г. Александр III, помимо прочего, рассчитывал «опровергнуть ересь схизматиков», то есть греков, а в 1167 и 1168 гг. Мануил I предлагал вернуть восточную Церковь под папское первенство и подчинить всю Италию римскому престолу в обмен на признание его, Мануила, понтификом как единственного императора христианского мира². Согласно Иоанну Киннаму, в ответ папа предложил василевсу переселиться из Константинополя в Рим, что встретило неприятие византийского самодержца; по данным «Книги цензов римской Церкви», Александр III просто нашел предложения Мануила I «чрезмерно высокими и сложными»³.

В середине 1160-х гг. побывавший на Западе грек Димитрий из Лампе выступил в Византии против услышанного им от «ла-

¹ Об этих посольствах, их главах и датировке см.: Ohnsorge 1928, *Italia pontificia* 9, p.69.

² Ohnsorge 1928, S.73, 81, 84.

³ *Ibid.*, S.84; *Ioannes Cinnamus*, p.262; *Liber Pontificalis* 2, p.420.

тинян» и основанного на словах Христа: «Отец мой более Меня» (Ин 14, 28), — мнения, согласно которому Иисус одновременно равен своему Отцу и меньше Его. Тогда живший в Константинополе пизанец Гуго Этериан написал сохранившееся в рукописи Cod. Taqq. 92 сочинение «О меньшинстве и равенстве Сына Человеческого по отношению к Богу Отцу», одобренное живо интересовавшимся богословием Мануилом I⁴. При этом сам василевс поначалу был поддержан в этом вопросе лишь патриархом Лукой Хрисовергом (1157–1170 гг.) и немногими другими лицами, в то время как большая часть духовенства заняла сторону Димитрия⁵. В конечном счете император провел свою точку зрения на константинопольском соборе весной 1166 г., где приведенные евангельские слова были отнесены к человеческой природе Христа, признанной в то же время почитаемой наравне с самим Богом Словом⁶.

Как показал П. Классен, обсуждавшийся в Византии с подачи Димитрия из Лампе вопрос был сродни начавшемуся на Западе еще в 1140-х гг. и возобновлявшемуся в 1154–1156 и 1162–1163 гг. христологическому спору между Герхо Райхерсбергским и учениками Гилберта Порретанского, причем первая из этих двух сторон была связана с папой Александром III, а вторая — с императором Фридрихом I⁷. Учившиеся у Гилберта Петр Венский и Гуго из Гонау впоследствии были близки к Этериану, и их знакомство, по предположению исследователя, могло начаться еще до 1166 г. П. Классен также подметил, что встречавшийся и споривший на Западе с Димитрием из Лампе Петр мог сопровождать во второй половине

⁴ О влиянии сочинения Гуго на Мануила I сообщает брат Этериана Лев Тосканский: Dondaine 1953, p.70, 83.

⁵ Ioannes Cinnamus, p.251–257; Nicetas Choniates, p.211–213. См. также письмо Этериана Петру Венскому: Dondaine 1958, p.481.

⁶ См. об этом споре: Dondaine 1953, p.78–83. Каноны собора: PG 140, col.261–264. Как подметил А. Дондэн, только три из восьми использованных Гуго в его сочинении цитат свв. отцов вошли в прочитанный на соборе сборник святоотеческих высказываний (Dondaine 1958, p.479).

⁷ Classen 1955, S.347–348.

того же года австрийского герцога Генриха и пфальцграфа Оттона Виттельсбаха, отправленных в Константинополь Фридрихом I для переговоров с василевсом, и привезти с собой в Германию полеми-ческое произведение Этериана вместе с переведенными на латынь решениями собора⁸. Хотя Герхо Райхерсбергский и его сторонники считали Дмитрия «защитником католической веры», они все же должны были остаться довольны признанием в Константинополе одинаковой славы человеческой плоти и божественной природы Христа. Когда в 1170 г. новый настоятель райхерсбергских каноников Арно послал принятые в Византии каноны на рассмотрение папе, Александр III одобрил подобную заботу о догматах⁹.

Очень сложно сказать что-либо определенное о времени деятельности и жизненных обстоятельствах создателя шести «Разных слов в виде диалога» фессалоникского митрополита Никиты. Согласно историку Георгию Пахимеру (вторая половина XIII — начало XIV в.), этот иерарх был деятелем в царствование Мануила I, имел прозвище τοῦ Μαρωνεΐαζ — «Маронеец», то есть племянник предстоятеля Маронеи, — и был до своего архиерейского рукоположения хартофилаксом храма св. Софии в Константинополе¹⁰. Схожее уточнение без указания на время жизни содержится и в пометке на полях одной из рукописей с текстом «Слов в виде диалога» (Laur. gr. 37, XIV в.), однако оно могло быть почерпнуто в творении Пахимера¹¹. К ошибочно датированному началом XII в. правлению «четвертого Комнина», то есть Мануила I, относил деятельность этого иерарха Нил Кавасила (XIV в.)¹².

⁸ Ibid., S.354, 361–362. Как явствует из письма Этериана, Дмитрий пытался убедить Петра в том, что вся греческая Церковь не считает Отца превосходящим Сына в человеческой природе Христа: Dondaine 1958, p.482.

⁹ Ibid., S.353.

¹⁰ Georgius Pachymerus 1, p.477; 2, p.28.

¹¹ PG 139, col.169–170. «Маронейцем» (ὁ τοῦ Μαρωνεΐαζ) Никита называется и в датированной XV в. рукописи александрийской патриаршей библиотеки с его «Словами» (Alexandr. 157 (167), f.94v.).

¹² Jugie 1927, p.412–413.

На основании этих сведений полемиста-митрополита предположительно отождествляли с бывшим «хранителем грамт» и носившим такие же имя и титул автором канонических «Вопросов и ответов»¹³, с известным по переписке Феофилакта Охридского одноименным хартофилаксом¹⁴, как и с давшим в 1132 г. канонический ответ каппадокийскому монаху Василию фессалоникским предстоятелем Никитой «Митиленским» (ὁ Μιτυληναῖος), находившимся, по содержащемуся в рукописи *Pat. gr.* 243 указанию, на том же престоле еще 2 августа 1133 г.¹⁵ Поскольку последнее приведенное прозвище означало, по всей видимости, происхождение данного иерарха, оно вполне могло бы относиться и племяннику предстоятеля Маронеи. Однако четвертым преемником именно этого Никиты, согласно позднему (1439 г.) синодику фессалоникской епархии, должен был быть занимавший архиерейский престол в 1155 г. Василий Охридец, и потому вряд ли Митиленец был все еще деятельным в царствование Мануила Комнина (1143–1180 гг.)¹⁶.

Выдвигалось также предположение о тождестве полемиста с упомянутым в деяниях константинопольских соборов 1166 и 1171 гг. одноименным епископом Маронеи, впоследствии будто бы перемещенным в новую епархию¹⁷; эту возможность М. Жюжи отвергал, поскольку в 1169 г. фессалоникский предстоятель звался Константином, а в 1175 г. им стал — по всей видимости, надолго, — Евстафий, так что для второго понтификата Никиты остается совсем мало времени¹⁸. Кроме того, само понимание прозвища τοῦ

¹³ PG 119, col.1001–1010.

¹⁴ См. его письма «хартофилаксу Никите» и просто «хартофилаксу»: PG 126, col.417, 436.

¹⁵ PG 119, col.999–1002, Jugie 1927, p.410.

¹⁶ *Ibid.*, p.414.

¹⁷ Павлов 1895, с.378–381.

¹⁸ Jugie 1927, p.414–415. Фессалоникский архиепископ Евстафий отмечен также в 1193 г. (Petit 1901–1902, p.28–29).

Μαρωνείας как указания на ранее занимаемый престол лишено видимых оснований.

Между тем создатель «Слов в виде диалога» дважды в своем труде обращается к обсуждению слов Христа «Отец Мой больше Меня», оказавшихся в Византии предметом споров в середине 1160-х гг.¹⁹. Приводимые полемистом в обоих этих местах святоотеческие высказывания почти не совпадают с представленными по такому же поводу на церковном соборе 1166 г., однако начитанный в творениях учителей Церкви Никита вполне мог обойтись без подготовленного другими сборника цитат при рассмотрении интересующего его вопроса²⁰. Если Евстратий Никейский в 1113 г. в ходе своего спора с Петром Гроссоланом также уделил некоторое место толкованию приведенных слов Спасителя, то он при этом, в отличие от Маронейца, ограничился небольшим направленным против Filioque рассуждением, согласно которому Отец превосходит Сына именно как единственная причина в Троице, и не использовал высказывания свв. отцов²¹.

При этом во втором «Слове» Никита прямо выражает как раз отстаивавшуюся Гуго Этерианом и поддержанную Мануилом I точку зрения, согласно которой Отец одновременно больше Сына и равен Ему, превосходство же первой Ипостаси над второй полемист объясняет их взаимным отношением как причины и причиненного²². Хотя эта точка зрения и не была осуждена на соборе 1166 г., в выступлениях присутствовавших там архиереев постоянно звучало другое, в итоге одобренное толкование приведенных

¹⁹ Νικήτας τοῦ Μαρωνείας, λόγος β', р.94, 96–97; Niceta Maronensis, р.360–363.

²⁰ Из шести приводимых Никитой по этому поводу святоотеческих высказываний лишь одно, и то частично, встречается также в указанном собрании цитат свв. отцов (отрывок из седьмого слова к Гермия Кирилла Александрийского; ср.: *ibid.*, р.362, PG 140, col.217).

²¹ Mosq. gr. 240, f.153v.–154v.

²² Νικήτας τοῦ Μαρωνείας, λόγος β', р.94, 96–97.

слов Спасителя, а именно их отнесение к человеческой природе Христа²³. В шестом «Слове» Маронейца представлены уже оба эти объяснения, принятые на следующем соборе в 1170 г., и в подобном развитии взглядов полемиста легко усмотреть отзвук принятых как раз во время его работы над своим творением церковных решений²⁴. Таким образом, 1166 г. кажется вероятной датировкой произведения Никиты Фессалоникского.

Всем шести «Словам в виде диалога» предпослано краткое описание их содержания. В предварительных богословских замечаниях первого «Слова» греческий собеседник отождествляет с каждым из трех божественных Лиц по одному ипостасному свойству — «нерожденность», «рожденность» (γέννησις) и «исхождение» (ἐκπόρευσις). Он признает невозможность как-либо объяснить различие между последними двумя, объединенными общим понятием «происхождения» (πρόβδος)²⁵. По мнению «грека», западное учение ведет как раз к смешению личных собственности. Тогда «латинянин», чтобы избежать подобной угрозы, приписывает каждой Ипостаси несколько свойств сразу: Отцу — нерожденность, родительство и опосредованное изведение, Сыну — рожденность и непосредственное изведение, Св. Духу — опосредованное исхождение от Отца и непосредственное — от Сына²⁶.

С точки зрения западного собеседника, третье божественное Лицо исходит от двух других «не как от одного», но «как от двух», при этом, в отличие от мнения греческого собеседника, Оно не становится ни составным, ни двойным, как не становятся составными рождающий Сына и изводящий Св. Духа Отец, обладающая силой и действием божественная природа и любая владеющая об-

²³ PG 140, col.236–252.

²⁴ Niceta Maronensis, p.360–363.

²⁵ PG 139, col.177.

²⁶ Ibid., col.181. Ср. довод грека со схожими положениями: PG 102, col.289–292, 296–297, 729 (Фотий), Νικόλαος Μουζάλων, σ.311, Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.362 (Николай Мефонский).

щим естеством и личной собственностью Ипостась²⁷. Свою мысль о едином, а не двойном, и простом исхождении третьего Лица «латинянин» поясняет на примере исходящего разом от солнца и лучей сияния.

В представлении явно стоящего за словами западного собеседника Никиты Маронейца, божественные Лица именно потому могут обладать двумя и более свойствами, что последние существуют «около природы» (περὶ φύσεως), а не «согласно природе» (κατὰ φύσιν). По мнению греческого полемиста, Filioque либо означает недостаточность каждого из двух исхождений Св. Духа, либо делает излишним одно из них. Однако «латинянин» отвергает подобное соображение, утверждая единство исхождения третьей Ипостаси от двух других и в то же время рассматривая Их отношения необычным для западных богословов образом: «От Отца (существует) Сын, от Сына же — Св. Дух, а потому и от Отца»²⁸.

К распространенным доводам противников латинского учения относятся и заявления грека о будто бы скрытой там угрозе признать Сына рождающимся от Св. Духа, а последнего — «внуком» Отца²⁹. В ответ Никита указывает на существование определенного порядка в Св. Троице и на то, что подобная логика греческого собеседника заставляла бы в любом случае счесть второе и третье божественные Лица «братьями», а последнее из Них — еще

²⁷ PG 139, col.183–192. Схожие доводы против Filioque см.: PG 102, col.284, 321–324, 729 (Фотий), 392 (Евфимий Зигадин), Νικόλαος Μουζάλων, σ.319, 326, Mosq. gr. 340, f.121 (Феодор Смирней), Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.362 (Николай Мефонский).

²⁸ PG 139, col.196. См. схожие доводы против Filioque: PG 102, col.288 (Фотий), 392 (Евфимий Зигадин), Monumenta graeca, p.108 (Никита Византийский), Νικόλαος Μουζάλων, σ.310, 324, Mosq. gr. 240, f.121 (Феодор Смирней), Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.361 (Николай Мефонский).

²⁹ Ср.: PG 102, col.340 (Фотий), 392 (Евфимий Зигадин), Monumenta graeca, p.92–93 (Никита Византийский), Νικόλαος Μουζάλων, σ.319, 322, 326, Mosq. gr. 240, f.123v. (Феодор Смирней), Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.363, 369 (Николай Мефонский).

одним «сыном» Отца. Подкрепляя эти свои рассуждения цитатами из посланий к Серапиону Афанасия Великого, фессалоникский предстоятель помимо прочего заявляет о невозможности постичь причину и смысл исхождения Св. Духа от двух других Ипостасей³⁰. Приводимые в произведении доводы против западного учения встречаются в разных противолатинских сочинениях — в «Слове о тайноводстве Св. Духа» и в окружном послании 867 г. Фотия, в полемических творениях Никиты Византийского, Николая Музалона и Феодора Смирнея, в «Синодике» Иоанна Иерусалимского, в «Слове против приверженцев ветхого Рима» Евфимия Зигадина, в «Разделенных по главам обвинениях» Николая Мефонского, — но дословные заимствования Маронейца из какого-либо произведения не обнаруживаются.

В начале второго «Слова» греческий участник разговора обращает внимание на то обстоятельство, что Св. Дух происходит от Отца лишь опосредованно и сам не является началом какой-либо Ипостаси, усматривая в этом освобождающее путь к ересям Евномия, Македония и Аполинария умаление третьего Лица³¹. Приводя в ответ евангельские слова о превосходстве Отца над Сыном (Ин 14, 28) и допуская их объяснение причинными отношениями между Ипостасями или каким-либо другим не угрожающим единству божественного естества образом³², «латинянин» преодолевает смущающее его противника затруднение.

В ходе дальнейшего обсуждения вопроса Никита заключает о прямом соответствии личных свойств межипостасным отношениям и на этом основании отказывается впредь признавать «не-рожденность» настоящей собственностью Отца. Автора не приводит в замешательство заявление грека о невозможности считать

³⁰ Vat. gr. 1115, f.8–9.

³¹ Νικήτας τοῦ Μαρωνείας, λόγος β', р.93–94. Ср.: PG 102, col.317–320 (Фотий), Νικόλαος Μουζάλων, σ.323, Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.364 (Николай Мефонский).

³² ... τῷ αἰτίῳ ἢ ἑτέρῳ λόγῳ τινί, οὐ τῇ οὐσίᾳ (Νικήτας τοῦ Μαρωνείας, λόγος β', р.94).

Св. Духа происходящим от двух начал³³, поскольку единственным началом в Троице он все равно считает Отца, обосновывая свою мысль примерами («царь — военачальник — воин», «Адам — Ева — Сиф», «единица — чет — нечет»). На не являющийся новым для византийских полемистов вопрос о разнице между исхождениями от Отца и от Сына Маронеец видит только один ответ — признать их различающимися как «опосредованное» и «непосредственное», но тогда его собеседник вновь выдвигает свое возражение о вытекающем будто бы из такого представления «постепенном» умалении второй и третьей Ипостасей по отношению к первой³⁴.

Чтобы доказать свою неподверженность осужденным Церковью ересям, «латинянин» приводит разнообразные высказывания Афанасия Великого, Григория Назианзина, Василия Великого и Григория Нисского, где подтверждается наличие определенного порядка в Св. Троице. Когда грек указывает на несоответствие между двумя из этих цитат, где «среднее место» отводится в одном случае Сыну, а в другом — Св. Духу, Никита вспоминает о других святоотеческих замечаниях, согласно которым «центральный звеном» оказывается Отец, и обращается к рассмотрению девяти известных ему разновидностей «порядка»³⁵. За этим следует подробное обсуждение понятия середины, его относительности и применимости ко всем трем божественным Лицам, сравниваемым с вершинами равностороннего и вписанного в окружность треугольника³⁶. Несмотря на заметную близость некоторых высказываемых греческим собеседником положений к доводам ви-

³³ Ср.: PG 102, col.293 (Фотий).

³⁴ Νικήτας τοῦ Μαρωνείας, λόγος β', p.100. Ср. с доводами против западного учения: Νικόλαος Μουζάλων, σ.321, 312, 323, Mosq. gr. 240, f.121 (Феодор Смирней), Εγκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.361–362, 364 (Николай Мефонский).

³⁵ Νικήτας τοῦ Μαρωνείας, λόγος β', p.127–128.

³⁶ Ibid., p.266–273.

зантийских полемистов, во втором «Слове» также не обнаруживаются дословные заимствования Никиты из других сочинений.

В начале небольшого третьего диалога грек задается кажущимся ему неразрешимым вопросом, исходит ли Св. Дух от естества или от собственности, и тогда «латинянин» в ответ выдвигает собственную формулировку: «от естества согласно собственности». Подобный обмен мыслями довольно близок к одному месту в первом «Слове» об исхождении Св. Духа Евстратия Никейского, где приведенное выражение используется в противоположных целях и служит опровержению выдвигаемого западными христианами довода в защиту *Filioque*³⁷. Единоначалие Отца и Сына при изведении Духа Никита уподобляет единому действию всех трех Лиц при сотворении мира. Когда же его собеседник со ссылкой на евангелие от Иоанна (Ин 15, 26) обвиняет «латинян» в добавлении к символу веры, он переадресует этот упрек византийцам, которые, по его мнению, сами домысливают положение об исхождении «от одного Отца», разделяя тем самым Церковь и отделяя одних христиан от других³⁸.

За ответным замечанием о том, что греки вовсе не добавляют слово «одного» в символ веры, следует рассуждение «латинянина» о необходимости смотреть не только на содержащиеся в свящ. Писании слова об исхождении Св. Духа от Отца, но и на их смысл, поскольку «сказанное там неясно» становится понятным посредством других вещей. В итоге участники разговора сходятся на необходимости проверить обе взаимоисключающие точки зрения на предмет их соответствия свящ. Писанию и сочинениям отцов Церкви с использованием подходящих рассуждений, примеров и свидетельств³⁹.

В начале четвертого «Слова» грек предлагает своему собе-

³⁷ Ср.: Νικήτας τοῦ Μαρωνείας, λόγος γ', р.300–301, и Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.50–51. См. также: Varminе 2000, р.237–238.

³⁸ Νικήτας τοῦ Μαρωνείας, λόγος γ', р.303–304.

³⁹ Ibid., р.306–307.

седнику представить какие-либо «образы» Св. Троицы, показывавшие бы совместимость западного воззрения с единоначалием Отца. Когда «латинянин» предлагает рассмотреть аналогию «естество — сила — действие», византиец приводит два кажущихся ему разноречивыми высказывания Григория Назианзина и Кирилла Александрийского о возможности назвать Св. Дух «действием» (энергией) Божества. Решить это затруднение Никите оказывается легко, однако в ключевом для него вопросе он проявляет небольшое колебание и, в целом отрицая наличие двух причин у третьей Ипостаси, в одном месте неожиданно допускает их с той оговоркой, что они не обе являются непосредственными⁴⁰. Свою точку зрения Маронеец поясняет и посредством других примеров: «огонь — обжигающая сила — жар», «знак — черта — явление», «монада — двоица — троица», «человек — рука — палец», «ключ — источник — река», «Адам — Ева — Сиф» и «солнце — луч — свет». Последний из них, сопровождаемый небольшими выдержками из творений Иустина Мученика и Иоанна Дамаскина, вызывает критику грека, чьи рассуждения о разных значениях понятий «свет» и «солнце», а также об аналогии «ум — слово — звук (дыхание, πνεῦμα)» являются несколько сокращенным пересказом отрывка из первого полемического произведения Евстратия Никейского⁴¹.

Чтобы отстоять право говорить об исхождении света не только «посредством лучей», как утверждает его собеседник, но и «от лучей», «латинянин» приводит многочисленные примеры из свящ. Писания одинакового использования предлогов «через» (διά) и «от» (ἐκ): «через дверь» (διὰ τῆς θύρας) и «из двери» (ἐκ τῆς θύρας), «устаи» (διὰ τοῦ στόματος) и «из уст» (ἐκ τοῦ στόματος), «посредством облака» (διὰ τῆς νεφέλης) и «из облака» (ἐκ τῆς νεφέλης)⁴². По его мнению, точно так же обстоит дело со «звуком», посредством «слова» и от «слова» распространяющимся в возду-

⁴⁰ Νικήτας τοῦ Μαρωνείας, λόγος δ', р.54–65.

⁴¹ Ibid., р.70–72. Ср.: Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.51–56. См. об этом: Barmine 2000, р.238–241.

⁴² Νικήτας τοῦ Μαρωνείας, λόγος δ', р.249–251.

хе, и со Св. Духом, исходящим через Сына и от Сына. Диалог завершается повторным кратким обзором всех уже упоминавшихся аналогий Св. Троицы, к которым добавляются некоторые новые («фимиам — воскурение — благоухание», «лоза — гроздь — вино», «дерево маслины — плод маслины — масло»).

Рассмотрению взятых в свящ. Писании высказываний посвящено «Пятое слово». В нем грек прежде всего обращает внимание на отсутствие в евангелиях положения о Filioque и без труда опровергает попытку своего собеседника обосновать западное учение тем обстоятельством, что вторая и третья Ипостаси «вместе» берут начало от первой. С его точки зрения, Св. Дух происходит от Отца опосредованно, поскольку в противном случае Он не отличался бы от Сына; в то же время византиец не считает подходящим рассуждение «латинянина», выводящего Filioque из слов Христа: «Я в Отце, и Отец во Мне» (Ин 14, 10), — и вновь выражает беспокойство опасностью низведения Св. Духа во «внука» в случае принятия западного воззрения⁴³. По мнению же Никиты, в троичном учении греков с равным успехом можно усматривать превращение второго и третьего божественных Лиц в «братьев». Определив исхождение как «какое-либо движение, кроме свойственного рассматриваемому предмету и взаимного»⁴⁴, он отличает разнообразие его видов у тел (согласно естеству, или количеству, или качеству, или месту), душ, разумных существ, Бога и устанавливает их одну общую характеристику — «отношение из чего-либо» (τὴν ἕκ τινος οὐχέσιν).

На основе приводимых им многочисленных библейских мест, содержащих глагол ἐκπορεύεσθαι (исходить), Маронец заключает о равнозначности в них предлогов «от» (ἀπό), «со стороны» (παρά) и «из» (ἐκ). Другой ряд почерпнутых в свящ. Писании цитат позволяет полемисту сделать такой же вывод по отношению к употребляемым там предлогам «в» (εἰς), «к» (πρός) и «на» (ἐπί).

⁴³ Niceta Maronensis, p.327–328.

⁴⁴ Ibid., p.329.

По его словам, исхождение Св. Духа является двойным, и одно из них означает Его послание (ἀποστολή) от Христа, приход (ἔλευσις) к людям и поселение (ἐνοίκησις) среди них, другое же, «образуя собственность своеобразного бытия» третьей Ипостаси, представляет собой Ее «явление», «воссияние» и «происхождение» (πρόβδος), своей опосредованностью («через Сына») отличающееся от «рождения»⁴⁵.

Оба собеседника отвергают мысль о разом опосредованном и непосредственном происхождении Св. Духа будь то от Отца, будь то от Сына, однако грек, со ссылкой на высказывание самого Христа (Ин 15, 26), не спешит полностью согласиться с положением о Filioque, и тогда Никита объясняет слова об исходящем от Отца Утешителе как указание лишь на первую причину Св. Духа⁴⁶. Без доказательств остается замечание «латинянина», согласно которому отказ от западной точки зрения ведет к признанию Сына рождающимся после Св. Духа или от Него, и на позднейшее время откладывается разбор святоотеческих свидетельств в защиту другой мысли, уподобляющей отношение Сына к Отцу отношению Св. Духа к Сыну.

В начале «Шестого слова» греческий собеседник приводит цитату Иоанна Дамаскина, содержащую отрицательный отзыв на учение о Filioque⁴⁷. В ответ «латинянин» вспоминает по одному высказыванию Григория Нисского, Кирилла Александрийского и Афанасия Великого, в которых Св. Дух называется исходящим от Отца через Сына, «сущностно изливаемым» от обоих, а также относящимся к Сыну так, как последний относится к Отцу. По мнению полемиста, свв. отцы не делали различия в своем словоупотреблении между понятиями «исхождения» (ἐκπόρευσις), «воссияния» (ἐκλάσις), «явления» (ἐκφανσις), «послания» (ἐκτεμισις) и «происхождения» (πρόβδος). Подкрепленное примерами из сочинений Григория Назианзина, это в целом отнюдь не очевидное

⁴⁵ Ibid., p.335, 403.

⁴⁶ Ibid., p.337–338.

⁴⁷ «[Мы] не называем Духа [исходящим] от Сына» (ibid., p.342).

положение позволяет Никите в выгодном для него смысле истолковать слова Афанасия Великого о «сияющем» и «посылаемом» от Сына Св. Духе⁴⁸.

Другие места из творений того же учителя Церкви, вкупе с утверждениями Григория Неокесарийского и Кирилла Александрийского, служат Маронейцу свидетельством в пользу того, что Св. Дух является образом (εἰκών, μορφή) и подобием (ὁμοίωσις) Сына. Еще одно высказывание Афанасия Александрийского, согласно которому единственным образом Отца можно считать только предвечное Слово, используется «латинянином» как довод в защиту опосредованного исхождения Духа от первой Ипостаси, и с той же целью им привлекается замечание Григория Назианзина о возводимых «по порядку» (ἕξῆς) к Отцу втором и третьем Лицах Св. Троицы⁴⁹. Наконец, Никита приводит и два содержащие выражение «через Сына» места из «Послания к архимандриту Иордану» Иоанна Дамаскина, чье несогласие с Filioque полемист объясняет всего лишь желанием избежать подозрения, будто Сын вместе с Отцом является «начальной причиной» Св. Духа.

Иначе смотрит на вещи грек, видящий в послании (ἀποστολή) Св. Духа не предвечную ипостасную собственность, но только совершившееся во времени Его сошествие на апостолов. Как полагает византиец, именно послания Сына Отцом и Св. Духа Сыном в тварный мир позволяют говорить о каком-либо существующем между божественными Лицами отношении «превосходства». В связи с этим он цитирует как подтверждающие такую точку зрения, так и объясняющие подобное «превосходство» причинными связями внутри самой Св. Троицы высказывания Афанасия Великого, Григория Назианзина, Василия Великого и Кирилла Александрийского⁵⁰.

По мнению полемиста, признававшийся свв. отцами порядок

⁴⁸ Ibid., p.347–348.

⁴⁹ Ibid., p.355–357.

⁵⁰ Ibid., p.360–363. Отрывок из послания о Св. Духе Василия Великого дополнен высказыванием, где отрицается причинное объяснение «превосходства» Отца над Сыном.

Ипостасей относится не к Их вечным собственностям, но к осуществляющемуся в ходе домостроительства («икономии») божественному явлению в сотворенном мире. Это положение грек пытается подкрепить новой цитатой из сочинений Афанасия Великого, в которой, как ему кажется, под «исхождением» Св. Духа от Отца понимается именно происходящее во времени послание Утешителя людям⁵¹. Исключительно в плане домостроительства византиец толкует и три первых приведенных его собеседником в начале «Слова» святоотеческих высказывания.

Вынужденный вернуться к своим прежним наблюдениям, «латинянин» прежде всего указывает на невозможность свести к чисто временному событию упомянутое Кириллом Александрийским «излияние» Св. Духа, поскольку оно описано как «сущностное». Подобным образом Никита старается истолковать и две другие цитаты того же отца Церкви, в которых упоминается «изливающийся от Отца» Св. Дух, причем и на этот раз полемист оправдывает свое понимание текста примером из писаний Григория Назианзина, где речь идет о совершающемся лишь внутри самой Св. Троицы «излиянии Божества»⁵². Маронец не упускает из внимания также слова Максима Исповедника и Кирилла Александрийского о третьей Ипостаси, «сущностно исходящей через Сына» и «источаемой» Им из собственной природы⁵³. В приведенном греческом собеседнике высказывании Афанасия Великого «латинянин» относит «сияние» Св. Духа к Его вечному исхождению, а «послание» и «дарование» — ко временному нисшествию

⁵¹ Ibid., p.364–365. Как представляется, указанное высказывание Афанасия Великого («Как Сын является едиnorodным порождением, так и Дух [является] даваемым и посылаемым от Сына ... [Дух] называется исходящим от Отца, так как [Он], бесспорно, от [существующего] от Отца Сына сияет и посылается и дается») свидетельствует об убежденности этого отца Церкви в тесной связи троичного (вечного) и домостроительного (временного) планов.

⁵² Niceta Maronensis, p.367–368.

⁵³ Ibid., p.367, 369.

в тварный мир, утверждая наличие прямого соответствия между этими двумя процессами⁵⁴.

Далее разговор переходит на возможность согласования цитировавшихся ранее слов Иоанна Дамаскина, с одной стороны, и Кирилла Александрийского, Афанасия Великого и Григория Нисского, с другой. Мысль о позднейшей порче их писаний отвергается обоими участниками встречи, и тогда грек заявляет, что наблюдаемое противоречие между приведенными утверждениями является лишь кажущимся. В качестве примеров подобного видимого разногласия он использует высказывания свв. отцов, с различных точек зрения судивших о наличии причинных отношений в Св. Троице, о возможности именовать Отца «нерожденным», о Его «превосходстве» над Сыном и о применимости понятия «энергия» к Св. Духу⁵⁵. Повторяя высказывавшуюся ранее «латинянином» мысль, византиец объясняет ставшее камнем преткновения замечание Иоанна Дамаскина желанием избежать малейшего намека на признание Сына «начальной причиной» наряду с Отцом. Сочинение завершается обстоятельными рассуждениями грека о недопустимости включения в символ веры не утвержденного никаким собором положения о *Filioque*, в котором он усматривает основание имеющегося церковного разделения⁵⁶.

Шесть «Слов» Никиты Маронейца являются важным рубежом в истории греко-латинских споров. Прежде всего, в них впервые византийским автором были представлены доводы в защиту об исхождении Св. Духа от обоих Отца и Сына. Как можно убедиться, сделано им это было вне всякой зависимости от разрабатывавшихся ранее западными богословами и полемистами доказательств⁵⁷. Среди греческих предшественников Маронейца по религиозным

⁵⁴ «Порядку происхождений, согласно которым рассматривается ... бытие ипостасей, должен следовать порядок послания и дарования нам Духа» (*ibid.*, p.373–374).

⁵⁵ *Ibid.*, p.377–379.

⁵⁶ *Ibid.*, p.383–392.

⁵⁷ См. об этом: Бармин 2000; Varmine 2000.

спорам действительно значимым для него был лишь осужденный в 1117 г. за ересь Евстратий Никейский. Кроме того, Никита постарался рассмотреть вопрос о *Filioque* в свете многочисленных святоотеческих высказываний. Целиком оставляя в стороне латинские тексты и с легкостью распространяя словоупотребление Григория Назианзина на прочих авторов, он показывал посредством собранных им свидетельств, что мысль об участии Сына в изведении Св. Духа не была чужда и многим греческим отцам Церкви.

Еще одно полемическое произведение, а именно составленное по предписанию Мануила I «Священное оружеохранилище» великого друнгария Виглы (главы дворцовой стражи) Андроника Каматира, начинается диалогом между василевсом и некими не названными по имени кардиналами. Отправной точкой для спора оказывается вопрос о первенстве римской Церкви, которое западные послы обосновывают ее происхождением от апостола Петра. В ответ Мануил I обращает против них самих их же мысль, заявляя, что Петр был учителем веры не в одном только Риме, но и в других местах, а данное ему Христом обещание несокрушимой Церкви (Мф 16, 18) относится ко всем верным, а не только к обитателям одного города. По мнению византийца, первенство должно было бы скорей достаться Антиохии, где корифей апостолов начал свою проповедь, или Иерусалиму, где пострадал Иисус. Лишь положение имперской столицы, полагает полемист, обеспечило Риму преимущество перед другими престолами, которое должно перейти к Константинополю с переносом туда высшей государственной власти⁵⁸.

Никак не возражая против подобных утверждений, кардиналы изъявляют желание определить причину имеющегося разделения, и тогда василевс указывает им на добавление к символу веры и приступает к объяснению различия между «природными именованиями» (*φυσικὰ προσηύματα*) и ипостасными собствен-

⁵⁸ Monac. gr. 229, f.10–11. Об этой части диалога императора Мануила с кардиналами см.: Spiteris 1979, p.185–193.

ностями во Св. Троице, причем он, повторяя уже использованное в «Силлогистических главах» высказывание Василия Великого, называет Отца причиной «предуготовительной», Сына — «демиургической», а Св. Духа — «совершительной и освящающей»⁵⁹. Со своей стороны, западные послы указывают на недопустимость лишать Сына славы Отца и затем по очереди выдвигают целый ряд новозаветных высказываний в поддержку своей точки зрения, также хорошо известных по предшествующей полемике: «Все, что имеет Отец, — Мое» (Ин 16, 15), «[Св. Дух] от Моего примет» (Ин 16, 14), «Послал Бог Дух Сына Своего» (Гал 4, 6), «Я и Отец — одно» (Ин 10, 30), «Я в Отце, и Отец во Мне» (Ин 14, 10)⁶⁰.

Большую часть этих рассуждений Мануил I последовательно отклоняет при помощи изначально проведенного им различия между ипостасными и природными собственностями (τῆς θείας φύσεως ἰδιότητας), обращая также внимание на различие между выражениями «от Моего» и «от Меня»⁶¹. Необычным для латинских полемистов является следующий довод кардиналов, согласно которому Св. Дух является образом своего «архетипа» Сына, как тот — образом Отца; в ответ Мануил I заявляет об опасности в таком случае перенести свойства второй Ипостаси на третью. Василевс не находит также убедительными приводимое его собеседниками выражение «Дух Истины» и их указание на недопустимость добавлять слово μόνου («одного») в утверждение об исхождении третьего Лица, так как отношение принадлежности («чего-либо»)

⁵⁹ Monac. gr. 229, f.12–13v.

⁶⁰ Ibid., f.14–17v. Ср.: PG 127, col.911 (Петр Гроссолан об одинаковой славе ипостасей), Νικήτας Σεΐδης, S.28 (Ин 16, 15; 10, 30; 14, 10), Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.36–37 (Иоанн Фурн об одинаковой славе ипостасей и отрывке Ин 16, 15), 83, 91 (Евстратий Никейский об отрывке Ин 16, 15), Mosq. gr. 240, f.153v., 160v. (он же об одинаковой славе ипостасей, Ин 10, 30 и 14, 10), Νικόλαος Μουζάλων, σ.307–308 (Ин 16, 15; Гал 4, 6), Νικόλαος Μεθώνης, σ.8, 13 (Ин 10, 30; 16, 15 и 16, 14), Humbert und Kerullarios, S.379, 381, 390 (Николай Мефонский об отрывках Ин 10, 30, Ин 16, 14 и Гал 4, 6).

⁶¹ Ср. с рассуждениями Фотия по этому поводу (PG 102, col.301).

не тождественно отношению происхождения («из чего-либо»), и поскольку греки на самом деле не делают никакого добавления к символу веры. Оба эти возражения вполне обычны для византийских участников споров⁶².

Утверждение кардиналов, согласно которому Св. Дух сначала происходит (προβάλλεται) от Сына и уже посредством последнего — от Отца, не имеет аналогов в западных полемических сочинениях, однако точно соответствует мнению «латинянина» в первом и втором «Словах» Никиты Маронейца⁶³. В том же втором «Слове» обнаруживаются и два других выдвигаемых собеседниками василевса положения: Св. Дух посылается от Сына и потому исходит от Него же, и каждый из Них должен, подобно Отцу, обладать двумя отношениями (σχέσεις) к другим Лицам Св. Троицы, — причем последнее рассуждение также отсутствует в западных полемических произведениях⁶⁴. В ответ Мануил I говорит, что послание не является причиной рождения, и что принятие Filioque не позволяет избежать качественного неравенства межипостасных отношений. Еще один совсем необычный для западных богословов довод кардиналов, согласно которому сотворенный Сыном мир будто бы противопоставляется Св. Троице в случае отказа от принятого «латинянами» учения, отклоняется указанием на общее участие всех Ипостасей в деле творения.

Далее западные участники беседы пытаются подкрепить свое воззрение находящимися также в четвертом «Слове» Никиты Маронейца примерами «солнце — лучи — свет», «естество — сила — действие», «знак — черта — явление» и «тело — рука — палец»⁶⁵. Уже сама их последовательность в «Священном оружейохранилище» напоминает о творении фессалоникского предстоятеля, поскольку

⁶² См., например: Νικόλαος Μεθώνης, σ.26–27, Νικήτας τοῦ Μαρωνείας, λόγος γ', р.303.

⁶³ Monac. gr. 229, f.19; PG 139, col.196; Νικήτας τοῦ Μαρωνείας, λόγος β', р.100.

⁶⁴ Monac. gr. 229, f.20; Νικήτας τοῦ Μαρωνείας, λόγος β', р.95, 97.

⁶⁵ Ibid., f.21–23v. Ср.: Νικήτας τοῦ Μαρωνείας, λόγος δ', р.61–65, 68–75, 251–253, 256–257. См. также: PG 139, col.192.

ку аналогия солнца используется в его первом «Слове», а прочие три приводятся в четвертом «Слове» соответственно на первом, третьем и пятом местах. Отвечая на первый пример, Мануил I отождествляет свет с лучами и «эйдосом» самого солнца и таким образом по сути повторяет мысль, заимствованную Никитой в «Первом слове» об исхождении Св. Духа Евстратия Никейского. Больше изобретательности Каматир проявляет при оспаривании второй и третьей аналогий, усматривая в силе только несовершенное «действие» (ἐνέργεια ἀτελής) и называя «знак» исчезающим в «черте», как и «черту» — в «явлении»⁶⁶. Выражая содержащиеся в четвертом «Слове» фессалоникского митрополита мысли, полемист допускает последний пример как являющий неразрывную связь и природное единство Ипостасей, однако указывает на возможность уподобить Сына и Св. Духа двум «рукам» Отца⁶⁷.

Наконец, кардиналы приводят в защиту Filioque по одному высказыванию Григория Нисского, Кирилла Александрийского и Афанасия Великого в том же порядке, в каком они даны в начале шестого «Диалога» Никиты Маронейца, причем последняя из них оказывается в два раза короче⁶⁸. В ответ император объясняет разницу предлогов «от» и «через» в выражении: «От Отца через Сына», — различным отношением первых двух Ипостасей к третьей, оставляя без внимания слова Кирилла Александрийского о существующем «сущностно от Обоих» (οὐσιωδῶς ἐξ ἀμφοῖν) Духе, а также указывает на нетождественность вечного исхождения и совершающегося во времени послания в мир.

Вторую часть «Священного оружехранилища» образует обширное собрание новозаветных и святоотеческих высказываний, в каждом отдельном случае сопровождаемых толкованием Андроника Каматира и используемых им таким образом для критики западного учения. Цитаты из евангелия от Иоанна, Деяний апостолов и посланий апостола Павла почти сразу уступают там ме-

⁶⁶ Ibid., f.22–22v. Ср.: Νικήτας τοῦ Μαρωνείας, λόγος δ', p.61–62, 66, 256.

⁶⁷ Ср.: ibid., p.67, и Monac. gr. 229, f.23–23v.

⁶⁸ Ср.: Monac. gr. 229, f.24–26v., Niceta Maronensis, p.342–346.

сто преимущественно кратким, но многочисленным выдержкам из произведений Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Назианзина, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Софрония Иерусалимского, Епифания Кипрского, Григория Чудотворца, Иоанна Дамаскина, Феодорита Кирского, Григория Двоеслова, Августина, Иеронима, Феофилакта Болгарского и Евфимия Зигадина. Впрочем, при всем обилии привлекаемых Каматиром источников лишь в одном из них, а именно в «Источнике знания» Иоанна Дамаскина, прямо отклоняется мысль об исхождении Св. Духа от Сына⁶⁹, еще в паре мест более или менее прозрачно говорится о Его исхождении только от Отца⁷⁰, во всех же остальных случаях никакого, скрытого или явного, отрицания *Filioque* на самом деле не содержится.

Хотя полемист не раз ссылается на те же сочинения, к которым раньше обращался по схожему поводу, но с противоположной целью, Никита Маронеец, сами цитаты их не часто совпадают друг с другом. Так, разнятся ссылки обоих авторов на второе «Ириническое слово» Григория Назианзина и его же «Слово о Св. Духе», «Слово о Св. Духе» Василия Великого, «Первое слово против ариан» Афанасия Великого и его же «Послание к Серапиону»⁷¹. Напротив, оказываются одинаковыми или частично совпадают их цитаты из «Слова на Ирона философа» Григория Назианзина, другого места из «Послания к Серапиону» Афанасия, «Слова о служении в Духе и истине» Кирилла Александрийского, «Послание к Аблабию» Григория Нисского⁷².

⁶⁹ *Ibid.*, f.75v.

⁷⁰ *Ibid.*, f.65, 70v. (выдержки из «Богопознания» Григория Нисского и «Анкората» Епифания Кипрского). Кроме того, исхождение Св. Духа от Отца в одной цитате ставится в один ряд с его «принятием» от Сына, а в другой — с Его явлением через Сына людям; см. эти высказывания Епифания Кипрского и Григория Чудотворца: *ibid.*, f.71v.–72.

⁷¹ *Ibid.*, f.39–39v., 42v.–43, 33v.–34, 46, 47v.; *Niceta Maronensis*, p.130–136, 143–147, 474, 254, 243.

⁷² *Monac. gr.* 229, f.44v., 50v., 55, 67v.; *Niceta Maronensis*, p.126–130, 89–97, 64–68, 41–42.

Среди собранных в «Священном оружехранилище» святоотеческих отрывков об исхождении Св. Духа от Отца через Сына говорится в приписанной Иоанну Дамаскину тринадцатой главе «Источника знания» и в разных произведениях Кирилла Александрийского⁷³, причем последний, судя по одной приводимой Каматиром цитате, в отличие от последующих византийских полемистов видел в словах Христа о Св. Духе: «От Моего примет», — указание не на Отца, а на «сущностную и природную собственность ..., согласно которой связан с Ним [т.е с Сыном] Его Дух»⁷⁴. В этом отношении наиболее примечательными являются содержащиеся в «Оружехранилище» высказывания этого же учителя Церкви, в которых прямо утверждается происхождение Св. Духа и от Сына⁷⁵. Андроник Каматир пытается истолковать их в нужном для себя смысле, заявляя, что «свв. отцы всегда используют [предлог] «от» вместо [предлога] «через» по отношению к Сыну».

Третью часть сочинения образуют сорок два «силлогистических доказательства», направленных на опровержение западного учения. Первые четыре из них повторяют отдельные находящиеся рядом рассуждения из «Первого слова об исхождении Св. Духа» Евстратия Никейского, следующие пять — почти целый отрывок из «Второго слова» того же полемиста, еще четыре — одно место из принадлежащего последнему «Изложения» его спора с Гроссоланом⁷⁶. Далее автор «Оружехранилища» воспроизводит пять направленных против *Filioque* умозаключений Феофилакта Охридского⁷⁷. Позаимствовав всего лишь один довод в «Синодике» Иоанна Иерусалимского или в сочинении «Против приверженцев

⁷³ Monac. gr. 229, f.76–76v., 55–57, 59, 64v.

⁷⁴ Ibid., f.59v.

⁷⁵ «Дух является собственным Ему [т.е. Сыну], и в Нем, и от Него»; «Сущностно от Обоих, то есть от Отца через Сына изливаемый Дух» (ibid., f.54v.–55).

⁷⁶ Ibid., f. 82v.–84v.; ср.: Ἐκκλησιαστικῆ βιβλιοθήκη, σ.56–59, 76–77, 95–96.

⁷⁷ Monac. gr.229, f.84v.–85v. (доводы 14–18); ср.: Théophylacte d'Ochrida, p.259–261.

ветхого Рима», Каматир обращается к главному источнику противолатинских споров — к «Слову о тайноводстве Св. Духа» Фотия, — откуда он черпает свои следующие восемь положений⁷⁸.

Еще пять больших рассуждений полемиста восходят к «Силлогистическим главам» Никиты Византийского⁷⁹, в заключительных же восьми «доказательствах» своего произведения он использует «Обвинения» Николая Мефонского, по недосмотру заново выдвигая одно уже использованное им ранее в редакции Феофилакта Охридского и восходящее к полемическому произведению Николая Музалона соображение⁸⁰. Последующие страницы своего сочинения Каматир посвящает описанию спора императора с армянским «магистром» Петром, отходя таким образом от противолатинской тематики.

Историческая подлинность помещенного в начало «Оружесохранилища» разговора кардиналов с Мануилом I была поставлена под сомнение учеными не в последнюю очередь по причине одного позднейшего высказывания патриарха Иоанна Векка (конец XIII в.)⁸¹. Подобное мнение находит себе подтверждение в очевидных странностях пересказываемой будто бы автором беседы. Так, римские послы отказываются от какого-либо обоснования папского первенства и не высказывают никаких возражений опровергающему один за другим все их доводы василевсу, но

⁷⁸ Monac. gr. 229, f.85v.—86v. (доводы 19 и 20—27); ср.: Ambr. gr. 303, f.233v. (довод I Иоанна Иерусалимского), PG 102, col.392 (довод 1 сочинения «Против приверженцев ветхого Рима»), *ibid.*, col.281—284, 288, 289, 317, 340—341, 313 (главы 3, 4, 6, 8, 38, 39, 62, 32 «Слова о тайноводстве Св. Духа»).

⁷⁹ Monac. gr. 229, f.87—90 (доводы 30—34); ср.: Monumenta graeca, p.101—104, 109—111, 118, 121—122, 133 (главы 6, 10, 13, 17, 21).

⁸⁰ Monac. gr. 229, f.90—91v. (доводы 35—42); ср.: Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.360, 363, 364, 372, 371—372, 372—373, 376 (обвинения 1, 2, 6, 9, 34, 31, 35, 44).

⁸¹ Об этом см.: Cataldi Palau 1993, p.19—20. Я. Спитерис видит в диалоге «литературную форму, а не исторический пересказ» (Spiteris 1979, p.189).

только льстиво соглашаются с его рассуждениями⁸², в то время как сам Мануил I свысока журит их и выражает удивление из-за незнания ими вещей, по его словам, ведомых даже детям⁸³.

Кроме того, кардиналы в «Оружехранилище» заявляют о своей вере в «первичное» исхождение Св. Духа от Сына, а через последнего — от Отца⁸⁴. Между тем такое воззрение несовместимо с восходящим к Августину обычным представлением латинских богословов, согласно которому Дух существует «изначально» (*principaliter*) от Отца⁸⁵. Таким образом, если эта часть написанного по желанию императора сочинения отражает какое-то действительное событие, то передает его в столь приукрашенном виде, что отделить здесь вымысел от правды представляется уже невозможным.

Неоднократные параллели между беседой василевса с кардиналами и «Словами» Никиты Маронейца однозначно указывают на то, что одно из этих произведений послужило источником другому. Поскольку цитата из послания к Серапиону Афанасия Великого оказывается в труде фессалоникского предстоятеля в два раза длиннее, чем в работе Каматира, было бы естественно заподозрить именно последнего в списывании⁸⁶. Правда, основную мысль шестого «Слова» о взаимозаменяемости предлогов *διὰ* («через») и *ἐκ* («от») можно принять за возражение на проведенное в «Священ-

⁸² «Начало твоих слов — истина, говорит Давид. Если бы не был с тобой Бог, ты не говорил бы с Духом столь духовные вещи» (Monac. gr. 229, f.14v.); «Ты похож на мудрого мужа, который построил на камне» (*ibid.*, f.16v.); «Мы знаем из истории многих мужей-диалектиков, но ты далеко превосходишь их не только безыскусностью слов и природными способностями, но и искусными философскими приемами» (*ibid.*, f.26v.).

⁸³ *Ibid.*, f.15v.

⁸⁴ *Ibid.*, f.19.

⁸⁵ PL 145, col.641 (Петр Дамиани); PL 158, col.319 (Ансельм Кентерберийский); PL 188, col.1205 (Ансельм Хавельбергский).

⁸⁶ Ср.: Monac. gr. 229, f.25v., и Niceta Maronensis, p.345–346.

ном оружехранилище» твердое разграничение их употребления по отношению к Сыну и Отцу соответственно⁸⁷. Однако встречные доводы Андроника против рассуждений западной стороны, в которых представление о *Filioque* обосновывается посланием в мир Св. Духа Сыном, необходимостью каждому божественному Лицу иметь, подобно Отцу, по два отношения с другими Ипостасями, аналогиями «естество — сила — действие» и «знак — черта — явление», вообще не приводятся и потому остаются без ответа в творении Никиты, который использует сами эти соображения в защиту принятого на Западе представления⁸⁸.

Таким образом, именно создатель «Священного оружехранилища» пытался опровергнуть рассуждения фессалоникского предстоятеля, а не наоборот, и, следовательно, писал уже после него. Подобный вывод полностью подтверждает то обстоятельство, что в творении Маронейца обсуждение аналогии солнца, луча и света является дословным воспроизведением высказывания Евстратия Никейского, между тем как Каматир пересказывает ту же мысль своими словами, и потому его текст явно вторичен по отношению к четвертому «Слову» Никиты⁸⁹.

Как видно, «Священное оружехранилище» стало своего рода ответом на сочинение фессалоникского митрополита и вместе с тем вершиной всей противолатинской литературы XI–XII вв.

⁸⁷ «Как вы [т.е. латиняне] не противоречите святому отцу [Кириллу Александрийскому], изрекшему «от» по отношению к Отцу и «через» по отношению к Сыну?» (Monac. gr. 229, f.25).

⁸⁸ Νικήτας τοῦ Μαρωνείας, Λόγος β', p.95, 97, Λόγος δ', p.60–62, 66, 256, Monac. gr. 229, f.20–22.

⁸⁹ Никита Маронеец и Евстратий Никейский: «Светом [является] и сам солнечный эйдос, который видообразует (εἰδοποιεῖ) солнечный диск, светом [являются] и лучи, светом [является] и изливаемое через лучи в воздух сияние» (Νικήτας τοῦ Μαρωνείας, Λόγος δ', p.70, Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.51); Андроник Каматир: «То же самое — сказать «луч» и «свет» ... Ибо солнечный свет не является чем-либо другим по отношению к солнцу, но есть его эйдос и его видообразует» (Monac. gr. 229, f.21v.).

Если византийские противники учения об исхождении Св. Духа от Отца и Сына могли не интересоваться западными сочинениями, где отстаивалась противоположная точка зрения, то пренебречь творением их соотечественника Никиты Маронейца им оказалось уже не так просто, прежде всего по причине собранных там и использованных в защиту *Filioque* свидетельств греческих свв. отцов. Полемику с Маронейцем Каматир вел выборочным образом, рассчитывая превзойти своего противника обилием использованных святоотеческих цитат, а не логикой, оставляя без внимания бóльшую часть выдвинутых тем соображений и места ми просто воспроизводя уже высказанные в «Словах» Никиты доводы обеих сторон. Поскольку он нигде не упоминает ни имени своего противника, ни опровергаемого им сочинения, это последнее должно было быть заведомо хорошо известным предполагаемым читателям «Священного оружеохранилища» и, соответственно, появиться в свет незадолго до того, как Каматир приступил к написанию своего труда.

Ж. Даррузес счел упомянутые во вступлении к сочинению недавние «два величайших собора» под председательством императора соборными заседаниями 30 января и 18 февраля 1170 г. и потому отнес примерно к этому же времени завершение работы Каматира⁹⁰. Обоснованная Ж. Даррузесом датировка полностью соответствует первым подтверждаемым источниками посещениям Константинополя сразу несколькими кардиналами в 1167 и 1168 гг., давшим полемисту повод к написанию диалога между Мануилом I и этими высокими иерархами римской Церкви. Кроме того, она также косвенно подтверждает мнение о создании оспариваемых Каматиром «Слов» Никиты Маронейца в середине или второй половине 1160-х гг.

Ответом на запрос монаха Максима Смениота являются два противолатинских произведения Михаила Глики, служившие

⁹⁰ Darrouzès 1965, p.73–74. См. также: Cataldi Palau 1993, p.12.

⁹¹ *Tusculum-Lexikon* 1982, S.293.

го при дворе Мануила Комнина и подвергнувшегося заключению в 1159 г. по обвинению в участии в заговоре⁹¹. В своем посвященном опреснокам сочинении автор первым делом обращается к обычному для византийских полемистов доводу, согласно которому правила вкушения ветхозаветной пасхи, — опоясанными, с палками в руках, обутыми и будто бы стоя, — плохо соответствуют описаниям тайной вечера⁹². Примененное в евангелиях от Матфея и Марка обозначение четверга перед распятием Христа как «первого дня опресноков» (Мф 26, 17; Мк 14, 12) Глика со ссылкой на слова Иоанна Златоуста истолковывает в смысле дня перед опресноками (πρὸ τῶν ἁζύμων). Слова евангелиста Луки о «наступлении» этого дня полемист понимает как указание на его «приближение» (Лк 22, 7)⁹³.

Обычные для византийских противников западного обычая представления о времени тайной вечера и казни Иисуса автор сочинения обосновывает и содержащимися в евангелии от Иоанна высказываниями «перед праздником Пасхи» (о начале тайной вечера, Ин 13, 1), «было же приготовление (или «пятница» — παρασκευή) пасхи» (о распятии Христа, Ин 19, 14), «не вошли в преторию, ... чтобы могли есть пасху» (об иудеях в день распятия, Ин 18, 28)⁹⁴. В защиту мнения, согласно которому Пасха в том году пришлось на субботу после распятия, Глика сопоставляет ветхозаветный запрет иудеям выходить из собственного дома в пасхальную ночь и арест Христа в саду в ночь на пятницу. По тому же поводу полемист указывает на решение первосвященников задержать Иисуса не в праздник, дабы избежать волнения в народе (Мф 26, 4–5), объясняет выражение «великая суббота» (Ин 19, 31) совпадением этого дня с Пасхой и связывает случившееся лишь тогда обращение первосвященников к Пилату с просьбой поста-

⁹² Μιχαήλ Γλυκᾶς, σ.294–295.

⁹³ Ср.: Ἰωάννης Φιλόπονος, р.219–221, Mosq. gr. 250, f.407v.–408v. (Никита Сеид).

⁹⁴ Μιχαήλ Γλυκᾶς, σ.296–300.

вить охрану у гроба Спасителя с их занятостью праздничными обрядами накануне вечером⁹⁵.

Отметив наличие двух взаимоисключающих хронологий страстей Христовых в проповедях Иоанна Златоуста, Глика утверждает, что случившееся при распятии Иисуса полное солнечное затмение могло иметь место только в 14 день месяца по лунному календарю. Согласно византийцу, казнь Спасителя должна была промыслительным образом прийтись на время заклания служившего прообразом Истины ветхозаветного агнца, а освобождение заключенных служило нравственному очищению иудеев и потому имело бы смысл накануне, а не во время праздника.

Автор сочинения не обходит вниманием ни описанный в евангелии от Иоанна эпизод, согласно которому некоторые апостолы заподозрили оставившего тайную вечерю Иуду в намерении что-либо купить к празднику (Ин 13, 29), ни отсутствие каких-либо упоминаний о жертвенном агнце на этой трапезе. Чтобы указание на сообщение о желавших есть пасху в пятницу иудеях не потеряло убедительности, он старается доказать, что в данном случае было невозможно использовать слово «пасха» для обозначения вкушаемых на протяжении целых семи дней, а не только праздничного вечера, опресноков⁹⁶. Встречающееся иногда в Библии именование последних «хлебом» не смущает полемиста, поскольку, по его мнению, называемый в книге Второзакония «хлебом бедствия» опреснок вообще не годится для животворящего Тела Господа, и его использование на тайной вечери было бы отмечено кем-либо из евангелистов⁹⁷. Согласно одному из доводов противной стороны, Христос после своего воскресения в Эммаусе назвал именно опреснок хлебом (Лк 24, 30) в виду семидневного отсутствия всего квасного в еврейских домах. В ответ Глика утверждает, что тогда ученики Иисуса, будучи отлученными от синагоги (ἀποσυνάγωγοι) и прячась от иудеев, не считали будто бы себя свя-

⁹⁵ Ibid., σ.298–301.

⁹⁶ Ibid., σ.304–308.

⁹⁷ Ibid., σ.311–313.

занными ветхозаветными предписаниями, тем более — находясь вдали от Иерусалима.

Вслед за Петром Антиохийским, Иоанном Иерусалимским и Феодором Смирнеем автор сочинения допускает мысль о том, что апостолы разрешили опресноки выкрестам из иудеев вместе с некоторыми другими их обычаями, вроде обрезания, воздержания от отдельных видов пищи и субботнего покоя, однако настаивает в таком случае на соблюдении «латинянами» всех этих правил, а не только одного из них⁹⁸. Подобно Николаю Мефонскому, на основании упоминания об обмакнутом на тайной вечери куске хлеба (Ин 13, 26) полемист заключает о присутствии на ней какого-то варева и противопоставляет этот вывод ветхозаветному запрету есть вареное на пасхальной трапезе. По мнению византийца, если бы Христос пожелал использовать что-либо из прежних еврейских установлений для собственной Пасхи, то Он предпочел бы в таком случае опресноку агнца⁹⁹.

Не ограничиваясь доводами историко-экзегетического рода, Глика по примеру многих своих предшественников заявляет о совершенстве и самодостаточности поднимаемого закваской хлеба и об ущербе опреснока. Мысль «латинян» о большей пригодности последнего к изображению бессеменного воплощения Бога Слова не находит одобрения у греческого полемиста, считающего евангельский рассказ об этом событии (Мф 1, 18–20) достаточным и исключающим всякое сомнение свидетельством в пользу этого догмата. В свою очередь, поскольку закваска и соль являются прообразами души и разума, автор произведения хвалит обычный хлеб за его способность представлять Христа совершенным как в Божестве, так и в человечестве. По мнению Глики, опреснок мертв и вообще не может быть плотью Христа, призыв же апостола Павла к христианам праздновать не с закваской порока и лукавства (1 Кор 5, 8) имеет только нравственный смысл, так как в

⁹⁸ Ibid., с.315.

⁹⁹ Ibid., с.320.

противном случае верующим следовало бы в целом отказаться от квасной пищи¹⁰⁰.

Ссылкой на содержащиеся в послании к евреям слова о необходимости перемены закона с изменением священства (Евр 7, 12) византиец пытается обосновать непригодность одного и того же предмета для воспоминания как о бегстве из египетского плена, так и об Иисусе. В конце работы ее автор, вслед за Иоанном Златоустом и некоторыми своими предшественниками по противолатинским спорам, допускает возможность того, что Спаситель совершил две пасхальные трапезы накануне казни, сначала законную иудейскую на опресноках, потом — новую на квасном хлебе. В подтверждение свободы Христа от ветхозаветных предписаний Глика приводит евангельские слова о существовании закона и пророков до Иоанна Предтечи (Лк 16, 16), но полагает, что Иисус должен был все же есть еврейскую пасху перед собственной ради явления себя Господом обоих Заветов. Эту точку зрения полемист подкрепляет мнением Иоанна Златоуста, согласно которому Спаситель, зная о своем распятии в пятницу, на день раньше отпраздновал ветхую Пасху¹⁰¹.

Обилием доводов против употребления опресноков на литургии рассматриваемое сочинение превосходит все предшествовавшие противолатинские произведения. В этих последних обнаруживаются некоторые из выдвигаемых Гликой положений, вроде использовавшихся византийскими полемистами со времен Петра Антиохийского цитат из евангелия от Иоанна¹⁰², приводимых Иоанном Меркуропулом соображений по поводу обязанности иудеев не выходить из дома в пасхальную ночь и готовности апостолов объяснить уход Иуды с тайной вечери необходимостью что-либо купить к празднику¹⁰³, принятого Иоанном Филопоном,

¹⁰⁰ Ibid., σ.321–324.

¹⁰¹ Ibid., σ.330–333.

¹⁰² Ср.: Acta et scripta, p.218–219, и Μιχαήλ Γλυκᾶς, σ.296–297, 299–300, 310.

¹⁰³ Ср.: Τόμος ἀγάπης, и Μιχαήλ Γλυκᾶς, σ.298, 304.

Симеоном Иерусалимским, Иоанном Антиохийским, Евфимием Зигадином, Никитой Сеидом и тем же Меркуропулом толкования упомянутого в евангелиях «первого дня опресноков» как дня перед опресноками¹⁰⁴ или признания Феофилактом Охридским и Евфимием Зигадином того, что Христос совершил две пасхальные трапезы, ветхо- и новозаветную, накануне своей казни¹⁰⁵.

Упоминаемые Гликой доводы «латинян» в защиту опресноков (именование последних «хлебом» в Ветхом Завете, их использование Иисусом в праздничное семидневное время после своего воскресения, их символическое истолкование как знаков чистоты и бесстрастности воплощения) присутствуют частью в «Диалоге» Гумберта, частью в «Послании» Лаика¹⁰⁶, однако они могли стать известными греческому полемисту и из творений его соотечественников¹⁰⁷. Единичные приводимые при удобных случаях цитаты из творений Псевдо-Дионисия Ареопагита, Кирилла Александрийского, Григория Нисского и Григория Назианзина наряду с более частыми ссылками на слова Иоанна Златоуста свидетельствуют о знакомстве автора сочинения со святоотеческим наследием.

В другом послании Максиму Смениоту тот же автор ставит своей целью доказать исхождение Св. Духа от одного Отца при помощи многочисленных святоотеческих высказываний, из которых восемь принадлежат Григорию Богослову, другие восемь — Кириллу Александрийскому, четыре — Иоанну Дамаскину, по три — Афанасию Великому и Иоанну Златоусту, по одному —

¹⁰⁴ Ср.: Ἰωάννης Φιλόπονος, p.219–220, Deux inédits byzantins, p.234, 255, Τόμος ἀγάπης, σ.518, PG 129, col.652, Mosq. gr. 250, f.409, и Μιχαὴλ Γλυκᾶς, σ.295–296.

¹⁰⁵ Ср.: Théophylacte d'Ochrida, p.263, PG 129, col.657–660, и Μιχαὴλ Γλυκᾶς, σ.330–333. Об этой точке зрения упоминал Иоанн Филопон: Ἰωάννης Φιλόπονος, p.209.

¹⁰⁶ Acta et scripta, p.100; Laycus, p.41, 43.

¹⁰⁷ См., например: Николай Мефонский, с.65–68, Критические опыты, с.122 (Лев Переяславский), Mosq. gr. 250, f.393v. (Никита Сеид).

Псевдо-Дионисию Ареопагиту, Иустину Философу, Григорию Двоеслову и Григорию Нисскому. Прежде всего полемист оспаривает возможную попытку «латинян» объяснить смирением Спасителя и Его желанием говорить как человек, а не как Бог, то обстоятельство, что в евангелии от Иоанна Христос представлен упоминающим только об исхождении Св. Духа от Отца, но не от Сына (Ин 15, 26)¹⁰⁸. Глика также отвергает отождествление его противниками исхождения и послания Утешителя, а ссылке на учение Августина, Амвросия и Иеронима противопоставляет требование подчиняться мнению большинства и приводит в пример семь вселенских соборов.

Автор сочинения упоминает и три других обычных довода сторонников *Filioque*, а именно общее достояние Отца и Сына (Ин 16, 15), описанное в евангелии дарование Св. Духа ученикам дуновением Спасителя (Ин 20, 22) и выражение апостола Павла «Дух Христа»¹⁰⁹. Среди прочих цитат полемист приводит высказывание Кирилла Александрийского о происходящем природно от Сына Св. Духе и объясняет эти слова необходимостью противостоять тем, кто не считал третью Ипостась Богом¹¹⁰. В ответ на попытку оправдать прибавление к символу веры указанием на оказываемое тем самым почитание Сыну Глика заявляет о том, что в итоге «латиняне» унижают Св. Духа, представляя его не производящим от Себя какое-либо другое Лицо.

По мнению автора сочинения, западные христиане из-за разделяемого ими учения полностью лишаются божественной благодати и обладают не святыми, но «гнилыми» и «тщетными» таинствами¹¹¹. Цитируя как принадлежащее Фотию сочинение о *Filioque* Евфимия Зигадина¹¹², полемист усматривает в латинской

¹⁰⁸ Μιχαὴλ Γλυκᾶς, σ.336–337.

¹⁰⁹ Ibid., σ.343.

¹¹⁰ Ibid., σ.344.

¹¹¹ Ibid., σ.348.

¹¹² Ср.: *ibid.*, PG 102, col. 393 (cap. η').

точке зрения смешение двух Ипостасей и образование некоего «сыноотца» (υἱολόγτος). Вполне обычными для византийских авторов являются рассуждения о том, что из принятого на Западе учения вытекает признание двух начал Св. Духа и несовершенства Отца, как и о нетождественности категорий принадлежности («чей-либо», в данном случае — «Дух Сына») и происхождения («от кого-либо») ¹¹³. Следуя за восходящим к Петру Антиохийскому толкованием, Глика возлагает ответственность за латинское нововведение на некоего «властителя» народа вандалов.

Первое основание для датировки дает представленное как возможный довод «латинян» и находящееся в самом начале соображение, согласно которому Христос сказал об исхождении Св. Духа от Отца, но не от Себя самого, потому что говорил, как человек ¹¹⁴. Подобное положение не встречается в посвященных вопросу о Filioque произведениях западных полемистов, зато оно очень напоминает признанное собором 1166 г. православным толкование высказывания: «Отец Мой больше Меня» ¹¹⁵. Произведенное тогда отнесение приведенных слов Христа к Его тварной плоти оставило недовольным Никиту Хониата и, скорее всего, не его одного ¹¹⁶. Поскольку в подготовке этого постановления деятельно участвовал Гуго Этериан, многие византийцы могли считать соборное решение латинским по сути, что, в свою очередь, позволяло приписать им схожее рассуждение и в вопросе об исхождении Св. Духа.

В произведении Глика нет никаких следов полемики со «Словами в виде диалога» Никиты Маронейца ¹¹⁷, зато более половины из приводимых во втором послании к Смениоту святоотеческих

¹¹³ Μιχαήλ Γλυκᾶς, σ.353–355.

¹¹⁴ Ibid., σ.337.

¹¹⁵ PG 133, col.780.

¹¹⁶ Nicetas Choniates, p.212–213.

¹¹⁷ Оба автора используют разные святоотеческие высказывания, исключением является приводимый обоими отрывок из «Жития» Григория Чудотворца; ср.: Μιχαήλ Γλυκᾶς, σ.358, Niceta Maronensis, p.350.

высказываний обнаруживается и в полемическом труде Андроника Каматира, а еще два из них кажутся сокращенным пересказом двух содержащихся в последнем произведении¹¹⁸. При этом прочие находящиеся в сочинении Глики цитаты из произведений свв. отцов расположены главным образом в середине послания¹¹⁹, преимущественно не связаны с основным предметом внимания полемиста и служат подкреплению тех или иных частных замечаний¹²⁰. Если Глика приводит мнения свв. отцов от случая к случаю, то Каматир уделяет подобным выдержкам особый раздел своей работы, где последовательно переходит от одного автора к другому.

Поскольку из восемнадцати встречающихся в обоих произведениях цитат восемь обладают одинаковой величиной в обоих сочинениях, десять же, то есть большинство, оказываются длиннее в «Священном оружейранилище», именно работа Каматира послужила источником для послания Смениоту, а не наоборот¹²¹. Ввиду отмеченного вероятного влияния на письмо споров о превосходстве Бога Отца над Христом было бы разумно датировать творение Глики об исхождении Св. Духа самым началом 1170-х гг. Так как второе послание к Смениоту продолжает начатую в первом тему особенностей латинской Церкви, оба сочинения должны были появиться примерно в одно время.

¹¹⁸ Ср.: Μιχαῆλ Γλυκᾶς, σ.339, 359, PG 141, col.476, 592 (цитаты из сочинений Григория Богослова и Иоанна Дамаскина).

¹¹⁹ Μιχαῆλ Γλυκᾶς, σ.348–353.

¹²⁰ Например, так обстоит дело со словами Василия Великого о том, что в Библии под «Духом Божиим» понимается как раз Св. Дух, или Иоанна Златоуста о воде в начале творения (Быт 1, 2; см.: *ibid.*, σ.352).

¹²¹ Ср.: *ibid.*, σ.338 (Кирилл Александрийский), 340 (Псевдо-Дионисий Ареопagit), 342–346 (Кирилл Александрийский, Григорий Богослов, Афанасий Великий, Иоанн Дамаскин, Кирилл Александрийский, Григорий Богослов), 349 (Василий Великий), 354–355 (Григорий Великий, Иоанн Дамаскин), 357–359 (Григорий Богослов, Кирилл Александрийский, Иоанн Дамаскин, Григорий Чудотворец, Кирилл Александрийский, Афанасий Великий), и PG 141, col.548, 561–564, 548, 476, 485, 592, 548, 472, 429, 605, 584, 461–464, 549, 585, 577, 529, 501.

О сохранившемся в сильно испорченной рукописи сочинении Феодора Продрома «Об исхождении Св. Духа» можно сказать лишь немного. Оно открывается подборкой показывающих единоначалие Отца цитат из слов Григория Назианзина «Об устройстве», «О Сыне», «О Пятидесятнице» и «О Св. Духе»¹²². Как явствует из едва читаемых первых листов, полемист отказывается понимать разницу между рождением и исхождением как различие между происхождениями соответственно от одного Лица (Отца) или от двух (Отца и Сына), считая ее вообще непознаваемой¹²³, и не проходит мимо одного высказывания Кирилла Александрийского, толкуемого противной стороной в пользу западного учения¹²⁴.

Хотя и нельзя обнаружить какое-либо соответствие между отрывками из святоотеческих произведений, приводимыми Феодором Продромом, с одной стороны, и Михаилом Гликой, Андроником Каматиром и Никитой Маронейцем, с другой, однако само построение рассматриваемой работы вокруг таких цитат сближает ее с трудами названных полемистов. Кроме того, можно соотнести читаемые в одном ее месте слова, согласно которым Отец оказывается больше Сына, помимо прочего, и как изводитель Духа¹²⁵, со спором о смысле слов «Отец Мой больше Меня». Тем самым обнаруживается еще один довод в пользу датировки сочинения серединой или второй половиной 1160-х гг. В таком случае придется признать верной более позднюю из двух предполагаемых дат смерти (около 1170 г. вместо 1156–1158 гг.) в целом далекого от богословских интересов многостороннего литератора Продрома¹²⁶.

¹²² Vat. gr. 571, f.204–205. Это сочинение не упоминается В. Хёранднером в его списке произведений Феодора Продрома: Hörandner 1974, S.37–72.

¹²³ Vat. gr. 571, f.205.

¹²⁴ Ibid., f.205v.

¹²⁵ ... ἀλλ' ὅτι μεῖζον ἢ υἱοῦ τυγχάνειν πατέρα, ὡς δὲ καὶ προβολῆς (;) πνεύματος (ibid., f.204).

¹²⁶ Ср.: Tusculum-Lexikon 1982, S.666–670.

Задача общего противодействия Германии сближала Александра III и Мануила I вплоть до соглашения между папой и Фридрихом I в 1177 г., однако она не исключала отдельных переговоров между двумя императорами¹²⁷. Когда весной 1172 г. в византийскую столицу прибыл находившийся на пути ко гробу Господнему саксонский и баварский герцог Генрих, сопровождавшие его вормский и любекский епископы не преминули поднять в присутствии василевса вопрос об исхождении Св. Духа. В защиту западной точки зрения брауншвейгский аббат Генрих привел тогда новозаветные выражения «Дух Сына» и «Дух Христа», евангельские слова о послании третьей Ипостаси как Спасителем, так и Отцом, отсутствие в свящ. Писании утверждения об исхождении Духа только от Отца, соответствующие места из символа *Quicumque* и бытовавшей под именем Иоанна Златоуста гомилии на Пятидесятницу, а также одно высказывание Кирилла Александрийского. Если подобный набор цитат делает уместным предположение о знакомстве полемиста со второй книгой «Антикейменов» Ансельма Хавельбергского или одним из «Богословий» Петра Абеляра, то прочие доводы Генриха в поддержку *Filioque* вполне могли быть заимствованы из произведения Петра Дамиани¹²⁸. Согласно сообщению хрониста Арнольда Любекского, греческие «учителя» (*magistri*) не смогли возразить приведенным им доводам¹²⁹.

Лишь предположительно можно датировать письмо папы константинопольскому патриарху с призывом ходатайствовать перед императором Мануилом о воссоединении Церквей и ответ патриарха, согласно которому византийский самодержец не нуждается в подобных напоминаниях и сам давно занят этим вопросом¹³⁰. Сопоставляя стоящие под первым посланием дату (27 февраля) и место изготовления (Сеньи) с перепиской пап Евгения III, Адриа-

¹²⁷ Ohnsorge 1928, S.86–88.

¹²⁸ Ср.: PL 188, col.1202–1203, PL 145, col.637.

¹²⁹ MGH SS 21, p.119–120.

¹³⁰ Papst und Patriarch, S.76, 80.

на IV и Александра III, Г. Хофманн связал изданный им источник с пребыванием последнего из названных понтификов в Сеньи в феврале и марте 1173 г. Это позволило историку приписать ответное письмо патриарху Михаилу III Анхиальцу (1170–1178 гг.)¹³¹.

При этом исследователь исключил подходящий по времени срок проживания в том же городе папы Евгения III в 1151–1152 гг., ошибочно заявляя об отсутствии сведений о каких-либо других написанных папой за это время посланиях¹³². Приняв предложенную Г. Хофманном датировку, Ж. Даррузес счел использованный в ответном послании образ виденной апостолом Петром скатерти с нечистыми животными (Деян 10, 11–12) заимствованным в писании Георгия Торника¹³³. Поскольку же этот обмен письмами мог состояться и в 1152 г. между Евгением III и патриархом Феодотом II (1151/1152–1153/1154 гг.), не исключено, что на самом деле ответ последнего послужил источником Торнику.

В 1176 г. близкий к Мануилу I пизанец Гуго Этериан завершил в Константинополе свой объемный труд в трех книгах «О святом и бессмертном Боге», где по очереди разбираются и оспариваются доводы греческих полемистов против учения об исхождении Св. Духа от Отца и Сына. Исходным толчком к созданию этого сочинения послужил обращенный к Этериану вопрос Мануила I о святоотеческих свидетельствах в пользу принятой в западной Церкви точки зрения. Первая книга открывается цитатами из творений Платона и Плотина, в которых Гуго усматривает указание на существование Св. Троицы. Возведя мнение об исхождении Св. Духа от одного Отца к Феодориту Кирскому, полемист

¹³¹ Hofmann 1953, S.75.

¹³² Г. Хофманн также неверно указал срок пребывания там папы — с января по август 1158 г., хотя на самом деле тот находился и подписывал письма в Сеньи с июля 1151 по октябрь 1152 г. с небольшим перерывом в ноябре 1151 г. (ibid.; *Regesta pontificum romanorum* 2, p.73–81).

¹³³ Darrouzès 1970, p.18. Ср.: Georges et Dèmètrios Tornikès, p.327. Датировку Г. Хофманна без оговорок принимает и Я. Спитерис (Spiteris 1979, p.207–210).

в доброй половине своего труда опровергает отдельные умозаключения трех византийских противников западного учения: Николая Мефонского, Никиты Византийского и некоего «никомидийского предстоятеля». Высказывания последнего, приводимые пизанцем, большей частью не соответствуют известным по «Антикейменам» Ансельма Хавельбергского рассуждениям Никиты Никомидийского¹³⁴, поэтому остается предполагать, что Этериан использовал какое-то впоследствии утерянное сочинение этого греческого иерарха.

С доводами двух других полемистов Гуго познакомился благодаря «Силлогистическим главам» и «Разделенным по главам обвинениям», как в том позволяет убедиться сравнение названных произведений с цитируемыми в слове «О святом и бессмертном Боге» высказываниями их авторов¹³⁵. Кроме того, ему должно было быть известно и сочинение «К латинянам о Св. Духе» Николая Мефонского, — единственный труд этого противника Filioque, где отсутствие обязательной связи между понятиями «чей-либо» и «происходящий от кого-либо» доказывается на примере двух братьев¹³⁶.

Разбирая по отдельности попытки вывести из западной точки зрения признание двух начал у третьей Ипостаси, Ее превращение во «внука» или в «родителя», появление у Сына двух проти-

¹³⁴ Например, согласно Этериану, из учения о Filioque никомидийский предстоятель выводил наличие у Сына двух собственностей, страдательной и действующей, превращение Св. Духа во «внука», а Сына — в «родителя» (PL 202, col.246, 265, 270); эти и другие доводы отсутствуют среди содержащихся во второй книге «Антикейменов» соображений митрополита Никиты.

¹³⁵ См. отмеченные Й. Хергенретером места в «Силлогистических главах» Никиты Византийского (Monumenta graeca, p.92–93, 118–119, 94–95, 103–104, 108–111, 121–124, 127–129, 131–132, 86), а также главы 1–3, 6, 7, 13, 15, 17, 22, 28, 44, 45 в «Разделенных по главам обвинениях» (Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.360–361, 363, 365–366, 368, 369, 371, 376–377; ср.: PL 202, col.237, 248, 256, 268, 270, 279, 282, 302, 303, 306, 309).

¹³⁶ Т.е. «брат такого-то» не означает, что один брат происходит от другого (ibid., col. 360; ср.: Νικόλαος Μεθώνης, σ.27).

воположных собственностей, несовершенство всех трех Лиц и другие положения византийских противников *Filioque*, Этериан обосновывает латинское учение отчасти обычными для его предшественников способами. Так, он усматривает в воззрении греков умаление божественного Слова¹³⁷, ссылается на новозаветное выражение «Дух Сына» и на происхождение третьей Ипостаси от общего естества Отца и Сына. Наряду с восходящими к Григорию Назианзину аналогиями Св. Троицы «(водная) жила — источник — река» и «солнце — луч — свет», в первой книге используются также примеры «субстанция — сила — действие» и «семя — плод — пища»¹³⁸.

Подобно многим другим участникам споров того времени, автор сочинения считает в корне невозможным ответить на некоторые богословские вопросы, отказываясь от каких-либо рассуждений о способах «троичности» или причинности в Божестве¹³⁹. Свои размышления Гуго подкрепляет отдельными высказываниями Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского и Григория Назианзина, согласно которым все, что является Отцом, рождает и Сына, Св. Дух представляет собой некое «качество» Божества второй Ипостаси, а Слово Божье называется «началом от начала»¹⁴⁰. Кроме того, полемист ссылается и на мысли Августина и Иеронима о Св. Духе как взаимной «любви» Отца и Сына и о Его происхождении «изначально» (*principaliter*) или «собственно» (*proprie*) от первого Лица Св. Троицы¹⁴¹.

Разбор умозаключений Никиты Византийского, Николая Мефонского и «никомидийского предстоятеля» продолжается и во всей первой части второй книги «О святом и бессмертном Боге». Автор сочинения по очереди отыскивает слабые места в попытках

¹³⁷ PL 202, col.243, 257, 262.

¹³⁸ Ibid., col.238, 250.

¹³⁹ Ibid., col.246, 254–255.

¹⁴⁰ Ibid., col.245, 257, 273.

¹⁴¹ Ibid., col.258, 264.

доказать «излишность» исхождения Св. Духа от Сына и необходимость приписывать любое относимое к Богу качество либо только одному, либо сразу всем трем божественным Лицам, а также обнаружить в учении о *Filioque* разделение божественного Слова на причину и причиненного, Его обделенность отцовством, «раздвоение» и умаление Св. Духа. Так, латинский полемист оспаривает мысль Николая Мефонского о неравенстве происходящего от двух происходящему от одного (т.е. Св. Духа Сыну), указывая на такую же возможность заявить о неравенстве безначального Отца имеющему в Нем начало Слово Божьему.

Автор сочинения отвергает стремление Никиты Византийского вывести из западной точки зрения признание «слабости» Отца, поскольку подобная логика, по мнению Гуго, ставит под вопрос и сотворение мира всеми тремя божественными Лицами¹⁴². Задержавшись вкратце на утверждениях Феофилакта Охридского, согласно которым дарование Утешителя Христом произошло не при дуновении воскресшего Господа апостолам и является достаточным объяснением новозаветного выражения «Дух Сына»¹⁴³, Этериан в дальнейшем обращается к критике приводимых им мест из «Слова о тайноводстве Св. Духа» и «Окружного послания» патриарха Фотия¹⁴⁴. Именно известного константинопольского предстоятеля IX в. Гуго считает «причиной тяжкой болезни христианской веры» и «творцом всего раскола», порицая его за лживость, надменность, пустословие и называя его «опьяненным несдержанностью и безбожием» человеком.

По ходу дела полемист ставит под вопрос и греческие обычаи приносить на литургии квасной хлеб, символически пронзая его копьем за проскомидией, мазать крещаемых маслом и подливать теплую воду в евхаристическую чашу. Свое мнение о тайной

¹⁴² Ibid., col.301–302, 306.

¹⁴³ Ibid., col.310. Ср.: Théophylacte d'Ochrida, p.259, 253.

¹⁴⁴ PL 202, col.317–318, 322, 324. Ср.: главы 2–3, 5, 15–17, 20–22, 29 «Слова о тайноводстве Св. Духа» (PG 102, col.279–286, 293–302, 309–312) и главу 12 «Окружного послания» (ibid., col.727–728).

вечери как предписанной ветхим законом пасхальной трапезе он подкрепляет цитатами из произведений Епифания Кипрского, Иоанна Златоуста и Кирилла Александрийского¹⁴⁵. Высказывания последних двух авторов, как и Псевдо-Дионисия Ареопагита, Илария Пиктавийского, Григория Нисского, Василия Великого, Григория Неокесарийского, Иоанна Дамаскина, Григория Назианзина, Григория Великого, Феодорита Кирского и Афанасия Великого, приводятся и в других местах второй книги.

Из языческих авторов Этериан неоднократно ссылается на Аристотеля и в единичных случаях — на Парменида (VI–V вв. до н. э.), Сократа, Эврипида, Платона (V в. до н. э.), Персия (I в. н. э.) и Птолемя (II в.)¹⁴⁶. Большинство всех этих цитат почти никак не связано с проблемой *Filioque*, вроде открывающих книгу слов Аристотеля о Боге как причине мира или принадлежащего Псевдо-Дионисию уподобления Творца центру круга¹⁴⁷. Скорее исключениями являются замечания Василия Великого из третьей речи против Евномия о Св. Духе как образе Сына, Кирилла Александрийского из послания к Несторию об исхождении Св. Духа от Сына, как и от Отца, Афанасия Великого из послания к Серапиону о воссиянии, послании и даровании Св. Духа от Сына¹⁴⁸. Непосредственно к главному предмету сочинения относятся также приводимые автором возражения Феодорита Кирского против мнения об исхождении третьей Ипостаси от или через Сына, как и пояснения Василия Великого, Кирилла Александрийского и Иоанна Златоуста по поводу слов Христа: «От Моего примет», — весьма далекие от данных по тому же случаю толкований Фотия¹⁴⁹.

В соответствии со своей ранее выраженной точкой зрения, Этериан называет невозможным исследование имеющегося в Соз-

¹⁴⁵ PL 202, col.319–320.

¹⁴⁶ Ibid., col.275, 279, 288, 291, 306, 308–309, 326, 329.

¹⁴⁷ Ibid., col.275–276.

¹⁴⁸ Ibid., col.292, 316, 327.

¹⁴⁹ Ibid., col.316, 328.

дателе «способа» рождения или исхождения от двух Лиц и признает вообще «опасным» слишком много рассуждать о божественном¹⁵⁰. В поддержку западного воззрения он, помимо прочего, ссылается на существующий в Св. Троице порядок Ипостасей, новозаветное выражение «Дух Истины» и слова Христа о силе, вышедшей из Него при прикосновении больной женщины¹⁵¹. На затрагивавшийся еще Фотием, Евстратием Никейским, Никитой Никомидийским, Ансельмом Хавельбергским и Никитой Маронейцем вопрос о том, совершается ли исхождение Св. Духа «в смысле» (ratione) природы или божественного Лица, автор сочинения предлагает собственный ответ, согласно которому оно осуществляется «в смысле причины и начала»¹⁵².

В отличие от своих предшественников Петра Дамиани и Ансельма Кентерберийского, Гуго видит в евангельском эпизоде с дуновением воскресшего Христа апостолам дарование самого Утешителя, а не только способности отпускать грехи¹⁵³. Вторая книга завершается подведением итогов всего написанного, где полемист среди иных обобщений заново подтверждает высказанную им ранее мысль о неприменимости к совершающимся в Божестве исхождениям философского деления причин на материальные, формальные, производящие и конечные.

Третья книга открывается пространными рассуждениями о Св. Троице, которые могли бы показаться более уместными в начале всего произведения в целом. В них Этериан, исходя из отсутствия какого-либо разделения в Боге, утверждает неприменимость аристотелевских категорий к межипостасным различиям, существующим, по его мнению, «только собственным образом» (*proprie tantum*)¹⁵⁴. Хотя Гуго и повторяет в одном месте почти

¹⁵⁰ Ibid., col.291, 299.

¹⁵¹ Ibid., col.281, 296, 312, 314.

¹⁵² Ibid., col.282, 333.

¹⁵³ Ibid., col.313. Ср.: PL 145, col.637–638; PL 158, col.301.

¹⁵⁴ PL 202, col.336–337.

дословно мысли Ансельма Кентерберийского о том, что Св. Дух происходит не от Бога — своего Отца, — но от Бога, который есть Отец¹⁵⁵, его рассуждения большей частью имеют мало общего с предшествующей латинской полемикой. Помимо прочего, полемист выдвигает утверждения, согласно которым действие Бога во времени ограничивается творением (*non factor, sed conditor*), Св. Дух целиком принадлежит только Сыну, но не апостолам, и был даром еще до создания мира¹⁵⁶.

С точки зрения автора сочинения, каждое божественное Лицо либо дает бытие другому из двух, либо само существует от Него, и это мнение, как и ссылка на послание Св. Духа Сыном, служит Этериану для обоснования западного учения. С той же целью используются и приводимые Гуго высказывания Василия Великого, Иоанна Дамаскина и Григория Нисского, согласно которым Св. Дух существует от Отца опосредованно, даруется и получает бытие через Сына. Кроме того, пизанец ссылается и на мысли Григория Назианзина, Иоанна Златоуста и Афанасия Великого о послании третьей Ипостаси двумя первыми и о том, что Она так же относится к Сыну, как последний — к Отцу¹⁵⁷. По мнению полемиста, слова Христа (Ин 15, 26) и положение константинопольского символа об исхождении Св. Духа от Отца вовсе не исключают участия в этом событии и Сына, и подобное соображение автор сочинения обосновывает другими взятыми из Евангелия примерами и соответствующим толкованием Епифания Кипрского.

Указывая на добавления к вероучительным определениям, делавшиеся последующими вселенскими соборами, Этериан защищает право римского епископа вставить слово *Filioque* в символ веры и оспаривает попытку применить к этому изменению запрет халкидонского собора составлять другую веру. Кроме того, Гуго приводит слова Юстиниана из новеллы и письма Епифанию Кипрскому о первенстве папы и его главенстве над всеми священ-

¹⁵⁵ *Ibid.*, col.346–347. Ср.: PL 158, col.287.

¹⁵⁶ PL 202, col.345, 349, 358.

¹⁵⁷ *Ibid.*, col.364–368.

никами, а также замечание Иоанна Златоуста об апостоле Петре как «учителе мира» и «устах учеников [Христа]», утверждая в конечном счете власть римского предстоятеля не только над всей церковной иерархией, но и над «княжествами и королевствами»¹⁵⁸. Свои рассуждения о папстве пизанец завершает не подкрепленными доказательно заявлениями, согласно которым Петр поставлял епископов «почти во всех городах» Сирии, Каппадокии, Фригии и других областей империи, так что именно его милостью апостол Иаков занимал иерусалимский престол, Евод — антиохийский, а евангелист Марк — александрийский.

Возвращаясь к вопросу о *Filioque*, автор сочинения цитирует высказывания Амвросия Медиоланского, Августина и Иеронима, где говорится об исхождении Св. Духа от Отца и Сына. Представленное Этерианом как принадлежащее Иларию Пиктавийскому утверждение («Св. Дух — полный Бог, исходящий от Отца и Сына») в действительности вряд ли взято из подлинного сочинения этого отца Церкви, который никогда в своих работах не называл прямо Св. Дух Богом¹⁵⁹. Со ссылкой на мнение Тимея, Аристотеля и Парменида об отсутствии в Божестве какого-либо изменения полемист заново утверждает извечность послания третьей Ипостаси, вслед за чем он старается обосновать западное учение рассуждениями о Сыне как точнейшем образе Отца¹⁶⁰.

Далее Этериан приводит три отдельных места из заключительной речи «грека» в шестом «Слове» Никиты Маронейца с призывом «латинянам» отказаться от добавления *Filioque* к символу веры и признать в этом богословском вопросе равнозначными и одинаково допустимыми выражения «от Сына» и «через Сына»¹⁶¹. Хотя Гуго сам указывает на возможности употребления предлога *διὰ* (через), при которых его можно заменить предлогом *ἐκ* (от), по-

¹⁵⁸ *Ibid.*, col.374–377.

¹⁵⁹ *Ibid.*, col.378. См. об Иларии примечания издателя: PL 10, col.14–15.

¹⁶⁰ *Ibid.*, col.378–388.

¹⁶¹ *Ibid.*, col.388. Ср.: *Niceta Maronensis*, p.387–388, 389, 391.

желание фессалоникского митрополита он тем не менее называет лишь «бесстыжей», «наглой» и «высокомерной» попыткой «обойти молчанием то, чему учил Христос, что проповедовали апостолы, утвердили свв. отцы».

Пизанец вспоминает высказывания Кирилла Александрийского в «Слове о поклонении в Духе и истине» и в «Толковании на книгу Иоиля» об излипании третьей Ипостаси от двух первых и Ее существовании от Сына. Автор также указывает на схожие положения из приписывавшегося Афанасию Александрийскому «Исповедания веры», «Послания к диакону Петру» папы Григория Великого и «Анкората» Епифания Кипрского¹⁶². Замечание Иоанна Дамаскина, согласно которому Св. Дух не называется исходящим от Сына, полемист понимает как относящееся к обычаю одной только греческой Церкви. Вслед за рассуждениями об одинаковой «принадлежности» третьего Лица обоим Отцу и Сыну Этериан со ссылкой на якобы заметное стилистическое несходство и несвязанность с основным предметом сочинения настаивает на подложности одного места в речи того же Дамаскина на Великую Субботу, где прямо отрицается *Filioque*¹⁶³. Признанный А. Донденом за «тяжеловесный», «сложный», лишенный организующего плана и написанный запутанным языком, труд пизанца в то же время превосходит все предшествующие западные полемические работы своим объемом и количеством сведений о доводах противников западного учения¹⁶⁴.

Вскоре после завершения работы Гуго отправил свое сочинение папе Александру III и латинскому патриарху Антиохии Аймерию¹⁶⁵. Хотя в посвящении этому последнему автор называет свой труд «составленным ... на обоих языках» (*editum a me utraque*

¹⁶² PL 202, col.393–394. См. первые два высказывания Епифания из приводимых Гуго: PG 43, col.32, 29.

¹⁶³ *Ibid.*, col.396. Ср.: PG 96, col.605.

¹⁶⁴ См. оценку сочинения Этериана: Dondaine 1953, p.103.

¹⁶⁵ PL 202, col.227–232.

lingua), большие размеры произведения позволяют сомневаться в том, что его греческий вариант не уступал в величине латинскому. Как бы то ни было, от выполненного самим автором перевода сохранился лишь один упомянутый выше и представленный как ответ Гуго Николаю Мефонскому отрывок в рукописи Quer. A. IV. 3 с рассуждением о том, что «монада» (единица) в Божестве относится только к Его естеству¹⁶⁶.

В конце 1170-х или начале 1180-х гг. Этериан также позаботился ознакомить кардинала Ардуина с византийскими обвинениями против римской Церкви, переведя на латынь под названием «О ересях, которые сваливают на латинян греки» восходящий к сочинению «О франках и прочих латинянах» труд¹⁶⁷. Вряд ли случайно этот перевод предпослан в рукописи Colomb. 5.1.24 творению «О ересях и лицемерии греков» служившего переводчиком Мануилу I Льва Тосканского: предъявляя византийцам сорок шесть встречных упреков, он, похоже, вдохновлялся в своей работе «перечнем вин», занимавшим его брата Гуго и принадлежавшим к распространенному в Византии, но не Западе, жанру.

Утверждение об исхождении Св. Духа от одного Отца Лев отвергает, подобно Фавсту Ръезскому усматривая все различие между происхождениями Сына и Св. Духа лишь в том, что первый существует от одного божественного Лица, а второй — от двух¹⁶⁸. По этому поводу полемист вспоминает и о посвященной вопросу о Filioque объемной работе своего брата, оставшейся без ответа со стороны греков¹⁶⁹. Взгляд на закваску как на «жизнь» и «одушевление» обычного хлеба тосканец находит неверным, поскольку она добавляется в тесто извне и потому является «внешней движущей причиной», в то время как все одушевленные предметы обладают движущей причиной «изнутри».

¹⁶⁶ Quer. gr. A. IV. 3, f.225; ср.: PL 202, col.239–240. См. также: Dondaine 1953, p.102–103.

¹⁶⁷ Ibid., p.114–116.

¹⁶⁸ См. цитату в сочинении Ратрамна Корбийского: PL 121, col.270.

¹⁶⁹ Colomb. 5.1.24, f.78v.

Далее автор сочинения порицает византийцев за их обычаи добавлять воду в чашу с уже освященными Дарами, не причащаться на Пасху, «погребать» оставшуюся тогда неиспользованной Евхаристию и принимать причастие со лжицы. Особый предмет критики составляет греческое духовенство (главы 6–13), чьи священники, по свидетельству Льва, лично участвуют в сражениях, находятся на положении слуг, подвергаются телесным наказаниям и унижительным насмешкам, а епископы совершают рукоположения исключительно за деньги. В этом же ряду стоят обвинения в платных кладбищенских похоронах и в назначении высших иерархов светскими властями. В том, что касается правил питания, Лев упрекает византийцев за непризнание субботнего поста, прием пищи чаще, чем два раза в сутки, пост лишь по семи дням в году (с понедельника по пятницу первой седмицы великой четырехдесятницы, в Великую Субботу и в сочельник Богоявления), а также появление трапезничавших монахов на городских площадях и в трактирах.

Использование льняных сорочек и ношение набедренников даже за богослужением, наличие у монашествующих личных денег, отращивание мужчинами длинных волос, отсутствие у духовных лиц тонзуры, использование женщинами париков и румян (главы 18–24) равным образом вызывают неодобрение полемиста¹⁷⁰. Затем тосканец несколько отвлекается от этих преимущественно бытовых вещей. Как он отмечает с осуждением, византийцы допускают разводы, предпочитают домовые церкви находящимся в запустении храмам, совершают божественную литургию лишь в третьем часу дня и зачастую при полном отсутствии молящихся. Они же, отмечает Лев, используют исключительно преждеосвященные Дары по обычным дням великого поста и не поют тогда стиха «Бог Господь и явился нам», а их священнические жены выполняют диаконские или иподиаконские обязанности¹⁷¹.

¹⁷⁰ Ibid., f.80–80v.

¹⁷¹ Ibid., f.80v.–81.

Воспроизводя по сути выдвинутое еще Кируларием против «латинян» обвинение, автор произведения сам упрекает греков в употреблении удавленнины (глава 31). Кроме того, он порицает отращиваемые священниками бороды, к которым при причащении пристаюа капли свв. Даров, скармливание человеческой крови свиньям практикующими кровопускание лекарями. Целование покойников родственниками и близкими на похоронах, как и брак между двоюродными братом и сестрой, не ускользает от внимания Льва. В дальнейшем полемист обращается к разным случаям обрядового применения масла и освященной воды (главы 35 и 36), супружескому общению священников со своими женами накануне литургии и непению «Христе, помилуй» за богослужением.

Автор сочинения не обходит молчанием отправление исповеди исключительно монахами, сокрытие от молящихся некоторых хранимых в Большом дворце Константинополя святынь на время великого поста, обычаи брать Божью Матерь в «восприемницу» крещаемого, а святых — в «побратимы»¹⁷². По словам Льва, византийцы не признают действительной совершаемую на опресноках Евхаристию, омывают алтари, на которых перед этим служили западные священники, требуют от женищихся на гречанках «латинян» письменное обещание не приступать более ни к каким таинствам в собственной Церкви и перекрещивают крещенных ранее по латинскому обряду.

Вторую часть сочинения составляет исторический обзор прежних столкновений между римскими понтификами и восточными иерархами. Упомянув о споре между Павлином и Флавианом за антиохийский престол (конец IV в.)¹⁷³, тосканец объясняет давлением императора Феодосия I решение второго вселенского собо-

¹⁷² Ibid., f.81–82.

¹⁷³ Начавшийся еще в середине IV в. между двумя противоарианскими группами спор о праве на антиохийский престол был окончательно разрешен лишь в 415 г. См. об этом: Болотов, т.4, с.83–85, 109–113, 117–119.

ра 381 г. о предоставлении константинопольской Церкви второго места после римской. Начало соперничества между их предстоятелями автор связывает с низложением патриарха Флавиана и избранием на его места Анатолия в 449—450 гг., вызвавшими недовольство папы Льва I¹⁷⁴. Упомянув о произнесенной константинопольским патриархом Акакием против римского понтифика анафеме, Лев вкратце рассказывает о событиях произошедшей тогда схизмы (конец V — начало VI вв.), вслед за чем сообщает о данном сорока греческими епископами папе Гормисде обещании послушания апостольскому престолу, о торжественном приеме в Константинополе римских предстоятелей Иоанна I (525 г.) и Агапита I (536 г.), о предпринятом по настоянию последнего снятии сана с константинопольского патриарха Анфима¹⁷⁵.

Вслед за рассказом о монофелитских спорах, ссылке в Херсон папы Мартина I (655 г.) и анафемах шестого вселенского собора (681 г.) против сторонников учения об одной воле и одном действии Христа, в число которых был включен и папа Гонорий I (625—638 гг.), полемист повествует о направленных против обычаев римской Церкви решениях не признаваемого им трулльского собора. Проявляя некоторую непоследовательность, автор сочинения осуждает принятый тогда и допускающий браки духовенства тринадцатый канон, на который он сам ранее ссылался в своей критике современных ему обычаев греческого клира (глава 6). Находя противоречащим предшествующим соборам тридцать шестой канон, в котором пишется о равночестии и втором месте константинопольского престола вслед за римским, Лев тут же толкует эту «вторичность» в смысле времени, а не достоинства¹⁷⁶.

Тосканец также цитирует запрещающие божественную ли-

¹⁷⁴ Это низложение имело место на так называемом «разбойничьем» эфеском соборе. См. об этом: там же, т.3, с.228, Евагрий Схоластик, кн.1—2, с.134. Письмо Льва I с довольно мягким порицанием обстоятельств восшествия Анатолия на престол см.: PL 54, col.1001—1009.

¹⁷⁵ См. об этом: Болотов, т.4, с.361—365.

¹⁷⁶ Colomb. 5.1.24, f.84v.—85.

тургию по обычным дням великой четырехдесятницы и субботний пост пятьдесят второе и пятьдесят пятое правила того же собора и на примере самих совершающих в дни похорон Евхаристию византийцев доказывает совместимость подобающей постному времени печали с приношением бескровной жертвы. К причинам церковного разделения Лев также причисляет осужденное папой Григорием III иконоборчество и созыв без согласия римского предстоятеля второго никейского собора (787 г.), которому полемист даже отказывает в названии «седьмого вселенского»¹⁷⁷.

Причиной очередного нарушения церковного мира автор сочинения считает «враждебный, увлеченный безудержным рыком зависти язык» и «коварнейшую, чрезмерно жадную до гордыни хитрость» патриарха Фотия, оставившего в своих писаниях «многочисленные прелюбодейные вымыслы ересей». По словам тосканца, тот впоследствии полностью отказался от всех направленных против «латинян» обвинений, после чего папа Иоанн VIII одобрил константинопольский собор 880 г., но отверг принятое тогда решение о взаимном признании всех низложений и отлучений, провозглашенных ранее этими двумя виднейшими иерархами христианского мира. Как утверждает Лев, греческая Церковь с тех пор оставалась в подчинении у римской вплоть до времени константинопольского патриарха Сергия. С распространением владычества болгар и обращением их царя к папе с просьбой о присылке епископов и священников автор сочинения связывает решение византийских властей вновь выдвинуть прежние противолатинские положения Фотия и трулльского собора¹⁷⁸.

Тосканец сообщает о данном Мануилом Комнином обещании запрета требовать от женищихся на гречанках западных христиан отказа от собственного обряда, омыwać алтари после латинской службы и перекрещивать крещенных ранее священниками римской Церкви. Лев пересказывает выраженную его братом Гуго

¹⁷⁷ В действительности на соборе присутствовали папские легаты (Beck 1980, S.D79).

¹⁷⁸ Colomb. 5.1.24, f.86v.–87.

мысль, согласно которой византийцам следовало лишь прекратить дальнейшее порицание *Filioque*, но не добавлять его самим в символ веры. Согласно автору сочинения, неоднократные обмены посольствами между папой и василевсом «ради примирения Церквей и империи» завершились подготовкой некоего хрисовула, подписанного прибывшими в Константинополь кардиналами. Однако восстановление летом 1177 г. добрых отношений между Фридрихом Барбароссой и римским папой, заподозрившего к тому же направленных в Италию греческих послов в попытке подкупа, побудило последних отказаться от выполнения возложенного на них задания.

Поскольку в августе 1176 и в 1180 гг. Мануил I выражал удивление отсутствием послов от Александра III, В. Онзорге заключил, что в 1170-х гг. посольств от папы в Константинополь вообще не было¹⁷⁹. Между тем могло быть так, что упомянутые Львом кардиналы прибыли в Византию в конце 1176 или в начале 1177 г., а в 1180 г. василевс имел в виду отсутствие послов в самое последнее время. Тогда сообщение Тосканца оказалось бы единственным сохранившимся свидетельством об отправленных в 1176 г. из Рима на Восток иерархах. Менее вероятным представляется отнесение данного сведения к включавшим нескольких кардиналов посольствам 1167 и 1168 гг. в виду большого промежутка времени, отделяющего их от примирения между папой и Фридрихом I в 1177 г. По всей видимости, именно изготовленный тогда хрисовул был показан почти век спустя Георгию Метохиту в Беневенте, где Александр III находился с августа 1167 по февраль 1170 г., и куда он опять приехал на рождественские праздники зимой как раз 1176–1177 гг.¹⁸⁰ Так как Тосканец писал об этом папе весьма почтительно, называя его «почтенным понтификом» и «великим преемником Петра», А. Дондэн счел сочинение написанным еще при жизни Александра III, то есть между 1177 и 1181 гг.¹⁸¹

¹⁷⁹ Ohnsorge 1928, S.86–88.

¹⁸⁰ Darrouzès 1965, p.73; *Regesta pontificum romanorum* 2, p.206–231, 300–302.

¹⁸¹ Dondaine 1953, p.119.

Путешествовавшему по распоряжению Мануила I на Восток и беседовавшему там о вере в 1170 и 1172 гг. с армянским католиком Нерсесом византийцу Феориану принадлежит и посвященное отдельным различиям между греками и «латинянами» послание к священникам какой-то «Орейны» (ἐν τῇ Ὀρεινῇ). Ее Х.—Г. Бек отождествляет с Бет-Захарией в Палестине, Й. Лоенертц — с Орией в Апулии, но под ней на самом деле могла подразумеваться любая горная область (ἡ ὄρεινή)¹⁸². Субботний пост автор письма считает неуместным из-за произошедших, как он утверждает, в этот день недели освобождения праведных душ из ада и заточения дьявола вместе с его слугами в преисподней, а также в силу соответствующего запрета трулльского собора. По словам Феориана, Василий Великий предписал монашествующим оставлять растительность на лице, а древние элины брили бороды только в «честь» умерших¹⁸³.

Поскольку принесенные на алтарь дары предлагаются в Тело и Кровь Христову, сам вопрос о предпочтительности квасного или пресного хлеба для богослужения автор послания находит бессмысленным, предпринятая же еще Львом Переяславским и Симеоном Иерусалимским попытка вывести слово ἄρτος из ἄρτιος (совершенный) представляется ему неубедительной. Опровергая обычное для византийских полемистов противопоставление хлеба опресноку, Феориан приводит в пример евангельское сообщение о состоявшейся явно в пасхальный период трапезе в Эммаусе (Лк 24, 30) и преломленном на ней хлебе, который мог быть только пресным¹⁸⁴. Создатель письма видит в приношении «латинян» символ того, что Господь принял плоть «без всякого смешения»,

¹⁸² ODB 3, p.2069, Benseler 1904, S.640.

¹⁸³ Θεοριανός, p.329–330.

¹⁸⁴ Ср.: Laucus, p.41. Попытку обойти это препятствие и отнести предписание семидневного вкушения опресноков к одному Иерусалиму см.: Критические опыты, с. 120 (Лев Переяславский); Τόμος ἀγάπης, σ.526 (Иоанн Иерусалимский).

в приношении византийцев — указание на совершенное богочеловечество Христа, и со ссылкой на «патриарха Венеции» Генриха обращает внимание на согласие западных христиан с греческим обычаем¹⁸⁵.

Называя Церковь разделенной на четыре «чина» — римский, александрийский, иерусалимский и антиохийский, — автор загадочным образом обходит молчанием константинопольский престол¹⁸⁶. По всей видимости, пользовавшийся доверием Мануила I Феориан составлял письмо к священникам «Орейны» в пору имевшего место в 1160–1170-х гг. сближения между Византией и римской Церковью. Не исключено, что он слышал патриарха Энрико Дандоло во время предположительного пребывания того в Константинополе в составе упомянутого Львом Тосканским и датированного 1176 г. римского посольства.

Лишь слабый отклик на греко-латинские споры обнаруживается в «Трактате о таинстве алтаря» монаха (с 1169 г.) и аббата Фордского монастыря в Англии Балдуина. В своем сочинении богослов упоминает о том, что греки жертвуют квасной хлеб, не желая казаться иудействующими и настаивая на исчезновении образа (то есть опреснока) с приходом Истины (то есть Христа)¹⁸⁷. В защиту обряда римской Церкви Балдуин ссылается на данный самим Христом на тайной вечери пример, как и на сохранение в христианской практике ряда ветхозаветных «знаков и образов» — огня и воды, ладана, вина, елея, помазания царей и священников. Словно возражая на еще один известный ему довод греков, автор произведения доказывает неправомочность использования в обоснование византийского обряда слов пророка Амоса: «Приносите в жертву благодарения квасное» (Амос 4, 5), — поскольку это

¹⁸⁵ Очевидно, речь идет о градском патриархе Энрико Дандоло, известном по документам 1135–1186 гг. и жившем с 1156 г. в Венеции (Ughelli 1720, t.5, p.1119–1133; Italia pontificia 7, pars 2, p.61–70; LThK² 4, S.1158).

¹⁸⁶ Θεοριανός, p.333.

¹⁸⁷ Balduinus Fordensis, p.108.

высказывание в своем контексте имеет исключительно иронический смысл. Если самообозначение автора как «слуги» Фордского монастыря означает должность аббата, то произведение должно датироваться промежутком временем между назначением Балдуина в 1175 г. на этот пост и посвящением в епископа вустерского в 1180 г.¹⁸⁸

Хотя о времени создания полемического сочинения Феодора Продрома за неимением сохранного образца пока можно судить лишь предположительно, вне сомнения остается более широкое, чем то было прежде, обращение византийских участников спора к творениям свв. отцов в середине и второй половине 1160-х гг. Если направленные на обоснование учения о *Filioque* и тем самым в корне отличные от всей предыдущей греческой полемической литературы «Слова» Никиты Маронейца и впрямь датируются 1165–1166 гг., то они, похоже, стали своего рода идейной основой выдвинутых в 1167 и 1168 гг. и не имевших ничего подобного раньше предложений Мануила I об объединении Церквей под первенством папы. Не приходится удивляться тому, что произведение фессалоникского предстоятеля встретило хоть и скрытый, но сильный отпор в виде «Священного оружехранилища» Андроника Каматира. Оба эти творения по своему строению являются своего рода сводами, авторы которых стараются представить наибольшее количество им известных доводов в защиту отстаиваемой каждым из них точки зрения.

К той же форме приближаются и полемические сочинения об исхождении Св. Духа Михаила Глики и Феодора Продрома, где вопрос рассматривается на основе высказываний свв. отцов, как и труд того же Глики об опресноках с самой подробной для XI и XII вв. критикой принятого в западной Церкви литургического хлеба. Сочинение «О бессмертном Боге» Гуго Этериана своим размахом также принимает вид настоящего свода, в то время как

¹⁸⁸ Ж. Леклерк проявляет невнимательность к сообщаемым им самим данным, когда датирует произведение временем между 1161 и 1180 гг.: Leclercq 1963, p.10.

полемическое произведение его брата Льва Тосканца воспроизводит распространенную до сих пор только в Византии форму «обвинительного списка».

Отсутствие в творении Этериана каких-либо возражений против полемических произведений Михаила Глики и Феодора Продрома могло бы поставить под сомнение их датировку временем, близким к спорам относительно превосходства Бога Отца над Христом. Однако Гуго не упоминал и о написанном всего за несколько лет до его собственной работы «Священном оружехранилище», превосходящем названные два труда против *Filioque*. Это должно объясняться чрезвычайно узким кругом хождения сочинения Каматира, и та же самая причина могла помешать Этериану ознакомиться и с полемическими сочинениями Михаила Глики и Феодора Продрома. Если верны сделанные с разной долей вероятности предположения относительно датировок противоплатинских писаний этих двух авторов, то во вторую половину правления Мануила I Комнина, в отличие от предыдущего времени, полемикой с обеих сторон занимаются преимущественно миряне, между тем как один из наиболее высокопоставленных византийских иерархов выступает с развернутой поддержкой учения об исхождении Св. Духа от обоих Отца и Сына.

Глава 12

ПОЛЕМИКА ПРИ ПОСЛЕДНИХ КОМНИНАХ И АНГЕЛАХ

После смерти Мануила I власть в Византии на протяжении более чем двух десятилетий переходила из одних рук в другие только посредством переворотов (в 1182, 1183, 1185, 1195 и 1203 гг.) при непрекращающемся натиске на страну внешних врагов. В мае 1182 г. в Константинополе произошла резня «латинян», во время которой погиб легат папы Луция III (1181—1185 гг.) иподиакон Иоанн¹, в 1185 г. норманны взяли и разграбили второй город империи — Фессалонику. Исаак II Ангел (1185—1195 гг.) безуспешно пытался помешать Фридриху I в предпринятом тем третьем крестовом походе, лишь с большим трудом сдерживая продвижение болгар и валахов на территорию империи. Алексей III (1195—1203 гг.) был вынужден согласиться с выплатой новому западному императору Генриху VI (1191—1197 гг.) средств на ведение нового похода в св. землю, ввести для этой цели новый налог и наложить руку на церковное имущество². Похоже, в эти последние десятилетия XII в. противолатинская полемика как таковая почти исчезает в Византии, проявляясь лишь в межцерковной и дипломатической переписке, и косвенно — в канонических и одном историческом сочинениях.

В своем произведении о царствованиях Иоанна II и Мануила I Иоанн Киннам выражает недоумение тем, как власть над Римом досталась «варварским и подлым» людям, а потому полагает, что этот город не имеет права ни на архиерея, ни тем более на светского властителя³. По мнению историка, римский епископ получил титул папы лишь решением Константина Великого и не может, вопреки своему утверждению, дарить царства по соб-

¹ Ohnsorge 1928, S.88—89.

² Bréhier 1992, p.285—295.

³ Ioannes Cinnamus, p.219.

ственному желанию. Эти слова Киннам подтверждает ссылкой на то обстоятельство, что перемена империи в самом Риме произошла не по воле его тогдашнего предстоятеля. Согласно автору сочинения, современный ему папа принимает сейчас за императора того, кого он еще недавно не принимал в качестве просителя и причислял к конюхам, и не приравнивает этому «варвару, тирану, рабу» того, от кого, посредством кого и под кем (т.е. византийским василевсом) он имеет право на свой престол.

Ссылку папы на вынужденность его поведения Киннам находит несостоятельной, поскольку то же самое тот не столь давно высказывал письменно императору Мануилу I, свидетельства чему сохранились⁴. По всей видимости, под переменной папской политики в отношении западного императора поразумеваются венецианский договор 1177 г. между Александром III и Фридрихом I Барбароссой. Поскольку Киннам обращается лично к совершившему этот политический шаг римскому предстоятелю, а также именуется василевса Мануила I по имени, что было бы уместно по отношению к уже умершему самодержцу, приведенный отрывок можно было бы предположительно датировать временем между кончинами обоих, т.е. 1180–1181 гг.⁵

По поручению и от имени императора Исаака II брат Георгия Торника Димитрий составил послание эстергомскому епископу в Венгрии Иову. Как явствует из текста, западному иерарху ранее уже были представлены почерпнутые в Новом Завете доводы против вкушения удавленины и в защиту учения об исхождении Св. Духа от Отца, и теперь греческий полемист старается ответить на встречные замечания «латинянина». Указание Иова на то, что касающиеся еды ограничения из книги Деяний апостолов имели единственной целью не соблазнить слабых по вере, Димитрий находит несущественным, поскольку и современные им христиане отнюдь не все являются совершенными. Приведенное эстергом-

⁴ Ibid., p.220.

⁵ Об этом отрывке из сочинения Киннама см.: Spiteris 1979, p.197–203.

ским епископом высказывание Августина об исхождении Св. Духа «главным образом» от Отца (с переводом латинского *principaliter* на греческий наречием *πρωτοτύπως*, т.е. «первообразно») византиец отказывается понимать как подразумевающее «вторичное» исхождение от Сына. Автор не видит в Св. Троице ничего «единородного» (*μονογενής*) или «рожденного после» (*ὑστερογενής*) и повторяет традиционные доводы восточных полемистов, согласно которым изведение Св. Духа Отцом является «достаточным», а принятие западного учения будто бы ведет к признанию «савеллианского» слияния двух первых Ипостасей и «родительской» собственности у Сына⁶.

Совсем необычно для греческого противника *Filioque* звучит пожелание Торника избегать наряду с эллинским многобожием и иудейское «единоначалие» (*μοναρχία*), которое уже в полемических произведениях Фотия представлялось как принцип троичной жизни⁷. Со ссылками на мнения Иоанна Дамаскина и Григория Назианзина автор письма утверждает неравнозначность словосочетаний «Дух Сына» и «Дух от Сына», вслед за чем обращается к высказыванию из приписанного Амвросию Медиоланскому сочинения «О Троице», где третья Ипостась названа исходящей от первой и посылаемой второй. Полемист рассматривает и слова из имевшей хождение под именем Августина книги «К Фелициану», где Сын и Св. Дух уподобляются исходящим от огня свету и дыму⁸.

Димитрий также использует распространенную в византийской полемике аналогию трех божественных Лиц «ум — слово —

⁶ Georges et Dèmètrios Tornikès, p.195.

⁷ Ibid., p.196. Ср. с требованиями соблюдать единоначалие в Св. Троице Фотия (PG 102, col.292), Иоанна Иерусалимского (Ambr. gr. 303, f.234), Феодора Смирнея (Mosq. gr. 240, f.120v.), Никиты Никомидийского (PL 188, col.1165).

⁸ Ср.: PG 94, col.832, PG 36, col.348, PG 46, col.1105, PL 17, col.520, PL 42, col.1160–1161. Автором последнего из названных сочинений признан Вигилий Тапский (V v.), третий же из приведенных отрывков заимствован из произведения, приписывавшегося не только Григорию Назианзину, но также Василию Великому и Григорию Нисскому (Laurent 1940, p.72).

дыхание/звук». Он заявляет, что приведенные Иовом свидетельства свв. отцов не противоречат «православному учению» греков, и представляет временным посланием упомянутое Кириллом Александрийским в послании Несторию «проистекание» Духа от Сына. Автор письма сообщает о своем неведении относительно символа веры Афанасия Великого (т.е. *Quicumque*) и цитированной западным иерархом проповеди Иоанна Златоуста⁹. Поскольку как раз на эти тексты в целях защиты латинской точки зрения ссылались ранее Абеляр в «Христианском богословии» и в «Школьном богословии», Ансельм Хавельбергский во второй книге «Антикейменов» и Генрих Брауншвейгский в «Хронике» Арнольда Любекского, одно из этих сочинений должно было использоваться эстергомским епископом при написании им его послания¹⁰. При этом наиболее вероятным представляется последний вариант, потому что как раз там ссылки на греческих отцов ограничиваются тремя названными высказываниями.

В составленном Димитрием Торником от имени императора послании к папе Целестину III (1191–1198 гг.) имеющийся между Церквями «ров» (*χάσμα*) назван «небольшим», внимание же в первую очередь обращено на общее содержание христианского вероучения. Ссылаясь на полученные им будто бы от неких «ученых» людей с Запада разъяснения, автор письма вслед за Феофилактом Охридским связывает добавление слова *Filioque* к символу веры с бедностью латинского языка и принятием послания Св. Духа за Его исхождение¹¹. В отличие от своего брата Георгия, Димитрий именует существующее разделение лишь «кажущимся» и потому мало печальным императорское величество.

В изображении византийца, поскольку те и другие христиане сослужат друг другу и вместе молятся, они тем самым объединяются, и только различие приношений (т.е. пресного и квасного

⁹ Georges et Dèmètrios Tornikès, p.199–200.

¹⁰ PL 178, col.1077, 1302–1303, PL 188, col.1202–1203.

¹¹ Ibid., p.339. Ср.: Théophylacte d'Ochrida, p.257.

хлеба) мешает им сообща жертвовать одного агнца. Гораздо более автора письма огорчает принадлежность святых мест неверным, и в этом положении дел он винит властолюбие и зависть вождей «латинских народов», усматривая начало этой «страсти» в Германии и Сицилии, а прямое продолжение — в недавнем нападении венгерского короля на Сербию¹². Послание завершается обращенным к папе призывом соединить всех христиан в одно стадо для общей борьбы с нечестивыми.

Совсем иначе построено еще одно письмо папе, подготовленное Димитрием уже от лица патриарха и содержащее в себе ясный отказ считать какую-либо поместную Церковь, за исключением разве лишь иерусалимской, матерью прочих. Подобно своему брату Георгию, полемист пишет о существовании единственного наставника всех христиан — Господа Иисуса, — и называет по этой причине бессмысленным всякое возвышение или умаление одного престола перед другим. Все теми же «мирскими началами» и «икономией» вселенских соборов автор объясняет происхождение имеющихся между Церквями отношений превосходства и подчинения¹³. К подготовленному Георгием Торником письму папе Адриану IV восходят и библейские примеры Рахили и Иакова, которым было оказано предпочтение перед их старшими сестрой и братом.

По словам Димитрия, он не знает, является ли Рим или Константинополь виновником случившегося разделения, да и сам этот вопрос автор письма называет маловажным, поскольку объединение Церквей кажется ему легким делом. Явный намек на несогласие с *Filioque* виден в заключительном пожелании папе исповедовать «единую веру» без каких-либо удалений или прибавлений. Как то было подмечено Ж. Даррузесом, письмо Иову Эстергомскому могло возникнуть в 1190–1191 гг. в связи со встречей Исаака II и венгерского короля Белы III, написанные же Ди-

¹² Georges et Dèmètrios Tornikès, p.343.

¹³ Ibid., p.351.

митрием послания Целестину III можно отнести предположительно к зиме 1192–1193 гг. и в любом случае — к промежутку между 1191 и 1195 гг., когда оба официальный отправитель (Исаак II) и адресат (папа) занимали свои престолы¹⁴.

Лишь изредка поднимавшиеся в противонатинской полемике иерархические вопросы стали главным предметом «Упражнения или ответа о патриарших преимуществах» византийского канониста и титулярного предстоятеля Антиохии Феодора Вальсамона. Первым в истории Церкви патриархом он называет своего дальнего предшественника по престолу, легендарного ученика апостола Петра Евода, вторым — евангелиста Марка Александрийского, за которым следуют Иаков Иерусалимский и Андрей Фракийский¹⁵. Согласно автору, только спустя триста лет равноапостольный Константин «назначил» Сильвестра папой ветхого Рима, чьи «преимущества» (τὰ πρεσβεῖα) первый вселенский собор позже якобы даровал Константинополю.

Все пять патриархов, по мнению Вальсамона, суть одна голова и являются помазанниками («христами») Господа, который их устами предсказывает грядущее¹⁶. Вслед за Никитой Сеидом канонист считает патриарший титул в строгом смысле слова относящимся лишь к антиохийскому владыке в виду наличия у четырех прочих собственных именовании «папа» или «архиепископ». Признавая определение «вселенский» в равной мере за предстоятелями Рима и Константинополя, автор сочинения утверждает, что первого из них демон самолюбия отделил от «собрания» (τῆς ἐκκλησίας) и «стеснил» пределами одного Запада¹⁷.

В своих толкованиях церковных правил Вальсамон объясняет исключительно в смысле времени, а не иерархического положе-

¹⁴ Darrouzès 1970, p.40–42. Об экклезиологических положениях в письмах Исаака II см.: Spiteris 1979, p.219 — 224.

¹⁵ PG 138, col.1013.

¹⁶ Ibid., col.1020–1021.

¹⁷ Ibid., col.1029.

ния, решение второго вселенского собора, согласно которому константинопольский епископ должен иметь «преимущество чести по (μετά) римском»; таким образом, канонист представляет оба престола равными уже с IV в.¹⁸ Сведения о существовавшей ранее юрисдикции папы над Фессалоникой он объявляет недостоверными, но совершенно не сомневается в историчности «Константинова дара». Вальсамон отвергает мнение неких людей, которые из-за отсутствия у константинопольского патриарха дарованных будто бы Константином римским понтификам императорских знаков отличия считают более недействительными прежние соборные определения о равночестии двух виднейших иерархов христианского мира¹⁹. Явное выделение Антиохии среди прочих патриархатов в «Упражнении о патриарших преимуществах» позволяет отнести составление этого памятника ко времени после того, как между 1185 и 1191 гг. канонист занял ее престол²⁰. Еще менее точную датировку имеют толкования церковных правил, начатые Вальсамоном по распоряжению Михаила III Анхимальца (1170—1178 гг.), но дописывавшиеся автором еще в 1193 г.²¹

В своей составленной между 1180 и 1197 гг. «Сумме о таинствах и советах душе» парижский богослов Петр Кантор упоминает об уверенности западных христиан в действенности совершаемой на квасном хлебе Евхаристии и об их нежелании осуждать всю греческую Церковь²². О порицании латинской литургической практики на Востоке кратко упоминает в своей составленной между 1185 и 1195 гг. «Сумме о церковных службах» кременский епископ

¹⁸ PG 137, col.321.

¹⁹ Ibid., col.485–488.

²⁰ Tusculum-Lexikon 1982, S.99.

²¹ DHGE 6, col.419–421. обстоятельный разбор высказываний Вальсамона см.: Spiteris 1979, p.225–245. По мнению исследователя, антиохийский патриарх более ответственен за схизму, чем Фотий или Кируларий (ibid., p.246). О Вальсамоне см. также: BVKL 1, Sp.358–359.

²² Pierre le Chantre, p.326.

Сикард, по словам которого греки посредством квасного хлеба обозначают будто бы опухание девственного живота Марии после воплощения Господня²³. Отказываясь по сути придавать большое значение богослужебной символике, западный автор заявляет в ответ, что для пресуществления свв. Даров нужна не утроба, но вера и слово Божье. Более обычный для противолатинских полемистов упрек в «иудействе» отвергается Сикардом, ссылающимся на призыв апостола Павла «праздновать с опресноками чистоты и истины» (1 Кор 5, 8), на восприятие христианами отдельных ветхозаветных обычаев и на употребление пресного хлеба на тайной вечери. Наконец, кремонский епископ уподобляет латинский обычай единству Христа и верных, обозначаемых соответственно опресноком и водой.

Более обстоятельно тем же вопросом занимался в своем составленном в 1195–1197 гг. и исправленном между 1208 и 1216 гг. труде «О таинстве месс» Лотарь из Сеньи, ставший папой под именем Иннокентия III (1198–1216 гг.). Высказываясь резче других западных участников полемики, он утверждает, что на богослужении должен приноситься не квасной, но пресный хлеб по причине как «события», так и «таинства», а именно в виду употребленного Христом на тайной вечери опреснока и восприятия закваски как символа какой-либо порчи (1 Кор 5, 8)²⁴. Лотарь воспроизводит изредка встречающееся в византийских произведениях мнение, согласно которому Иисус отпраздновал Пасху в четверг с опережением положенного срока и совершил первую Евхаристию на квасном хлебе. Как доводы в защиту этой точки зрения латинский автор приводит присутствующие в евангелиях слова о только собиравшихся есть пасху в пятницу вечером иудеях (Ин 18, 28), о готовивших благоволия в день распятия и потому явно не предававшихся тогда праздничному покою женщинах (Лк 23, 56), о решении первосвященников захватить Иисуса не

²³ PL 213, col.118. О датировке сочинения см.: DS 14, col.811.

²⁴ PL 217, col.854–855.

в праздник (Мф 26, 5), а также обозначение следующего за казнью дня как «великой субботы» (Ин 19, 31).

При этом само представление о совершении Христом пасхи за день до положенного срока, как и три из четырех приводимых Лотарем доводов, обнаруживается в полемическом произведении Михаила Глики²⁵, которое, однако, содержит в несколько раз больше аргументов против западного обычая. Другими возможными источниками передаваемых латинским автором идей являются письмо Петра Антиохийского Доминику Градскому, где используются обе упомянутые цитаты из евангелия от Иоанна (Ин 18, 28 и 19, 31)²⁶, и работа «О Пасхе» Иоанна Филопона, где наряду с первым из этих двух мест приводится также решение первосвященников не арестовывать Иисуса в праздник²⁷. Указание на подготовку в пятницу благовоний женами-мироносицами в целом отсутствует в византийских противолатинских сочинениях XI–XII вв.

В ответ на перечисленные им соображения греческих полемистов Лотарь заявляет о многозначности слова «Пасха», предлагая понимать выражение «есть пасху» в смысле «есть в Пасху» или «есть опресноки». По мнению автора сочинения, определение «великая» прилагалась к выпавшим на семидневный праздничный срок субботам, сообщению же о приготовлении благовоний в праздничный день в евангелии от Луки он противопоставляет указание в евангелии от Марка, согласно которому жены-мироносицы купили ароматы уже по прошествии субботы²⁸. Наконец, решение первосвященников не задерживать Иисуса в Пасху латинский полемист попросту считает не «сильнее» решения самого Творца дать апостолам в пищу истинного агнца-Христа одновременно со вкушением пасхального агнца евреями. Обычное для

²⁵ Ср.: Μιχαήλ Γλυκῆς, σ.299–300, 305, 333.

²⁶ Acta et scripta, p.219.

²⁷ Mosq. gr. 239, f.107v.

²⁸ PL 217, col.856.

византийских участников спора обвинение западным христианам в иудействе Лотарь оспаривает столь же обычным для «латинян» указанием на перешедшие в церковную практику ветхозаветные установления, вроде определения Пасхи по полнолунию, еля помазания, ладана, десятины и других.

Из труда «О таинствах Тела и Крови Господних» Альгера Льежского заимствуется довод, согласно которому логика греческих полемистов должна была бы их заставить отказаться и от квасного приношения как предписанного в определенных случаях иудеям²⁹. В работе «О божественных службах» Руперта Дойцского черпаются указания на воспринятые Церковью у язычников хорошие установления, как и на замену ветхозаветных обычаев не на противоположные, но только на лучшие³⁰. Восприятию закваски византийцами как символа «пыла Св. Духа» и Царства небесного Лотарь противопоставляет восходящее к «Сумме о церковных службах» Сикарда Кремонского образное толкование пшеницы и воды в опресноке как единство Спасителя и народа верных наряду с уподоблением бесквасного хлеба непорочно зачатому Телу Христову.

Используя выражение Руперта Дойцского, полемист называет константинопольскую Церковь «заквашенной» ересями и противопоставляет ее римской, хранящей обычаи апостолов Петра и Павла³¹. По ошибочному мнению автора сочинения, греки преднамеренно изменили обряд ради закрепления своей схизмы; опровержение их ересей, которое Лотарь относит к письму Льва IX византийскому императору, в действительности следовало бы связать с обращенным к обоим Кируларию и Льву Охридскому посланием того же папы. Хотя вопрос о пресном и квасном хлебах был лишь одним из многих обсуждаемых в произведении

²⁹ Ibid., col.857. Ср.: PL 180, col.830, — с теми же цитатами из книги Левита (Лев 7, 13 и 23, 17).

³⁰ Ср.: PL 170, col.50–51.

³¹ PL 217, col.858.

«О таинствах месс» предметов, оно оказалось одним из самых обоснованных латинских трудов XI — XII вв. в этой области.

В поисках возможного союзника в борьбе против господствовавших тогда в Германии и южной Италии Штауфенов к Иннокентию III обратился византийский император Алексей III (1195—1203 гг.)³². Отвечая на его письменное обращение в августе 1198 г., папа заявил о двух причинах недовольства «христианского народа» василевсом: неоказание военной помощи в борьбе с захватившими св. землю мусульманами и «выдумывание» греками себе другой Церкви³³. Римский понтифик призвал императора выставить войско в помощь крестоносцам, а также позаботиться о возвращении византийской Церкви к «единству апостольского престола» и обращении дочери к ее матери. Те же самые пожелания, но в обратном порядке, повторились и в послании Иннокентия III константинопольскому патриарху Иоанну X Каматиру (1198—1206 гг.).

В своем ответе (февраль 1199 г.) Алексей III усмотрел во взятии Иерусалима неверными Божье наказание за грехи христиан, объяснил неучастие Византии в военных действиях упованием на помощь свыше и обосновал подобное поведение почерпнутыми в Ветхом Завете примерами. Объединение Церквей он назвал «легчайшим» делом, для успешного выполнения которого иерархам надо только отвергнуть «плотскую мудрость», а папе — распорядиться о созыве собора для обсуждения догматов. В то же время император выразил мнение, что почести церковных престолов произошли исключительно от мирских властителей, и тем самым косвенно поставил под вопрос мысль о божественном источнике полномочий римского епископа³⁴.

Отвечая в феврале 1199 г. на обращенное к нему послание Иннокентия III, Иоанн X выразил недоумение тем обстоятельством,

³² Regesten, 1643.

³³ PL 214, col.326.

³⁴ Ibid., col.768.

что папа назвал римскую Церковь будто бы «единой», «родовой» (γενικήν) и «кафолической», а также «общей матерью других Церквей»³⁵. По мнению патриарха, последний титул принадлежит по праву Иерусалиму, где жил и проповедовал сам Иисус. Отвечая на упрек папы грекам в разделении единого нетканного хитона Христа, Иоанн X спрашивает своего адресата, не должны ли были сами западные христиане хранить неприкосновенным учение вселенских соборов об исхождении Св. Духа от Отца до тех пор, пока спорный вопрос об этом не будет решен? Как полагает патриарх, даже если кто-нибудь и признал римскую Церковь матерью всех Церквей, византийцы не стали бы ее слушаться как «замышляющую» добавление к учению самого Господа³⁶.

В свою очередь отвечая патриарху в ноябре 1199 г., Иннокентий III признает апостола Петра лишь «вторым и вторичным» основанием Церкви, однако при этом получившим от самого Господа поручение не только главенствовать в ней, но и управлять «всем светом» (*totum saeculum*)³⁷. Свою мысль папа подкрепляет ссылками на новозаветный эпизод хождения по водам (Мф 14, 22–33) и видение посланной апостолу нечистой пищи (Деян 10, 9–16), усматривая в беспокойных волнах тивериадского озера и в запрещенных законом яствах образы разных народов.

Переходя к непосредственному обсуждению поставленных Каматиром вопросов, Иннокентий III прежде всего пишет о возможности использовать выражение «всеобщая (*universalis*) Церковь» и в смысле всей совокупности верных, и по отношению к одной римской Церкви, содержащей «под собой» все прочие христианские общины. Она же, по мнению папы, в силу ее особо-

³⁵ Греческое слово γενικήν является неточным переводом латинского прилагательного *generalis* («всеобщая»), использованного Иннокентием III (*ibid.*, col.328). На самом деле в послании папы понятия «единая», «католическая» и «всеобщая» относятся к Церкви как таковой, а не к одной римской (*ibid.*, col.327–329).

³⁶ John X Camaterus, p.34–35.

³⁷ PL 214, col.759.

го достоинства именуется и «матерью», подобно иерусалимской Церкви и синагоге (т.е. сообществу иудеев), которые обладают правами на подобный титул из-за их исторического значения в происхождении христианской веры. Согласно Иннокентию III, ни несходство обрядов, ни различие догматов не должны откладывать послушание патриарха папе «согласно древнему и каноническому определению». Послание завершается призывом Иоанну X прибыть на предполагаемый в будущем вселенский собор.

В новом, намного более обстоятельном по сравнению с первым послании папе патриарх находит необоснованной попытку обосновать превосходство римской Церкви над другими ссылкой на ее происхождение от апостола Петра, который проповедовал и в других местах. Уподобляя пять патриархатов пяти «равным друг другу» чувствам одного тела и струнам одного музыкального инструмента, Иоанн X соглашается с первенством по порядку и по достоинству (τῆ τάξει, τῷ ἀξιώματι) римской Церкви, однако отказывается считать ее учителем или матерью других престолов³⁸. Кроме того, автор письма не видит каких-либо оснований в апостольских и соборных постановлениях именовать ее или любую другую поместную Церковь «кафолической» или «универсальной» (περιεχτική). Цитируя данное двенадцати ученикам повеление Спасителя провозглашать царство небесное «погибшим овцам дома Израилева», Каматир ко всем же апостолам относит и обращенные к одному Петру слова Господа (Мф 16, 18, Ин 1, 42 и 21, 16). По мнению патриарха, в противном случае в заповеди Христа вводились бы «противоречие» и «различие», поскольку тогда одно было бы заповедано Петру, другое — прочим ученикам³⁹.

Словам Иннокентия III о Петре как втором основании Церкви Иоанн X противопоставляет высказывание апостола Павла, где основанием христианской веры названы в целом апостолы и пророки (Еф 2, 19–21). Даже если признать Петра учителем

³⁸ Ibid., p.36–37.

³⁹ Ibid., p.38.

вселенной, утверждает далее автор письма, это еще не позволяет приписать подобное «общее благо» одной римской Церкви, чье первое место среди других Каматир объясняет не ее происхождением от корифея апостолов, но простым решением императора и синклита⁴⁰. Называя единственной главой Церкви самого Христа, патриарх находит несостоятельным предложение считать иерусалимскую Церковь «матерью веры», а римскую — «матерью верных» в виду неразрывной связи между этими понятиями.

Если в своем толковании данного Иисусом Петру обетования (Мф 16, 18) Каматир и в самом деле следовал за обычным пониманием этого места в византийских текстах, как то отмечают А. Пападакис и А.М. Толбот, то остается неясным, почему эти исследователи называют «экклезиологическим обвалом» сделанные папой в его письмах патриарху утверждения, в то время как намного более развитая защита прав римского предстоятеля содержится уже в адресованных византийцам письмах Николая I и Льва IX⁴¹. Отсутствие ответа со стороны Иннокентия III на последнее послание Иоанна X позволило Ч. Бранду предположить, что оно так и не было послано по назначению, однако молчание папы могло объясняться и его нежеланием продолжать сложный и выходящий за рамки символично-аллегорического толкования свящ. Писания спор⁴².

Лишь очень приблизительно датируется сохранившееся под именем Исидора Севильского (ок. 570–636 гг.) послание к архидиакону Редемпту, где дается ответ на вопрос о различии в литургическом хлебе и порицании «восточными» западного обычая. Автор письма считает приемлемыми обе практики и защищает

⁴⁰ Ibid., p.39–40.

⁴¹ Papadakis, Talbot 1972, p.32–33. Ср., например: MGH Ep. 6, p.2, f.1, p.434–436 (письмо Николая I императору Михаилу III от 25 сентября 860 г.), или Acta et scripta, p.65–85 (письмо Льва IX Михаилу Кируларию и Льву Охридскому).

⁴² Brand 1968, p.374. Разбор экклезиологических взглядов Иоанна Каматира см.: Spiteris 1979, p.248–284.

обряд латинской Церкви ссылками на пасхальный характер тайной вечери и на содержащийся в книге Исхода запрет жертвовать квасное (Исх 23, 18)⁴³. Некоторое внимание уделяется также различию между шелковыми и льняными покровами для Евхаристии, применяемыми на Западе и на Востоке соответственно, как и материалу литургических сосудов.

В другом подписанном именем Исидора и обращенным к некоему герцогу (*dux*) Клавдию послании речь вначале идет о необходимости повиноваться римскому понтифику во всем, а дурным прелатам — в кажущихся сомнительными предписаниях. Затем дается разъяснение по поводу упрека со стороны некоторых греков «латинянам» в запрещенном вселенским собором добавлении к символу веры. Согласно автору письма, этот запрет относится к утверждениям, противоположным содержащимся в символе положениям⁴⁴. Далее в обоснование самого учения об исхождении Св. Духа от Отца и Сына приводятся новозаветные высказывания: «Дух Того, кто воскресил Иисуса» (Кол 2, 12), «Дух Сына» (Гал. 4,6), — слова Христа о посылаемом Отцом и Сыном Утешителе (Ин 14, 26 и 15, 26), описание того, как воскресший Иисус дунул в лица апостолов, сказав: «Примите Духа Святого» (Ин 20, 22), — и содержащиеся в книге пророка Исаии слова: «Изойдет Дух от лика Моего». Под именем того же Исидора известно и небольшое послание епископу Евгению, где утверждает-ся превосходство Петра над остальными апостолами, передача его привилегий римскому предстоятелю и необходимость оказывать последнему «должное подчинение» под угрозой в противном случае стать подверженным «схизме акефалов» (безголовых)⁴⁵.

По наблюдениям Й.Р. Гайзельманна, содержащееся в письме

⁴³ PL 83, col.905–906.

⁴⁴ Ibid., col.903.

⁴⁵ Ibid., col.908. «Акефалами» назывались оставшиеся без священства крайние монофизиты (см.: Болотов 1994, т.4, с.332). Автор письма имеет в виду, что не подчиняющиеся папе оказываются лишенными должного церковного руководства.

к Редемпту утверждение, согласно которому слова Христа относятся к «сущности таинства», а прочие составные части мессы — к его (т.е. таинства) украшению и славе Божьей, — не встречается в богословской литературе до 1170 г. Поэтому, согласно историку, и само послание возникло не раньше указанного времени⁴⁶. Исследователь признал источником этого письма писание Ансельма Кентерберийского «О пресном и квасном хлебе». Возможно, тем же неизвестным автором были созданы и послания к герцогу Клавдию и епископу Евгению, посвященные другим важным вопросам греко-латинской полемики. Впрочем, против этого предположения косвенно свидетельствует обозначение византийцев в первом из них не словом «восточные», как в письме к Редемпту, а просто как «греков».

Если полемические сочинения Михаила Глики на самом деле написаны в 1170-е гг., то после кончины Мануила I в Византии в течение десятилетий не создаются сочинения против опресноков, а *Filioque* оспаривается лишь в посланиях Димитрия Торника. На Западе эти два предмета обсуждаются в общих богословских трудах как частные вопросы среди многих прочих. Утверждения Феодора Вальсамона о соотношении между собой патриарших престолов и обсуждение папского первенства в переписке Иннокентия III и Иоанна X Каматира указывают, похоже, на то, что критика римской Церкви перемещается в Византии в конце XII в. из плоскостей богословской и литургической в область каноническую. Конечно, греческим полемистам и раньше приходилось высказывать схожие с принадлежащими Иоанну X мысли, но теперь впервые вопрос иерархического устройства Церкви рассматривается не в одном отдельном сочинении, но с обеих сторон и имеет продолжение. Возможно, греческому автору не составляло большого труда спорить с Иннокентием III, который, в отличие от своих предшественников Николая I и Льва IX, пытался обосновать римское первенство не посредством исторических доводов, но на аллегорическом толковании свящ. Писания.

⁴⁶ Geiselman 1933, S.162–163.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

После переноса столицы империи на берега Босфора отношения между римской и константинопольской Церквями не раз прерываются и восстанавливаются с осуждением учений, имеющих временный успех на греческом Востоке (монофизитства, монофелитства, иконоборчества). Вопрос об исхождении Св. Духа, не обладавший поначалу какой-либо конфессионально-культурной подоплекой, приобретает ее с проникновением слова *Filioque* в латинский текст никейско-константинопольского символа веры. Образование империи Карла Великого и ее столкновение с интересами Византии на Адриатике образуют фон, на котором происходит первый подъем греко-латинской полемики по этому прежде всего богословскому вопросу. Его каноническую сторону франкские богословы не замечают, стараясь представить в своих работах убедительные подборки цитат из свящ. Писания и святоотеческих сочинений и не задумываясь о допустимости изменений в символе.

По всей видимости, схожим поначалу было отношение к этому вопросу и Льва III, чье исповедание веры, помещенное вслед за письмом Карлу Великому, можно считать подлинным. Однако впоследствии папа уточняет свою точку зрения и настаивает на удалении *Filioque* из никейско-константинопольского символа. Это решение остается невыполненным на Западе, что, похоже, дает грекам основание подозревать западных христиан в неуважении к неизменно имевшим место на Востоке и объединявшим преимущественно византийский епископат вселенским соборам.

После замены Игнатия Фотием на патриаршем престоле Константинополя Николай I действует в полном соответствии с утверждаемым им и имеющим исторические основания представлением о папе как высшей церковной власти. При этом римский предстоятель поначалу пытается добиться от восточной Церкви соблюдения норм западного канонического права. После того, как вопрос о законном константинопольском патриархе усложняется с отправкой латинских епископов и священников в Болгарию,

Фотий возобновляет полемику об исхождении Св. Духа, а собор византийской Церкви объявляет анафему Николаю I и всем находящимся с ним в общении. Некоторые основания позволяют полагать, что наряду со своим «Окружным посланием» в 867 г. константинопольский патриарх пишет и сочинение «К говорящим, что Рим является первым престолом».

Другое посвященное иерархическим предметам произведение — «Собрания и тщательные доказательства ... о епископах, митрополитах и прочих важнейших церковных [лицах]», — Фотий создает, скорее всего, после своего первого удаления с престола в 867 г. Ошибочным следует признать распространенное представление о сугубо мирных отношениях между двумя Церквями в 880-е гг., когда выступление патриарха против *Filioque* больше не сопровождается обвинениями по поводу целибата и литургических особенностей западной практики.

Вопрос о праве на южноитальянские епархии ведет к новой напряженности в отношениях между римским и константинопольским престолами в начале XI в. Возможно, что сведения о так называемой «схизме двух Сергиев» объясняются желанием Иоанна VIII Иерусалимского подыскать в 1100-х гг. исторический момент, с которого начинается существующее разделение Церквей. Обращаясь около 1024 г. к папе с предложением признать особые полномочия константинопольского патриарха на Востоке, византийские власти явно не считали свою Церковь отделенной от римской.

Тем самым лишь возрастает историческое значение столкновения при патриархе Михаиле, случившегося в благоприятное для политического сотрудничества между Византией и папством время. Сравнение текстов позволяет убедиться в том, что пятое противоярмянское слово Никиты Стифата было написано им не после, а до его противолатинских сочинений, оказавшись важным источником дальнейшей полемики об опресноках. Среди сохранившихся под именем Стифата противолатинских трудов первым, по всей видимости, было самое пространное из них, в то время как кратчайшее должно принадлежать другому лицу.

Анализ текста послания к Доминику Градскому Петра Антиохийского наводит на мысль, что его автор использовал в своей работе по очереди три разных произведения Никиты Стифата — «Пятое слово против армян», пространное и краткое противолатинские произведения. Есть также основания предполагать, что либо противоярмянское сочинение Евфимия Перивлептина, либо созданное на его основе и сохранившееся в составе «Догматической паноплии» Евфимия Зигавина слово об опресноках были использованы ибн-Бутланом в его труде о св. Евхаристии, который, в свою очередь, мог послужить основой «Опровержительному слову римского догмата». Похоже, что последнее сочинение вместе со словом об опресноках Никиты Никейца появилось в 1054 г. или немного позже. В целом действия патриарха Михаила представляются попыткой помешать возможному переходу южноитальянских епархий под власть папства и упредить вероятное обвинение в симонии со стороны Льва IX и связанных с ним реформаторов римской Церкви.

Созданное вскоре после провозглашения анафем сочинение об исхождении Св. Духа Петра Дамиани было, по всей видимости, наслано александрийскому патриарху Леонтию, а не константинопольскому предстоятелю Константину Лихуду. С отдельными возникшими в 1050-х гг. полемическими сочинениями был явно знаком одобрительно отзывавшийся о литургическом применении опресноков Георгий Святогорец. В 1070-е и 1080-е гг. к противолатинской полемике обращаются служившие на Руси митрополиты Лев Переяславский и Иоанн Киевский, а также, по всей видимости, автор греческих схолий в рукописи Vat. gr. 1650. Похоже, именно так называемая редакция «b» противолатинского произведения под именем Феодосия Печерского является древнейшей и на самом деле принадлежит этому автору. Некоторые обстоятельства позволяют счесть подлинным и указание на Георгия Киевского как создателя «Стязания с латиною».

Есть веские основания полагать, что сочинение «Об опресноках» Иоанна Антиохийского появилось в итоге его посольства в Италию, состоявшегося в ходе церковных и политических

сношений между папой Урбаном II и Византией в 1089–1091 гг. Скорее всего, тогда же было написано и «Слово об опресноках» Иоанна Клавдиопольского, которое стало родоначальником целой цепи полемических произведений — «Написания» Ефрема Русского, «Написания на латину» Никифора Киевского, сочинений «О франках и прочих латинянах», «О гнусных делах римлян» и «Ереси и соблюдения франков», а также «Вин латинской Церкви» Константина Стилва (начало XIII в.).

Первый крестовый поход мало влияет на ход и силу противолатинской полемики. На соборе в Бари 1098 г. Ансельм Кентерберийский пытается предложить новые доказательства учения о Filioque, совершенно отказываясь от принятых до тех пор среди латинских полемистов ссылок на мнения авторитетных богословов прошлого. На рубеже столетий Николай Андидский использует пространное «Слово об опресноках» Никиты Стифата при создании собственного полемического сочинения; скорее всего, примерно тогда же возникает и послание Лаика. Иоанн VIII Иерусалимский основывается на послании Доминику Петра Антиохийского и на «Слове о тайноводстве Св. Духа» Фотия для написания своего «Синодика». Выжимкой из последнего сочинения является сохранившееся под именами Фотия и Евфимия Зигадина произведение «Против сторонников ветхого Рима». В своем «Написании на латину» Никифор Киевский использует авторскую разновидность сочинения Ефрема, более близкую к «Слову» Иоанна Клавдиопольского, чем сохранившаяся в рукописи Vat. gr. 828.

Вопрос о Filioque вновь оказывается на греческом Востоке в центре внимания с приездом в Константинополь посольства от папы Пасхалия II, которое нельзя смешивать с пребыванием там же возвращающегося из св. земли миланского архиепископа Петра Гроссолана. Похоже, оба события имели место одно за другим зимой и ранней весной 1113 г. Именно к послам папы обращает два слова об исхождении Св. Духа и еще два — об опресноках никейский митрополит Евстратий. По тому же поводу обоими этими предметами занимается в своем полемическом произведении куропалат Феодор Смирней. Содержащиеся в первом «Сло-

ве» Евстратия высказывания римских легатов позволяют заключить об их знакомстве с доводами Ансельма Кентерберийского. Прибытие вскоре в византийскую столицу возвращавшегося из паломничества в Иерусалим Петра Гроссолана вызывает новый виток споров об исхождении Св. Духа. После открытой беседы с Евстратием Никейским итальянский иерарх пишет свою речь об этом вопросе, меньшая первая часть которой сохранилась по-гречески, а большая вторая — на латыни. Одновременно Евстратий записывает свой разговор с миланским предстоятелем и создает новое, обращенное к василевсам «Слово о Всесвятом Духе», где он признает третью Ипостась исходящей от Отца «через Сына».

Тому же предмету посвящают свои полемические сочинения Николай Музалон и Никита Сеид. При этом последний в своей работе использует противолатинские обвинения из версии «Написания» Ефрема Русского, более близкой к сочинению Иоанна Клавдиопольского, чем сохранившаяся в рукописи Vat. gr. 828. Помимо *Filioque*, Сеид также подвергает развернутой критике преимущества папы и называет того «отделенным» от восточных патриархов. Поскольку все эти произведения, по словам Гроссолана, оставили неудовлетворенным императора Алексея I, Евстратий Никейский пишет пространное «Опровержительное слово», разделенное в рукописях на два или три разных произведения. 1113-м г. следует датировать полемическое произведение Феофилакта Охридского, который использует в своей работе сочинения Ефрема Русского и Николая Музалона. Написанное, скорее всего, в 1114–1115 гг. «Слово об опресноках» Никиты Сеида отчасти основано на труде «О Пасхе» Иоанна Филопона и превосходит своим объемом предыдущие византийские творения по этому вопросу.

Греко-латинские споры почти целиком затихают в Византии в правление Иоанна II Комнина. Вопросы о *Filioque* лишь коротко касаются в своих богословских работах Руперт Дойцкий, использующий доводы Петра Гроссолана, и Петр Абеляр, наряду с сочинениями свв. отцов обращающийся по этому поводу к

неоплатонической философии. Политическое сближение между Византией и Германией дает благоприятную возможность для обсуждения спорных вопросов между Ансельмом Хавельбергским и Никитой Никомидийским в 1136 г. Даже если латинский полемист в своем позднейшем описании этой встречи использовал некоторые дополнительные источники, нет достаточных оснований считать вымышленным основное содержание его сочинения. Больше сомнений в достоверной передаче события вызывает оставленное Петром Диаконом описание его спора с византийским послом императору Лотарю III в 1137 г., когда, согласно имеющемуся рассказу латинского собеседника, впервые в истории греко-латинской полемики имело место обсуждение прав римского папы. Иерархические вопросы занимают и пытающегося обосновать права константинопольской патриархии на южноитальянские епархии Нила Доксапатра.

Противолатинские споры возобновляются в Византии в царствование Мануила I Комнина. Хотя некоторые обстоятельства затрудняют отождествление с Ансельмом Хавельбергским латинского собеседника фессалоникского митрополита Василия Охридца, оно остается правдоподобным. Сопоставление между собой полемических творений мэфонского епископа Николая позволяет счесть первым из них «Разделенные по главам обвинения против латинян», вторым — «Слово к латинянам о Св. Духе», третьим — «Достопамятные места», вслед за которыми были написаны являющийся их расширенной переделкой «Другой свод против латинян» и сочинение об опресноках. При этом мэфонский епископ опирается на полемические произведения, возникшие в 1112—1113 гг., прежде всего на противолатинский труд Николая Музалона.

Именно иерусалимский патриарх Иоанн IX Меркуропул (середина XII в.), а не его предшественник Иоанн VIII, описал свой разговор об опресноках с «неким латинским философом» и должен быть признан автором еще одного произведения о том же вопросе. Есть основания полагать, что при работе над своим «Трактатом об исхождении Св. Духа» Герхо Райхерсбергский использовал «Разделенные по главам обвинения» (или какую-то выжимку

из них) Николая Мефонского; сложнее объяснить соотношение между «Трактатом» и «Введение в богословие» Абеяра.

Во вторую половину царствования Мануила I греко-латинская полемика достигает своей новой вершины. Разные причины позволяют датировать шесть «Слов в виде диалогов» фессалоникского митрополита Никиты серединой или второй половиной 1160-х гг., — скорее всего, 1165–1166 гг.; в этом объемном произведении впервые греческий автор излагает доводы в защиту учения о Filioque и подкрепляет свои рассуждения многочисленными ссылками на высказывания свв. отцов. В то же время Никита остается в полном неведении о доводах латинских авторов в защиту Filioque и настаивает на удалении этого слова из символа веры, в этом отношении мало отличаясь от своих участвовавших в полемике соотечественников.

Ответом на «Диалоги» Маронейца становится «Священное оружехранилище» Андроника Каматира, старающегося превзойти своего противника количеством привлеченных святоотеческих цитат, а также создающего новый свод доводов против западного учения на основе сочинений Евстратия Никейского, патриарха Фотия, Иоанна VIII Иерусалимского (или Евфимия Зигадина), Феофилакта Болгарского, Николая Мефонского. Собранные Каматиром высказывания свв. отцов отчасти заново применяет в своем труде о том же предмете Михаил Глика, который также пишет самую развернутую в истории полемики XI–XII вв. критику опресноков. Возможно, второй половиной царствования Мануила I датируется и сохранившееся лишь в небольшой своей части противолатинское произведение Феодора Продрома, который также пытается решить проблему исхождения Св. Духа прежде всего на основе святоотеческих высказываний.

Из всех этих произведений Гуго Этериан в своей пространной защите учения о Filioque вспоминает лишь о шестом «Слове» Никиты Маронейца, сосредоточивая свою критику на отдельных «Разделенных на главы обвинениях» Николая Мефонского, на «Силлогистических главах» Никиты Византийского и на рассуждениях некоего «никомидийского предстоятеля». Немногим

позже брат Этериана Лев Тосканец впервые в истории латинской полемики пишет «обвинительный список» против обычаев греческой Церкви.

Между тем в самой Византии противолатинская полемика идет на спад, возможно, уже в конце правления Мануила I. Ни константинопольская резня западных христиан 1182 г., ни захват и разорение Фессалоник норманнами в 1185 г. не вызывают какого-либо заметного нового подъема религиозных споров. В своем письме василевсу Исааку II эстергомский епископ Иов использует, по всей видимости, те же святоотеческие высказывания, к которым до него обращался брауншвейгский аббат Генрих. Для обоснования западного литургического обычая Лотарь из Сеньи обращается, помимо прочего, к доводам, выдвинутым ранее Альгером Льежским, Рупертом Дойцским и Сикардом Кремонским. Полномочия папства резко оспариваются Иоанном Киннамом и Феодором Вальсамоном; они же письменно обсуждаются в посланиях друг другу Иннокентия III и Иоанна X Каматира незадолго до завоевания Константинополя крестоносцами.

Невозможность датировать ряд полемических сочинений затрудняет в отдельных случаях точное восстановление хода греко-латинских споров, однако не мешает представить их общую картину. Сохранившиеся до новейшего времени и рассмотренные в данной работе писания должны достаточно полно отражать письменное развитие греко-латинских споров IX–XII вв. Достоверно известно лишь об одном не обнаруживаемом среди противолатинских трудов этого времени произведении, а именно об упоминаемом Гуго Этерианом творении некоего никомидийского митрополита. Конечно, дальнейшие находки в рукописях вовсе не исключены, как и не исключена возможность полного исчезновения отдельных возникших тогда сочинений (например, при пожарах в Константинополе в 1203–1204 гг.). Отсутствие написанных между концом IX и серединой XI вв. противолатинских творений объяснимо лишь полным затиханием споров в это время. Созданные при Кируларии греческие полемические сочинения, за исключением соборного решения, никак не связаны с трудами вре-

мен Фотия, о котором не вспоминает в своих возражениях охотно обращающийся к истории кардинал Гумберт.

Латиноязычные авторы чаще всего затрагивают имевшиеся между Церквями различия не в отдельных полемических сочинениях, но в обобщающих богословских трудах наряду со многими другими вопросами. Иная картина наблюдается в Византии, где противолатинские произведения образуют самостоятельный и рапространенный жанр письменного творчества. Количество и объем полемических произведений на Востоке в несколько раз превосходит число аналогичных сочинений на Западе, так что полемика о различиях между латинской и греческой Церквями является преимущественно византийским явлением. В вопросе об исхождении Св. Духа восточные полемисты почти неизменно заявляют о недопустимости добавления к никейско-константинопольскому исповеданию веры. Западные богословы, несмотря на ошибочное заявление Гумберта о будто бы случившемся удалении *Filioque* из греческого символа веры, придерживаются скорее защитного поведения и не требуют от византийцев ввести в обиход это добавление.

Подавляющее большинство греческих участников споров находит недопустимой западную практику использования опресноков на литургии, а некоторые из них (Феодор Смирней и Михаил Глика) отрицают саму действенность совершаемого латинскими священниками таинства. Среди полемистов римской Церкви совсем немногие (Петр Дамиани и Иннокентий III) заявляют о необходимости совершать евхаристическую жертву именно на пресном хлебе, прочие же не отвергают византийский обычай, хотя не раз отдают предпочтение собственному. Наконец, учительное и судебное первенство папы, на котором настаивают многие «латиняне», преимущественно обходится молчанием со стороны восточных участников спора. Этот предмет выдвигается на первый план полемики при Иоанне II Комнине и при Ангелах, т.е. как раз в периоды ее угасания.

Разнятся и преобладающие методы ведения спора. В вопросе об исхождении Св. Духа западные богословы стремятся подтвер-

дить свою точку зрения цитатами как латинских, так и греческих свв. отцов уже с начала IX в.; впрочем, значительная часть приводимых ими как принадлежащих восточным авторам высказываний на самом деле происходит с Запада. Византийские полемисты начинают обращаться к святоотеческому наследию лишь в XII в. и при этом почти совсем не интересуются творениями западных отцов Церкви. В этом отношении исключениями являются патриарх Фотий, Андроник Каматир и Димитрий Торник, ссылающиеся на отдельные высказывания папы Григория I, Иеронима и Августина, а также на слова из приписывавшихся этому последнему и Амвросию Медиоланскому текстов.

Споры протекают при почти полном отсутствии переводов полемических произведений на язык противной стороны. Исключениями являются переведенные на латынь первое послание Льва Охридского и переделка «Слова о франках» вместе с сохранившейся только по-гречески первой частью «Речи» Петра Гроссолана. Кроме того, о доводах противника на Западе узнают также из «Антикейменов» Ансельма Хавельбергского и из сочинения «О бессмертном Боге» Гуго Этериана, на Востоке — из записей константинопольских бесед 1112–1113 гг.

В течение всего рассмотренного отрезка времени единственными вспомнившими о столкновении 1054 г. полемистами были Никита Никеец, который мог быть современником этих событий, и Герхо Райхерсбергский в первой половине XII в. Василий Охридец в первой половине того же столетия и Димитрий Торник спустя почти полвека в посланиях папам называли Церковь по сути единой. Между тем представление о разделении Церквей как совершившемся событии существует в Византии уже в конце XI в., свидетельством чему является постановление собора 1089 г., слова Иоанна Антиохийского в его сочинении об опресноках, замечание греческого клирика из южной Италии о находящихся под проклятием римлянах. Это воззрение проявляется впоследствии в высказываниях Иоанна VIII Иерусалимского и Никиты Сеида, согласно которым латинские христиане «отделены» от восточных патриархов, в отрицании Феодором Смирнеем и Михаилом Гликой дей-

ственности совершаемых западным духовенством таинств, в отмечаемом Одо Дэйским и Львом Тосканцем обыкновении местных священников перекрещивать женищихся на гречанках «латинян». Таким образом, в глазах значительной части византийского духовенства схизма была данностью уже в конце XI и тем более — в XII столетиях.

Очевидно, укоренению подобного представления на греческом Востоке немало способствовала противолатинская полемика, в которой принимали участие и иерархи, и простое духовенство, и миряне. Если во второй половине IX в. патриарх Фотий хотя бы при своем первом патриаршем сроке умело согласует ее с государственными задачами, то в середине XI столетия она сталкивается с целями императора Константина IX в южной Италии. И Алексей I, и Мануил I не стоят в стороне от религиозных споров, однако степень их личного воздействия на противолатинскую полемику с трудом поддается оценке. Похоже, многие византийские полемисты рассчитывают повлиять своими трудами на этих двух императоров, не раз выказывающих заинтересованность в хороших отношениях с римской Церковью.

По мнению Т. Кольбабы, так называемые византийские «обвинительные списки» были проявлением своего рода культурного протеста в условиях все более усиливавшегося западного политического и экономического присутствия в восточном средиземноморье, и это мнение представляется вполне правдоподобным. Однако его вряд ли стоит безоговорочно распространять с указанных простейших полемических произведений на более сложные и требовавшие богословских познаний сочинения. Из двух подъемов греко-латинских споров на Востоке в XII в. первый имеет место в 1112–1113 гг., когда при наметившемся сотрудничестве между папством и Византией Пасхалий II предлагает греческой Церкви признать первенство римского престола и вернуть тому отнятые у него некогда епархии, второй же их крупный всплеск приходится на царствование Мануила I, который в ходе частых переговоров с Александром III изъявляет готовность к объединению Церквей под главенством папы.

Схожие наблюдения можно сделать и по отношению к более ранним событиям, поскольку Фотий оспаривает добавление *Filioque* к символу веры при поддерживающем его противника Игнатия и стремящемся сохранить болгарскую Церковь за римским престолом Николае I, Кируларий же выступает против латинского обряда как раз при возможной угрозе переподчинения Риму южноитальянских епархий и направленного против него лично обвинения в симонии. Таким образом, противолатинские споры возобновляются и усиливаются на греческом Востоке тогда, когда имеет место или кажется весьма вероятным непосредственное и деятельное участие римского папы в делах византийской Церкви.

Приложения

Въпрошенне князя Нзаслава сына Нрослава
кнѣка Володимера нѣмѣна Федосѣя печерекаго манастиря
ѡ латыньскѣй вѣрѣ.

Въпросъ. Рече князь Нзаславъ. Скажи ми [л.316] ѡтче вѣрѣ
вряжскѣю, и законъ нхъ. Святый Федосѣи рече, вѣра нхъ княже 5
зла и законъ нхъ нечистъ, въ савелневѣ вѣрѣ и ерьь встѣпни,
и всю землю wskвернили. Ты же чадо блюдиши нхъ. Да се нхъ
первая ерьь, нконъ не целѣютъ. А се другая, мощей святыхъ не
целѣютъ. Гѣта, крестъ целѣютъ лежаще написавше на земли, и
взставше попираетъ ногами. А се иная, сырѣстными неделн мѣсо 10
гидятъ, и въпренокомъ слѣжатъ. А крестятъ дѣти ко едино
погрѣженне, а мы ко трн. Мы же крещаемъ мѣромъ
и масломъ, а они соль сыплютъ крещаемомѣ в ротъ. Имени же
не нарицаютъ святого, но како прозовѣтъ родителя своа, то
в то имя крестятъ. И се же пакн глаголютъ, и дѣха святого 15
господня и живѣотворящаго нехѣдѣщаго ѡт ѡтца и ѡт сына,
мы же глаголемъ, ѡт ѡтца. Се же нхъ кны.

Веры же [л.316об.] латиньскыа, не прилѣплатиши ни

1 въпрошенне: вопрошеніе У оmm. Б // сына Нрослава оmm. Б 2 Володимера: Вла-
димиrowa како вопроен УБ // Федосѣя: Феодосіа УБ // манастиря: монастыря УБ
3 латыньскѣй: латинскѣй УБ 4 въпросъ: оmm. УБ // князь: оmm. УБ 5 вряжскѣю:
варяжскѣю УБ // святый ... рече: отвѣтъ. рече Феодосій святый У отвѣтъ. рече
святый Феодосій Б 6 нечистъ: нечистыхъ УБ // въ: н въ УБ, савелневѣ: савскѣю Б
// н ... встѣпни: встѣпни и въ ерьь У встѣпнать и въ ерьь Б 7 да: да н У оmm.
Б 8 другая: вѣта ерьь У в' Б 9 гѣта: а се гѣта ерьь У а се г' Б // целѣютъ ... земли:
написѣютъ на земли лежаще УБ 10 взставше попираетъ: целѣютъ воставше попираютъ
У целѣют и воставши попираютъ Б // а: н У // иная: иная ерьь УБ // неделн: не-
дела У 11 н: а се иная ерьь У а се иная Б // а: а се иная УБ // ко едино: въ едино
У 12 мы во: мы въ У мы же в Б // мѣромъ: мѣжемъ мироми УБ 13
соль: солню и УБ // имени: нме У 14 не ... святого: святого не нарицаютъ УБ // что
... нма: да У оmm. Б 15 н ... глаголютъ: глаголюще се УБ, святого ... н: господня
УБ 16 нехѣдѣщаго ... сына: отъ отца и сына УБ 17 глаголемъ: глаголимъ У // ѡт
ѡтца: во нма отца и сына и святаго дѣха УБ 18 латиньскыа не прилѣплатиши ни:
латинскыа не УБ

- прилѣчатиса, ни обычаи нхъ держати, и комканни нхъ вѣгати
 20 и всякаго чинни нхъ не послашати, зане неправо вѣрѣютъ и
 нечисто живѣтѣ, и ѡдыатъ со пыи и с кошками, пьютъ же свои
 сець, и ѡдыатъ желвы и дикон конь и шслы, и ѡдавленнѣ, и
 медвѣдинѣ, и мертвечинѣ, и кобровинѣ, и хвостъ кобровон ѡдыатъ
 25 в говѣние, и мѡса пѣщяютъ въ вторникъ фѣдоровы недѣли. И
 чернци нхъ ѡдыатъ лон, и в свѣотѣ постѣятиса. И своихъ дщери не
 достоятъ хрестыанамъ дати за нихъ, ни помати ѡ нихъ за
 30 ста. Ни братитиса с ними ни кѡмитиса с ними, ни поклонитиса
 имъ, ни целовати нхъ, ни пити ни ясти с ними, нхъ единого
 сѣдла. Тѣмъ же пакы про[л.317]сѡщимъ бога ради ѡ насъ дати
 35 же имъ ясти и пити въ нихъ сѣдѣхъ. И аще ли не вѣдетъ ѡ нихъ
 сѣдла, да въ своемъ сѣднѣ дати, и потомъ измыкше сѣдно и
 дати емѣ молитва.

- А ѡ согрѣшенни не испросятъ прощениа, но прощяютъ нхъ
 поповѣ по дарѣ. А поповѣ нхъ не законною женетсѡ женитвою,
 35 но с робами дѣтен довыбаютъ, и слѣжатъ невззбранно, и епископи
 нхъ наложници держатъ, и на коннѣ ходятъ, и перстни на

19 держати: не держатъ У // и комканни: комканни УБ 20 всякаго: всякого УБ //
 послашати: слышати УБ 21 и ѡдыатъ: ѡдыатъ УБ // кошками: кошки У кошки Б
 // пьютъ: и пнютъ У и пьютъ Б 22 сець: сець У сець Б // желвы: жолвы У // дикон ...
 шслы: дикон конь У дикон кони Б // ѡдавленнѣ и медвѣдинѣ и: давленнѣ и медвѣлинѣ,
 шслы и кобры и У давленнѣ медвѣдинѣ, ослы и кобровинѣ и Б 23 и кобровинѣ: олт.
 УБ // хвостъ: хворостъ У // кобровон: кобровы УБ 24 говѣние: белнокѣ говѣние У бе-
 лнокѣ говѣние Б // мѡса ... недѣли: мѡса пѣщяютсѡ на фѣдоровѣ недѣлѣ въ вторникъ У
 мѡса пѣщяютсѡ на фѣдоровѣ недѣли во вторникъ Б // и чернци: чернеци У и чернецы Б
 25 дщери: олт. УБ 26 хрестыанамъ: дѣтей хрестыаномъ У дѣтей хрестыаномъ Б //
 дати за нихъ: за нихъ дати УБ 27 братитиса с ними: братитиса УБ // кѡмитиса
 с ними: кѡмитиса имъ Б // поклонитиса: поклонитиса У 28 ни целовати: ни кѡмитиса
 ни целоватиса УБ // нхъ: съ ними У 29 сѣдла: сѣдла У // пакы: пакы У // бога ... насъ:
 имъ ѡ насъ господа ради У // дати ... сѣдѣхъ и: дати имъ въ нхъ сѣднѣ УБ 31 да въ
 своимъ: въ своихъ УБ // сѣднѣ: сѣдѣхъ У сѣднѣхъ Б // дати: дати имъ УБ // и: олт.
 УБ 33 ѡ ... прощениа: говѣ не ѡ бога просятъ прощениа согрѣшеннемъ УБ 34 законною
 ... женитвою: законно женятсѡ УБ 35 дѣтен: дѣти УБ // невззбранно: невзбранно УБ
 // и епископи: епископи Б 36 наложници держатъ: держатъ наложницы УБ // и на: на
 УБ // и перстни: перстне У перстни Б // на ... носятъ: носятъ на рѣцѣ УБ

рѣкахъ носятъ. Мертвѣци же кладѣтъ на западѣ ногами, а рѣцѣ
его подлѣ его лежать, а шчи вогкомъ залепаютъ, и ѹши, и носѣ.
Женѣицеи ѹ нихъ понимаютъ двѣ сестреници. Первѣю же ноцѣ
лежитъ съ нектѣстою попъ в ѡлтари за трапезою, положивъ на 40
коврѣ и прекрестъ соромотѹ женскѣю и целѣтъ в соромотѹ, и
речетъ [л.317об.] что ми еси была мати, а нынѣ ми еси жена, и
тако с нею лежит. Сквернѹ же изшедшю из нектѣсты на коверъ,
измывъ и иждемъ коверъ, и тою скверною кропитъ люди по
церкви. 45

А мертвымъ тѣломъ слѣжатъ, аки мертвѣа господа мнѣше,
а мы слѣжѣмъ творимъ живымъ тѣломъ самого господа видѣше,
ѡдеснѣю ѡтца сѣдѣщаго, и пакы приндетъ сѣднѣи живымъ
и мертвымъ. Вы есте ѡ латыно мертвини, и мертвѣмъ жертвѣмъ
сдѣлываете. Мы же живѣмъ богу, и живѣмъ жертвѣмъ, чистѣмъ и непорочнѣ 50
приносѣше, животъ вѣчнынъ шкрѣсти. Тако во писано есть,
воздастѣа кождо по дѣломъ его.

Брашна же нѣхъ не примати, и многа сѣтъ ѹ тѣхъ злата, и
праваи развращенниа, и погибели полна вѣра нѣхъ, и делеса нѣхъ,
его же ни жидове не творятъ, а шни творятъ. [л.318] Много же 55

37 мертвѣци: мертвѣцы Б // рѣцѣ: рѣце Б 38 подлѣ ... лежать: кладѣтъ подлѣ его У
кладѣтъ под него Б // залепаютъ: залепаютъ Б 39 женѣицеи: женѣицеи УБ //
понимаютъ: понимаютъ Б // сестреници: сестреницы два брата УБ 40 съ ... попъ: попъ
съ нектѣстою УБ // ѡлтари: олтарѣ с нектѣстою У 41 и прекрестъ ... женскѣю: оmm. УБ
// в соромотѣ: соромотѣ женскѣю У срмомотѣ женскѣю Б 42 еси была: была еси У есть
была Б // и: оmm. УБ 43 сквернѣ: и сквернѣ УБ // ишедшю: ишедшю У изшедшю
Б // из: с Б 44 измывъ: измывъше Б // и иждемъ: ижженететъ его У и жметъ Б //
скверною: водою УБ // по: во У 46 мертвымъ ... слѣжатъ: слѣжатъ мертвымъ тѣломъ
Б // мнѣше: мнѣтъ УБ 47 слѣжѣмъ творимъ: слѣжимъ УБ // видѣше: вѣдѣща У видѣ-
ща Б 48 ѡдеснѣю: ѡдеснѣи си УБ // пакы: пакы УБ // сѣднѣи ... мертвымъ: живымъ
и мертвымъ сѣднѣи Б 49 вы ... мертвини: латыни же сѣтъ мертвини УБ // и мертвѣмъ:
мертвѣмъ У 50 сдѣлываете: сдѣлаютъ У сдѣлаютъ Б // богу и: богу УБ // чистѣмъ и: чистѣ
УБ 51 шкрѣсти: шкрѣсти надѣлесеи УБ // есть ... его: по дѣломъ кождо воздастѣа
УБ 53 примати: примати УБ // и многа: многа Б // тѣхъ: нѣхъ Б 54 развращенниа:
развращенниа УБ // делеса: дѣлеса У телеса Б 55 его же ни: нѣ же УБ // жидове: жидовѣ
Б // шни: шни же что УБ // же и: оmm. Б

и в савельскѣю ересь вкѣтѣпнили, тако вѣтѣхъ языковъ поганѣиши
сѣть, и злѣиши, зане же си нѣхъ немошно ѡблѣсти, а поганѣхъ
мошно. Латина бо ѡбангелне имѣтѣхъ и апостола и иконы святѣхъ,
и в нашѣ церковь вхѣдѣтѣхъ, но шобыча нѣхъ злыи, и законъ нѣхъ
60 нечистѣхъ, и землю всю шеквернили. Зане же по всей земли врази
сѣть. И велика нѣжа правѣтѣрнымъ хрестыанамъ с ними живѣши
въ единѣмъ мѣстѣ. Да кто си ѡблѣдетѣхъ шѣ нѣхъ шѣтѣхъ чисто
вѣрѣтѣхъ, но и станетѣхъ предъ богомъ съ хрестыаны шѣснѣю
радѣиши. Аще кто самовольемъ, къ нимъ приближитѣся, то с
65 нимъ станешн шѣшѣю плачѣса горко. Нѣстѣ бо видѣти жизни
вѣчныи в вѣрѣ живѣщимъ латинѣстѣи, или бо арменѣстен, или
бо срачинѣстѣи [л.318об.] ни части съ святѣхъ имѣти имѣтѣхъ
въ вѣдѣшемъ вѣщѣ.

Не подобаетѣ же чюжня вѣры хвалити. Аще ли кто хвалитѣ
чюжѣю вѣрѣ, то шѣрѣтѣетѣся свою верѣ хвалн. Аще ли начнетѣ
70 неперѣстанно хвалити и чюжѣю вѣрѣ и свою, то шѣрѣтѣетѣся
таковыи двѣ вѣры держан, и близъ естѣ ереси. Ты же чадо
таковыхъ дѣянии блудиси, и ни приклониси къ нимъ, но вѣган
шѣтѣхъ нѣхъ такоже можешн. Свою вѣрѣ единѣ неперѣстанно хвалити,
75 подвижанси в неи добрыи дѣлы.

56 савельскѣю: савелневѣу асавельскѣю Б // вкѣтѣпнили: вѣтѣпнилиа У вѣтѣпнили Б // языковъ:
языкѣхъ УБ // поганѣиши: поганейши У 57 сѣть и злѣиши: и злейши УБ // ѡблѣсти:
блѣсти Б 58 латина: латыни УБ // ѡбангелне: ѡбангелне УБ 59 но: а УБ // шобыча:
шобычай У обычаи Б // злыи: зли Б 60 нечистѣхъ: нечистѣхъ УБ 49 же: же сѣть Б // врази:
варианси У врази Б 61 сѣть: оmm. Б // хрестыанамъ: крестыаномъ У хрестыаномъ Б //
живѣши: живѣше У живѣшимъ Б 62 единѣмъ мѣстѣ: одномъ мѣстѣ УБ // ѡблѣдетѣхъ:
ѡблѣдетѣ УБ // шѣтѣхъ: шѣ УБ 63 но: оmm. УБ // хрестыаны: крестыаны У хрестыаны Б
64 аще: аще ли У // самовольемъ: самоволиемъ УБ 65 станешн: станетѣхъ УБ // шѣшѣю:
шѣшѣю УБ // плачѣса: плачѣси УБ 66 вѣчныи: вѣчнен Б // вѣрѣ ... латинѣстѣи: вѣре
латинѣстей живѣщимъ УБ // бо: оmm. Б // арменѣстен ... срачинѣстѣи: арменстей УБ 67
съ ... имѣтѣхъ: со святѣхъ имѣтѣхъ У имѣтѣхъ со святѣхъ Б 69 подобаетѣ: подобаетѣхъ УБ
// же: оmm. Б // чюжня: чюжей УБ // ли: оmm. Б 70 хвалн: хвали УБ 71 неперѣстанно
... вѣрѣ: чюжѣю вѣрѣ неперѣстанно хвалити УБ 72 двѣ: двѣ У оmm. Б // вѣры держан:
двѣверствѣи УБ 73 таковыхъ ... блудиси: блудиси таковыхъ дѣяний УБ // и ни: ни У
и не Б // приклониси: приклониси УБ 74 хвалити: хвали и УБ

Милостынею же милѡи не токмо своѡа, но и чюжата. Аще
 ли видиши нага, или гладна, или зимою, или вѣдою одержима,
 аще ли ти вѣдетъ жидовинъ, или сорочининъ, или болгаринъ, или
 еретикъ или латынѡинъ, или шт поганыхъ, всякаго помилѡи,
 [л.319] и штх вѣдх избави, тако можеши, то мхзды шт бога 80
 не погрешини. Богъ во и самх набднтх поганыха, и нынѣ, тако же
 и хрестыяны, поганыхъ же и иновѣрныхъ в семх вѣцѣ попеченне
 от бога, и в вѣдущемх же чюжи вѣдѣтх добродѣтели. И мы же
 живѣще вх правовѣрнѣи вѣре, и здѣ мы есме набдѡмы богомъ, а
 в вѣдѣщемх вѣце спасаемѡи богомъ нашимъ Исѡсомъ Христомъ. 85

Аще ли еж комѡ лѣчитъ, по вѣре сен свѡтѡи бога ради ѡмрети,
 то ех деръзновениемъ не шетаннѡа правыха вѣры, но ѡмри за
 Христовѡ вѣрѡ. Свѡтѡи бо рече по вѣре ѡмроша, да живѣтх ѡ
 Христѣ. Ты же чадо аще ѡзриши иновѣрныха с вѣрными при имѡща
 и прелестью хотѡща штвѣсти штх правыха вѣры, вѣжамъ свѡинъ 90
 правовѣрныхъ, ты же вѣданне имѡи не скрѡи [л.319об.] вѡи в
 себѣ но помози правовѣрнымъ на кривовѣрныха. И аще имъ
 поможеши, то тако шѡцѡ избавиши штх ѡстх волка. Аще ли
 ѡмолчнши, то ты тако штѡимъ ѡ Христа, и предаши сѡтѡнѣ.
 Аще ли ти речѣтх прѡнѡа ех шѡвою, и сю вѣрѡ и шнѡ далъ естѡ 95

76 милостынею же: и милостынею. УБ // своѡа: своѡа вѣры УБ // чюжата: чюжня УБ
 77 ли: оmm. УБ 78 сорочининъ: срочининъ У срочининъ Б // или: ли У // или еретикъ:
 оmm. Б 79 или шт ... всякаго: всякого УБ 80 вѣдх: вѣды Б // мхзды: мзды УБ
 81 погрешини: погрешнтх У // и самх: самх УБ // и нынѣ: нннѣ УБ // же и: оmm.
 УБ 82 хрестыяны: крестнѡе У хрестнѡе Б // иновѣрныхъ: невѣрныхъ, аще УБ //
 попеченне шт бога: попеченнѡ не вѣдетх УБ 83 вѣдѣщемх же: вѣдѣщемх вѣцѣ УБ //
 добродѣтели: добрыха дѣтели Б // и мы: мы УБ 84 живѣще: живѣщѡи У // право-
 вѣрнѣи: правовѣрной У, правовѣрней Б // набдѡмы: набдѡми Б // есме: оmm. УБ // а:
 и Б 85 спасаемѡи: спасаемѡа УБ 86 еж комѡ лѣчитх: слѡчитѡа комѡ У комѡ слѡчитѡа Б
 87 ех: зх У // деръзновениемъ: деръзновениемъ УБ // шетаннѡа: оставнѡа УБ // правыха
 вѣры: вѣры шѡковыа УБ 88 рече: оmm. Б 89 ѡзриши: видиши УБ 90 прелестью хотѡ-
 ща: прелестнѡ хотѡщѡа УБ // вѣжамъ: виждѡ УБ 91 вѣданне имѡи: вѣданнемх Б //
 скрѡи: скрѡа У 92 кривовѣрныха: иновѣрныха У // и: оmm. УБ 93 шѡцѡ: шѡцѡ УБ 94
 штѡимъ: и штѡимъ У // сѡтѡнѣ: сѡтанѣ УБ 95 ли ти: ль У приѡи Б // прѡнѡа: прѡнѡа
 УБ // сю: сѡ УБ

богъ, ты же рци, то ты инновѣрне мнши бога си двовѣрна. Не слышиши ли скаианне, и звращене злоу вѣроу, писанне бо тако глаголетъ, единъ естъ господь една вѣра едино крещенне.

- 100 Господь рече, тако бо лѣпо естъ намъ исполнити всю правду,
да се все исполнивъ, и възнесеша на небеса, и ученици пославъ на
проповѣданне апостольства. Толоко державъ лѣтъх правдѣю вѣрѣ,
и совратилса еси на зловѣрне по навъченню саттонинѣ. Не слышите
ли [л.320] Павла глаголюща, аще ли ангелъ пришедъ съ небеси
105 благовѣститиъ вамъ, нне тако мы пришедше благовѣститихомъ вамъ,
да вѣдѣтъх проклятиъ. Вы же штринѣете проповѣдь апостольскѣю,
и святыхъ штець исправленне, и приаєте неправедное ученне и
вѣрѣ развращенню, исполненѣ погивелн, того ради штъх насъ
штлѣчени бысте и штверженн. Да того ради и намъ не достонитъ
110 с вами свѣжити га примати и божественнымъ таннамъ, шще съ
вами намъ не пристѣпати, ни вамъ къ нашимъ слѣжбамъ. Зане
многыа винн кражъскыа, нбо женамъ шподовльшеса ходятъ
бороды брише, законъ си прѣстѣпнѣши божин, вѣрномѣ же и сего

96 рци: рцы УБ // инновѣрне: невѣрне УБ // мнши: нмаши У нмаеши Б // си: оmm. УБ // двовѣрна: двовѣрна УБ // не ... ли: нееть дишлнса Б 97 звращене: развращенне УБ // злоу вѣроу: вѣроу злоу У 98 един ... господь: оmm. УБ // една ... крещенне: едино крещенне, една вѣра У 99 господь: и господь УБ // етъ: оmm. УБ // всю: оmm. У 100 се: оmm. УБ // възнесеша: вознесеша УБ // ученици: ученики У ученики Б 101 толоко: только У // лѣтъх: оmm. УБ // и: оmm. Б 102 совратилса ... зловѣрне: совратилса на невѣрне УБ // саттонинѣ: саттанинѣ У сотонинѣ Б // слышите: слышиши Б 103 ли: ли чадѣ УБ // ангелъ: аггелъ У // пришедъ: оmm. УБ // небеси: небесе Б 104 благовѣститиъ: благовѣститиъ УБ // нне: а не УБ // тако: га У // пришедше: пришедшю У 105 вы же штринѣете: штвергше УБ 106 штець: штецъ УБ // приаєте: приаи УБ 107 развращенню: развращенѣ УБ // того: да того УБ 108 бысте: сътъ УБ // и намъ: оmm. УБ 109 с вами: намъ УБ / свѣжити га: слѣжити нмъ ни УБ // и: къ У нхъ къ Б // шще: не шще У но опше Б 110 ни вамъ: нмъ У вамъ Б 111 многыа: многниа УБ // винн: оmm. У // кражъскыа: варяжскнн У варяжскнн Б // нбо ... ходятъ: хотятъ У хотятъ же Б 112 бороды брише: ты же бо намъ шподовльшеса, повергше роды своя, и У бо намъ шподовльшеса, повергше роды своя, и Б // си ... божин: божин прѣстѣпнѣше УБ

дѣ бысть на ѡвидѣнне а не вѣрномѣ, аще бы и всю землю пописалъ
ѡказаннемъ ни чѣ вѣры не имѣтъ, понеже разѡма въ нихъ нѣсть
евангельскаго. И да блюдиша ихъ и вѣсѣхъ кривовѣрныхъ, и нынѣ 115
и присно и в вѣкы векомъ аминь.

113 дѣ: дѣ У // на ... а: видѣти ѣ У вѣдѣти, а Б // аще: же аще УБ // н: оmm. Б 114
ѡказаннемъ: ѡказаннемъ свѣтъхъ ѡтецъ повченни У ѡказаннемъ свѣтъхъ отецъ ѡченни
Б // чѣ: чѣто У // не: оmm. УБ // нѣсть евангельскаго: евангельска бо нѣсть У еван-
гельска нѣсть Б 115 и да: ты чадѡ УБ // ихъ и всехъ: бо ихъ У вѣсѣхъ Б // и нынѣ ...
аминь: богъ нашемъ слава У богъ же нашемъ слава Б

Въпрошание князя Изяслава сына Ярослава
князика Володимера нгѹмена Феодосиа печерскаго монастыря
ѡ латинскѣхъ вѣрѣхъ.

- Рече Изяславъ, скажи ми ѡтче вѣрѹ варяжскѹю и законѹ нѹхъ.
- 5 Святый Феодосии рече, азъ хѹдыи мнѹхъ рабѹ емь пресвятѣи тронци ѡтца и сына и святаго дѹха. И в чистѣи и в правовѣрнѣи вѣрѣ роженъ емь, и воспитанъ в добрѣ законѣ, правовѣрнымъ ѡтцемъ и матерью христианомъ, наказывающа ма добрѹ законѹ и норовомъ правовѣрнымъ послѣдоватьи.
- 10 И всю землю княже ѡсквернили. Ющей святыхъ не целѹютъ, и в говѣние маца ѣдятъ. И мы же крещаемся мажемся мѹромъ и масломъ, а они солюю плюютъ крещаемомѹ в ротѹ. Но како его прозыватьи родителн своихъ, то в то имѹ и крестятъ.
- 15 Вѣры же латынскыя не прилѹчатисѹ, ни обычаѹ нѹхъ держати, ни комканнѹ нѹхъ вѣгати и всякого ѹченнѹ нѹхъ не слѹшатн, и всего нѹхъ норова гнѹшатисѹ и блютн, зане неправо вѣрѹють и нечисто живѹть. Идѹть во со псы и с кошками, пьютъ же свои ссець, и ѣдѹтъ дикни кони и ѡслы, [л.1388] хвостѹ бобровѹ ѣдѹтъ и в говѣние. Ни своихъ же дщереи не достоятъ крестыаномъ дати за нѹ, ни помѹати нѹхъ за сѹ, ни братитисѹ ни кѹмитисѹ, ни поклонитисѹ имъ, ни борошна нѹхъ приимати. Тѣмъ же просѹщимъ бога ради ѹ насъ ѣсти и пити дати имъ
- 20 но въ нѹхъ соудѹхъ. Аще ли не бѹдетъ ѹ ннѹхъ соудѹ, да въ своемъ дати, и потомъ измывъши же соуды створити молитва.
- 25 А ѡ согрѣшени не ѡт Бога просѹть прощениа, но пращютъ нѹхъ поповѣ по дарѹ. А попѣ нѹхъ не женѹтсѹ законною женою, но с робамн дѣтѣи добывающѣ слѹжатъ невозбранно. А епископи нѹхъ держѹтъ наложницн. Мерьтвѣци же кладѹтъ на западѹ ногами, а головою на востокѹ, а рѹцѣ подлѣ положить а не на перѣтѹхъ.
- 30 Женѹще же сѹ в ннѹхъ понимаютъ дѣѣ сестреници. В перѣвю же ночь лежить сѹ невѣстѹю попъ во ѡлтарн за трапезою, положивъ на коврѣ. И прекреститъ женскѹю срамѹтѹ и цѣлѹеть в срамѹтѹ, и речеть то ми еси была матн, а нынѣ ми еси жена, и тако с нею

лежит. И сквернѣ уже изшедши из нечѣстны на коверз, и измывх
и ижжемь коверз, и тою скверною кропатх люди по церквн. 35

А мертвымы тѣломь слѣжатъ, аки мертвѣа господа мнѣши,
а мы слѣжѣмъ творимь живымы тѣломь самого господа живѣа
видѣше, воденѣю еи штца сѣдѣшаго, и паки придетъ сѣднѣти
живымы и мертвымы, и воздасть комѣждо по дѣломь его. Вы
же есте ш латини мертвы, иже мертвѣмъ жергѣмъ содѣваете. Нам 40
же живѣмъ богѣмъ, и живѣмъ жергѣмъ, чистѣмъ и непорочнѣмъ приносѣше,
животх вѣчныи шверѣсти. Тако бо писано естъ.

И нна многаа свѣтъ иже ш тѣхъ злаа, и неправѣа и развращенаа,
и погнбелн полна вѣра нѣхъ и дѣлеса нѣхъ, его же ни жидове творѣтъ,
то шни творѣтъ. Много же и в савельскѣю вѣрѣмъ востѣпанѣтъ 45
варази. Кто еа вблюдеть шт нѣхъ тотх чисто вѣрѣеть, но и
станеть предѣмъ господомь со крестнѣны. А кто самоколнемь кх
нимь приближитѣа, то с ними станеть плачѣа.

Инѣ же рече штець, ты же чадо блудиси кривовѣрныхъ и
вѣхъ нѣхъ дѣлеса, занеже исполнилаа наша землѣа злыа тоа 50
вѣры людѣн. Да кто спасаа спасеть свою дѣшу, вх правовѣрнѣн
вѣрѣ живѣа. И нѣстѣ бо иноа вѣры лѣчши, такоже наша едина
чистѣа и чистѣаа и свѣтѣа вѣра правовѣрнаа. Сею вѣрою живѣщи
грѣховѣх извыти, и мѣкѣх вѣчныхъх гонезѣти, и жизни вѣчнѣн
причастникомь быти и бее конца со свѣтѣми радоватѣса. А 55
сѣшемъ бо инон вѣрѣмъ ли в латинскон, ли во армянскон, ли во
срачиньстѣн не имѣтъ [л.1388 об.] видѣти жизни вѣчныа, ни
частн сѣ свѣтѣми.

Не подоваеть же хвалити чюжен вѣры. Аще ли кто хвалитъ
чюжю вѣрѣмъ, то шверѣтѣетѣа свою верѣмъ хѣла. И аще ли начнетъ 60
непрестанно хвалити свою и чюжѣмъ, то шверѣтѣетѣа таковыи
двоѣвѣрнѣ держа, и близѣа естъ ереси. Ты же тѣжкѣхъ дѣбанин
штаннѣа, и не приевонѣа кх нимь, но вѣган штѣхъ нѣхъ такоже
можешн, и свою вѣрѣмъ шдннѣмъ непрестанно держн и хѣлаи, подвижитѣа
в нен добрыми дѣлы, милостынею мнѣвѣа нищнхъ не тѣкмо 65
своеи вѣры, но и чюжаа. Аще ли видиши нага шдежи или гладна,
ли зимю, ли вѣдою шдержнма, аще ли ти вѣдетъ ли жидовннѣ,

ли сорочинных, ли болгаринх, ли еретникх ли латынанинх, или
 70 шт поганыхх, вьакого помилви, и штх вьѣдх избеави а, тако
 можеши, то и мзды шт бога не погрѣшиши. Богх во и сама
 навидитъ поганыха, тако же и крестнианы, а поганым же всемь и
 инновѣрнымь в сама вьѣцѣ попечение от бога, а в вьдвѣшемх вьѣцѣ
 чюжи вьдвѣть добрыа дѣтели. Мы же живѣще вх правовѣрнѣи
 вѣрѣ, и здѣ есмы навидимы богомь, и в вьдвѣшемь вьѣцѣ спасаеми
 75 господомь нашимь Исѣсом Христомь.

Аще ли сѧ вьичитъ комь, по вѣре сѧ свѣтѣи господа ради
 ѡмрети, то з дерьзновеннемь не встанисѧ правыха вѣры, но
 ѡмри за Христовѣ вѣрѣ. И свѣтѣи бо рече по вѣре ѡмроша,
 да живѣтъ о Христѣ. Ты же аще ѡзриши нѣкыха инновѣрныха с
 80 вѣрными прю дѣюща и прелестниа хотѣща штвѣсти штх правыха
 сѧ вѣры, невѣжамь свѣимх вѣрными, ты же вѣданне имын не
 скриван в себѣ но помози правовѣрнымх на кривовѣрныа. Аще
 имь поможеши, то тако швца избеавиши штх ѡстх лѡвѣх или
 шт волка. Аще ѡмолчиши, то ты тако отѣмь ѡ Христа, предадѣши
 85 нхх сотонѣ. То бо естѣ кривовѣрныа кривѣи вѣрѣ наѡчилх. И
 аще речетѣ прѧнѣсѧ сѧ тобою, и сию вѣрѣ и шнѣ богх далх естѣ,
 ты же рци, то ты инновѣрнѣ мниши бога двовѣрна. Не слышиши
 ли шкаанне, и развращене злою вѣрою, писанне тако глаголетѣ,
 единх богх едина вѣра единно крещенне.

И господь рече, тако бо лѣпо естѣ намх исполнитѣ всю правдѣ,
 да се все исполнивь, то же и вознесѣ на небеса, и ѡченикы посла на
 проповѣданне. Толнко ты лѣтѣх дряжавх правью вѣрѣ, и совратилсѧ
 еси на зловѣрне по навченню сотонинѣ. То не слышите ли Павла
 глаголюща, аще си аггелѣх пришедх сѧ небеси благовѣститѣ вамх,
 95 ине тако мы паче еже пришедше благовѣстихомх вамх, да вьдѣтъ
 проклѣтѣ. [л.1389] Вы же штринѣвше проповѣдѣ апостольскѣю и
 свѣтыхх штецѣ исправленне, и приали естѣ неправедное ѡченне
 и вѣрѣ развращенѣ, исполнено погнелн, того ради и штх насх
 штлѣчени бысте и штвѣржени. Да того ради и намь не достонно
 100 с вами свѣжитѣи прииматѣи ни к божественнымь тѧннамь, швще
 сѧ вами намь не приствѣпатѣи, ни вамь кх нашен слѣжѣѣ, ни

намъ к вшеш. Зане же многы вны варяжскы, нбо женамъ
уподобльшеся ходати бороды покривше, и законъ претвѣрнѣши
божини, вѣрномъ же и сего дѣ бысть на вѣрение, а невѣрномъ,
аще бы и всю землю пописалъ указаниемъ, то ни томъ вѣры не
имѣтъ, понеже развѣма въ нихъ добра нѣтъ и евангальскаго. 105

Λόγος περὶ τοῦ παναγίου πνεύματος

1. Τοῖς φιλολόγοις βασιλεῦσι, τοὺς λόγους· τοῖς εὐσεβῶς κρατοῦσι, τὰ ὑπὲρ εὐσεβείας [f.52v.] σπουδάσματα. Καὶ τί γὰρ ἄλλο πρὸς ὑμᾶς ἐξ ἡμῶν; Ἡμῖν τε γὰρ εἴ τις δύναμις, περὶ λόγους αὐτῆ καὶ δογμάτων
- 5 ἐξέτασιν· ὑμῖν δ' αὐθις οὐδενὶ χαίρειν ἐστὶν οὕτως, ὡς λόγοις· καὶ λόγων, οὐ τοῖς εἰκῆ ῥέουσιν ἢ κολακείαν ἐπιτηδεύουσι· καὶ οἷς οἱ φίλαυτοι χαίρουσιν· ἀλλ' οὐς τὸ πνεῦμα χαράττει πρὸς ψεύδους ἔλεγχον καὶ ἀληθείας ἀνάρρησιν. Ὅσα δὴ μοι καὶ νῦν ζήλω πυρουμένῳ ὑπὲρ τοῦ φωτίζοντος πνεύματος παρ' αὐτοῦ κεχορήγηται, καὶ ταῦτ'
- 10 εἰς μέσον προστίθημι πρὸς μείζω τῆς ἀληθείας βεβαίωσιν. Ὑμᾶς τε αὐτοὺς ὡς ἐραστάς τῶν τοιούτων, προσθήσω δὲ καὶ ἀγωνοθέτας τοῦ προκειμένου ἄθλου ὑπάρξαντας, καὶ τὸν περὶ ὑμᾶς εὐσεβῆ σύλλογον, πρὸς τὴν τῶν λόγων βάσανον προκαλούμενος. Καὶ εἴθε μηδαμῆ τοῦ ἐνηχοῦντος παρακλήχοα πνεύματος.
- 15 Εἰ δ' οὐ τισι δόξει βάθους ἔχεσθαι τὰ λεγόμενα, καινὸν οὐδέν· περὶ τε γὰρ κρυφιωτάτου ἢ ζητησις, καὶ αναγκαίως τὸ βάθος ἔπεται. Ἀλλὰ καὶ μυστὰ τὰ λεγόμενα· καὶ οὐ χρῆ τοῖς πολλοῖς ἔκφορα γίνεσθαι, ἃ καὶ τοῖς ἐγκρίτοις μόλις ἀποκαλύπτεται. Ἔτι δὲ πρὸς τούτοις καὶ τὸν ἐξαγγέλλοντα λόγον, τῶν πραγμάτων τιμᾶσθαι δεόν
- 20 τὸ κρύφιον. Ἔπειτα οὐδὲ ραθύμους ὑμᾶς ἐπίσταμαι περὶ τὴν τοῦ λόγου μετάλευσιν· ἀλλὰ φερεπόνως ἀνερευνῶντας τὴν φλέβα τῆς φράσεως, ἴν' εἴπω τι φέρον ὄνησιν ταῖς αὐτῆς λαγόσιν ἐπηλυγάζεται, μὴ εκφευξέται τοῦτο τὴν ὑμετέραν διάνοιαν. Καὶ ἀγαπᾶτε μᾶλλον τὸ πόνῳ κτώμενον, διὰ τὸ φύσει φιλόπονον· ὅτι μὴ δὲ τὸ τῆς ἐξουσίας
- 25 μέγεθος, ὡς τῶν κρατούντων πολλοί, τρυφῆς καὶ ἀνέσεως πρόφασιν· ἀλλὰ σπουδασμάτων καὶ καμάτων κεκρίκατε. Ὡστε καὶ χάριν ἴσημι τῷ τὸν λόγον ἄνωθεν ἐπομβρήσαντι πνεύματι, εἴ μοί τι καὶ τοιοῦτον ἐπέταξεν· οἷον, ὑμᾶς εὐφράναι πόνῳ τινὶ κτωμένους τὴν τούτου κατάληψιν. Χαίρω γὰρ καὶ αὐτὸς οἷς ὑμᾶς ὄρω, φιλοπονίας

Слово о Всесвятом Духе

1. Любящим речь василевсам — речи, благочестиво властвующим — старания к благочестию. Ибо что другое [подобает] вам от нас? Ибо если [есть] у нас какая-либо способность, [то] она [относится] к речам и изложению догматов, вам же, в свою очередь, ничему не свойственно так радоваться, как речам, [причем] речам не текущим как попало или упражняющимся в лести, которым радуются и самолюбцы, но [тем], которые начертывает Дух для обличения лжи и провозглашения истины. То, что и сейчас даровано Им мне, воспламененному ревностью о просвещающем Духе, — это и обнародываю для большего утверждения истины. Призывая к испытанию речей, объявлю и вас самих, как любителей таковых [вещей], и бывших судьями настоящего состязания, и благочестивое собрание вокруг вас. О, если бы я [только] никак не ослушался звучащего Духа!

Если же кому-либо не покажется, что сказанное граничит с глубиной, то [в этом нет] ничего нового, ибо [это] — изыскание о сокровеннейшем, и неизбежно [за ним] следует глубина. Но сказанное [также] и таинственно, и не должно выноситься наружу многим [то], что едва открывается даже избранным. К тому же еще и [само] тайное должно оценивать делами возвещающую речь. Потом, я знаю, [что] вы не легкомысленны по отношению к защите слова, но тщательно отыскиваете жилу высказывания, чтобы, так сказать, не избежало вашего размышления что-либо приносящее пользу [и] укрытое впадинами этого [высказывания]. И вы из-за природного трудолюбия предпочитаете приобретаемое трудом, так как [вы] сочли величие власти поводом не к неге и своеволию, как многие [из] властвующих, но к заботам и трудам. Так что и я благодарен пролившему сверху речь Духу, если мне [он] предписал что-либо такое, как порадовать вас, приобретших неким трудом Его постижение. Ибо и сам я радуюсь [очами], которыми вижу вас, ставших примером трудолюбия и терпения [своим] подданным, как и самого себя, удаляющегося с тех пор от большого бремени праздности и мужественно принимающегося за труды.

30 καὶ καρτερίας ὑπόδειγμα τοῖς ὑπηκόοις τυγχάνοντας· ὡς καὶ ἐμὲ αὐτὸν ἐντεῦθεν τοῦ πολλοῦ τῆς βραστώνης ἄχθους ἀπανιστᾶν, καὶ ἀνδρικώτερον τῶν σπουδαστέων ἀντιλαμβάνεσθαι.

Ἄλλ' ἤδη τοῦ προλογίζειν ἀφέμενοι, τοῦ ἔργου ἀπτόμεθα. “Ποιήσεις”, - φησί, - “κατὰ τὸν δοθέντα σοι τύπον”, - τῷ Μωυσῆι
 35 ὁ θεός, τὴν σκηνην αὐτῷ διατάττων πῆξασθαι τὴν τῶν οὐρανίων ἀντιτύπων. Ἄλλ' ἐκείνῳ μὲν, καθαρῷ καθαρὸς ἐνώπιος ἐνωπίῳ προσωμίλει θεός· ἐν ὕψει θεωρίας ὑφεστηκότι· καθὼς ἐγίνωσκε γινωσκόμενος· καὶ τὸν τύπον τῆς σκηνῆς ὑπεδεικνύεν. Ἡμῖν δ' ὡςπερὶ τῷ παραπετάσματι τοῖς παρὰ τῶν πατέρων ἐκτεθειμένοις
 40 λόγοις περὶ θεοῦ καὶ τῶν θείων, τὸν τύπον τὸν τοιοῦτον ὑπέδειξε· πρὸς οὓς ἀπιδόντες, τοὺς πρότερον ἐκδοθέντας λόγους περὶ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκπορεύσεως, ὡςπερ τινὰ σκηνην ἐπηξάμεθα· κατὰ τροπὴν αὐτοὺς ἐκθέμενοι ἀντιρρήσεως, πρὸς τὸν ἡμῖν ἀντιλίπτοντα. Ἐπεὶ δ' εἰκὸς καὶ ποικιλίαν χρωμάτων, καὶ τινα προσφέρεσθαι
 45 παραρτήματα πρὸς πλείονα τοῦ κατασκευάσματος ἐπικόσμησιν τοὺς φιλοκάλους ἅμα καὶ φιλοθεάμονας ἐφελκόμενα· οἷα φιλεῖ καὶ πόθος ποιεῖν, καὶ ζέσις ψυχῆς προθύμως ἐχούσης πρὸς τοῦργος· καὶ μᾶλλον ἔνθα καὶ θεὸς θεραπεύεται, τῆς ἀληθείας βεβαιουμένης, καὶ ταῖς ἀνθρώπων ψυχαῖς καθυδρουμένου τοῦ τῆς ορθότητος δόγματος. Οὐκ
 50 ἀνοίκειον πάντως, εἰ καὶ ἄλλους λόγους τινὰς καὶ ἑτέρας ἐπιχειρήσεις τοῖς προτέροις προσθήσομεν, ἑτεροίως ἐκτιθεμένοις, καὶ ἀπὸ τέχνης ἢ καὶ ἐπιστήμης ἐχούσας τὴν σύστασιν· ἐχομένας καὶ ταύτας ἀρχῶν ἐκείνων, ὡςπερ ἀσφαλοῦς τινος πείσματος· ὧν αὐτὸ τὸ φωτίζον πνεῦμα ἡμῖν παραδέδωκε· καὶ αὐτὴ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ καὶ πατρός· αἶ
 55 δὴ καὶ κοινῶς ἡμῖν τε ἅμα καὶ τοῖς ἀντιλίπτουσι ὠμολόγηνται· καὶ πρὸς τὸ αὐτὸ τέλος φερούσας, ὡς ἀναγκαίως ἐπόμενον. [f.53] Δεῖ γὰρ παντοίως ἡμᾶς ὡς θεῷ καὶ αἰτίῳ καθυπουργῆσαι τῷ πνεύματι.

Κεῖσθων δὴ ἀρχαὶ καὶ τινα κοινὰ ἀξιώματα, οὐ χεῖριστα πρὸς τὸ

Но уже возьмемся за дело, оставив предварительные замечания. «Создашь согласно данному тебе образу», — говорит Моисею Бог, предписывая ему сколотить скинию небесных прообразов¹. Но [к] нему, поставленному на высоте созерцания, Бог обращается [как] чистый [к] чистому [и] лицом [к] лицу, поскольку [Он] познал, будучи познаваемым, и показал образ скинии. Нам же [Бог] показал этот образ изъясненными отцами речами о Боге и божественном, словно завесой. Взирая на них, мы словно сколотили возражающему нам некую скинию — прежде изданные речи об исхождении Св. Духа, разъяснив их по ходу спора. Потом же подобает добавить и пестроту красок, и разные уготовления для большего украшения оснащения, притягивающие к себе разом любителей прекрасного и зрелищ, как [то] обыкновенно делает желание и кипение усердной к труду души, и там больше почитается Бог при укреплении истины и утверждении правильного догмата [в] людских душах. Вовсе не ошибочно [будет], если [к] иначе разъясненным прежним [речам] добавим и некоторые другие речи и иные умозаключения, составленные от умения или знания и придерживающиеся тех же начал, словно некоего непогрешимого каната. Их передали нам сам просвещающий Дух и сама премудрость Бога и Отца, они же сообща исповедуются разом нами и возражающими [нам]. Ибо нам всячески должно служить Духу как Богу и причине.

Пусть же будут определены начала и общие правила, не самые бесполезные для настоящего [обсуждения]. Где просто единое, там и просто неразличное, и наоборот, где просто неразличное, там и просто единое. С другой стороны, где больше, чем единое, там и разность, и наоборот — где разность, там больше, чем единое. Ибо единое, поскольку оно едино, не различно, и различное, поскольку оно различно, не едино, так как различие везде вводит излишество, [в то время как] просто единое никоим образом не отличается от самого себя. Ибо различное не просто отличается каким-либо различием, но [при наличии] чего-либо отличного. Итак, по необходимости есть различие между единым, поскольку оно единое,

¹ Ср.: Исх 25, 9.

- προκείμενον συντελέσοντα. Ἐνθα τὸ ἀπλῶς ἔν, ἐκεῖ καὶ τὸ ἀπλῶς
60 ἀδιάφορον· καὶ εἰς πάλιν, ἔνθα τὸ ἀπλῶς ἀδιάφορον, ἐκεῖ καὶ τὸ
ἀπλῶς ἔν. Καὶ αὖθις, ἔνθα πλείω ἢ ἔν, ἐκεῖ καὶ διαφορότης· καὶ
τοῦμπαλιν· ἔνθα καὶ διαφορότης, ἐκεῖ καὶ πλείω, ἢ ἔν. Τό τε γὰρ ἔν, ἢ
ἔν, οὐ διάφορον· καὶ διάφορον ἢ διάφορον, οὐχ ἔν· ἐπεὶ καὶ πανταχοῦ
ἢ διαφορὰ πλεονασμὸν εἰσάγει· μηδαμῶς ἑαυτοῦ τοῦ ἀπλῶς ἐνὸς
65 διαφέροντος. Τὸ γὰρ διαφέρον, οὐ μόνον διαφορᾶ διαφέρει, ἀλλὰ
καὶ τινος διαφέροντος. Ἐξανάγκης ἄρα τῷ τε ἐνὶ τὸ διάφορον ἢ ἔν,
καὶ τοῖς πλείοσι τοῦ ἐνὸς ἢ πλείω ἐνός ἐστι τὸ διάφορον. Καὶ ταῦτα
μὲν ἐκ τοῦ λόγου· εἰ δέ τις αἰροῖτο καὶ τῶν καθέκαστα τὰ τεθέντα
διασαφεῖν, οὐδὲ τοῦτο παραιτησόμεθα.
- 70 2. Ἐπὶ τῆς ὑπεραγνώστου ὑπερουσιότητος· ἀλλ' ἴλεως εἴης μοι
ἢ ὑπέραγνος ἀγνότης, καὶ ὑπερειλικρινῆς εἰλικρίνεια, εἰ ἀκάθαρτος
ὢν καὶ ἀκάθαρτα χεῖλη ἔχων, περὶ σοῦ τι λέγειν τολμῶ. Ἐρωτι
γὰρ ἀληθείας ὑπάρχων τῆς περὶ σου κάτοχος, ἔπτειν προθυμῶ
καὶ πέρα τοῦ μετρίου. Ἐξάπτοις δέ μοι τοῦτον εἰσέτι μᾶλλον· ὡς
75 τούτῳ καθάπαξ κρατούμενος, τῆς ὑλαίας ἀπάσης ἐξάντης γένωμαι
προσπαθείας καὶ σχέσεως· πάσης τούτῳ καταφλεχθείσης μοι τῆς
πρὸς τὰ χεῖρω φερούσης ὀρμῆς καὶ ὀρέξεως. Ὑπανάπτοις δέ μοι
καὶ φῶς ἐξ ἱεροῦ βάρου τῆς σῆς κρυφιοτήτος, τὴν ἐμὴν διάνοιαν
καὶ τὸν νοῦν, πρὸς τὸ ἄπτειστον ποδηγετοῦν καὶ ἀπρόσκοπον. Ἄλλ'
80 ἐπανίωμεν εἰς τὸ ἐξαρχῆς. Ὁ μὲν γὰρ φόβος εἰς εὐχὴν ἐβιάσατο· τὸ
σφοδρὸν ὡς χαλινὸς ἀνασειράζων τοῦ ἔρωτος, ὁ δὲ πόθος ἀνθέλκει
καὶ πρὸς τὴν τοῦ προτεθέντος ὀτρύνει ἐξέτασιν· μὴ σιωπᾶν μὴ δ'
ἡρεμεῖν ἀνεχόμενος. Ἐπὶ τῆς ὑπὲρ νοῦν τοιγάρτοι θεότητος, τὸ ἐν
ἀπλῶς κατὰ γε οὐσίαν ὁμολογοῦμεν· κατ' αὐτὸ δέ, καὶ τὸ ἀδιάφορον.
- 85 Κατὰ δ' αὐτὰς ὑποστάσεις ἦτοι τὰ πρόσωπα πλείω ἐνός λέγοντες καὶ
εἰς τρία προσεπεκτείνοντες, ἐξανάγκης καὶ ιδιότητος παρεισάγομεν·
ὡς μὴ ἐνὸν ἄλλως τὸ ἐν πληθύεσθαι ἢ εἰ διαφορὰ τις εἴη, καθ' ἣν εἰς

и большими единого, поскольку различие больше единого. И это [следует] из [самого] смысла, если же кто-либо попытается прояснить сказанное по отдельности, не будем избегать и этого.

2. У сверхнепознаваемой сверхсущности... Но да будешь мне милостива, сверхсвятая святость и сверхчистая чистота, если [я], будучи нечистым и имея нечистые губы, дерзаю что-то говорить про тебя! Ибо будучи одержимым любовью истины о тебе, желаю устремиться и дальше меры. Да придашь мне [эту любовь] ещё больше, чтобы, совершенно [ею] охваченный, [я] оказался вне опасности всякой телесной страсти и [телесного] расположения, [когда любовь] сожжет [во] мне весь порыв и стремление, увлекающие к худшему. Да придашь же мне и свет из священной пропасти твоей тайны, ведущий мой разум и ум к безошибочности и несоблазнительности. Но вернемся к началу. Ибо страх вторгся в молитву, словно осаживающая силу любви узда, желание же влечет в другую сторону и побуждает к исследованию предложенного [предмета], не вынося ни молчания, ни тишины².

Итак, у сверхумного Божества [мы] исповедуем просто единое согласно естеству, согласно ему же — неразличимость. Говоря же согласно самим Ипостасям или Лицам [о тех, кого] больше, [чем] одно, и растягивая [их число] до трех, неизбежно вводим собственности, поскольку единое не способно увеличиться иначе, как если только не будет какое-либо различие, согласно которому [единое] разделено на множество. Вводя у Спасителя Христа два рождения, [мы] вводим одновременно и различие не только рождающих, но и способов рождения. Ибо иначе Слово родилось пред веками от Отца, как Бог, и иначе — впоследствии во времени, как воспринявшее человеческую природу. И так вечно [обстоит с теми, кого] как-либо больше одного, и [которые] имеют различие, согласно которому различаются друг от друга многие, [именно] как многие.

При таких предпосылках [мы] теперь говорим по порядку, [что], если Дух [исходит] от Отца и Сына как от двух начал, то будет

² Ср. с принадлежащим Платону уподоблением души упряжке с возничим: Федр, 253с–255а.

πλείω διήρηται. Ἐπὶ τοῦ σωτέρος Χριστοῦ δύο γεννήσεις εἰσάγοντες, καὶ διαφορὰν συνεισάγομεν οὐ μόνον γεννώντων, ἀλλὰ καὶ τρόπων
 90 γεννήσεως. Ἄλλως γὰρ πρὸ αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς ὡς θεὸς ὁ λόγος γεγέννηται, καὶ ἄλλως ἐν χρόνῳ ἐσύστερον ὡς προσλαβὼν τὸ ἀνθρώπινον. Καὶ οὕτως αἰεὶ τὰ πλείω ἐνὸς ὁπωσοῦν, καὶ διαφορὰν ἔχει καθ' ἣν ἀλλήλων ὡς πλείω τὰ πλείω διέστηκε.

Τούτων κειμένων, λέγομεν ἤδη ἐξῆς, εἰ ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ
 95 υἱοῦ ὡς ἐκ δύο ἀρχῶν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἢ ἄλλο ἔσται καὶ ἄλλο, ἴδιον προῖον καθ' ἑκάτερον ἢ ἀλλοῖον καὶ ἀλλοῖον ἢ ταυτὸ τε καὶ ἕν.
 Ἀλλὰ τὸ μὲν, ποιεῖ οὐ μόνον δύο τὰ πνεύματα, ἀλλὰ καὶ ἀλλήλων κατ' οὐσίαν διάφορα· τὸ δέ, ἕτερα μὲν, μόναις δὲ ἴσως ταῖς κατὰ πρόσωπον
 ιδιότησι διαφέροντα· καὶ ἔσται τετράς ἢ τριάς ἐκατέρωθεν. Διὸ καὶ εὖ
 100 οἶδα, ὡς ἀμφοτέρων τούτων ἀφέξονται τοῦ δὲ τρίτου ἀντιποήσονται·
 μηδὲν αὐτοῖς ἐντεῦθεν προσυπαντᾶν οἰόμενοι ἄτοπον. Ἄλλ' ἐν ὄν, ἐπειδὴ ἐκ δύο ἀρχῶν, καὶ δύο ἔξει τὰς ἐξορμήσεις· ὡς ἀπὸ δυοῖν ἐξορμώμενον. Εἰ δὲ τοῦτο, καὶ διάφοροι αὐταὶ ἔσονται πρὸς ἀλλήλας·
 καὶ τάχα ἐροῦσι, τὴν μὲν, πατρικὴν· τὴν δέ, υἱικήν. Ἄλλ' οὐκ ἀρκεῖ τοῖς
 105 ὀνόμασι μόνον τὴν διαφορὰν τίθεσθαι· δεῖ δὲ καὶ πράγμασιν ἐκφαίνειν αὐτήν. Εἰ δὲ κατὰ τὰ ἴδια φήσουσι τῆς πατρότητος καὶ υἰότητος, ὡς ἐκείνων γεννᾶ τὸ μὲν, γεννᾶται δὲ θάτερον, ἔξουσι καὶ αὐταὶ πρὸς ἀλλήλας ὡσαύτως. Ἡ μὲν, ἄρα γεννήσει· ἡ δέ, γεννηθήσεται. Ἄλλ' οἶμαι καὶ τοῦτο ὡς γέλοιον ἀπαγορεύσουσι. Τί δὴ ἐροῦσι τῶν
 110 δυοῖν ἐκπορεύσεων τὸ διάφορον, καθὸ δύο ἀληθῶς ἔσονται; Ἄλλ' οὐκ ἔχουσι. Καὶ ἔσται μία ἢ ἐκπόρευσις· ἡ δέ, ἐξ ἐνός· [f.53v.] οὐ γὰρ ἐνδέχεται ἐκ δύο ἀρχῶν, μίαν εἶναι ἐκπόρευσιν.

3. Ἔτι, εἰ ἐν ὄν τὸ πνεῦμα, καὶ τὸ αὐτὸ ἐξείσιν ἐκ δυοῖν, οὐκ ἐκ πρώτης ἐν ἔσται· ἀλλὰ μεμερισμένον καὶ διϊστάμενον· ἔπειτα εἰς ταυτὸ
 115 συνελεύσεται ὡς ἐκ διαφόρων ὕδωρ πηγῶν εἰς μίαν μισγάγγειαν· καὶ ἔσται καὶ τότε ἐνεργεῖα μὲν ἕν' πεφυκὸς δὲ μερίζεσθαι. Καὶ πῶς θεός,

или одним и другим, исходящими собственным образом согласно каждому [из Них, т.е. Отцу и Сыну], или двумя инаковыми, или одним и тем же и единым. Однако первое творит не просто двух духов, но и различных естеством, второе [ведет тоже к] разным [духам], разнящимся только личными собственностями, и станет Троица в обоих случаях четверицей. Потому хорошо знаю, что воздержатся от обоих этих [возможностей] и усвоят себе третью, полагая не натолкнуться на [вытекающее] оттуда что-либо нелепое. Но будучи единым [Духом и исходя] от двух начал, [Он] будет обладать двумя отправлениями, как отправляемый от двух [Лиц]. Если же так, то они будут различными по отношению друг к другу, и, пожалуй, одно [из них] назовут отцовским, а другое — сыновним. Однако недостаточно приписывать различие только именам, надо являть его и делами. Если же скажут согласно собственностям отцовства и сыновства, что из них одна рождает, а другая — рождается, [то] и сами [отправления] точно так же будут относиться друг к другу, и одно будет рождать, а другое — рождаться. Но, полагаю, и это [они] отвергнут как смехотворное. Каково же, по их словам, будет различие двух исхождений, чтобы они воистину были двумя? [Они] не имеют [такого]. И будет одно исхождение, а именно от одного, ибо недопустимо, чтобы одно исхождение было от двух начал.

3. Потом, если Дух, будучи единым и тем же самым, исходит от двух [Лиц], то Он не будет изначально единым, но разделенным, потом соединится в одно и то же, как вода из разных источников — в одну долину, и будет тогда действием един, а по природе разделяющимся. Как же Он является Богом, будучи настолько составным, что даже может разделяться? И пусть [они] не говорят мне опять обычное им [утверждение], что исхождение [совершается] от единосущных, и потому [Дух] един и неразделим. Ибо [Отец и Сын] единосущны, но [Их] двое, и [Они] отличны друг от друга согласно собственностям, а потому они [т.е. латиняне] полагают две [Ипостаси] двумя началами одного и того же Духа. И показалось бы, [что,] как невозможно одной числом воде исходить непосредственно и изначально из двух числом источников и одному числом огню являться исходящим непосредственно и изначально из неких двух

οὕτως ὄν σύνθετον, ὡς καὶ τέμνεσθαι δυνάμενον; Καὶ μὴ μοι λεγέτωσαν αὐθις τὸ αὐτοῖς πρόχειρον ὡς ἐξ ὁμοφυῶν ἢ ἐξέλευσις, καὶ διὰ τοῦτο ἔν τε καὶ ἀδιαίρετον. Ὅμοφυη μὲν γὰρ ἄλλα δύο· καὶ ἀλλήλων ἕτεροῖα
 120 κατὰ τὰς ιδιότητας· διὸ καὶ αὐτοὶ ὡς δύο ἀρχὰς τὰς δύο τιθέασιν ἐνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ πνεύματος. Καὶ δόξειεν ἄν, ὥσπερ ἀδύνατον ἐκ δυοῖν πηγῶν κατ' ἀριθμὸν, εὐθύς ἐξαρχῆς ἐν ὕδωρ προϊέναι κατ' ἀριθμὸν, καὶ πῦρ ἐν κατ' ἀριθμὸν ἐκ δύο τινῶν κατ' ἀριθμὸν κρατήρων πυρός, εὐθύς ἐξαρχῆς προϊὼν ἀναφαίνεσθαι· οὕτω καὶ πνεῦμα ἅγιον, κατ'
 125 ἀριθμὸν ἐν εὐθύς ἐξαρχῆς· ἐκ δύο κατ' ἀριθμὸν ἀρχῶν καὶ αἰτίων προέρχεσθαι. Ἐκ δυοῖν γὰρ τοὶ ὀρμώμενον, διηρημένον μὲν ἐξαρχῆς, εἴτ' ἐν τῷ προϊέναι ἐνούμενον καὶ ἐν ταυτῷ συνερχόμενον, ἐπινοήσειεν ἄν τις. Ἐκ δυοῖν δὲ ὀρμώμενον καὶ ἐν ὑπάρχον κατ' ἀριθμὸν ἐκ πρώτης αὐτῆς ἀφορμώσεως, πῶς ἄν τις ἐπινοήσειεν; Ἔσται γὰρ ἅμα τὸ αὐτὸ
 130 κατὰ τὸ αὐτό, ἔν τε καὶ μὴ ἔν. Τὸ μὲν, ὡς οὕτω λεγόμενον· τὸ δ' ὡς ἐκ δυοῖν καὶ δύο τὰς ἀφορμὰς ποιούμενον.

4. Εἰ ἐκ δύο αἰτίων τὸ πνεῦμα πατρός καὶ υἱοῦ, ὡς ἐκεῖνα τῇ μὲν οὐσίᾳ ταυτά, τοῖς δὲ προσώποις ἀλλήλων διήνεγκε· καὶ τὸ πνεῦμα κατ' οὐσίαν μὲν ἔσται ταυτὸν ἑαυτῷ, διοίσει δ' ἑαυτοῦ προσωπικαῖς
 135 ιδιότησι, πατρικὸν ὑπάρχον καὶ υἱικόν, ὡς ἐκεῖνα πατήρ καὶ υἱός. Καὶ ἔτι ὡς ἐκείνων, τὸ μὲν, ἀγέννητον· τὸ δέ, γεννητόν· καὶ κατὰ ταῦτα ἀλλήλων διέστηκεν, οὕτω καὶ τὸ ἐξ αὐτῶν, πρὸς ἑαυτὸ διαστήσεται· ὥσπερ τισὶν ιδιότησι τῷ ἐξ ἀγεννήτου καὶ τῷ ἐκ γεννητοῦ· ὡς συμβαίνειν εἶναι δύο καὶ τοῦτο, ὥσπερ ἐκεῖνα, ταῖς ὑποστάσεσιν.

140 5. Εἰ πλείους ἢ μία αἰ ἀρχαὶ ἐξ ὧν τὸ πνεῦμα ἐξώρηται· καὶ τρόποι πλείους, ἢ εἷς τῆς ἐξορμήσεως ἔσσονται. Ἄλλος μὲν ἐκ τοῦ ἀγεννήτου ὡς ἀγεννήτου· ἕτερος δ' αὖ ἐκ τοῦ γεννητοῦ, ἢ γεννητόν ἐστι. Δεῖ γὰρ καὶ τὰς ιδιότητας συνεισφέρειν τι τῇ ἐκ τῶν αἰτίων προόδῳ τοῦ πνεύματος. Ὡς γὰρ τὸ τῆς οὐσίας ταυτὸν ταυτότητα φύσεως συνεισφέρειν φασὶ τῷ
 145 πνεύματι πρὸς τὰ αἴτια, οὕτω τὸ τῶν ιδιοτήτων διάφορον, διαφορὰν

числом огней, так [невозможно] и Духу Святому, непосредственно и изначально одним числом, происходить от двух числом начал и причин. Ибо, конечно, кто-либо [еще] вообразил бы движимое от двух [и] изначально разделенное, потом объединенное в происхождении и соединившееся в самом себе. Движимое же от двух числом и пребывающее единым от самой первой исходной точки как кто-либо вообразил бы? Ибо разом будет одно и то же согласно одному и тому же единым и не единым — одним, как называемое так, а другим, как [происходящее] от двух и делающее себе две точки отправления.

4. Если Дух происходит от двух причин — Отца и Сына, и как они естеством [являются] тем же, а Лицами различаются друг от друга, то и Дух естеством будет тождественен самому себе и отличаться от самого себя личными свойствами, будучи отцовским и сыновним, как те [Его причины] Отец и Сын. И еще, как один из Них — [причина] нерожденная, а другой — рожденная, и согласно этому отличаются друг от друга, так и [происходящее] от Них будет различаться в самом себе, словно некими свойствами, тем, что [происходит] от нерожденного, и тем, что [происходит] от рожденного, так что и оно должно получиться, подобно тем [своим причинам], двумя Ипостасями.

5. Если начал, от которых движется Дух, больше одного, то будет и больше, чем один, способов отправления, и один — от нерожденного, как нерожденного, а другой, со своей стороны, — от рожденного, поскольку является рожденным. Ибо необходимо и свойствам привнести что-либо к происхождению Духа от причин. Ибо как о тождестве естества говорят, что оно приносит Духу тождество природы по отношению к причинам, так и различие свойств приведет к различию в образе исхождения. Ибо как тождество [является] причиной тождества, так и различие — причина различия, так как тождественное и различное [являются] противоположными друг другу родами. И если противоположное [является] причиной противоположного, то будет и противоположностью противоположного [т.е. на самом деле не будет противоположным]. Так что всячески необходимо установить, можно ли отыскать раз-

συνάξει τοῦ τρόπου τῆς ἐκπορεύσεως. Ὡς γὰρ ἡ ταυτότης αἰτία ταυτότητος, οὕτως ἡ διαφορότης, αἰτία διαφορότητος· ἀντικείμενα γὰρ ἀλλήλοις γένη, τὸ ταυτὸν καὶ τὸ ἕτερον. Καὶ εἰ τοῦ ἀντικειμένου τὸ ἀντικείμενον αἴτιον, ἔσται καὶ τοῦ ἀντικειμένου τὸ ἀντικείμενον.

150 Ὡστε καὶ ζητητέον παντοίως, εἰ δυνατὸν εἶη ἐξερευθῆναι τούτοις τὸ διάφορον. Εἰ γὰρ μὴ, οὔτε τρόπος ἔσται διάφορος ἐκπορεύσεως· οὔτε πλείω ἐνὸς τὰ τοῦ πνεύματος αἷτια.

6. Εἰ ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἢ πρώτως ἔσται ἐξ ἀμφοῖν· ἢ δευτέρως ἐξ ἀμφοῖν· ἢ ἐκ μὲν τοῦδε πρώτως, ἐκ δὲ τοῦδε

155 δευτέρως καὶ τοῦτο διττόν. Ἡ γὰρ ἐκ τοῦ πατρὸς πρώτως καὶ δευτέρως ἐκ τοῦ υἱοῦ, ἢ ἀνάπαλιν. Εἰ μὲν οὖν ἐξ ἀμφοῖν πρώτως, προϊὼν πρώτως ἐκ τοῦ πατρὸς, περιττὸν ἔξει τὸ ἐκ τοῦ υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι· εἰ μὴ που μεριζόμενον, τὸ μὲν, ἐντεῦθεν ἑαυτοῦ· τὸ δ' ἐκεῖθεν ἔξει προερχόμενον· ὄπερ ἀσεβὲς καταμερίζειν θεόν, καὶ διαιρετὸν εἰσάγειν καὶ σύνθετον.

160 Οὐκ ἄρα πρώτως ἐξ ἀμφοῖν. Εἰ δ' ἐκ τοῦ υἱοῦ πρώτως, ἔσται μὲν τὸ αὐτὸ καὶ ταύτῃ τῇ ὑποθέσει ἐπόμενον ἄτοπον· ὡς περιττόν τε ὄν τὸ δευτέρως ἄλλοθεν μετὰ τὸ πρώτως, καὶ ὡς συμβαῖνον τὸ πνεῦμα καταμερίζεσθαι. Ἔσται δὲ καὶ ἡ τάξις ἀντεστραμμένη, ἦν αὐτὸς ἡμῖν ὁ σωτὴρ παραδίδωσιν· ἀρχὴ γὰρ ὁ υἱὸς πρὸ τοῦ πατρὸς οὕτως ἔσται,

165 εἴ γε πρώτως μὲν οὗτος τοῦ πνεύματος αἷτιος, δευτέρως δ' ἐκεῖνος. Εἰ δὲ δευτέρως ἐξ ἀμφοῖν, ἄλλο τι πρὸ πατρὸς ἔσται καὶ υἱοῦ, ἐξ οὗ πρώτως τὸ πνεῦμα πρόεισιν· εἴ γε πανταχοῦ πρὸ τοῦ δευτέρως ἐστὶ πρώτως.

Εἰ δὲ πρώτως μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς, δευτέρως δὲ ἐκ τοῦ υἱοῦ· πρῶτον

170 μὲν, ἔσται κἀνανταῦθα ἢ περιττὴν εἶναι τὴν δευτέραν ἐκπόρευσιν, ἢ τὸ πνεῦμα τῷ διττῷ τῆς ἐκπορεύσεως κατατέμνεσθαι. [f.54] Ἐπεὶ γοῦν τὸ δευτέρως, τῷ κατ' ἄλλο δύναται ταυτὸν ἀντικειμένως ἔχον τι πρὸς

личие между ними [т.е. способами исхождения от Отца и от Сына]. Если же нет, то не будет разного образа исхождения, и причин Духа не больше одной.

6. Если Св. Дух [происходит] от Отца и Сына, то Он будет или первично от обоих, или вторично от обоих, или от одного первично, а от другого — вторично, и это [последнее возможно] двояким образом: или первично от Отца и вторично от Сына, или наоборот. Если же [происходит] первично от обоих, то, исходя первично от Отца, будет излишним Его исхождение от Сына, если только оно не разделяется где-либо, и Он будет иметь одно свое [исхождение] происходящим отсюда, а другое — оттуда, что [является] нечестивым — разделять Бога и вводить [в Него] разделение и составление. Итак, [Св. Дух] не первично от обоих. Если же первично от Сына, будет та же самая нелепость, вытекающая из той же предпосылки, и поскольку является излишним вторичное [исхождение] из другого места после первичного, и поскольку Дух оказывается разделенным. Будет же перевернут и порядок, который заповедовал нам сам Спаситель, ибо тогда Сын будет началом прежде Отца, если Он первично является причиной Духа, а тот — вторично. Если же [исходит] вторично от обоих, то будет нечто прежде Отца и Сына, от чего первично происходит Дух, поскольку повсюду прежде вторичного имеется первичное.

Если же первично от Отца, а вторично от Сына, [то], во-первых, и тогда либо второе исхождение будет излишним, либо Дух разделится двойственностью исхождения. Потом, конечно, вторичное может [быть] тождественным [существующему] согласно другому, имея нечто противоположно первичному. И если о Петре говорилось бы, [что он] движется или движет в пространстве, [и] если целиком сам из [одного] места в [другое] место, то считается, [что он] движется первично, а если только переставляет руку, — вторично и согласно другому. С другой же стороны, если [он], держа палку, передвигает какой-либо камень палкой, [то] считается, [что он] передвигает камень вторично и согласно другому, или [если об] опускающем сеть говорится, [что он] ловит рыбу, [то] считается, [что он] это делает не первично, но вторично и согласно другому. Ибо

τὸ πρῶτως. Καὶ εἰ Πέτρος κινεῖσθαι ἢ κινεῖν κατὰ τόπον λέγοιτο, εἰ μὲν καθ' ὄλον ἑαυτὸν ἐκ τόπου εἰς τόπον, πρῶτως κινεῖσθαι λέγεται·
 175 εἰ δὲ μόνον τὴν χεῖρα μεθίστησι, δευτέρως καὶ κατ' ἄλλο. Καὶ αὐθις εἰ
 ῥάβδον κατέχων λίθον τινὰ τῇ ῥάβδῳ κινεῖ, δευτέρως καὶ κατ' ἄλλο
 τὸν λίθον λέγεται κινεῖν· ἢ καὶ ἀμφίβληστρον χαλῶν ἰχθύας ἀγρεύειν
 λέγεται, οὐ πρῶτως τοῦτο ποιεῖν λέγεται, ἀλλὰ δευτέρως καὶ κατ'
 ἄλλο. Κατὰ γὰρ τὸ δίκτυον, οὐκ αὐτὸς καθ' αὐτόν· ἐστὶ δὲ ἡ μὲν χεῖρ
 180 τοῦ Πέτρου, μέρος τοῦ Πέτρου, ἢ δὲ ῥάβδος καὶ τὸ ἀμφίβληστρον,
 ὄργανα· τὸ μὲν, πρὸς τὴν τοῦ λίθου ὑπουργοῦν κίνησιν· τὸ δέ, πρὸς
 τὴν τῶν ἰχθύων ἄγραν. Εἰ οὖν πρῶτως μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς τὸ πνεῦμα·
 δευτέρως δὲ ἐκ τοῦ υἱοῦ, ἢ ὡς μέρος, ἢ ὡς ὄργανῳ πρὸς τὴν ἐκπόρευσιν
 τοῦ πνεύματος ἔσται χρώμενος ὁ υἱὸς τῷ πατρί. Καὶ ὁ μὲν υἱὸς ἔσται
 185 πρωταίτιος, ὡς ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως· μετὰ δὲ αὐτὸν ὁ πατήρ, ὡς
 ὑπουργῶν ἢ συνεργῶν τῷ πρῶτως κινήσαντι. Καὶ ἢ τε παραδοθεῖσα
 τάξις, οὕτως ἀναιρεθῆσεται· καὶ ὁ υἱὸς ἔσται αἴτιος τῆς ἐνεργείας τῷ
 πατρί· εἰ δὲ ταύτης, καὶ τῆς οὐσίας. Ἐν γὰρ τοῖς ἀπλοῖς, ἀλλήλοισιν οὐ
 διεστήκατον.

190 Ποῖαν οὖν ἔξει ὁ ἀντιλέγων εἰσάγειν ὑπόθεσιν, τοσοῦτων καὶ
 τηλικούτων ἀτοπημάτων ἐπομένων ἀπάσαις, ὅσας ἢ ἀκρίβεια
 παρεισηξε τῆς διαιρέσεως· μηδεμίαν ἑαυτῆς ὑπολιποῦσα ἐκτός; Εἰ
 δὲ καὶ ἄλλως τις τὸ πρῶτως καὶ δευτέρως ἐκλήψαιτο· οἶον, τὸ μὲν,
 προηγουμένως καὶ κατὰ πρῶτον λόγον· τὸ δέ, κατὰ τινὰ λόγον
 195 δεύτερον, καὶ δεύτερα μέτρα προβολῆς τε καὶ ἐκπορεύσεως, οὐδὲ
 ἐνταῦθα πάντως περιττὸν λέγειν τὸ περιττόν. Τίς γὰρ ἢ ἀνάγκη τοῦ καὶ
 τὸν υἱὸν τὸ πνεῦμα προβάλλεσθαι, ἱκανῶς πατρόθεν προβεβλημένον·
 εἰ μὴ τις ἀναγκαῖον ἡγεῖται δύο αἴτια παρέχειν τῷ πνεύματι, πρᾶγμα
 σύνθεσιν ἐπάγον θεότητι· ὡς ἐκ διαφόρων ἀρχῶν κατὰ γε ὑπόστασιν,
 200 σύστασίν τινὰ παρέχον τῷ πνεύματι;

7. Εἰ ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἢ καθ'

[делает это] посредством сети, [а] не сам по себе, рука же Петра является частью Петра, а палка и сеть — орудиями, одно [из которых] содействует движению камня, а другое — ловле рыбы. Если же первично от Отца [исходит] Дух, а вторично — от Сына, то Сын будет пользоваться Отцом для исхождения Духа или как частью, или как орудием. И Сын будет первопричиной, как откуда [берется] начало движения, а после Него — Отец, как помогающий или содействующий движущему первично. И так будет отменен переданный порядок, и Сын будет причиной действия Отца, а если его, то и естества, ибо в простых [вещах Они] не отделились друг от друга.

Какую же предпосылку должен будет ввести противник, [когда] столько таковых нелепостей следует [за] всеми [положениями], к которым привело тщание различения, не оставив ни одного [из них] далеко от самого себя? Если же кто-либо иначе взял бы [понятия] «первично» и «вторично», как будто бы первое [из них означало] «предварительно» и «согласно первому смыслу», а другое — «согласно некоему второму смыслу и вторым мерам испускания и исхождения», то [будет] не совсем излишне и там назвать излишнее. Ибо что за необходимость и Сыну изводить Духа, достаточно изводимого со стороны Отца, если кто-либо не считает необходимым приписать Духу две причины, на деле вводя в Божество соединение и приписывая Духу некое составление, как [происходящему] ипостасно от разных начал?

7. Если Св. Дух [происходит] от Отца и Сына, [то Он] либо [происходит] сам по Себе от обоих, либо акцидентально от обоих, или от одного — сам по Себе, а от другого — акцидентально, и [эта последняя возможность является] опять же двойной, как и раньше. Если же [Он происходит] от обоих акцидентально, то будет беспричинным сам по Себе, или что-либо другое, помимо двух, будет владеть причиной, либо до Них, либо после Них. Однако [первая из последних двух возможностей] переворачивает всю Троицу, или помещает под причиной не только Дух, но и Отца и Сына, и первое не [оказывается больше] первым, а причина [становится] причиненной. [Вторая же возможность] не только умалит [Дух] по естеству перед двумя [другими Ипостасями], но и поставит над

αὐτὸ ἐξ ἀμφοῖν ἢ κατὰ συμβεβηκὸς ἐξ ἀμφοῖν ἢ ἐκ μὲν τοῦ, καθ' αὐτό, ἐκ δὲ θατέρου, κατὰ συμβεβηκός· καὶ τὸ διττὸν αὐθις· ὡς δὲ καὶ πρότερον. Εἰ μὲν οὖν κατὰ συμβεβηκὸς ἐξ ἀμφοῖν, ἀναίτιον
 205 ἔσται καθ' αὐτό, ἢ ἕτερόν τι παρὰ τὰ δύο σχήσει τὸ αἴτιον· καὶ ἢ πρὸ τούτων, ἢ μετὰ ταῦτα. Ἀλλὰ τὸ μὲν, ὅλην τὴν τριάδα καθ' ἕτερον τίθησιν, ἢ μὴ μόνον τὸ πνεῦμα, ἀλλὰ καὶ υἴὸν καὶ πατέρα αὐτόν, ὑπ' αἰτίαν ποιεῖ· καὶ τὸ πρῶτον οὐ πρῶτον καὶ αἰτιατὸν τὸ αἴτιον. Τὸ δέ, οὐ μόνον τῶν δύο κατ' οὐσίαν ἐξελαττώσει· ἀλλὰ καὶ
 210 τι τούτων λειπόμενον, ὡς ὃν μετ' αὐτά, τοῦ πνεύματος ὑπερθήσεται. Εἰ δ' ἀναίτιον, τῆς αὐτῆς ἔσται ἰδιοτήτος τῷ πατρί· καὶ οὐχὶ τὸ ἴδιον ἴδιον, εἰ μὴ ἄρα κατὰ συμβεβηκός· ἐπειδὴ καὶ τὸ αἰτιατὸν κατὰ συμβεβηκὸς ὑποτίθεται. Τὸ δὲ κατὰ συμβεβηκός, ἐνδέχεται ὄψωσθαι ἐνὶ καὶ τῷ αὐτῷ ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν, ὥστε ἐνδέχεται κατὰ
 215 μὴδὲν τοῦ πατρὸς τὸ πνεῦμα διΐστασθαι. Καὶ ἔσται τὸ πνεῦμα, τοῦ πατρὸς πῆ μὲν ἀπλῶς ἀδιάφορον, ὡς διὰ τοῦτο ἄμφω κατ' ἀριθμὸν ἓν, πῆ δὲ διαφέρον αὐτοῦ· ὡς πῆ μὲν, ἓν ἔσσονται, πῆ δὲ διαστήσονται· ὡς σύνθεσις αὐτῶν πρὸς ἄλληλα, καὶ ἀπ' ἀλλήλων διαίρεσις· ὡς ἰν' οὕτως εἶπω, σύγκρισις ὡς διάκρισις· κἀντεῦθεν, γένεσις καὶ φθορά.
 220 Ἀλλὰ καὶ χρόνῳ ὑποπεσεῖται, μέρος μὲν αὐτῷ συντιθέμενα, μέρος δὲ διαιρούμενα· τῷ ποτε μὲν, εἰς ἓν ἰέναι, ποτὲ δὲ διΐστασθαι. Καὶ εἰ ἐν τῷ συνιέναι ἄμφω θεός, οὐ θεὸς ἐν τῷ διαιρεῖσθαι· καὶ εἰ ἐν τῷ διαιρεῖσθαι θεός, ἐν τῷ συνιέναι οὐ τοῦτο· ἢ στοιχεῖα ὄντα συνθέτου ὃ δὴ θεός· ἢ ἐκ θεότητος ἄλλο τι τῷ συντίθεσθαι ἀπαρτίζοντα· ὡσπερ
 225 δύο μονάδες, δυάδα· μήτε τῆς δυάδος δύο μονάδων οὔσης, ἀλλ' ἢ δυνάμει κἂν ἐκ τούτων συνέστηκε, μὴ δὲ τῶν δύο μονάδων, δυάδος οὐσῶν, κἂν ἀποτελῶσιν αὐτὴν συνερχόμενα. Ὅτι μὴδὲ ἢ σάρξ στοιχεῖα τέσσαρα, κἂν ἐξ αὐτῶν σύγκριται, ἀλλὰ τι ἐκ τούτων ἕτερον· μὴδὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα σάρξ, κἂν ταύτην τῷ συνιέναι ἀποτελῆ.
 230 Εἰ δὲ καθ' αὐτό ἐξ ἀμφοῖν, πάλιν ἕξει κἀνταῦθα τὸ περιττὸν

Духом что-либо оставшееся от Них, как сущее после Них. Если же [Он] беспричинен, то [Он] будет той же самой собственности, что и Отец, и собственное не [будет больше] собственным, если только не акцидентально, поскольку и причиненное предполагается акцидентальным.

Акцидентальное же может быть и не быть у кого-либо одного и того же, так что допускается, [что] Дух ни в чем не отличается от Отца. И будет Дух как-либо просто неотличим от Отца, так что из-за этого оба будут едины числом, а как-либо [иначе] — отличен от Него, словно как-либо будут единым, а как-либо [иначе] — различаться, словно [будут] Их составление друг с другом и разделение друг от друга, словно, так сказать, соединение как различение, и потому возникновение и уничтожение. Но [Они] и подчинятся времени, отчасти им соединенные, а отчасти — разделенные, поскольку иногда сходятся в единое, а иногда различаются. И если оба в соединении [являются] Богом, то не [являются] Богом в разделении, и если [являются] Богом в разделении, в соединении не это, или являясь элементами составного, которое-то [и есть] Бог, или составлением образуя из Божества нечто другое, словно две монады — двоицу, [при том, что] ни двоица не является двумя монадами, разве лишь потенциально, если даже из них составлена, ни две монады не являются двоицей, если даже образуют ее, сходясь вместе. Ибо плоть — не четыре элемента, если даже она состоит из них, но [образованное] от них нечто другое, и четыре элемента — не плоть, если даже образуют ее соединением.

Если же [Он] сам по Себе [происходит] от обоих, то из-за этого опять получится излишество и разделение Божества Духа, исходящего от разных начал, как если бы сам способ его бытия обладал различием [по отношению] к самому себе, и один [способ] был бы отцовским, поскольку [Он] происходит от Отца, а другой — сыновним, так как [Он] происходит от Сына, так что и само бытие у Него будет различным по отношению к самому Себе. Но [Он] и не [происходит] от кого-либо одного сам по Себе, а от другого — акцидентально, ибо [тогда] было бы принятие и отвержение акцидентальных причины и причиненного, и тем самым Божеству будет припи-

[f.54v.] καὶ τὸ μερίζεσθαι τοῦ πνεύματος τὴν θεότητα ἐκ διαφόρων ἐκπορευμένου ἀρχῶν· ὡς ἔχειν καὶ αὐτὸν πρὸς ἑαυτὸν διαφορὰν τὸν τρόπον αὐτοῦ τῆς ὑπάρξεως· τὸν μὲν, ὄντα πατρικόν, ὅτι ἐκ τοῦ πατρὸς· τὸν δέ, υἱικόν, ὅτι ἐκ τοῦ υἱοῦ ἐκπορεύεται. Ὡστε εἶναι αὐτῷ, αὐτὸ
 235 πρὸς ἑαυτὸ καὶ τὸ εἶναι διάφορον. Ἄλλ' οὐδὲ ἐκ θατέρου μὲν ὅτου οὖν καθ' αὐτό, ἐκ δὲ τοῦ ἑτέρου κατὰ συμβεβηκός· ἔσται γὰρ ἂν τῷ κατὰ συμβεβηκός αἰτίῳ καὶ αἰτιατῷ, ἐπιδοχῇ καὶ ἀποβολῇ· καὶ πάθος διὰ τοῦτο θεότητι προσαφθῆσεται. Ἄλλὰ καὶ ἐνδεχόμενόν τι προσάπτειν θεότητι, πῶς οὐ πάντη ἀνόητον; Πάντως γὰρ καὶ χρόνος ἐντεῦθεν
 240 παραμετρῶν τῷ τῶν αἰώνων αἰτίῳ παρεισαχθήσεται· ὃ ἔχει νῦν, ποτὲ ἀποβάλλοντι· καὶ ὃ οὐκ ἔχει, ποτὲ προσλαμβάνοντι· καὶ γενέσεις τινὲς καὶ φθοραί· εἰ καὶ μὴ τῇ οὐσίᾳ ἴσως, τέως τοῖς ἐνεργήμασιν· ἢ καὶ τοῖς πάθεσιν ἐξ αἰτίου εἰς τὸ μὴ αἴτιον· καὶ ἐξ αἰτιατοῦ εἰς τὸ μὴ αἰτιατὸν γενομένης μεταβολῆς. Καὶ παθητὴν θεότητα θήσομεν· καὶ
 245 τάχα υἱοῦ τε καὶ πνεύματος οἷς ταῦτα συμβήσεται. Ὁ γὰρ πατήρ αἴτιος τοῦ πνεύματος, ἐξ αὐτῆς τῆς σοφίας ἡμῖν παραδέδοται· καὶ οὐ πάντως τὸ καθ' αὐτὸ παρασιωπήσασα, τὸ κατὰ συμβεβηκός ἀπεφήνατο. Ἄλλὰ καὶ οὐσίας εἶναι οὐ τῆς αὐτῆς ἔψεται· τὸ μεταβολῆς παντελῶς ἀνεπίδεκτον πρὸς τὰ ταυτὴν ἐπιδεχόμενα. Ἄλλ' οὐδ' εἰ ὡς
 250 περὶ ἀχωρίστου συμβεβηκός φήσει τις ἔξει χώραν ὁ λόγος αὐτῷ. Πάλιν γὰρ πάθος καὶ ὑποκειμένον τι καὶ ἐπισύμβαμα· καὶ διπλὸν καὶ σύνθεσις· καὶ ἐπιδοχῇ καὶ ἀποβολῇ κατ' ἐπίνοιαν. Καὶ τί ἂν γένοιτο ἀλογώτερον ὑποθέσεως, ἢ τοιαῦθ' ἔπεται ἄτοπα, ἵνα μὴ λέγω ἀσεβῆ τε καὶ ἄθεα, πάλιν ἑτέροθι; Δεῖ γὰρ πάντα τρόπον ἀναζητῆσαι, ἵν' εἰδῶμεν εἴπερ ὄλως ἐνδέχεται κατὰ τινα λόγον, δύο ἀρχὰς δοξάζειν
 255 τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκπορεύσεως· μέγιστον ἡγουμένους εἰς πλάνης λόγον, ἐν τοῖς τοιούτοις ἐκπίπτειν τοῦ ἀληθοῦς.

8. Εἰ ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἢ δυνάμει ἐξ ἀμφοῖν, ἢ ἐνεργείᾳ ἐξ ἀμφοῖν· ἢ τοῦ μὲν, δυνάμει· τοῦ δέ, ἐνεργείᾳ·

сана страстность. Но и приписывать Божеству что-либо возможное как не [является] совершенным безумием? Ибо тем самым, конечно, будет прибавлено измеряющее время причине веков, иногда отвергающей то, что имеет теперь, а иногда приобретающей то, что не имеет, и некие возникновения и уничтожения, наверное, если и не естеством, [то] пока делами или претерпеваниями при перемене от причины в то, [что] не причина, и от причиненного в непричиненное. И сочтем страстным Божество, пожалуй, и Сына, и Духа, которым приключатся таковые [вещи]. Ибо Отец — причина Духа, [так] передано нам от самой Премудрости, и [Она], не совсем обойдя молчанием [сущее] само по себе, явила акцидентальное. Но [тогда] окажется, [что] совершенно не способное к изменению будет не того же естества по отношению к допускающим его. Однако даже если кто-либо заговорит [о Духе] как о беспредельной акциденции, его речь будет неуместной. Ибо опять в воображении [появятся] претерпевание, и некий субъект, и акциденция, и двойственность, и составление, и восприятие, и отвержение. И что же было бы неразумнее предпосылки, [из] которой заново в другой раз следуют столь нелепые, чтобы не сказать — нечестивые и безбожные, [выводы]? Ибо необходимо исследовать всяким образом, чтобы знать, допускается ли вообще в каком-либо смысле предполагать два начала исхождения Св. Духа, [а] особенно — [допускается ли] ведущим в ошибочное рассуждение выпадать из истины в таковых [вещах].

8. Если Св. Дух [происходит] от Отца и Сына, [то Он происходит] или потенциально от обоих, или актуально от обоих, или от одного потенциально, а от другого — актуально, и эта [возможность] бывает двоякой. Однако, [чтобы Он исходил] потенциально, целиком неприемлемо в Божестве, предоставляя несовершенство и успех в Нем [по отношению] к совершенному, и, в свою очередь, падение к Нему совершенного. Говорить все это даже о разуме следовало бы осторожнее, а тем более — о Божестве. Если же [Он происходит] актуально от обоих, то и тогда окажется излишним [исхождение] от другого и все то, что [было сказано об исхождении] самом по себе и первичном. А так как Св. Дух исходит от Отца, и к [этому] сви-

260 καὶ τὸ τούτου διττόν. Ἀλλὰ τὸ μὲν δυνάμει, οὐ παραληπτέον ὄλως ἐν τῇ θεότητι· ἀτέλειάν τε παριστῶν καὶ προκοπὴν ἐξ αὐτῆς εἰς τὸ τέλειον· καὶ τοῦ τελείου αὐθις ἀπόπτωσιν πρὸς αὐτήν. Ἄ πάντα καὶ ἐπὶ νοῦ λέγειν, εὐλαβητέον ἂν εἴη· πλείστου γε δεῖν ἐπὶ τῆς θεότητος. Εἰ δ' ἐνεργεῖα ἐξ ἄμφοῖν, τότε περιττὸν ἐκ θατέρου καὶ νῦν ἔψεται, καὶ
 265 ὅσα ὅλα ἐπὶ τε τοῦ καθ' αὐτὸ καὶ ἐπὶ τοῦ πρώτως. Ὅτι δὲ ἐκπορευτὸν ἐκ τοῦ πατρὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀπαράγραπτός τε ἡ μαρτυρία· καὶ οὐκ ἔστιν ἀντειπεῖν, ἐκ τοῦ πατρὸς δεῖ λέγειν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ προστιθέναί μηδέν.

9. Εἰ ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὡς ἐκ δύο
 270 ἀρχῶν, ἢ ὡς ἐξ ὁμοταγῶν, καὶ ἰν' οὕτως ἐρῶ ὥσπερ ἀντιδιηρημένων ἀλλήλαις· ἢ ὡς τῆς μὲν, προτεταγμένης· τῆς δέ, μετατεταγμένης. Εἰ μὲν οὖν ὡς ἀντιδιηρημένα τοῦ πνεύματός ἐστιν αἷτια ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱός, οὐκ ἔσται ἐκ θατέρου θάτερον. Ἀλλὰ μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς ὁ υἱός· καὶ ἀρχὴ καὶ αἷτια ὁ πατήρ τοῦ υἱοῦ· οὐκ ἄρα ὡς ἀντιδιηρημένα. Εἰ
 275 δὲ τὸ μὲν, προτέτακται· τὸ δέ, μετατέτακται, οὐκ ἔσται ἀμέσως οὐδὲ πρώτως οὐδὲ καθ' αὐτὸ αἷτιος τοῦ πνεύματος ὁ πατήρ· ἀλλὰ διὰ μέσου τοῦ υἱοῦ· καὶ διὰ τοῦτο, δευτέρως τε καὶ κατὰ συμβεβηκός· ὡς ἡ οὐσία τοῦ ἀνθρώπου, ἀρχὴ τε καὶ γένος διὰ μέσου τοῦ ζώου· ὡς οὐδὲ κατηγορηθησομένου αὐτοῦ, εἰ μὴ τὸ ζῶον κατηγοροῖτο· μὴ
 280 ὄντος ἐτέρου τῶν ὑπὸ τὴν οὐσίαν, ὃ προσεχὲς γένος τῷ ἀνθρώπῳ ἐστί, καὶ εἰς τὸν τοῦ τί ἦν εἶναι λόγον αὐτοῦ λαμβανόμενον. Ἄλλ' ἐκ μὲν τοῦ πατρὸς ἐκπορευέσθαι τὸ πνεῦμα, αὐτὸς ἡμᾶς ὁ λόγος ἐν διαφόροις λόγοις ἐδίδαξεν· ἐξ ἑαυτοῦ δ' οὐδαμῆ. Οὐκ ἄρα ἐξ ἄμφοῖν ὡς ἐξ αἷτίων τὸ πνεῦμα.

285 10. Εἰ ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἢ ἀμέσως ἐξ ἄμφοῖν· ἢ τοῦ μὲν, ἀμέσως· τοῦ δέ, διὰ μέσου τούτου· καὶ τοῦτο διττόν. Ἄλλ' εἰ μὲν ἀμέσως ἐξ ἄμφοῖν, ἀντιδιαιρεῖται ἀλλήλοις ἢ αἷτια. Ἐκ τῶν ἀντιδιηρημένων δέ, οὐδέποτε τὰ αὐτὰ πρόεισιν· ἀλλ' ἕτερα μὲν

детельству нельзя [ничего] приписать, и [ему] нельзя возразить, то надо говорить, [что] Св. Дух от Отца, и ничего не добавлять.

9. Если Св. Дух происходит от Отца и Сына как от двух начал, [то Он происходит от Них] или как от единичных и, так сказать, как бы разделенных друг от друга, или как от одного, стоящего прежде, а от другого — стоящего после. Если же Отец и Сын являются как бы разделенными причинами Духа, то один из Них не будет происходить от другого. Однако Сын происходит от Отца, и Отец [является] началом и причиной Сына, так что Они не [являются причинами,] как разделенные. Если же один [из Них] ставится прежде, а другой — после, то Отец не будет непосредственно и первично и сам по себе причиной Духа, но посредством Сына и тем самым вторично и дополнительно, [подобно тому], как естество человека — и начало, и род посредством живого существа, и как оно не будет доказано, если не доказано живое существо, поскольку нет ничего другого из относящихся к естеству [человека вещей], что является ближайшим родом человеку и берется в его определение быть тем, чем [он] был. Однако [тому], что Дух исходит от Отца, само Слово научило нас в разных речениях, а [тому, что Дух] от Него самого — нигде. Следовательно, Дух не [происходит] от обоих как от причин.

10. Если Св. Дух [происходит] от Отца и Сына, тогда Он [происходит] или непосредственно от обоих, или от одного — непосредственно, а от другого — посредством того, и эта [возможность является] двойной. Но если [Он происходит] непосредственно от обоих, [Они] отделяются друг от друга в отношении причины. От разделенных же никогда не происходит то же самое, но один ряд от одного, а другой — от другого. Итак, не один и тот же и единый Дух [происходит] от обоих согласно предположению. Если же один и другой, то будет не один Св. Дух, но больше, и не только [это], но и Отец и Сын не будут обладать властью над своими творениями, но один [из Них] над одними, а другой — над другими. И так мы допустим два разделенных друг от друга начала, и поставим впереди нашего учения Маркионов и Мани и неких таковых, от которых да будет далека Христова Церковь. Если же Дух [происходит] непосредственно от Сына, а посредством Сына — и от Отца, опять

ἐκ τοῦ δέ· ἐτέρα δὲ ἐκ τοῦ δὲ σειρά. Οὐκ ἄρα τὸ αὐτὸ καὶ ἐν ἑξ ἄμφοιν
 290 πνεῦμα κατὰ τὴν ὑπόθεσιν. Εἰ δὲ ἄλλο καὶ ἄλλο, οὐχ ἐν πνεῦμα ἅγιον,
 [f.55] ἀλλὰ πλείω ἔσται· οὐ μόνον δέ, ἀλλ' οὐδὲ τῶν αὐτῶν ποιημάτων
 ὁ πατήρ τε καὶ ὁ υἱὸς τὴν ἐξουσίαν ἔξουσιν, ἀλλ' ὁ μὲν, τῶν δέ·
 ἐτέρων δὲ ὁ ἕτερος. Καὶ δύο ἀρχὰς οὕτως ἀντιδιηρημένας ἀλλήλαις
 παρέξομεν· καὶ Μαρκίωνα καὶ Μάνεντας καὶ τοιοῦτους τινὰς τοῦ
 295 καθ' ἡμᾶς προστησόμεθα δόγματος· ὧν εἴη πόρρω τὴν ἐκκλησίαν
 εἶναι Χριστοῦ. Εἰ δὲ ἀμέσως μὲν ἐκ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα, διὰ μέσου δὲ
 τοῦ υἱοῦ καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς, πάλιν υἱῶδὸν τῷ πατρὶ ἀναπλάσσομεν,
 πρὸς τῷ καὶ ἐναντία λέγειν τοῖς λόγοις τοῦ σωτέρος· ὅς οὐκ ἔξ ἑαυτοῦ,
 ἀλλ' ἐκ τοῦ πατρὸς τὸ πνεῦμα εἴρηκεν ἐκπορεύεσθαι. Τὸ δὲ ἀμέσως
 300 μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς, διὰ δὲ τούτου μέσου καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ, οὐ δὲ χρὴ
 ὑποτίθεσθαι. Ἡ τάξις τε γὰρ ἀναιρεῖται· καὶ ἡ ἀρχή, οὐκ ἔστι ἀρχή·
 καὶ τὸ αἴτιον, οὐκ ἔσται αἴτιον.

11. Εἰ ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἢ ἐπίσης ἔξ
 ἄμφοιν, ἢ τοῦ μὲν μᾶλλον· τοῦ δ' ἦττον. Εἰ μὲν τὸ πρότερον, περιπτὸν
 305 θάτερον· εἰ μὴ τὸ πνεῦμα μερίζομεν, καὶ τὸ ἴσον μέρος ἐκατέρω
 παρέχομεν. Εἰ δὲ τὸ δεύτερον, ἐπίτασις ἔσται καὶ ἄνεσις τῷ πνεύματι.
 Ταῦτα δ' οὐ τοῖς καθ' ἑαυτά, ἀλλὰ τοῖς ἐν ὑποκειμένῳ ἀρμόδια. Εἰ δὲ
 τὸ ἐπίσης μὴ κατὰ μερισμὸν φαίη τις λαμβάνεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸ μὴ
 ἐπιτείνεσθαι μὴ δ' ἀνίεσθαι, τῶν ἐν ὑποκειμένῳ καὶ τοῦτο· ἐναντίον
 310 γὰρ πρὸς τὸ μᾶλλον καὶ ἦττον. Τῶν δ' ἐναντίων, ὑφ' ὃ γένος θάτερον,
 καὶ θάτερον ὑπὸ τὸ αὐτό· καὶ ἐν ᾧ θάτερον, καὶ θάτερον· ἢ κατ' εἶδος,
 ἢ κατὰ γένος· ὡς λευκὸν μὲν καὶ μέλαν ἀπλῶς ἐν σώματι· ὑγεία δὲ καὶ
 νόσος, ἐν ζώου σώματι. Εἰ δὲ καὶ κατὰ ἀντίφασιν ἐρεῖ τις ἀντικεῖσθαι
 τὸ τότε πρὸς τὸ μὴ τότε, καπὶ τούτων, τὸ αὐτό. Τὸ γὰρ αὐτὸ δεῖ
 315 ἀποφῆσαι τὴν ἀπόφασιν, ὅπερ κατέφησεν ἢ κατάφασιν· καὶ ἀπὸ τοῦ
 αὐτοῦ, ἢ ἀπὸ τῶν καθέκαστα, ἢ ἀπὸ τῶν καθόλου τινός. Ὡστ' εἰ τὸ
 μᾶλλον καὶ τὸ ἦττον ἐπὶ τῶν ἐν ὑποκειμένῳ πέφυκε λέγεσθαι, τὸ μὴ

мы прилепливаем Отцу [нечто] сынообразное, а также говорим противное словам Спасителя, который сказал, что Дух исходит не от Него, но от Отца. Непосредственное же [исхождение] от Отца и, через этого посредника, также и от Сына не нужно и предполагать, ибо [тогда] отменяется порядок, и [оказывается] началом то, что им не является, а причиной — то, что не [есть] причина.

11. Если Св. Дух [происходит] от Отца и Сына, то Он либо равным образом [происходит] от обоих, или от одного больше, а от другого — меньше. Если [верно] первое [предположение], то [оказывается] излишним другое [исхождение], если только мы не разделяем Дух и не предоставляем каждому равную часть. Если же [верно] второе [предположение], то у Духа будет усиление и ослабление. Эти же [понятия] подходят не к [существующим] самостоятельно, но к [находящимся] в субъекте. Если же кто-либо скажет, что [он] рассматривает [исхождение] равным образом не в смысле деления, но в смысле неусиления и неослабления, то и это относится к [находящимся] в субъекте, ибо оно противоположно отношению «больше — меньше». У противоположных же [явлений] к какому роду относится одно, к тому же роду относится и другое, и в чем одно, в том и другое, или согласно виду, или согласно роду, как белое и черное просто в теле, здоровье и болезнь в теле живого существа. Если же и в смысле отрицания кто-либо скажет, [что] некое противоположно не некоему, [то] и у них [будет] то же самое. Ибо отрицание должно отрицать то же самое, что утвердило утверждение, и [делать это] от того же самого, или от [существующих] порознь, или от [частей] чего-либо целого. Так что если [понятия] «больше» и «меньше» обычно говорятся о [качествах, находящихся] в субъекте, [понятие] «не больше и меньше», которое им противоплагается, не говорилось бы никогда о других [вещах]. Если же не [так], оно не будет ему противопоставленным.

12. Если Св. Дух [происходит] от Отца и Сына, как двоица [оказывается] началом единицы, [к тому же] простой? Ибо [только] у чего-либо единого составного будет много причин, поскольку [оно] не просто, но каким-либо образом обладает таковым [качеством]. У просто же единого не может быть много причин.

μᾶλλον καὶ ἤττον ὁ πρὸς ἐκεῖνο ἀντίκειται, οὐκ ἂν ἐπ' ἄλλων ῥηθεῖη ποτέ. Ἦν δὲ μὴ, οὐκ ἔσται τὸ πρὸς ἐκεῖνο ἀντίθετον.

320 12. Εἰ ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, πῶς ἡ δυὰς μονάδος ἀρχή· καὶ ταῦτα ἀπλῆς; Συνθέτου μὲν γὰρ τινος ἑνός, ἔσται πλείω τὰ αἷτια· ἐπεὶ μὴ δ' ἀπλῶς, ἀλλὰ πη τὸ τοιοῦτον ἔχει. Ἀπλῶς δὲ ἑνός, οὐκ ἐνδέχεται πλείω εἶναι τὰ αἷτια.

13. Ἔτι· μόνην ἐμάθομεν ἀπλῶς τὴν ἁγίας τριάδος ὑπάρχειν
 325 ἀπλότητα, τῶν δὲ μετ' αὐτὴν εἶ τι ἀπλοῦν, πρὸς τι ἀπλοῦν λέγεσθαι, οὐχ ἀπλῶς· ὅτι μὴ δ' ἐξ ἑνός τῶν τριῶν, ἀλλ' ἐκ τῶν τριῶν· καὶ πατέρα μὲν ἀπλοῦν, ὅτι μηδὲν πρὸ αὐτοῦ· ἄναρχος γάρ· υἴδν δὲ ἀπλοῦν, καὶ πνεῦμα ἅγιον ὡσαύτως, ὅτι ἐξ ἑνός τοῦ πατρὸς· ἐπειδὴ ταῦτα τρία καθ' ἀριθμόν, κἂν καθ' οὐσίαν ἔν. Τὰ μετὰ τὴν ἀπλότητα ταύτην,
 330 οὐχ ἀπλά· τῶν ἰδιοτήτων μὴ συγχεομένων· μὴ δ' ἐν τῷ παράγεσθαι τὰ ποιήματα ἐκ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ παραγόμενα, καὶ ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι ἐδραζόμενα. Ἐπεὶ γὰρ καὶ ἐν καὶ τρία ἡ ὑπερούσιος κρυφιοτήτης ἐστίν, ἢ ἢ ἔν, ἢ ἢ τρία· τὸ δ' εὐθύς μετ' αὐτὴν παράγεται ὑπ' αὐτῆς, ἢ ἢ ἐν ἅμα καὶ τρία. Τὸ γὰρ ὡς οὐδέτερον, οὐκ ἔχει λόγον·
 335 οὐ γὰρ ἂν οὐδὲ παρήγεν οὕτως ὡς ἀνύπαρκτον λαμβανόμενον. Ἄλλ' εἰ μὲν ἢ ἔν, καὶ ἀπλοῦν ἂν ἀπλῶς ὑπῆρχε τὸ παραγόμενον. Τοῦτο γὰρ ἐν τῇ πρώτῃ δυάδι τὸ τῆς ἀπλότητος αἷτιον· ὅτι ἐξ ἑνός πρόεισι· τὸ μὲν, γεννώμενον· τὸ δέ, προβαλλόμενον. Καὶ ἦν ἂν οὐχ ἀπλοειδές, ἀλλ' ἀπλοῦν· καὶ θεός, οὐ θεοειδές. Εἰ δὲ ἢ τρία, οὕτως σύνθετον, ὡς
 340 μὴ εἶναι ἀπλοειδές. Οὗ γὰρ τὸ εἶναι ἐκ πλειόνων ἢ ἔν, καὶ ἢ πλείω ἢ ἔν· ἀνάγκη πληθύνεσθαι τούτῳ τὴν σύστασιν· τὴν αἰτίαν μιμουμένην, ἐξ ἧς παράγεται· καὶ τὸν τρόπον παριστῶσαν καθ' ὃν παράγεται. Ἐπεὶ δὲ καὶ ἀπλοειδὲς καὶ θεοειδὲς καὶ δεύτερον φῶς, ἀνάγκη κατ' ἄμφω παράγεσθαι· ἢ τε ἔν, καὶ ἢ πλείω, ἢ ἔν τὸ παράγον ἐστί· τοῦτο δὲ
 345 ἐστί κατὰ τε τὴν οὐσίαν ἅμα καὶ κατὰ τὰς ιδιότητας. Ἀλλὰ καὶ κατὰ τρία αὐτῷ ἢ σύνθεσις· νοοῦν τε γὰρ, ἐννοούμενον, καὶ νόησις. Ταῦτα

13. Кроме того, мы обучены [тому, что] просто существует только одна простота Св. Троицы. Если же что-либо из тех, что [существует] после нее, [является] простым, [то оно] называется простым по отношению к чему-либо, а не просто [так], так как оно не от одного из трех, но от трех. И Отца [называем] простым, так как перед Ним ничего нет, ибо [Он] безначален, Сына простым, и Духа так же, так как [Они] от единого Отца, поскольку все Они трое числом, если даже естеством — одно. [Сущие] же вслед за этой простотой [вещи] не просты при неслиянии собственностей, [даже] творения в [их] выведении, выводимые от Отца через Сына и утверждаемые в Св. Духе. Ибо так как сверхсущая Тайна является и единым, и тремя, [сущее] прямо за Ней выводится Ею или поскольку [Она] — единое, или поскольку [Она] — трое, или поскольку разом единое и трое. Ибо [выводимое] как ни одно из двух не имеет смысла, потому что [Она] даже не выводила бы так, [и] рассматривается как несуществующее. Но если [сверхсущая Тайна выводит], поскольку [Она] — единое, то выводимое просто пребывало бы простым, ибо в первой двоице является причиной простоты то, что [она] происходит от единого, [причем] одно — рожденным, а другое — испускаемым. И [выводимое] было бы не простообразным, но простым, и не богообразным, но Богом. Если же [оно выводится], поскольку [сверхсущая Тайна] — трое, [то оно] настолько составное, что [даже] не является простообразным. Ибо тому, чье бытие от бóльших, чем единое, и поскольку [их] больше, чем единое, должно увеличиться составление, воспроизводящее причину, от которой [оно] выводится, и представляющее образ, согласно которому выводится. Поскольку же [выводимое является] и простообразным, и богообразным, и вторым светом, [оно] должно выводиться согласно обоим, и поскольку выводящее едино, и поскольку [оно] больше, чем единое, то есть разом и согласно естеству, и согласно собственностям. Но и согласно трем ему [будет] составление, ибо [они] — мыслящее, и мыслимое, и мышление. Это же не что иное, как ум, сущее и посреди — действие мыслящего к мыслимому, и все [существуют] вместе и неотделимы друг от друга. Познание же потустороннего превосходит познание и мышление, так как и [его] бытие является сверхсущим.

δὲ οὐδὲν ἕτερον, ἢ νοῦς· καὶ ὄν, καὶ ἡ μεταξὺ ἐνέργεια [f. 55v.] τοῦ νοούντος πρὸς τὸ νοούμενον, καὶ ὁμοῦ πάντα καὶ ἀλλήλων ἀχώριστα. Ἡ δὲ τοῦ ἐπέκεινα γνῶσις, ὑπὲρ γνῶσιν καὶ ὑπὲρ νόησιν· ὡς καὶ τὸ
350 εἶναί ἐστιν ὑπερούσιον.

Εἰ τοίνυν καὶ τὸ πνεῦμα μὴ ἐξ ἐνός, ἀλλ' ἐκ δύο ἐστὶ διαφερόντων ταῖς ιδιότησι· πρὸς μὲν τὰ μετ' αὐτὸ ἔσται ἀπλοῦν ὡς ἐκείνων ἀπλούστερον· πρὸς δὲ τὰ οἰκεία αἴτια, σύνθετον· ὡς μὴ ἐξ ἐνός ἀλλ' ἐκ δύο διαφερόντων ὅπως ἂν διαφέρωσι προβαλλόμενον. Εἰ δὲ τοῦτο,
355 πῶς οὐχὶ ποιήμα; Ἀλλὰ καὶ διαφόρως ἢ ὑπόθεσις ἔφησεν αἴτια εἶναι τὰ αἴτια· πρώτως γὰρ τὸ μὲν· δευτέρως δὲ θάτερον· ὥστε καὶ τὸ αἰτιατόν, διαφόρως αἰτιατόν. Εἰ οὖν διαφόρως αἰτιατόν τὸ εἶναι τῷ πνεύματι, διαφόρως καὶ τὸ εἶναι αὐτῷ. Ἐνθα δὲ διαφορὰ, ἐκεῖ καὶ πλείω, ἢ ἔν, ὥστε οὐχ ἔν ἀπλῶς· οὐδ' ἀπλοῦν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· ἀλλ' ἔν ὡς ἐκ
360 πλειόνων, ἢ ἔν· ὡς διαφόρως ἔχον αὐτῷ τὸ εἶναι ἀποτελούμενον. Οὐχ ἀπλοῦν ἄρα τὸ πνεῦμα ἀπλῶς· ἀλλ' ἢ ἄρα, πρὸς τι ἀπλοῦν. Ὡς ἔπεται, τὸ μὴ δὲ θεὸς ἀπλῶς, ἀλλὰ ποιήμα.

14. Τῶν κατὰ τοὺς ἀριθμοὺς καὶ τὰ μεγέθη ἐπιστημῶν ἔργον ἐστίν, ἀπανιστᾶν τὴν ψυχὴν τῶν αἰσθήσεων, καὶ ἐθίζειν αὐτὴν· ἐπιστρέφειν
365 πρὸς ἑαυτήν, καὶ τοὺς λόγους ἀνευρίσκειν τοὺς ἐν αὐτῇ ὡς ἂν ἐντεῦθεν χωριζομένη τῶν ἐνύλων εἰδῶν· καὶ ἀϋλως ἅμα καὶ ἀσωμάτως ἐνεργεῖν συνεθίσασα, καὶ ἑαυτῆς ἐπέκεινα γένοιτο ὀρέξει γνώσεως μείζονος· νῶ τε συμπλακεῖη, καὶ μετ' αὐτὸν τῷ θεῷ. Ὡστ' οὐκ ἀποτρόπου δόξειεν ἂν, εἰ ἐκ τῶν ἐξ ἀφαιρέσεως ὡς ἀπὸ σκιασμάτων τινῶν, ἐν τοῖς περὶ
370 θεοῦ λεγομένοις, γνῶσιν τινα καὶ ἀπόδειξιν λαμβάνειν πειρώμεθα, ἐκ τῶν οἰκείων καὶ ψυχικῶν· ὁδὸν τινα πρὸς μετρίαν κατάληψιν τοῦ ὑπὲρ ἡμᾶς ἀνευρίσκοντες.

15. Ἐν τοῖς ἀριθμοῖς τὰ εἶδη τῆς ἀνισότητος ἐκ τῆς ἰσότητος προέρχεται πέφυκε. Καὶ τούτων τῆς προόδου, μονάδες τρεῖς
375 προεξάρχουσιν· ἀλλήλων κατὰ μηδὲν διαφέρουσαι, ἢ μόνον τῇ θέσει

Итак, если и Дух существует не от единого, но от двух, различающихся собственностями, [то] по отношению к тем, [что] за Ним, будет простым, как проще их, а по отношению к собственным причинам — составным, как испускаемый не от единого, но от двух различных, как бы Они [ни] различались. Если же это [так], как [Он] не [является] творением? Но предпосылка сказала, [что] причины являются причинами по-разному, ибо одна — первично, а другая — вторично, так что и причиненное по-разному [будет] причиненным. Если же у Духа по-разному причиненное бытие, [то и] Его бытие [будет] разным. Где различие, там и больше, чем единое, так что не просто един и не прост Св. Дух, но един, как [происходящий] от больших, чем единое, как по-разному обладающий совершающимся Ему бытием. Итак, Дух прост не просто, но, конечно, прост по отношению к чему-либо. Из этого следует, [что Он] не просто Бог, но творение.

14. В науках о числах и величинах необходимо удалить душу от чувственных вещей, приучить ее, обратить к себе самой и отыскать в ней, как бы отделяющейся с того времени от материальных идей, понятия. Привыкнув действовать нематериально и бестелесно, пусть [она] выйдет из самой себя желанием лучшего знания и соединится с умом, а после него — с Богом. Так что пусть не покажется страшным, если из [происходящих] от удаления [явлений], как из неких затемнений, [мы] пытаемся приобрести определенное знание и доказательство в рассуждениях о Боге, отыскивая некий путь от обычных и душевных [вещей] к соответствующему постижению того, что выше нас.

15. В числах идеи неравенства обычно происходят от равенства, и три монады предначальствуют их происхождению, ничем не отличаясь друг от друга, за исключением лишь их места и порядка. И, как можно было бы разумно сказать, три начальные Монады являются предначальствующими [среди] сущих, различающихся друг от друга согласно идее и сущности, по отношению же друг к другу Они [т.е. Монады] являются неразличимыми согласно бытию, различаясь одними собственностями. Эти три Монады или отделены друг от друга, или же по прямой линии и, так сказать, отвесно проис-

τε καὶ τῇ τάξει. Καὶ ὡς ἂν εἴποι τις κατ' ἐπίνοιαν, εἰσὶ τοίνυν καὶ τῶν ὄντων ἄγε πρὸς ἄλληλα κατ' εἶδος καὶ οὐσίαν διάφορα, τρεῖς μονάδες ἀρχικαὶ προεξάρχουσαι· πρὸς ἀλλήλας μὲν, ἀδιάφοροι κατὰ γε τὸ εἶναι· κατὰ δὲ τὰς ιδιότητας μόνας διαφέρουσαι. Οὗται οὖν αἱ τρεῖς
 380 μονάδες, ἢ ἀντιδιήρηνται ἀλλήλαις· ἢ κατ' εὐθείαν τινὰ καὶ ὡς εἰπεῖν κατὰ κάθετον ἑτέρα ἐκ τῆς ἑτέρας εἰσὶν· ἢ αἱ δύο, ὡς ἀρχῆς τῆς μιᾶς. Εἰ μὲν οὖν ἀντιδιήρηνται, οὐκ ἔσται ἐκ τῶν τριῶν αὐτά. Τῶν γὰρ ἀντιδιηρημένων ἕκαστον οἰκείας ἐξάρχει σειρᾶς· ἦτις ὑπὸ τὴν ἑαυτῆς τεταγμένα ἀρχὴν, οὐδενὶ τῶν ἀντιδιηρημένων ὑπόκειται. Ἀλλὰ μὴν,
 385 ἄρχει ὁμοῦ τὰ τρία τῶν πάντων· οὐκ ἄρα ἀντιδιήρηνται.

16. Εἰ ἀντιδιήρηνται, οὐ τῆς αὐτῆς εἰσὶ φύσεως. Ἀλλὰ μὴν εἰσὶ ψευδὸς ἄρα τὸ ἐξαρχῆς. Εἰ ἀντιδιήρηνται, ἑτέρας δεήσει ἐνάδος πρὸ αὐτῶν, τῆς ἐνιζούσης αὐτάς. Ἐκασταχοῦ γὰρ τὰ πλείωνα τοῦ ἐνός ὁμοταγῆ, καὶ κατὰ τι ἐν κοινωνοῦντα, ἐνάς ἐστι πρὸ αὐτῶν ἢ ἐνίζουσα.
 390 Ἀλλὰ μὴν οὐκ ἔστι τι πρὸ τῶν τριῶν τουτωνί· οὐκ ἄρα ἀντιδιήρηνται.

17. Τῶν ἀντιδιηρημένων, οὐκ ἔστι τι ὅπερ τὸ ἕτερον· ἴν' ὑπ' ἀλλήλων ἐνίξεσθαι δόξωσιν, ἢ ὑφ' ἐνός τινος ἐξ αὐτῶν. Ἴν' ἐνισθῶσιν ἄρα, δεῖ τινος ἑτέρου προτέρου ἐνός, ὡσθ' ὑπ' ἐκείνου ἐνίξεσθαι. Ἐπειδ' οὐκ ἔστιν, οὐδέ γε ἀντιδιήρηνται.

395 18. Τῶν προκειμένων τριῶν τὰ δύο ἀπολαβόντες, ἐκ τοῦ ἐνός φαιμεν ὡς αἰτίου εἶναι, καὶ ὅπερ ὡς ἐκείνο κατὰ τὴν φύσιν. Εἰ δ' ἀντιδιήρητο τὰ τρία πρὸς ἄλληλα, τοῦτ' ἂν ὑπῆρχεν ἀδύνατον. Οὐκ ἄρα οὕτω τὰ τρία ὡς ἀντιδιηρημένα εἰσὶν.

19. Εἰ ἀντιδιήρηνται ἀλλήλοις, καὶ ἀντίκεινται ἀλλήλοις. Εἰ τοῦτο, οὐ συνίασιν ἀλλήλοις. Συνίασι ἢ ἐν κατ' οὐσίαν εἰσὶ καὶ δύναμιν καὶ θέλησιν καὶ βασιλείαν καὶ κυριότητα. Οὐκ ἄρα ἀντίκεινται ἀλλήλοις.

20. Εἰ κατ' εὐθείαν ἕτερον ἐξ ἑτέρου, πρῶτον ἔσται τι αὐτῶν καὶ δεύτερον ὡσαύτως καὶ τρίτον· καὶ ἐκ μὲν τοῦ πρώτου, τὸ δεύτερον, καὶ αὖθις ἐκ τούτου τὸ τρίτον. Εἰ δὲ ἐκ τοῦ πρώτου [f. 56] τὸ τρίτον

ходят друг от друга, или же двое [происходят] от одной, как от начала. Если же Они разделены, то [сушие] не будут от трех, так как каждый из разделенных начинает собственный ряд, который, выстроенный под своим собственным началом, не подлжит никому из разделенных. Однако трое начальствуют вместе над всеми. Итак, Они не разделены.

16. Если [Они] разделены, то [Они] не одной и той же природы. Однако [в действительности у Них одна природа], так что ложна изначальная [предпосылка]. Если [Они] разделены, то перед Ними необходима другая единица, объединяющая Их. Ибо повсюду, [где имеются] больше, чем один, общающихся [друг с другом] согласно чему-либо единому [предметов] одного ряда, имеется перед ними объединяющая единица. Однако нет чего-либо такого перед этими тремя, так что Они не разделены.

17. У разделенных нет ничего, что [было бы] иным, чтобы они казались объединенными друг другом или одним из них. Чтобы они [на самом деле] объединялись, необходимо что-либо другое — [а именно] предшествующее единое, — дабы объединиться от него. Поскольку же [таковое] отсутствует, они не разделены.

18. Отделив двух от указанных трех, говорим [о Них], что [Они] существуют от одного как от причины, и являются согласно природе тем же, что и Оно. Если же трое разделены по отношению друг к другу, то это было бы невозможно, так что трое не являются разделенными.

19. Если [Они] отделены друг от друга, [то Они] и противопологаются друг другу. Если это [так, то Они] не соединяются друг с другом. [Однако Они] соединяются, поскольку являются одним [и тем же] согласно естеству, силе, желанию, царству и господству. Итак, Они не противопологаются друг другу.

20. Если одно [происходит] от другого по прямой, то что-либо из них будет первым, [другое] — вторым и [третье] — третьим, и от первого [будет] второе, а от него, в свою очередь, — третье. Если же третье будет считаться исходящим от первого, то не непосредственно, и не первично, и не само по себе, но поскольку оно от второго, которое [исходит] из первого. Это не так, если третье будет названо

405 λέγοιτο, οὐκ ἀμέσως, οὐ πρώτως, οὐ καθ' αὐτό· ἀλλ' ὅτι ἐκ τοῦ δευτέρου· τὸ δέ, ἐκ τοῦ πρώτου. Οὐκ ἂν δέ, εἰ οὕτως ἐκ τοῦ πρώτου τὸ τρίτον εἴρητο σεσιωπημένον πάντη, ὅτι ἐκ τοῦ δευτέρου. Ἄλλ' ἔδει πάντως εἰρησθαι τὸ προηγούμενον.

21. Εἰ μὴ ἀμέσως ἐκ τῆς πρώτης ἀρχῆς, καὶ ὁ τρίτον ἔταξεν ἢ
 410 ὑπόθεσις, οὐκ ἔσται ὄλως πνεῦμα· ἀλλὰ υἱὸς τοῦ υἱοῦ, ἢ οὐ ταυτὸν τῇ πρώτῃ ἀρχῇ κατ' οὐσίαν. Ἄλλὰ τὸ μὴ πρώτως ἐξ αὐτῆς μὴ δὲ ἔγγονον, κτίσμα ἔσται καὶ ποίημα. Οὐκ ἄρα οὕτως ἐξ ἐτέρου ἕτερον, ὡς κατὰ τινα κάθετον. Λείπεται δὴ ἐκ μιᾶς εἶναι ἄμφω ἀρχῆς, καθὰ καὶ εἴρηται καὶ πεπίστευται, καὶ κοινῶς ἡμῖν καὶ τοῖς ἀντιλέγουσιν
 415 ὠμολόγηται· ἀλλ' οὐχὶ καὶ θάτερον ἐκ θατέρου. Φύσει δὲ καὶ ἡ μονὰς προιοῦσα καθ' ἑαυτήν, εἰς δυάδα πρώτην ποιεῖσθαι τὴν πρόοδον πέφυκεν· οὐκ ἂν προβησομένη εἰς ἀριθμῶν γένεσιν, εἰ μὴ πρώτην σχήσει δυάδα ἐξ αὐτῆς ἀναφαινομένην. Δεῖ τοίνυν ὡς ἐξ ἐμφάσεων τινῶν τῆς ἐν τῷ λόγῳ τῷ καθ' ἡμᾶς μονάδος καὶ τῆς δυάδος, ὡς ἐπὶ τι
 420 ἀνιέναι ἀρχέτυπον, τὴν ἀρχικωτάτην μονάδα καὶ δυάδα τὴν ἐξ αὐτῆς. Πρόεισι τοίνυν ἡ μονὰς ἥδε εἰς ἔκφανσιν τῆς δυάδος· μένουσα μὲν ἐν ἑαυτῇ· ἀφ' ἑαυτῆς δὲ ἐκείνην ἐκφαίνουσα.

Εἰ τοίνυν ἐκ θατέρου τῆς δυάδος θάτερον φαίη τις, οὔτε τὴν ἀρχικωτάτην μονάδα εἰς δυάδα τηρήσει προβαίνουσαν καθὰ πέφυκεν,
 425 εἰς μονάδα προιοῦσαν καταλιμπάνων αὐτήν· ὅτι θάτερον ἐξ αὐτῆς ἀφελόμενος θατέρῳ κεχάρισται· οὔτε τὴν δυάδα φυλάξει οὔσαν ὅπερ ἐστίν, ἐκ μονάδος μονάδα, καὶ ἐκ ταύτης αὔθις ἐτέραν γεννῶν. Ἴσως ἐρεῖ τις, ὡς οὐχ οὕτως ὁ ἀντιλέγων, τὸ ἐκ θατέρου εἶναι φησι θάτερον· ἴν' ἐκ τῆς ἀρχικῆς ἐνάδος ἀφέλοιτο· ἀλλ' ἄμφω λέγει ἀρχὰς εἶναι τοῦ
 430 ἐνός. Καὶ πῶς ἔχει φύσιν τὴν δυάδα ἐξιοῦσαν ἐκ τῆς μονάδος ὁμοῦ, στρέφεσθαι αὔθις, ἐκ θατέρου ὁρμᾶσθαι θάτερον; Τοῦτο οὐδ' οἱ τοὺς σκινδαψοὺς καὶ τοὺς τραγελάφους ἀναπλάττοντες φήσουσιν. Ὡσπερ ἢ ἐν ἀριθμοῖς μονὰς, πάντων μὲν ἀριθμῶν ἀρχὴ καὶ αἰτία ἐστί· καὶ

[исходящим] от первого, без всякого упоминания о том, что оно от второго. Однако всячески необходимо было сказать предшествующее.

21. Если не непосредственно от первого начала [происходит] то, что предпосылка поставила на третье [место, то Оно] совсем не будет Духом, но сыном Сына, или [Оно] не тождественно первому началу согласно естеству. Но то, что [существует] от Него [т.е. первого начала] не первично и не является порождением, есть создание и творение. Таким образом, одно не [происходит] от другого, как по некоему отвесу. Остается, что оба суть от одного начала, как это сказано, веруется и сообща исповедуется нами и противниками, но [Они оба] — не друг от друга. По природе же монада, происходящая согласно себе самой, обычно совершает исхождение в первую двоицу, и лишь тогда переходит в порождение чисел, когда будет обладать первой явленной из нее двоицей. Поэтому необходимо, как от неких [имеющихся] в нашем разуме образов монады и двоицы, восходить как к некоему прообразу — к начальствующей Монаде и [сущей] от Нее Двоице. Итак, такая Монада исходит в явление Двоицы, пребывая в себе самой и являя ту [Двоицу] от себя самой.

Если же кто-либо скажет, что одно [из] Двоицы [происходит] от другого, то [он] не соблюдает начальнейшую Монаду исходящей в Двоицу, как это имеет место в природе, оставляя Ее исходящей в Монаду, поскольку, отняв у Нее одно [из двух, он] даровал [его] другому, и [он] не сохранит Двоицу такой, какая Она есть, порождая из Монады Монаду, а из последней — другую. Пожалуй, кто-либо скажет, что возражающий не так говорит [о том, что] одно [из двух существует] от другого, чтобы [оно] было отнято от начальной Единицы, но говорит, [что] оба являются началом одного. И как соответствует природе вещей, что исходящая разом из Монады Двоица опять обращается вспять, [и] от одного [из двух] движется другое? Этого не скажут и выдумывающие скиндапсов и трагелафов³. Как

³ Ср.: Григорий Назианзин, Слово 25, 6 (PG 35, col.1205). В античной литературе скиндапс — одно растущее только в Индии растение, трагелаф — полукозел-полуолень (см., например: Платон, Государство, 488а).

πάντα τούτων τὰ εἶδη ἐν αὐτῷ συνεσπείραται, καὶ ἐξ αὐτῆς προῖασι·
 435 καὶ οὐδὲν ἐστι ταύτης ἀμέτοχον· ἀλλὰ πρὸ πάντων ἡ δυάς ἐξ αὐτῆς
 ἐστιν ἐξηρημένη τῶν ἄλλων· ὡς μὴ δὲ τοῖς ἀριθμοῖς συντάττεσθαι, μὴ
 δὲ ἀριθμὸς εἶναι ἀπλῶς, μὴ δὲ ὀνομάζεσθαι· ἀλλ' ἔστι σὺν τῇ μονάδι
 καὶ αἰτία τῶν ἀριθμῶν καὶ ἀρχή· οὕτω καὶ ἡ ἀρχικωτάτη μονάς, αἰτία
 μὲν καὶ ἀρχὴ πάντων, καὶ ἐν αὐτῇ τὰ πάντα, καὶ ἐξ αὐτῆς. Ἀλλὰ πρὸ
 440 τῶν πάντων δυάς, οὐ συντεταγμένη τοῖς πάσιν· ἀλλ' ἐξηρημένη τῶν
 πάντων· οὐδέ τι τῶν ὄντων, ἀλλ' ὑπὲρ τὰ ὄντα, καὶ αἰτία τῶν ὄντων.
 Καὶ ἀναγκαῖον οὕτω τὴν δυάδα ὁμοῦ συντάττεσθαι, καὶ μὴ οὕτω
 θατέρου θάτερον ὑπερτίθεσθαι, ὡς ἐκ τοῦ ἑτέρου ὑπάρχει τὸ ἕτερον.
 Ἐπεὶ ἐκ μὲν τῆς ἐνάδος, ἡ δυάς· ἐκ δὲ τῆς ἐνάδος καὶ τῆς δυάδας, ἡ
 445 τῶν ὄντων πρόοδος.

Καὶ δεῖ πανταχοῦ διαφέρειν τὴν αἰτίαν τῶν ἐξ αὐτῆς. Ἡ αὐτὴ
 τε δυάς καὶ τὰ ὄντα οὐσία καὶ ιδιότητι τῆς ἐνάδος διοίσουσιν· ἢ τὰ
 μὲν ὄντα, κατ' ἄμφω· ἢ δὲ δυάς κατὰ θάτερον. Οὐκ ἐνδέχεται γὰρ
 ἀνάπαλιν· τὸ γὰρ ἐγγύτερον, συγγενέστερον· τῶν δ' ἐκ μονάδος,
 450 οὐδὲν δυάδος ἐγγύτερον. Ἡ οὖν οὐσία διοίσει τὸ ταυτὸν ἐν ιδιότησιν
 ἔχουσα· ἢ ταυτότης μὲν ἔσται οὐσίας, ἑτερότης δὲ ιδιοτήτων. Ἀλλ' ἐπεὶ
 ἐξανάγκης διὰ τῶν ὁμοιοτήτων αἱ πρόοδοι, ἵνα συνεχεῖς τε ᾧσι πρὸς
 ἀλλήλας καὶ εὐτακτοὶ, ἀναγκαῖον τὴν ἀρχικωτάτην ἐνάδα μὴ εὐθὺς
 χωρεῖν εἰς τὰ κατ' ἄμφω ἀνόμοια· ἀλλ' εἶναι τι πρὸ πάντων, ὅπερ ἐξ
 455 αὐτῆς ὄν, κατὰ τι μὲν αὐτῇ ἐστι ταυτόν, κατὰ τι δ' αὐθις διάφορον·
 καὶ ἢ τῇ οὐσίᾳ διαφέρον τῇ ιδιότητι κοινωνεῖν, ἢ ἀνάπαλιν. Ἀλλ' οὐκ
 ἐνδέχεται τῇ ιδιότητι κοινωνοῦν τῇ οὐσίᾳ [f. 56v.] ὑπάρχειν διάφορον.
 Εἴ γε πᾶν τὸ διαφέρον διαφορᾷ διαφέρει τινί, ἢ δὲ διαφορὰ ιδιότης,
 ὥστε οὐσία διαφέρον, διοίσει ἐν ταυτῷ καὶ ιδιότητι. Καὶ ἔσται οὕτω
 460 κατ' ἄμφω τῆς ἀρχῆς διίστάμενον ὅπερ ὡς ἀδύνατον εἴρηται. Ὡστ'
 ἄρα ἢ ἐκ τῆς ἐνάδος δυάς οὐσία μὲν ἢ αὐτὴ τῇ ἐξ ἧς ἐστὶν· ιδιότητι δέ,
 διάφορος. Ἐπεὶ δὲ καὶ ἐν ὑποστάσεσιν ἰδίαις, ἀλλ' οὐ κατ' ἀφαίρεσιν,

монада в числах является началом и причиной всех чисел, и все их идеи свернуты в ней и из нее происходят, и ничто не является ей непричастным, но прежде всех от нее существует двоица обособленно от прочих, как не причисляемая к числам и не являющаяся и не называемая просто числом, но являющаяся вместе с монадой и причиной, и началом чисел, — так и начальнейшая Монада [является] причиной и началом всех, и все — в Ней и из Нее, но прежде всех — Двоица, не сопричисляемая всем, но отделенная от всех, не [являющаяся] чем-либо из сущих, но [находящаяся] над сущими и [являющаяся] причиной сущих. И необходимо так составить вместе Двоицу и не так подчинять одно [из двух] другому, как [если бы] одно существовало от другого, потому что Двоица от Единицы, а от Единицы и Двоицы — происхождение сущих.

И необходимо повсюду отличать причину от того, что [существует] от нее. Или сама Двоица и сущие [от Нее] будут отличаться естеством и собственностью от Единицы, или же сущие [будут отличаться от Единицы] по обоим признакам, а Двоица — по одному [из них]. Ведь обратное невозможно, потому что находящееся ближе [является и] более родным, а из сущих от Монады ничто не является [Ей] ближе, чем Двоица. Так что или имеющая тождество в собственностях будет отличаться естеством, или же будет тождество естества, а разница собственностей. Но поскольку исхождения обязательно [совершаются] посредством подобий, дабы [они] были непрерывными [по отношению] друг к другу и упорядоченными, необходимо, чтобы начальнейшая Единица не прямо отступала в [то, что Ей] несхоже согласно обоим [признакам], но чтобы перед всеми было что-либо, сущее от Нее, тождественное Ей согласно чему-либо и отличное [от Нее] согласно чему-либо другому, и [чтобы] или отличное по естеству было общником по собственности, или наоборот. Однако недопустимо, дабы общающееся согласно собственности было различным согласно естеству. Если же все различное различается согласно какому-либо различию, различие же [является] собственностью, то различающееся естеством будет различаться в этом же и собственностью. И тогда будет отличающимся от начала согласно обоим [признакам], что было на-

οὐδ' ἐπινοίᾳ ὡς ἐπὶ τῶν διανοήτων ἀριθμῶν ἔσται καὶ τὰ δύο πρὸς
 [τὸ ἓν] ἢ διαφέροντα, ἢ οὐ. Εἰ μὲν μὴ δι[αφέρονται,] ἔν ἔσται ἄλλ'
 465 οὐχὶ δύο. Ἐπεὶ δὲ δύο, καὶ διαφέρ[ονται] καὶ ἢ κατ' οὐσίαν, ἢ κατὰ
 τὰς ιδιότητας. Ἀλλὰ κατ' οὐσίαν μὲν, οὐ ὅτι ταύτη ταυτὰ τῷ αὐτῷ,
 καὶ ἀλλήλοις ἄρα λείπεται δὲ ταῖς ιδιότησιν. Ἔσται ἄρα τὰ τρία, τῇ
 μὲν οὐσίᾳ, ἐν καὶ ταυτόν ταῖς δὲ ιδιότησιν, ἕτερα καὶ διάφορα.

Ἔστι τοιγαροῦν τῆς ἀρχικωτάτης ἐνάδος ἴδιον, τὸ ἐξ αὐτῆς
 470 ὁμοουσίον τὴν δυάδα προτείνεσθαι. Εἰ δὲ καὶ θάτερον ἐκ θατέρου,
 τὸ ὁμοουσίου εἶναι ἀρχὴν οὐκ ἔσται τῆς ἀρχικωτάτης ἐνάδος ἴδιον,
 ἀλλ' ἦν. Οὐκ ἄρα ἐκ θατέρου θάτερον. Εἰ δὲ καὶ κοινὸν πατρός τε
 καὶ υἱοῦ τὸ ὁμοουσίον αἴτιον εἶναι, καὶ οὐσίᾳ ἔσται αὐτῶν. Εἰ γὰρ
 ἢ ιδιότης διάφορον, οὐκ ιδιότης τὸ μὴ διάφορον. Τὸ δὲ κοινόν, οὐ
 475 διάφορον ὥστε οὐδὲ ιδιότης. Εἰ δὲ μὴ ιδιότης, ὄντοτης. Οὐσίᾳ ἄρα,
 τὸ ὁμοουσίου εἶναι αἴτιον. Εἰ δὲ τοῦτο, ἢ καὶ τὸ πνεῦμα οὕτως ἔσται ἢ
 κατ' οὐσίαν ἐκείνων ὑπάρξει ἕτερον. Πῶς δ' οὐχὶ καὶ τῷ πατρὶ οὐσίᾳ
 ἔσται, τὸ αἴτιον αὐτὸν τοῦ οἰκείου ὑπάρχειν γεννήματος, ὁμοουσίου
 ὄντος αὐτῷ; Καὶ ὡς αἴτιον καὶ αἰτιατόν, ἐτερωθήσεται κατ' οὐσίαν
 480 ταῦτα πρὸς ἀλληλα καὶ ἔσται κατὰ ταυτόν ταυτὰ τε καὶ ἕτερα πρὸς
 ἀλληλα κατὰ τὸ αἴτιον. Καὶ πῶς οὐχὶ τὰ τοιαῦτα παιζόντων ἐν οἷς
 τὸ πρῶτιστον ἐποφείλεται σπούδασμα ἄλλὰ καὶ ἀγνοούντων τινὶ
 τεθέντι, τί ἔπεται;

22. Εἰ καὶ ἐκ θατέρου θάτερον, διαιρηθήσεται ἢ δυὰς εἰς αἰτιατόν
 485 τε καὶ αἴτιον. Καὶ οὐχ οὕτως δύο τὰ δύο ὡς ἐξ ἑνὸς ἄμφω, καὶ ὡς
 ἐκ μονάδος δυάς ἄλλ' ὡς ἀρχὴ καὶ ἀρχόμενον. Μονάς δ' εἰς μονάδα
 μένουσα, εἰς ἕτερον οὐ προβέβηκεν ἄλλ' ἄχρις ἑαυτῆς μεμένηκεν
 ὥστ' οὔτε γεγέννηκεν, οὔτε προβέβηκεν. Ὡσπερ γὰρ τὸ ὡς ἀρχὴ
 μεγέθους ἀμέγεθες εἰ εἰς ἀμέγεθες προβαῖνον λαμβάνοιτο, οὐκ ἂν

464 τὸ ἓν: *lacuna* // διαφέρονται: δ

465 διαφέρονται: διαφέρε *lacuna*

звано невозможным. Итак, [сущая] от Единицы Двоица по естеству та же, от кого Она существует, а по собственности — отлична [от Нее]. Потому что и в собственных ипостасях, но не по [причине] вычитания и не в представлении, как в мыслимых числах, двое будут или различающимися по отношению к [Единому], или же нет. Если же не различаются, то будут единым, а не двумя. Поскольку же [Они являются] двумя, то различаются или согласно естеству, или согласно собственностям. Но Они не [могут различаться] согласно естеству, так как Они [являются] им [т.е. естеством] одним и тем же [по отношению к] Нему [т.е. единому] и друг к другу. Остается, [что Они различаются] собственностями. Итак, трое будут одним и тем же по естеству, разными и различными — по собственностям.

Таким образом, собственным [свойством] начальнейшей Единицы является продвижение из нее единосущной Двоицы. Если же и [в этой Двоице] одно [происходит] от другого, то быть началом единосущного [уже] не будет собственным начальнейшей Единицы, но [только] было. Итак, одно [из двух] не [происходит] от другого. Если же быть причиной единосущного [является] общим Отцу и Сыну, то [это] будет их [свойством по] естеству. Ибо если собственность [является чем-то] различным, [то] не различное — не собственность. Общее же не [является] различным, поэтому не [является] и собственностью. Если же [оно] не собственность, то [оно] — сущность. Итак, «быть причиной единосущного» [является свойством по] естеству. Если же это [так, то] или и Дух будет таким же, или же по естеству будет отличным от Них. Как же не будет естеством Отца [Его свойство] быть причиной собственного единосущного ему порождения [т.е. Сына]? И как причина и причиненное, они будут разниться по естеству друг от друга, и согласно тому же будут тождественными и различными друг от друга согласно причине. Разве это не [рассуждение] играющих [вещами], в которых требуется первейшее усердие, и не ведающих, что следует за какой-либо посылкой?

22. Если же одно [из двух происходит] от другого, то Двоица разделится на причину и причиненное, и двое будут не так двумя, как [если бы] оба были от одного, и как Двоица существует от Монады,

490 ποιῆσαι πηλίκον οὐδὲ προβαίνειν ἀληθῶς λέγοιτο· ἀλλὰ μένειν ἐν
 ἐαυτῷ μόνῳ· οὕτω καὶ τὸ ὡς ἀρχὴ πόσου ἄποσον, εἰ εἰς ὁμοίως ἄποσον
 προβαῖνον νοοῖτο, οὐκ ἂν ἀποτελέσοι πόσον.

23. Λεγέσθω καὶ ἐτέρως τὸ αὐτό. Πᾶσα πρόοδος ἀπὸ μονάδος
 ἀμεροῦς, εἰς πλείω, ἢ ἔν· καὶ πρὸ πλήθους, εἰς δύο. Ἦ γὰρ εἰς ἔν, ἢ
 495 εἰς πλείω. Ἄλλ· εἰ εἰς ἔν, οὐπω πρόοδος· ἐνὸς μείναντος τοῦ ἐνός, καὶ
 τὴν πρόοδον μὴ ἐκφήναντος. Δεῖ γὰρ τὴν πρόοδον, πρὸς τὴν ἀρχὴν
 ἐξαλλάττεσθαι. Εἰ ἄρα εἰς ἔν, οὐ πρόοδος· εἰ δὲ πρόοδος, οὐκ εἰς ἔν·
 τοῦ ἐνός ἢ ἔν, πρὸς τὸ ἐν ἢ ἔν, οὐκ ἐξαλλαττομένου. Καὶ ἢ εἰς δύο,
 ἢ εἰς πλείω. Ἄλλ· ἀναγκαῖον ἐκ τοῦ ἐνός, δύο πρὸ πλήθους· ὅτι καὶ
 500 δυὰς μονάδος ἐγγυτάτω· καὶ εἰς τὰ ἐγγυτάτω ἀνάγκη τὰς προόδους, ἢ
 εἰς τὰ πορρόωτερόω γίνεσθαι. Ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ἐκ μονάδος πρόοδον
 εἰς πλείω τε λέγεσθαι, ἢ ἔν· καὶ εἰς δύο πρὸ τῶν ἄλλων. Διὰ ταῦτ·
 ἄρα καὶ οἱ καθ' ἡμᾶς θεολόγοι, μονάδα φασὶν ἐξ ἀρχῆς εἰς δυάδα
 κινήθεισαν, μέχρι τριάδος στήναι. Μονάδα μὲν, εἰς δυάδα· ὅτι φύσει
 505 μονάδος εἰς δυάδα ἢ πρόβασις· ἐξ ἀρχῆς δέ, διότι πρὸ τῶν πάντων,
 αὕτη ἢ πρόβασις· οὐδὲν γὰρ πρὸ τῆς ἀρχῆς· κινήθεισα δέ, διὰ τὴν ἐξ
 ἀρχῆς πρόοδον· στήναι δέ, ὅτι ἐν τῇ τριάδι τὸ τέλειον· καὶ οὐκ ἔστι
 προσθεῖναι τοῦ τελείου ἐπέκεινα· ὥσπερ χωρίου διαγραφομένου τινός
 κατὰ τὸ τῆς τριάδος ἐξηρημένον. Ἀρχὴν δέ, οὐ κατὰ χρόνον ληπτέον·
 510 ἀλλὰ δὴ κατ' ἐπίνοιαν. Εἰ γὰρ τις ἐπινοεῖν μέλλοι, ἀρχὴν μὲν τὴν
 ἀρχικωτάτην μονάδα, τῆς προόδου τῆς πρὸς τὰ ἐξ αὐτῆς πρὸ πάντων,
 ὀρθῶς λήψεται προϊούσαν εἰς τὴν δυάδα τὴν αὕτῃ ὁμοούσιον, καὶ
 μέχρι ταύτης ἰσταμένην, τῆς εἰς τὰ ὁμοούσια προόδου, καὶ τὸ τῆς
 τριάδος τέλειον [f. 57] ἀπαρτίζουσιν, εἴτα δὲ καὶ εἰς τὴν κατὰ μέθεξιν
 515 ποιουμένην τὴν πρόβασιν· καὶ ἀναλόγως τοῖς ἐξῆς τὰς μεθέξεις ἐαυτῆς
 διαπέμπουσιν.

24. Εἰ μονὰς ἐκ μονάδος πρόεισιν ὁμοουσίῳ, καὶ ἐκ ταύτης
 αὕθις ἐτέρα μονὰς ὁμοούσιος, ἔσται καὶ ἐκ ταύτης μονὰς ὁμοούσιος.

но как начало и следствие. Монада же, пребывающая в Монаде, не перешла в [ничто] другое, но пребыла в пределах себя самой, так что и не родила [ничего], и не произвела [ничего]. Ибо подобно тому, как если [являющееся] началом великого невеликое будет взято исходящим в невеликое, [оно] не будет считаться творцом сколь-либо большого или действительно исходящим, но [должно было бы считаться] пребывающим только в самом себе, так и если лишенное количественного измерения, будучи началом количества, помыслится исходящим в такое же неколичественное, [то оно] не произведет количества.

23. Пусть то же будет сказано и иначе. Всякое исхождение от неделимой Монады [совершается] в большее Единого, и прежде множества — в двух. Ибо [оно совершается] или в Единое, или во многое. Но если [оно совершается] в Единое, [оно] никак не является исхождением, [поскольку] Единое осталось Единым и не явило исхождения, ибо исхождение должно отличаться от начала. Если же [оно совершается] в Единое, [то оно] не является исхождением, а если [оно] исхождение, [то совершается] не в Единое, — так как единое, поскольку [оно] Единое, не отличается от Единого, поскольку [оно] Единое, — но или в двух, или в большее [число]. Но необходимо, [чтобы] от Единого [были] двое прежде множества, так как Двоица ближе всего к Монаде, а исхождения должны совершаться скорее в ближайшее, чем в более далекое. Таким образом, исхождением от Монады должно считаться [исхождение] в большее, чем Единое, и прежде других в двух. Поэтому и наши богословы говорят, [что] движимая изначально в Двоицу Монада остановилась в Троице⁴. «Монада в Двоицу» — потому что по природе Монады [Ее] продвижение [совершается] в Двоицу; «изначально» — так как прежде всех [совершается] это продвижение, ибо ничего нет прежде начала; «движимая» — из-за происхождения от начала; «остановилась» — так как в Троице совершенство, и [ничто] невозможно добавить по ту сторону совершенного, словно некоторого участка, начертанного согласно уделу Троицы. Начало же

⁴ Григорий Назианзин, Слово 29, 2, 18 (PG 36, col.76).

Τίς γὰρ ἢ ἀποκλήρωσις, ἐκ μὲν τῆς μιᾶς καὶ τῆς ἐτέρας τὴν τῆς
 520 ὁμοουσίου μονάδος γίνεσθαι πρόοδον, ἐκ δὲ τῆς λοιπῆς, οὐχί· καὶ
 ταῦθ' ὁμοουσίου ἐκείναις οὔσης· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ ὁμοδυνάμου; Εἰ
 γὰρ μὴ καὶ ἐξ αὐτῆς πρόεισιν ὁμοούσιον ἕτερον, τῇ δυνάμει ἐκείνων
 λειφθήσεται· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ τῇ οὐσίᾳ. Ὡς γὰρ αἱ οὐσίαι αἰαυταί, καὶ
 αἱ δυνάμεις αἰαυταί· καὶ ὧν ἕτεραι αὐταί, κἀκεῖναι ὡσαύτως ἕτεραι.
 525 Εἰ δὲ καὶ ἐξ αὐτοῦ ἓν, καὶ ἐξ ἐκείνου ἔσται ὡσαύτως· καὶ οὕτως αἰεὶ
 μέχρι τῶν ἐσχάτων· ὡς εἶναι πάντα ἐνάδας· καὶ θεὸν ἕκαστον· καὶ
 μηδαμῆ σύνθεσιν μὴ δὲ πληθυσμόν· ἀλλὰ τὸ σύμπαν, ἓνα θεόν· ὅπερ
 ἐνάντιον πρὸς πᾶσαν τὴν ἐκ θεοῦ κτίσιν καὶ ποίησιν, ἐναργῶς εἰς
 530 πληθος ἐκταθεῖσαν· καὶ ἄλλας καὶ ἄλλας κατ' οὐσίαν διαφορότητας.
 Τοῦτο δὲ οὐχ ἔψεται οὐδαμῶς, εἰ δυὰς ἐκ μονάδος· καὶ αὐθις ἐκ τῆς
 τριάδος ὁμοῦ ἢ πληθὺς ὡς ἀριθμῶν τῶν εἰδῶν· καὶ ὅπερ εἴρηται
 πρότερον.

25. Τῇ τῆς οὐσίας ταυτότητι, καὶ ἰσότης ἔπεται τῆς δυνάμεως. Ὡς
 γὰρ οὐσία πρὸς δύναμιν, οὕτως οὐσία πρὸς δύναμιν· καὶ ἔμπαλιν, ὡς
 535 δύναμις πρὸς οὐσίαν, οὕτω καὶ δύναμις πρὸς οὐσίαν. Καὶ ἐναλλάξ·
 ὡς δύναμις πρὸς δύναμιν, οὕτως οὐσία πρὸς οὐσίαν· καὶ ὡς οὐσία
 πρὸς οὐσίαν, οὕτω καὶ δύναμις πρὸς δύναμιν. Εἰ οὖν οὐσία ἢ
 αὐτή, καὶ δύναμις ἴση· καὶ εἰ ἢ δύναμις ἴση, καὶ οὐσία ἢ αὐτή. Ὡς
 οὖν κρείττονος οὐσίας μείζονα ἔχειν δύναμιν, οὕτω καταδεεστέρας
 540 οὐσίας, ἐλάττονα ἔχειν δύναμιν. Καὶ ἔμπαλιν· ὡς ἐλάττονος δυνάμεως
 ἐλάττων ἡγεῖται οὐσία, οὕτως ἴσης δυνάμεως, ἢ αὐτὴ προηγεῖται
 οὐσία· καὶ ὡς ἐλάττονος δυνάμεως ἐλαττόνων εἶναι αἰτία, οὕτως ἴσης,
 τῶν ἴσων. Εἰ τοίνυν ὁμοούσιον τὸ πνεῦμα πατρὶ καὶ υἱῷ, καὶ τῆς ἴσης
 545 αὐτοῖς ἔσται δυνάμεως. Εἰ δὲ τοῦτο, ὡς ἐκ πατρὸς ὁμοούσιος ὁ υἱός·
 καὶ ἐξ υἱοῦ τὸ πνεῦμα ὡσαύτως, τῷ ἐξ οὗ ὁμοούσιον, ἔσται ἐκ τοῦ
 πνεύματος ὁμοούσιον ἕτερον· καὶ ἐκ τούτου αὐθις· καὶ ἐξῆς ὡσαύτως·
 καὶ τὸ εἰρημένον ἔψεται ἄτοπον. Τοῦτο δ' οὐχ ἔπεται τοῖς ἐκ τῆς

надо рассматривать не согласно времени, но согласно образу. Ибо если кто-то желал бы помыслить начальнейшую Монаду началом исхождения к тем, которые прежде всех [других существуют] от [Нее], [то он] правильно рассмотрит Ее происходящей в единосущную Ей Двоицу, и остановившейся в этом исхождении в единосущные [вещи], и завершающей совершенство Троицы, а потом совершающей движение согласно соучастию и аналогично посылающей соучаствие в Себе самой последующим [вещам].

24. Если Монада происходит от единосущной Монады, и от Нее опять же [происходит] другая единосущная Монада, то от Нее тоже будет единосущная Монада. Ибо что же [это за] жребий, что от одной и другой совершается исхождение единосущной Монады, а от следующей — нет, [хотя] Она и единосущна Им и, следовательно, равносильна? Ибо если и от Нее не происходит [ничто] другое единосущное, Она осталась позади них силой, а в таком случае и естеством. Ибо у кого одни и те же естества, [у них] и силы одни и те же, а у кого те различны, точно так же различны и эти. Если же от него единое, то и от того [будет] так же, и так вечно вплоть до последних [вещей], так что все оказываются единицами, и каждый — богом, и никоим образом — составление или увеличение, но все — один Бог, [и все это] противоположно всему Божьему творению, и явно растянутому во множество созданию, и всяким различиям по естеству. Этого никоим образом не окажется, если из Монады — Двоица, а из Троицы в свою очередь разом множество идей, словно чисел, и то, [что] было сказано выше.

25. За тождеством естества следует равенство силы, ибо как [одно] естество [относится] к силе, так и [другое] естество [относится] к [другой] силе. И наоборот, как сила [относится] к естеству, так и [другая] сила [относится] к естеству. И иначе, как сила [относится] к силе, так и естество к естеству, и как естество [относится] к естеству, так и сила [относится] к силе. Если же естество то же самое, то и сила одинаковая, а если сила одинаковая, то и естество то же самое. Как более сильному естеству [свойственно] иметь большую силу, так более слабому естеству [свойственно] иметь меньшую силу. И наоборот, как меньшей силе предшествует

μονάδος εἶναι τὴν ἐκείνη ὁμοούσιον δυάδα δοξάζουσι καὶ οὕτως τὸ
 τέλειον τῇ θεότητι ἀπαρτίζουσι· κἀντεῦθεν τὴν εἰς τὰ καταδεεστέρα
 550 πρόοδον λέγουσιν· ὡς ἴδιον τῇ μονάδι τιθεῖσι, τὸ ὁμοουσίῳν ὑπάρχειν
 αἴτιον. Ἐπειδὴ περ ὡς πρότερον δέδεικται, οὐ κατὰ ἀντιδιαίρεσιν
 ταῖς θεαρχικαῖς μονάσιν ἢ σχέσις πρὸς ἀλλήλας· ἀλλ' αἱ δύο οὖσαι ἐκ
 τῆς μιᾶς ταῖς ιδιότησι διεστήκασιν, τὴν ἐπίνοιαν οὕτω παρέχεται τῆς
 κατὰ τρίγωνον σχηματίσεως. Ὅπερ δὴ κἀν ταῖς ἀναριθμοῖς μονάσι
 555 εὐρίσκεται· ἔμφασιν φερούσαις πρὸς τὰς πρωτίστας μονάδας καὶ
 αἰτίας τοῦ εἶναι τοῖς σύμπασι.

Καὶ τὸ λεγόμενον δῆλον, τοῖς καὶ βραχὺ μετασχοῦσι τῆς ἐν
 ἀριθμοῖς θεωρίας. Εἴ τις τρεῖς μονάδας κατ' οὐσίαν μὴ διαφερούσας
 ἀλλήλων ἐκθήσοιτο κατὰ σχῆμα τριγωνικόν, ὀρθοῦ μὲν καὶ κατὰ
 560 φύσιν ἰσταμένου τοῦ σχήματος ἐκ τοῦ ἐνὸς ὡς αἰτίου, ἐφ' ἐκάτερα
 ἔσται ἡ πρόοδος. Εἰ δέ τις ἐκ τῶν δύο, ἐπὶ τὸ ἐν τὴν πρόοδον γίνεσθαι
 λήψοιτο, ἀνατρέψει τε τὸ σχῆμα εὐθύς, καὶ παρὰ φύσιν ἔχειν βιάσεται·
 πρὸς τῷ καὶ ἀντιδιαίρειν τὰ δύο πρὸς ἀλλήλα· καὶ μηδέτερον
 μηδέτερου συγχεῖν αἴτιον· τῶν γὰρ ἀντιδιηρημένων, ἐξ οὐδέτερου
 565 οὐδέτερον. Ἄλλ' οὐδὲ τοῦ αὐτοῦ ἅμα τὰ ἀντιδιαιρούμενα αἴτια, ὡς
 καὶ προλαβόντες εἰρήκαμεν. Πῶς οὖν καὶ ἀντιδιήρηται καὶ αὐθις τοῦ
 αὐτοῦ ἔστιν αἴτια· καὶ ἐξ θατέρου θάτερον; Εἰ δὲ καὶ μιᾶς οὐσης ἐνάδος
 ἀρχῆς κοινῆς πρὸς ἐκατέραν τῶν λοιπῶν, θατέραν τούτων αὐθις τῆς
 ἐτέρας αἰτίαν τις λήψεται, πῶς αἱ τρεῖς ἐνάδες κατὰ τὰς προόδους
 570 σχηματισθήσονται; Ἡ δῆλον, ὅτι παντελῆς ἔσται ἀσχημοσύνη
 καὶ σύγχυσις τῆς προόδου τῶν δύο ἐκ τῆς μιᾶς σχηματιζούσης τὸ
 τρίγωνον· ἐν τῷ ἀναστρέφειν δὲ αὐθις τὴν ἐτέραν ἵνα τὴν ἐτέραν
 προβάλληται, συγχεούσης αὐτό. Ὡς ἐκ τῆς δευτέρας προβολῆς
 ταύτης, [f. 57v.] τὴν πρώτην ἐκείνην συγχεῖσθαι πρόοδον· συγχύσεως
 575 ἄρα ἔσται αἰτία καὶ ἀναιρέσεως· τῆς ἐκ τῆς ἀρχῆς προόδου ἀμφοῖν, ἢ
 ἐκ τοῦ υἱοῦ προβολῆ τοῦ πνεύματος. Καὶ τὸ πρώτην δὲ καὶ δευτέραν

меньшее естество, так равной силе предшествует такое же естество. И как у меньшей силы причина является [одной из] меньших, так и у равной [силы причина является одной из] равных. Если же Дух единосущен Отцу и Сыну, то [Он] обладает равной с ними силой. Если это [обстоит подобным образом, то] как от Отца [исходит] единосущный Сын, и [как] от Сына так же [исходит] Дух, единосущный тому, от кого [Он существует, то] будет от Духа [нечто] другое единосущное, а от него — в свою очередь [иное], и так далее, и последует [выше] названная нелепость. Этого не следует у учащих [о том, что] от Монады существует единосущная ей Двоица, и так завершающих совершенство в Божестве, и говорящих [об] исхождении отсюда в более слабые [вещи], как полагающих собственностью Монады быть причиной единосущных [ей вещей]. Поскольку, как показано выше, у богоначальных Монад отношение друг к другу [существует] не согласно взаимному разделению, но сущие от одной две отличаются собственностями, оно [т.е. отношение] таким образом представляет [собой] образ фигуры треугольника. Это же обнаруживается и в бесчисленных монадах, несущих отражение первейших Монад и причин бытия всех [вещей].

Сказанное ясно и [тем, кто лишь] немного причастен к науке чисел. Если кто-либо представит согласно треугольному образу три не различающиеся друг от друга естеством монады, то, когда образ [будет] правильным и расположен согласно природе от единого как от причины, исхождение будет [совершаться] к обеим [другим монадам]. Если же кто-либо будет рассматривать происхождение совершающимся от двух к одному, [он] прямиком перевернет образ и будет вынужден обладать [им] вопреки природе, помимо того, [что он] отделит двух друг от друга и не допустит ни одно из них [быть] причиной другого. Ибо ничто из [двух] разделенных не [происходит одно] от другого. Но разделенные не [являются] разом причинами одного и того же, как мы предварительно сказали. Итак, как же [они] разделены и потом оказываются причинами одного и того же, и одно [из них происходит] от другого? Если же [при том, что] одна единица является общим началом по отношению к каждой из прочих [двух], одну из этих [последних] кто-либо в свою очередь при-

προβολὴν τοῦ πνεύματος τίθεσθαι· πῶς οὐκ αὐτόθεν κρίνεται ἄτοπον καὶ ἀλόγιστον· ἐπαναδίπλωσι παρεισάγον ἀναγκαίως καὶ σύνθεσιν;

Εἰ δέ τις τὸ ὁμοούσιον προτεινόμενος ὡς ἀπὸ μιᾶς φησιν ἀρχῆς
 580 τὸ πνεῦμα, πατὴρ καὶ υἱοῦ διὰ τὸ ταυτὸν τῆς οὐσίας προβάλλεσθαι, λέληθεν ἑαυτὸν σοφίζόμενος. Τὸ γὰρ ταυτὸν, ὅταν ἐν τῇ θεότητι τοῖς εὐσεβοῦσι λαμβάνεται, οὐ κατὰ τὰς δύο μόνας ἐνάδας· ἀλλὰ γε τὰς τρεῖς λαμβάνεται. Ὅταν δὲ αἴτιον καὶ αἰτιατὸν ἐξετάζηται, οὐχ ἢ ταυτότης τῆς οὐσίας· ἀλλ' ἢ τῶν προσώπων ἑτερότης εἰσάγεται. Πῶς
 585 οὖν, ἔνθεν ἢ ἑτερότης, αὐτὸς προτείνεται τὴν ταυτότητα; Ἡ γὰρ τὸ πνεῦμα αἰτιατὸν ὄν ἐν τῇ τριάδι, οὐκ αἴτιον, ἕτερον ἔσται κατ' οὐσίαν ἐκείνων· τὸ αἴτιον ἐχόντων διὰ τὸ τῆς οὐσίας ταυτὸν· ἢ κατ' οὐσίαν ὄν ἐκείνοις ταυτὸν, αἴτιον ἔσται καὶ αὐτὸ ἑαυτοῦ, ἢ ἐκείνων τινός. Εἰ γὰρ ἐκεῖνα αἴτια ἦ κατ' οὐσίαν ταυτά, τοῦτο μὴ αἴτιον ὄν, οὐ ταυτὸν
 590 ἐκείνοις κατ' οὐσίαν· ἀλλ' ἕτερον. Εἰ γὰρ τὰ κατ' οὐσίαν ταυτά, αἴτια, τὸ μὴ αἴτιον ὄν, οὐ κατ' οὐσίαν ταυτὸν. Οὐ περιττῶς δὲ οὐδ' ὡς ἂν ἴσως ἐρεῖ τις διακενῆς τὸ τρίγωνον εἴληπται· ἀλλ' ἀναγκαίως μάλα καὶ προσφυῶς. Εἰ μὲν γὰρ ἐκ τοῦ πατρὸς οὐκ ἦν τὸ πνεῦμα ἐκπορευόμενον, ἀλλ' ὁ μὲν υἱὸς ἐγεννᾶτο ἐξ αὐτοῦ, τὸ δὲ πνεῦμα ἐκ
 595 τοῦ υἱοῦ, ἦν ἂν κατὰ μίαν εὐθείαν ἢ πρόοδος ἀπὸ τῆς ἀρχῆς. Νῦν δὲ ἐκ τοῦ πατρὸς ἀμφοτέρω ἐδιδάχθημεν· γεννητῶς μὲν τὸν υἱόν· τὸ δὲ πνεῦμα ἐκπορευτῶς. Ἴν' οὖν ὡς ἐν εἰκάσματι τῆς ἐκ τοῦ ἐνὸς τῶν δύο προόδου ληψώμεθα ἔννοιαν, μίαν μὲν διάστασιν ἀπὸ τῆς ἀρχικῆς ἐνάδος, ἐπὶ τὸ γεννητὸν ὑπεθέμεθα· ἑτέραν δὲ αὐθις ἐκ τῆς αὐτῆς,
 600 ἐπὶ τὸ ἐκπορευτὸν· καὶ οὕτως ἐν τρισὶν ἀθέτοις μονάσι, τὸ τρίγωνον ἐννενοῖται. Εἰ δὲ καὶ τὴν βᾶσιν ἴσως ζητῶν ἐπὶ τὸν υἱὸν μεταβιβάσεις τὸ αἴτιον, τὸ τρίγωνον καταλέλυκας· καὶ ἐν ὡσπερεὶ μῆκος τὸ ἅπαν πεποίηκας· καὶ οὕτως ἐκ τοῦ πατρὸς ἀφείλες τὸ αἴτιον.

26. Εἰ ἀναγκαῖόν ἔστι σοι καὶ σχέσιν ἐκ τοῦ υἱοῦ πρὸς τὸ πνεῦμα
 605 ὡσπερεὶ τινα βᾶσιν ἐπινοήσασθαι, ἔσται μὲν ἰκανόν σοι καὶ τοῦτο,

мет за причину другой, как будут изображены три единицы согласно [их] исхождению? Ведь очевидно, что будет полное безобразие и слияние исхождения двух от одной, — [исхождения], изображающего [собой] треугольник и смешивающего его при перевертывании потом одной [единицы так], чтобы она испускала другую. Поскольку из-за этого второго изведения смешивается то первое происхождение, изведение Духа от Сына окажется причиной смешения и исчезновения происхождения от начала обоих [Сына и Духа]. Почему же [попытка] установить первое и второе изведение Духа не считается сразу нелепой и неразумной, — [попытка], к удвоениям неизбежным образом добавляющая составление?

Если же кто-либо под предлогом единосущия говорит [о том, что] Дух исходит от Отца и Сына как от одного начала из-за тождества естества, [то он] забыл, мудрствуя, самого себя. Ибо тождество, когда [оно] рассматривается благочестивыми [людьми] в Божестве, рассматривается согласно не только двум единицам, но [согласно] трем. Когда же исследуются причина и причиненное, то вводится не тождество естества, но инаковость Лиц. Как же он выдвинет тождество [оттуда], откуда [берется] инаковость? Ибо или Дух, будучи в Троице причиненным, [а] не причиной, будет отличным по естеству от тех, [кто] обладает причиной из-за тождества естества, или, будучи тождественным им по естеству, и сам станет причиной Себя самого или кого-либо из Них. Ибо если Они [являются] причинами, поскольку тождественны по естеству, то Он [т.е. Дух], не являясь причиной, не тождественен Им по естеству, но отличен [от Них]. Ибо если тождественные по естеству [являются] причинами, не являющееся причиной не тождественно [им] по естеству. Не зря и не попусту, как, пожалуй, кто-либо скажет, был взят треугольник, но по необходимости и весьма подобающим образом. Ибо если бы Дух не был исходящим от Отца, но Сын родился бы от Него, а Дух — от Сына, то происхождение было бы по одной прямой от начала. Ныне же мы обучены [тому, что] оба [существуют] от Отца, [причем] Сын — посредством рождения, а Дух — посредством исхождения. Итак, чтобы мы, как в образе, рассмотрели мысль о происхождении двух от одного, мы предположили у рож-

ὅτι τε ἄμφω αἰτιατὰ τοῦ αὐτοῦ, καὶ ὅτι κατ' οὐσίαν ταυτά. Ἄκουε δὲ καὶ τῶν ἱερῶν λογίων, πνεῦμα λεγόντων υἱοῦ· πνεῦμα λεγόντων Χριστοῦ· ὡς δι' υἱοῦ τοῖς πιστοῖς ἐκ τοῦ πατρὸς χορηγούμενον καὶ χριστοὺς αὐτοὺς κυρίου, καὶ υἱοὺς θεοῦ ἐργαζόμενον· ἴν' οὕτω
610 κατ' ἐγκαρσίαν διάστασιν ἕξει σοι τὸ σχῆμα ἀπαρτιζόμενον. Εἰ μὲν οὖν οὕτω περικλείσεις τὸ τρίγωνον, ἀφορίσεις τε τὴν τριάδα καὶ διαιρήσεις ἀπὸ τῶν ἄλλων ἃ ἐστι ποιήματά τε καὶ κτίσματα· ὥσπερ χωρίον περιλαβών, καὶ ἐξηρημένην ἀποφήνας αὐτὴν τῶν λοιπῶν. Εἰ δὲ τὸν υἶδν φῆς τοῦ πνεύματος αἴτιον, ἀπηύθυνας τὸ πᾶν καὶ τὸ
615 χωρίον ἀνεῖλες· καὶ ὁμοταγῇ τοῖς ποιήμασι τὴν τριάδα πεποίηκας· συναριθμουμένην αὐτοῖς· κἄν διαφέρειν δόξη κατὰ τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον· ὡς δεῖν ἕτερόν τι ἐξηρηθῆαι καὶ αὐτῆς, ὃ ποιητικὸν ὑπάρχον τῶν ὄντων, μηδὲν ἔσται τῶν ὄντων· ἀλλὰ μὴ ὄν, ὡς ὑπερόν· καὶ τοῖς οὔσι μὴ συνταπτόμενον.

620 Ἄλλ' οὐδ' ἀναγκαῖον οὐδ' εὐλογον τὸ λεγόμενον, ὡς ἐπειδὴ δέον ἐστὶν ἀπηρτίσθαι τὸ τρίγωνον, εἶναι διὰ τοῦτο καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα· ἴνα τῇ ἐκ τοῦ υἱοῦ προόδῳ τοῦ πνεύματος ὥσπερ βάσις ὑπαγομένη, ἀπηρτισμένον τὸ χωρίον συστήσαιο. Πρῶτον μὲν γάρ, οὐ στήσεται μᾶλλον οὕτως· ἀλλ' ἀναιρεθῆσεται τὸ χωρίον· τῆς προόδου
625 ἀπηρυθυσμένης καὶ προβαινούσης ὥσπερ κατὰ κάθετον. Οὐ γὰρ ἐγκαρσίως ἐνδέχεται τὴν πρόοδον γίνεσθαι τῆς πρώτης καὶ κυρίως ἀπλότητος· ὅπου γε μὴ δὲ τῶν σωμάτων τὰ ἐν τούτοις ἀπλᾶ φέρεται ποτε κατ' ἐγκάρσιον τὴν ἑαυτῶν καὶ κατὰ φύσιν φοράν· ἀλλ' ἤ ἄρα βία τινί. Τὸ δὲ κύκλω φερόμενον, σύνθετόν τινες ἔφασαν. Εἰ δὲ καὶ τοῦτο
630 ἀπλοῦν, ἀλλ' οὐδὲ τούτων κίνησις καθ' εὐθείαν ἐγκάρσιον· ἀλλὰ δὴ κατὰ περιφέρειαν. Ἐπειτα καὶ τὰ λοιπὰ ἐπομένως συμβήσεται [f. 58] ἄτοπα· τὸν ὑπερούσιον τοῖς οὔσι συναριθμεῖσθαι· τὸν ποιητὴν καὶ κτίστην συγκατάττεσθαι τοῖς ποιήμασι τε καὶ κτίσμασι· τὸ, ἄλλο τι τοῦ πρὸ πάντων ἐπέκεινα παρεισάγεσθαι. Εἰ καὶ πῆ μὲν κατ' εὐθείαν

денного одно расстояние от начальной единицы, а у исходящего, в свою очередь, — другое [расстояние] от той же [единицы], и так в трех произвольных монадах был помыслен треугольник. Если же [ты], — возможно, ища основание, — перенесешь на Сына причину, то [ты] разрушишь треугольник и сделаешь все как бы в длину, и так уничтожишь причину от Отца.

26. Если тебе необходимо мыслить и отношение от Сына к Духу как некое основание, то будет тебе достаточно и этого, так как оба — причиненные одного и того же, и Они одно и то же по естеству. Выслушай же и священные изречения, говорящие о Духе Сына, говорящие о Духе Христа как о посылаемом через Сына от Отца верным и делающим их помазанниками Господа и сынами Божьими, чтобы так окольным путем ты имел себе законченный образ. Если же ты так будешь замыкать треугольник, ты обособишь Троицу и отделишь от других, которые являются творением и созданием, как будто охватив участок [земли] и показав Ее отделенной от прочих. Если же ты говоришь, что Сын — причина Духа, ты выпрямил все, и устранил участок, и сделал Троицу единочинной тварям и сопричисленной им, даже если кажется, [что ты] различаешь согласно предшествующему и последующему, так что нечто другое должно отделиться от Нее, которое, будучи Творцом сущих, не будет ничем из сущих, но [будет], не существуя, как сверхсущее и не причисляемое к сущим.

Но не необходимо и неразумно сказанное, что, поскольку необходимо завершить треугольник, Дух существует также и от Сына, чтобы образовался заверченный участок, словно вводимое происхождением Духа от Сына основание. Ибо, во-первых, [этот] участок так не будет более устойчивым, но упразднится выпрямлением осуществляемого как бы по отвесу происхождения. Ибо не допускается, [чтобы] происхождение первой и собственной простоты совершалось по кривой, так как даже простые тела не движутся никогда по кривой собственным природным движением, но, конечно, некой силой. Носимое же по кругу некоторые называли составным. Если же и оно простое, то [все равно] движение их не прямо по кривой, но по окружности. Потом [в виде] следствия

635 ἀλλήλαις αἰ μονάδες καὶ κατ' ἰσότητα τέθινται· πῆ δὲ κατὰ τρίγωνον, προσκοπτέτω τῷ λόγῳ μηδεῖς· οὐδὲ γὰρ μάχεται πρὸς ἑαυτόν. Ὅταν μὲν γὰρ κατὰ τὸ αἴτιον τῶν ὄντων λαμβάνωνται, ἐπεὶ μία αὐτῶν ὡσπερ οὐσία, οὕτω καὶ θέλησις καὶ δύναμις καὶ ἐνέργεια, διὰ τοῦτο κατ' ἰσότητα τάττονται. Ὅταν δὲ πῶς πρὸς ἀλλήλας ἔχουσιν ἐξετάζωνται, 640 τότε κατὰ τρίγωνον ἐννοοῦνται σχηματιζόμεναι· ὡς τοῦ αἰτίου ἐπ' ἄμφω τὰ ἕξ αὐτοῦ ἐπίσης ἐνεργοῦντος τὴν πρόοδον· εἰ καὶ κατὰ τρόπον διάφορον· ὡς τὸ μὲν, γεννᾶν· τὸ δὲ γε προβάλλεσθαι.

27. Εἰ ἐκ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ πατρός, ὅτι ὁ υἱὸς ἕξ αὐτοῦ, ὡς ὁ ἀντιλέγων καὶ τοῦτο εἴρηκεν, ἔσται μέσος ὁ 645 υἱὸς πατρός τε καὶ πνεύματος. Εἰ τοῦτο, διὰ τοῦ υἱοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς ἔσται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐχ ὡς διὰ τοῦ λόγου τοῖς λόγον ἔχουσι χορηγούμενον· ἀλλ' ὡς ὑπάρχον αὐτό. Εἰ τοῦτο, οὐ θεὸς ἀπλῶς· οὐ γὰρ ἀμέσως ἐκ τῆς πρώτης ἀρχῆς ἢ τοῦ εἶναι πρόοδος. Ἄλλ' ὡς πάντα διὰ τοῦ υἱοῦ ὡς ὁ τῆς βροντῆς υἱὸς θεολογῶν ἐξεβόησεν, οὕτω καὶ 650 τὸ πνεῦμα διὰ τοῦ υἱοῦ· καὶ ἐν ἔσται τῶν πάντων· καὶ Μακεδόνιος ἐπιστήσεται ἑαυτὸν διδάσκαλον ἐπιφημίζων τῷ δόγματι. Ἀλλὰ πῶς οὐ θεὸς ὑφ' οὗ θεοῦμαι αὐτός, υἱὸς θεοῦ καὶ κληρονόμος γινόμενος; Εἰ δὲ μὴ θεοῦμαι αὐτὸς ὑπ' αὐτοῦ, μὴ δὲ υἱὸς θεοῦ καὶ χριστὸς γίνομαι, οὐδὲ πνεῦμα υἱοῦ τὸ πνεῦμα, οὐδὲ Χριστοῦ, ὡς Παῦλός φησιν ὁ μέγας 655 ἀπόστολος. Διὰ τοῦτο γὰρ ταῦτα, ὅτι υἱοῦ με θεῶ καὶ χριστὸν αὐτοῦ ἀπεργάζεται· κοινωνὸν Χριστοῦ, τῷ σταυρῷ καὶ τῇ νεκρώσει τῶν ἐπὶ γῆς μελῶν, ἐργαζόμενον. Εἰ δὲ ταῦτα ἔργα τοῦ πνεύματος, πῶς οὐ θεός; Εἰ δὲ θεός, πῶς οὐκ ἀμέσως ἐκ τῆς πρώτης ἀρχῆς;

28. Εἰ ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὡς ἀμέσως 660 ὃν ἕξ ἀμφοῖν, οὐκ ἔσται ἀπλῶς ἀμέσως ἐκ τοῦ πατρὸς· ἀλλὰ πῆ· ὡς εἶναι ἀμέσως μὲν ἕξ αὐτοῦ, ὅτι ἕξ αὐτοῦ· ἐμμέσως δέ, ὅτι ἐκ τοῦ υἱοῦ· οὗτος δὲ ἐκ τοῦ πατρὸς. Καὶ τὸ μὲν τι αὐτοῦ ἄμεσον ἔξει τὴν ἐκ πατρὸς πρόοδον· τὸ δὲ τι ἔμμεσον· καὶ μεριστὸν ἔσται καὶ σύνθετον, οὕτω καὶ

приключатся и прочие нелепости — сопричисление сверхсущего сущим, низведение Творца и Создателя [к] творениям и созданиям, введение чего-то иного по ту сторону [того, кто] до всех. Если же монады расположены друг к другу как-либо по прямой и согласно равенству, а как-либо — согласно треугольнику, пусть никто не будет обижен расуждением, ибо [оно] не противоречит самому себе. Ибо когда [они] рассматриваются согласно причине сущих, [то] поскольку одно у них как естество, так и желание, и сила, и действие, [они] поставлены согласно равенству. Когда же изучается, как [они] относятся друг к другу, тогда [они] мыслятся изображенными в виде треугольника, [где] причина одинаково осуществляет происхождение на обоих сущих от нее, хотя и разным способом — одного рождая, а другого испуская.

27. Если Св. Дух [происходит] от Сына и потому от Отца, что Сын [существует] от Него, как это и сказал противник, [то] Сын будет посреди Отца и Духа. Если же это [так, то] Св. Дух будет от Отца через Сына не как посылаемый посредством Слова к имеющим Слово, но как сущий сам. Если это [так, то Он] не Бог просто, ибо не непосредственно от первой причины происхождение [Его] бытия. Но поскольку все [начало быть] через Сына, как возгласил богословствующий сын грома⁵, так и Дух будет через Сына и одним из всех, и возобладает Македоний, утверждая самого себя учителем догмата. Но как не [является] Богом [тот], которым я сам обоживаюсь, становясь сыном и наследником Божьим? Если не обоживаюсь сам от Него, [то] и не становлюсь сыном Божьим и помазанником, а Дух — не Дух Сына и не [Дух] Христа, как говорит великий апостол Павел⁶. Ибо это [происходит] потому, что [Дух] усыновляет меня Богу и делает помазанником Его, делая общником Христа крестом и умерщвлением [сущих] на земле членов. Если же это — дела Духа, как Он не [является] Богом? Если же [Он] Бог, как не [происходит] непосредственно от первой причины?

28. Если Св. Дух [происходит] от Отца и Сына, как сущий не-

⁵ Ин 1, 3.

⁶ Гал 4, 6–7; Флп 1, 19.

διαιρεῖσθαι δυνάμενον.

665 29. Πέρας ἔστω τοῖς λεγομένοις· ἵνα μὴ δόξη περιττὸν τὸ
 ἐξῆς. Ἰκανῶς δοκῶ μοι τοῦ πνεύματος τὴν περὶ αὐτοῦ ἀλήθειαν
 ἀναφήναντος, καὶ δι' αὐτῆς ὁμοῦ τὸ τρίττον γένος τῆς θεωρίας
 κοσμήσαντος· καὶ τῷ τοῦ λόγου κανόνι, ὡς ἐν ὀργάνου λόγῳ
 καθυπουργήσαντι· τὸ προσῆκον αὐτῷ ἀπονεύμαντος· καὶ τὴν ψυχικὴν
 670 οὐσίαν καὶ δύναμιν ἐναρμονίως ἑαυτῇ καὶ συμμέτρως, πρὸς αὐτὴν
 ὑπηρετῆσαι παρασκευάσαντος.

30. Ταῦτα μὲν ὑμῖν, ᾧ θεϊότατοι βασιλεῖς, ὁ πένης τὸν λόγον ἐγώ·
 μικρὰ μὲν ἴσως καὶ τῆς ὑμῶν μεγαλειότητος δεύτερα· καὶ ὧν πολλάκις
 εἰς ἡμᾶς ἀγαθῶν ἐνεδειξασθε. Ἀλλὰ τί πάθω; Οἷα καὶ ὅσα χορηγοῦντος
 675 τοῦ πνεύματος δεδύνημαι δόξασθαι· τέως γε μὴν, ἐξ εὐνοίας θερμῆς
 καὶ πίστεως προσαγόμενα. Ὑμεῖς δ' ἀντιδοίητε τούτων, τῷ ἡμέτερῳ
 γήρα τῆς εὐμενείας συντήρησιν· ἦν μέχρη καὶ νῦν ὀρᾶσθε φιλανθρώπως
 δι[αφυλάττ]οντες· ἦτις ἐμοὶ τῆς ἀσθενείας ὑπέρεςις, τῆς ἀθυμίας
 παράκλησις, τοῦ ἐνδεοῦς ἀναπλήρωσις· ὑπὲρ ἧς ὁ ὑμᾶς κραταιώσας
 680 θεός, ἀντιμετρήσαι τῇ ὑμῶν κραταιότητι, προσθήκηνη ζωῆς, νίκας κατ'
 ἐχθρῶν, εἰρηναίαν διαγωγὴν, καὶ τελευταῖον, βασιλείαν οὐράνιον·
 πρὸς ἣν ὑμῖν ἡ πᾶσα σκέψις καὶ ἅπαν ἀπευθύνεται κίνημα· εἰδόσιν
 ὀρθῶς, ὡς ματαιότης ματαιοτήτων ὅσα ὑπὸ τὸν ἥλιον· καὶ αὐτὸ τὸ
 ζῆν· εἰ μὴ πρὸς τὸ ἐκεῖσε ζῆν ἀποτείνεται, οὔπερ ἔνεκα τὴν ἀρχὴν
 685 καὶ συνέστηκε· καὶ πρὸς ὅπερ ὡς πρὸς παράδειγμα, δι' ὀφειλῆς αὐτῷ
 ἀποξέεσθαι· μιμουμένων ἡμῶν ἐντεῦθεν ὡς ἐνὶ μάλιστα τὴν ἀγγέλων
 διαγωγὴν· ἵν' ἔξομεν ἐκεῖ μακαρίως τῆς σὺν αὐτοῖς ἀπολαύειν λήξεώς
 τε καὶ στάσεως· θεὸν ὀρῶντες ἀναλόγως ἑαυτοῖς· καὶ τῆς αὐτοῦ κατὰ
 τὸ ἐφήκον ὠραιότητος ἐμφορούμενοι· ἧς [πληροφορία] ἐν ἀπολαύσει
 690 γένοιτο, τοῦ ὀρθοτήτου σεβάσματος ἀντεχόμενοι.

678 διαφυλάττοντες: δι *lacuna* οντες

689 πληροφορία: *lacuna*

посредственно от обоих, [то Он] не будет просто непосредственно от Отца, но как-либо, как [если бы] существовал от Него непосредственно, поскольку от Него [происходит], и опосредованно, поскольку [происходит] от Сына, который [рождается] от Отца. И [у] Него что-то одно будет обладать непосредственным происхождением от Отца, а что-то другое — опосредованным, и [Он] будет членимым и составным, так что способным и разделяться.

29. Да будет предел сказанному, дабы не показалось последующее излишним, [поскольку], как мне кажется, Дух достаточно явил истину о Себе, и посредством нее заодно украсил тройной род созерцания, и воздал подобающее Ему правилом слова, помогавшим словно в слове орудия, и подготовил к служению душевную сущность и силу сообразно и соответственно им самим.

30. Вам, о божественные василевсы, [приношу] я, нищий словом, это равным образом ничтожное и уступающее вашему величию и тем благам, которые [вы] часто оказывали нам. Но что мне делать? [Это] — все, [что я] смог помыслить под предводительством Духа, доселе, конечно, выводимое из теплого размышления и веры. Вы же воздайте за это нашей старости сохранением благоволения, которое вы и донныне представляетесь человеколюбиво хранящими. Оно [является] мне преодолением слабости, утешением печали, восполнением недостатка, за него укрепивший вас Бог да воздаст вашему могуществу продление жизни, победы над врагами, мирное житие и, наконец, царство небесное. К нему направляется все рассуждение и всякое движение вами, верно знающими, что суета сует все [сущее] под солнцем и сама жизнь, если [только она] не устремляется к тамошней жизни, ради которой [она] и началась, и к которой, словно к образцу, ей из-за долга перед ней [предстоит] обновиться. Мы [же тем временем] потому как можно больше подражаем житию ангелов, чтобы [мы] там с ними могли блаженно вкушать от [своего] удела и положения, держась за правильный предмет поклонения, видя Бога соответственно самим себе, и наполняясь по [мере] прибытия его красотой, [полнота] которой да будет во вкушении.

De heresibus et prevaricationibus grecorum Leo Tuscus imperialium epistolarum interpres capitulum primum

1. Grecorum intollerabilis redargutio Vulcanum imittando, qui al-
tero pede claudus esse dicitur, matrem suam sedem scilicet Petri apo-
5 stolorum principis contra fas contempnit et abhominatur. Porro stultam
fecit Deus talium sapientiam. Nam vanitatis oppinione pleni, poma, ut
Tantalus, fugacia queritant. At vero munda vult esse manus, que alienas
debet tergere sordes. Qua de re collirio primum inungant vel oculos suos,
10 abstersuri saltem deinceps lymptudinem, alioquin aliorum vicia [f.78v.]
nequibunt discernere subtiliter. In scatebris quidem temeritatum, in pre-
sumptionis aculeo et iactancie avaritia proferendo et sanctiando, quod
prius auditum non est, Spiritum ex solo Patre Sanctum procedere, talpa-
rum formicarumque tumulos male fortes extruxerunt. Dividunt utique
15 cum Ario divinam substanciam, nam ex eorum disputatione necessario
Patre minor Filius repperitur. Confundunt nascentis et procedentis dif-
ferenciam, que in hoc tamen bene dinoscitur, quod Filius ex uno solo,
Spiritus vero provenit ex duobus. Nam cum Spiritus ymago Filii sit na-
turaliter, sicut magnus Basilius, theologus Gregorius atque Damascenus
tradunt, necesse est de ipso habere existenciam et procedere. Preterea
20 liber sub imperio Manuel editus, quem “De immortalis Deo” presignat
titulus, cui Grecia contradicere non potest, Spiritum ex duobus pariter
procedere inexpugnabilibus argumentis demonstrat. Ergo Greci „locuti
sunt falsa et erraverunt ab utero“ dicte matris ecclesie, quam Christus
et synodi et imperatores omnium ecclesiarum principem constituerunt.

3 intollerabilis: intollerabilis est PL 5 fas: faciens PL 8 qua de re: quare PL // inun-
gant PL: in unguento // vel: omm. PL 9 alioquin: aliquando et PL 10 nequibunt ...
subtiliter PL: dis[f.78v.]... non legitur 11 et ... avaritia: in iactancia amaritiam PL // et
sanctiando: omm. PL 12 Spiritum ... Sanctum: Spiritum Sanctum scilicet ex solo Pa-
tre PL 13 tumulos: cuniculos PL // utique: utrique PL 16 bene PL: pene 19 preterea:
propterea PL 20 Deo: causa PL 21 Grecia: Greci PL // potest: possunt PL 22–23 v.
Ps. 57,4 23 dicte matris: matris suae PL 24 et synodi: in synodio PL

О ересьях и лицемерии греков.

Лев Тосканец, переводчик имперских писем. Глава 1.

Невыносимое возражение греков, подражая Вулкану, о котором говорится, что он был хром на одну ногу, вопреки закону презирает и ненавидит свою мать, то есть престол князя апостолов Петра. В свою очередь, глупой сделал Господь их мудрость. Ибо полные суетным мнением, [они], подобно Танталу, домогаются убегающих плодов. Но желает быть чистой рука, которая должна стереть чужую грязь. Поэтому пусть [они] прежде, пожалуй, натрут мазью свои глаза, по крайней мере потом [опять] устранив прозрачность, иначе они не смогут тонко различить пороки других. Представляя и утверждая в бурлящих дерзостях, в беспощадном предубеждении и в жадной похвальбе [то], что прежде не было слышно, — [будто] Св. Дух происходит от одного Отца, — [они] воздвигли нестойкие муравейники и кротовые кучки. В особенности, [они] разделяют вместе с Арием божественное естество, ибо из их изыскания Сын неизбежно оказывается меньше Отца¹; [они] смешивают различие рождающегося и исходящего, которое познается почти только в том, что Сын происходит от одного, а Дух — от двоих. Ибо, поскольку Дух по природе является образом Сына, как предают Василий Великий, Григорий Богослов и Дамаскин, необходимо, чтобы [Тот] от Него же имел существование и происходил. Помимо этого, изданная в царствование Мануила книга, которую обозначает заглавие «О бессмертном Боге», и которой Греция не может возражать, неопровержимыми доводами показывает, что Дух одинаково происходит от двоих². Поэтому греки сказали неправду и заблудились от лона названной матери-Церкви, которую Христос, и соборы, и императоры поставили князем всех Церквей. [Они] забыли это [речение] Соломона: «Храни, сын мой, предписания отца твоего и не упускай закона матери твоей. Свяжи их в сердце твоем постоянно, обвяжи их вокруг шеи твоей». Но как глупцы, высушенные речами, которые совсем не относятся к делу, превратились в осенние деревья, лишенные не только ветвей, но на многих даже плодов, что явствует

¹ Согласно воззрению александрийского пресвитера Ария (первая треть IV в.), Сын Божий, в отличии от Отца, является тварью. См.: Болотов 1994, т.4, с.10–15.

² Имеется в виду сочинение брата Льва Тосканца Гуго Этериана «О святом и бессмертном Боге» (PL 202, col.227–396).

- 25 Obliti sunt illud Salomon: “Conserua, fili mi, precepta patris tui et ne
dimittas legem matris tue. Liga ea in toto corde tuo iugiter et circumda
gutturi tuo”. Atqui stulti loquii, que ad rem nichil pertinent, arefacti,
conuersi sunt in arbores autumpnales, expoliati non solum frondibus,
verum etiam in plerisque fructibus. Quod patet ex supradicto capitulo et
30 ex reliquis lapsibus, qui subscribuntur.

2. Contra instructionem nostri Salvatoris fermentatam osservant
cum supercilio, cum ignorent, quis dux fuerit illius modi traditionis,
Christo in cena benedicente azima, quod trium evangelistarum firma-
tur testimonio. Dicunt etiam quod nequaquam relatu dignum esset, nisi
35 quod omnes ei tamquam magno propugnacolo innituntur, asserentes
fermentum pani vita et animatio esse. Sed omne corpus artificii, sicut
ex se simile non producit, ita vita caret et animatione, nimirum cau-
sam extrinsecus habet moventem, ut scamnum, arca, domus, fermen-
tatus quoque panis et similia. Que vero intrinsecus habent moventem
40 causam, naturalia sunt, ut queque animata. Non autem est in pane vis
sanctificationis. Quare non [f.79] videntur fidei consentire huiusmodi
factum et assertio.

3. Aque penuriam monstrare nolentes, ut Armenii, qui nichil aquei
laticis sue immolationi apponunt, superflui inveniuntur. Nam semel
45 frigidamque calidamque denuo, quasi benedictio impotens conficiendi
fuerit, dominico sanguini ad consummationem commiscet.

25 Salomon: Salomonis *PL* 25–27 v. *Prov.* 6,20–21 26 circumda: circumpone *PL*
27 atqui ... loquii: atque a stultitiis *PL* // nichil: non *PL* // pertinent: pertinent,
auertere *PL* 28 expoliati: expositi *PL* // frondibus: scilicet in rebus *PL* 29 fructibus:
fructibus veritatis *PL* // supradicto: tractato *PL* 30 lapsibus: *omm.* *PL* // qui: quae *PL*
31 instructionem: instructionem Christi *PL* // fermentatam osservant: fermentata
offerunt *PL* 32 cum ignorent: enim ignorant *PL* 34 etiam: et *PL* 35 propugnacolo:
propugnatori *PL* 36 fermentum ... esse: fermentati panis vitam et animationem con-
ferre *PL* 36–37 sed ... animatione *PL*: *omm.* 38 scamnum: stannum *PL* 39 quoque:
omm. 41 sanctificationis: sanctificationis, sed in verbo *PL* // quare: unde *PL* // vi-
dentur: videtur *PL* 42 assertio *PL*: arcessio 43 nolentes: volentes *PL* 44 immolationi
PL: immolationis 45 frigidamque: frigidam *PL* 46 commiscet: adcommiscet *PL*

из пересказанной выше главы и из остальных [их] ошибок, которые описываются ниже.

2. Вопреки наставлению нашего Спасителя с надменностью соблюдают квасную [Евхаристию], при этом не знают, кто был начинщиком предания такого рода, [при том, что] Христос на вечере благословил опресноки, что подкрепляется свидетельством трех евангелистов³. Говорят даже [то], что никак не достойно пересказа, если бы [они] не опирались все на это, словно на великое укрепление, утверждая, что закваска является хлебу жизнью и одушевлением⁴. Однако всякое искусственное тело, как [оно] не производит из себя [себе] подобного, так [оно] лишено жизни и одушевленности, [и,] конечно, имеет движущую причину извне, как скамья, ящик, дом, а также квасной хлеб и схожие [вещи]. Те же [тела], которые имеют движущую причину изнутри, являются природными, как любые одушевленные [существа]. Не присутствует в хлебе сила освящения, поэтому такого рода факт и обвинение представляются не согласующимися с верой.

3. Не желая также показать нужду, подобно армянам, которые не добавляют своему жертвоприношению никакой водной влаги, оказываются расточительными. Ибо разом и холодную, и потом горячую [воду] примешивают крови Господней для потребления, как если бы благословение было бессильным для изготовления [свв. Даров]⁵.

4. В пасхальные дни народ порицает причащающегося; в изобилии изготавливают Господне тело, и после раздачи, так как [оно] не долговечно, захороняют груды остатков⁶.

³ В трех евангельских описаниях тайной вечери говорится о «хлебе», а не об «опресноке»; см.: Мф 26, 17; Мк 14, 12; Лк 22, 7. Очевидно, Тосканец имел в виду то обстоятельство, что в указанных текстах эта трапезв представлена как пасхальная и потому на ней должны были использоваться именно опресноки.

⁴ Ср.: Humbert und Kerullarios, S.323 (Никита Стифат), PG 95, col.389 (Мелетий).

⁵ Согласно существующему и ныне обыкновению, литургическое вино разбавляется водой до богослужения, а после освящения Свв. Даров в чашу добавляется теплая вода (ζέον, теплота). Лев Тосканец был первым полемистом, осудившим греческий обычай вливать теплоту в свв. Дары. О дальнейшей полемике по этому вопросу см.: Avvakumov 2002, S.161–197.

⁶ Обычай не причащать мирян в Пасху и поныне распространен в русской православной Церкви.

4. Diebus paschalibus populus communicatum impropere, in superhondancia conficiunt dominicum corpus. Et post distributionem reliquiarum acervos, quia durable non est, sepeliunt.

50 5. Communicandis panem intinctum preparant et accedentibus offas porrigunt cum cochleario, quod Christus nequaquam fecisse legitur.

6. Diaconi eorum, qui ad aliquam promotionem intendunt, non accipiunt uxores, ne honores perdant, quod contrarium videtur tertio decimo canoni sexte synodi.

55 7. Sacerdotes eorum in plerisque regionibus viri sanguinum existunt. Nam proficiscendo in Persas mortem arcibus intentant et inferunt sacratis manibus. Quod propriis oculis imperatorem sequendo per Capadociam Persarumque regiones intuitus sum.

8. Sacerdotibus debitum honorem subtrahentes, ut proprios famulos inter convivia sibi eos assistere faciunt.

9. Pro facili occasione penis et flagellis sacerdotes suos affligunt instar paganorum et, ut habeant ridendi materiam, in capitibus eorum pileos pugnis concassant, cum scriptum sit: “Si quis violentas manus in clericum iecerit, aut sine causa seu occasionem confingens, anathema esto”.

10. In sorte Symonis magi de iure ponendi sunt Grecorum pontifices qui nullis sine pecunia ecclesias largiuntur. Quos vere tangit illud apostolicum: “Pecunia tua tecum sit in perditionem”.

11. Sacros ordines, qui gratis debent dari, nisi manus eorum prius ere

47 populus: cum populus *PL* // communicatum impropere: communicaturus aride praeperant *PL* // in superhondancia: insuper undantiam *PL* 48 conficiunt: conficiunt in *PL* 49 non est *PL*: non 52 aliquam promotionem *PL*: honores promotionem aliquod // non: *omm.* *PL* 53 ne ... perdant *PL*: non contingunt honores // videtur tertio: est *PL* 54 sexte: Nicaeni *PL* 55 in plerisque *PL*: impletisque // regionibus: locis *PL* // viri *PL*: virum 56 nam ... intentant: *omm.* *PL* // in Persas *PL*: impersas 59 ut ... famulos: *omm.* *PL* 60 eos: *omm.* *PL* 61 suos: et clericos *PL* 63 concassant: conquassant *PL* // violentas manus: manum *PL* 68 v. *Act.* 8,20 // perditionem *PL*: perditione 69 prius: *omm.* *PL*

5. Причащающимся готовят обмоченный хлеб и приступающим [к таинству] протягивают кусочки лжицей, чего Христос совсем не делал, [как об этом можно] прочесть⁷.

6. Их диаконы, которые намереваются [получить] продвижение, не берут жен, чтобы не лишиться почестей, что представляется противоречащим тринадцатому канону шестого собора⁸.

7. Их священники в большинстве областей относятся к числу мужей крови. Ибо, выступая против персов, грозят [посредством] лука смертью и причиняют [ее] освященными руками, что я точно видел глазами, следуя за императором по Каппадокии и областям персов⁹.

8. Лишняя священников должного почета, заставляют их присутствовать на пирах, как собственных слуг.

9. Из-за легкого повода мучают своих священников наказаниями и плетью, подобно язычникам, и, чтобы иметь основание для смеха, кулаками трясут их за волосы на головах, в то время как написано: «Если кто-либо наложит насильственные руки на клирика, или без причины, или выдумывая повод, да будет анафема»¹⁰.

10. К участи Симона волхва должны быть приговорены понтифики греков, которые без mzды никому не даруют церкви, [и] которых касается это апостольское [речение]: «Деньги твои да будут вместе с тобой в погибели»¹¹.

⁷ В византийском обряде миряне, в отличие от духовенства, получают причастие под обоими видами не раздельно, но из чаши уже после того, как в нее были добавлены свв. Дары под видом хлеба. В латинской Церкви, к которой принадлежал Лев Тосканец, к XII–XIII векам утвердился обычай давать причастие мирянам только под видом хлеба. См.: LThK² 6, S.106.

⁸ Это высказывание выглядит невразумительным в рукописи, поэтому перевод выполнен отчасти по изданному в латинской патрологии тексту сочинения «Дурные обычаи греков». Возможно, Лев имел в виду священнослужителей, рассчитывавших на продвижение до сана епископа и потому не вступивших в брак.

⁹ Лев Тосканец упоминает поход Мануила Комнина в Малую Азию против турок-сельджуков в 1176 г., завершившийся разгромом византийской армии при Мириокефалоне. См.: Bréhier 1992, p.279, Dondaine 1953, p.122.

¹⁰ Неясно, какой именно канон имеет в виду автор сочинения.

¹¹ Еще кардинал Гумберт обвинял византийских иерархов в симонии (Acta et scripta, p.153). О распространенности этой запрещенной канонами практики в Византии см.: Гердт 1995, с.177–180.

70 gravetur, minime tribuunt.

12. Sepulturas in cimeteriis nisi accepta pecunia quibuslibet prorsus inficiantur.

13. Patriarche eorum, et archiepiscopi, et ar[f.79v.]chimandrite, secundum quod aliquum fuit in primitiva ecclesia hereticorum timore a
75 laycis ad optinendas honorum celsitudines promoventur, quod prorsus Dei ecclesia habet in tempore, iuxta trigesimum apostolorum canonem inhibetur fieri, qui est huiusmodi: “Si quis episcopus per mundanos principes dignitatem optiniret, excommunicetur et separetur et omnes cohortes eius”. Sed enim et tertius canon synodi, quam greci septimam
80 nominant, pronunciat omnem electionem a principibus seculi factam irritam fore.

14. Unum solum sabbatum, quod sanctum vocamus, pro sepultura Domini Salvatoris ieiunio commendaverunt. Reliqua vero anni sabbata epule, balnee et ludicra quelibet penes illos celeberrima esse portendunt.
85 Sed errore satis manifesto traducunt, cum hoc ab apostolis sanctitum esse sub anathemate menciendo astruant, dicentibus: “Maledictus, qui in sabbato ieiunaverit, preter unum”. Nam si propter singularem resurrectionem omnes dies dominici digno cultu venerantur, et propter singularem mortem, sexte ferie omnes suo, et propter singularem sepultu-
90 ram in singulis sabbatis, nisi sollemnitas inhibeat aliqua, et ieiunium et tristitia abdicanda non sunt, sicut beatus Silvester assentit.

70 minime: non *PL* 71 cimeteriis: cimeteriis non faciunt *PL* // quibuslibet: a quibuslibet *PL* 72 inficiantur: inficiant *PL* 74 aliquum: aliquando *PL* // timore: *omm.* *PL* 75 optinendas honorum: optinendos honores *PL* 76 Dei ... habet: hoc *PL* // iuxta trigesimum ... canonem inhibetur: trigesimus ... canon inhibet fieri *PL* 79 enim: etenim *PL* 80 pronunciat *PL*: pronunciant 82 quod: quod nos *PL* 83 commendaverunt *PL*: condemnauerunt 84 quelibet: et quelibet *PL* // portendunt: praetendunt *PL* 85 manifesto ... ab: iucundo traducuntur, quomodo *PL* 86–87 v. *Can. Ap.* 64 87 resurrectionem: Domini resurrectionem *PL* 88 propter *PL*: post 89 sexte ... suo: sexta feria, nonne *PL* 90 in: *omm.* *PL* // aliqua: a qua *PL* 91 abdicanda *conj.*: addicanda: abducanda *PL* // sicut: *omm.* *PL* // assentit: asseruit *PL*

11. Те, кто должен даром давать священный сан, никоим образом не уделяют [его], если их рука прежде не отяготится золотом.

12. Полностью отказывают в погребениях на кладбищах кому угодно, если только не получают мзду.

13. Их патриархи, и архиепископы, и архимандриты согласно [тому], что некогда было в древней Церкви из-за страха [перед] еретиками, выдвигаются мирянами для получения высших почестей, что Божья Церковь целиком имеет в прошлом, [и что] запрещается, согласно тридцатому канону апостолов, который таков: «Если какой-либо епископ получил [свой] сан посредством мирских начальников, да будет отлучен и извергнут вместе со всеми своими сообщниками». Но и третий канон собора, который греки называют седьмым, гласит, что всякое избрание, сделанное светскими властями, является недействительным¹².

14. Одну только субботу, которую [мы] зовем святой из-за погребения Господа Спасителя, посвятили посту. В остальные же субботы года у них предостоят частейшие пиры, бани и забавы. Но выставляют напоказ вполне очевидную ошибку, когда лживо добавляют, [что] это определено под [угрозой] анафемы апостолами, говорящими: «Проклят, кто постится в субботу, помимо одной». Ибо если из-за единственного воскресения все воскресные дни отмечаются достойной службой, и из-за единственной смерти все пятницы [отмечаются] своей [службой], [то] и из-за единственного погребения в отдельные субботы, если только не мешает какое-либо торжество, пост и печаль не должны быть отвергнуты, как подтверждает блаженный Сильвестр¹³.

¹² Согласно законодательству Юстиниана, миряне могли участвовать в выборах епископов и патриархов. Несмотря на запрет седьмым собором вмешательства светских властей в эти выборы, в византийском праве утвердились прямо противоположные определения, согласно которым императору принадлежало решающее слово при назначении патриарха. Об этом см.: Bréhier 1970, p. 381–384, 403–406. Тридцатый канон свв. апостолов и третий канон седьмого собора см.: Книга правил, с.17, 104.

¹³ В отличие от средневековой практики западной Церкви, в византийской Церкви суббота в обычное время года не являлась постным днем. Цитированные слова против субботнего поста являются переложением шестьдесят четвертого канона свв. апостолов. В так называемом «Установлении Сильвестра» (Constitutum Silvestri) приведенное Львом определение отсутствует (PL 8, col.829–840; Conciliorum collectio 2, col.619–632).

15. Natura quidem hominis a principio in ruinam posita est. Verum
 Grecorum gula parum coeracet, que ex corruptione inest, malitiam.
 Nam non solum bis, sed quociens opportunitas aliqua prebet, immittunt
 95 ori quecumque alimenta. Hinc est quod in quibusdam diebus venantes,
 postposita omni verecundia, carnibus vescuntur.

16. Septem solum diebus ieiunant in anno: quinque per tota quadra-
 gesima in principio sue illorum septimane, sancto sabbato et in vigilia
 epiphantie. Etenim per omnem magnam quadragesimam cenarum mini-
 100 me abstinent, sed neque secundum oppinionem suam quadragesimam
 celebrant, posito quod semel per singulos dies comedant. Cum quadra-
 gesima ieiunium quadraginta dierum significet, ipsi quidem maiorem
 septimanam a numero quadragesime secludentes, sex hebdomadis qua-
 dragesimam [f.80] claudunt. Tot enim sunt a prima eorum septimana
 105 usque ad sabbatum, quod palmas arborumque ramos precedit, in quo
 universaliter ab illis cantatur: “Que animae utilis est, complevimus qua-
 dragesimam”. A quibus sex septimanis, si sex dominici dies cum totidem
 sabbatis subtrahantur, triginta soli dies remanent. De dominicis autem
 diebus supervacaneum est discernere, in quibus Christianis omnibus
 110 prohibetur ieiunium. Atqui si Greci ieiunant in sabbatis, ieiunant in die-
 bus dominicis. Nam eisdem cybariis vescuntur in sabbatis et in diebus
 dominicis, et tociens. Rursus si ieiunant in sabbatis, anathematis rei sunt
 dicentis canonis: “Anathema qui ieiunaverit in sabbato preter unum”.

93 parum coeracet: cum ea certet *PL* // malitiam: malitia *PL* 94 quociens: quocien-
 scumque *PL* 95 quecumque: *omm. PL* // venantes *conj.*: venentes: Veneris *PL* 98 et:
omm. PL 99 epiphantie: epiphantie domini *PL* // cenarum: cena *PL* 100–101 neque
 ... celebrant: *omm. PL* // quod: *omm. PL* // dies: *omm. PL* // comedant: comedant nec
 secundum opinionem suam quadragesimam celebrant *PL* 102 quidem: vero *PL* 105
 palmas: palmarum *PL* 108 soli *conj.*: sili: solum *PL* // remanent: inveniuntur *PL* //
 autem: vero *PL* 109 supervacaneum: supervacuum *PL* // discernere: disserere *PL*
 110 atqui: at igitur *PL* // sabbatis ... in: *omm. PL* 111–112 et ... sabbatis: *omm. PL*
 113 dicentis canonis: canonis, dicunturque *PL* // v. *Can. Ap. 64* // qui: si qui *PL* //
 sabbato: sabbatis *PL*

15. Природа человека изначально подвержена разрушению, однако обжорство греков мало сдерживает присущее от испорченности зло. Ибо не только дважды, но сколько раз представляется какой-либо случай, суют в рот какие угодно кушанья. Отсюда бывает, что охотники в любые дни, отложив всякий стыд, питаются мясом.

16. Только семь дней в году постятся: пять [дней] в течение всей четырехдесятницы в начале каждой недели, в Великую Субботу и в сочельник Богоявления. Ибо в течение всей великой четырехдесятницы совершенно не воздерживаются от ужина, но даже не отмечают четырехдесятницу согласно своему воззрению, подавая на стол [то], что едят раз каждый день. Хотя четырехдесятница означает сорок дней, они, отделяя наибольшую неделю от числа четырехдесятницы, шестью неделями завершают четырехдесятницу. Ибо столько имеется от первой недели их [поста] вплоть до субботы, которая предваряет день пальмы и ветвей деревьев, и в которую ими повсюду поется: «Завершили четырехдесятницу, которая полезна душе». От которых шести недель, если вычитаются шесть воскресений со столькими же субботами, остаются только тридцать дней. О воскресных же днях, в которые всем христианам запрещается пост, излишне рассуждать. Но если греки постятся по субботам, постятся и по воскресным дням, ибо той же едой питаются по субботам и по воскресным дням, и столько же раз. С другой стороны, если постятся по субботам, подлежат анафеме канона, гласящего: «Анафема [тому], кто постится в субботу, помимо одной». Итак, поскольку [они] прощаются с постами в субботние дни и совершенно от них отказываются, даже если большая неделя причисляется к остальным, очевиднейшим образом явствует, что у них нет четырехдесятницы¹⁴.

¹⁴ В типиконе св. Саввы Освященного, принятом в православной Церкви, на самом деле предусмотрены намного более строгие правила поста во время четырехдесятницы, чем их изображает Лев. См.: Типикон, с.38–39. Однако, поскольку предписания типикона обращены к монахам, утверждение Льва вполне может отражать практику мирян и женатого духовенства второй половины XII в. Лев также ссылается на шестьдесят четвертый канон свв. апостолов, цитируемый в пятьдесят пятом каноне трульского собора (см.: Книга правил, с.85–86). Под «днем пальмы и ветвей деревьев» Лев явно имеет в виду Вербное Воскресенье. Упомянутое им песнопение — исполняемый на вечерне пятницы шестой седмицы поста самогласен восьмого гласа: «Душеполезную совершивше четырехдесятницу ...» (см.: Триодион, л.368).

Cum igitur et per dies sabbatorum ieiuniis valefaciant et omnino ea de-
 115 testentur, etiam si maior septimana reliquis numeretur, evidentissime
 constat, eos non habere quadragesimam.

17. Monachi extra claustrum pervagantes, ut pecudes, singulis horis
 in plateis ipsi comedunt. De sinu tamquam ex archa fructus vel aliquid
 vescibile extrahentes mandunt, declinant in cauponas, ut calido loco co-
 120 mestum in inferiora trudent.

18. Lineis utuntur et delicatissimis balneis quoque celebrant, femo-
 ralibus etiam nec in missarum sollemnia circumdantur.

19. Penes monachos non est unum marsupium. Sed obliti dicentis:
 “Nisi quis renunciaverit omnibus que possidet, non potest meus esse
 125 discipulus”, - singuli habent singula.

20. Greci nequaquam querentes apostolicum preceptum illud: “Vir,
 si comam nutriat, ignominia est ei”, - omnes maxime cum studio incre-
 mentis capillorum operas prestant.

21. Huius lapsus clerici rei sunt et eciam, quos nullo modo decet,
 130 monachi. Non enim in corone modum, sicut regula precipit, tonsuram
 faciunt capillorum, sed pene ut mulieres in fronte dividendo, discrimi-
 nant servatis undique capillis, ut colli nudo et aurium cartillagines pro-
 tegant.

22. [f.80v.] Mulieres, deserto capillorum naturali cultu, comis mor-
 135 tuorum densissimis capita sua subornant contra commonitionem apo-
 stoli Petri, dicentis: “Mulierum non sit extrinsecus capillatura, aut cir-
 cumdatio auri, aut indumenti vestimentorum cultus”.

114 per dies: die *PL* // omnino ... detestentur: omnia illa de festivitate (?) *l. corruptus PL*
 115 numeretur *PL*: mimeretur 117 pervagantes: noctantes *PL* 119 mandunt: man-
 ducant *PL* 119–120 in ... trudent: ut caupones, et calido lyaeo comesta inferiora cre-
 dunt *PL* 121–122 *omm. PL* 123 penes *PL*: panes // dicentis: dicentem *PL* 124–125 *v.*
Lc. 14,33 126 querentes: venerantes *PL* 126–127 *v. 1 Cor 11, 14* 128 capillorum ope-
 ras: operam *PL* 130 non enim: nutriunt, etenim *PL* 131 faciunt: non faciunt *PL* 132
 servatis *PL*: seviatis // nudo: nuda *PL* 135 capita ... subornant: subornantur *PL* //
 commonitionem: monitionem beati *PL* 136–137 *v. 1 Petr. 3,3* // cultus *PL*: cultus

17. Их монахи, блуждая вне затвора, словно овцы, в отдельные часы сами питаются на площадях. Извлекая из-за пазухи, как и из сумки, плоды или что-либо съестное, жуют [это], уклоняются в трактиры, чтобы в теплом месте отправить съеденное вниз.

18. Пользуются льняными сорочками и нежнейшими ваннами, а также совершают службу, не опоясываясь набедренниками даже на божественных литургиях¹⁵.

19. У монахов нет единого кошелька, но, забыв [того, кто] говорит: «Если кто не откажется от всего, чем владеет, не может быть моим учеником», — по отдельности владеют отдельными [вещами].

20. Греки совсем не следуют апостольскому предписанию: «Муж, если растит волосы, позор ему». Все с величайшим усердием занимаютс я отращиванием волос.

21. Виновными в этом прогрешении являются клирики и, кому [это] никоим образом не подобает, монахи. Ибо выстригают волосы не по образу венца, как предписывает устав, но почти как женщины, разделяя на лбу, расчесывают со всех сторон сохраненные волосы, чтобы прикрывали хрящи ушей при голой шее.

22. Женщины, оставив природное попечение за волосами, украшают свои головы густейшими шевелюрами мертвецов, вопреки увещанию апостола Петра, говорящего «Да не будет у женщин плетения волос, или золотые уборы, или нарядности в одежде».

23. Женщины раскрашивают свои лица румянами и белилами, [подобно тому], как образа украшаются разными красками.

24. Женщины и мужчины считают бесполезным таинство брака. Ибо сколько раз один или одна разонравится другому, изложив перед городским претором их желания, свидетельства и отдельные ценные вещи в подарок ему, без каких-либо условий по желанию мужчины берут жен и женщины мужей, вопреки повелению, которое гласит: «Что Бог соединил, человек да не разъединяет».

25. В своих домах сооружают комнатки, в которых помещают изображения святых и воздают им всякое почтение возжиганием восковых светильников. И допускают, [чтобы] соборные церкви, которые воздвигли их отцы, пришли в запустение и бедность, и почти позволяют совершать божественные литургии в своих комнатах, [при

¹⁵ Перевод предположительный, поскольку упоминание о ваннах не очень вяжется с обсуждением одежды и, возможно, происходит от ошибки переписчика.

23. Mulieres fuco et psimitio facies suas pingunt, ut variis coloribus insigniuntur ymagines.

140 24. Mulieres et viri sacramentum coniugii pro futili reputant. Nam quociens alter displicet, vel altera alteri, coram pretore urbano voluntatibus eorum expositis et instrumentis et singulis preciosis, sine contradictione viri uxores, et mulieres viros pro libitu accipiunt, contra mandatum, quod dicit: “Quod Deus conjunxit, homo non separet”.

145 25. In domibus suis mansiunculas construunt, in quibus sanctorum ymagines collocant, et eis omnem obsequium exhibent lampadarum, cereorum, incensi. Et synodales, quas patres eorum construxerunt, ecclesias in solitudinem sinunt et paupertatem redigi, et pene in cubilibus suis missarum sollempnia celebrari faciunt, beato Silvestro inhibente
150 hoc capitulo: “Nullus presbyter missas celebrare presumat, nisi in sacratis ab episcopo locis”.

26. In villis et oppidis provinciarum uxores sacerdotum, choros ingredients, oblatos panes de altari tollunt, et obsequium diaconi sive subdiaconi peragentes, cuncta que maritis suis sacerdotibus necessaria
155 sunt in officiis missarum, preparant.

27. Missam circa horam tantum terciam, cum plerumque nullos auditores habeat, sacerdos celebrat. Et, quod nefas puto, uxore vel parvo filio associatus, quos non habet comites, salutando dicit: “Pax vobis omnibus”.

160 28. In quadragesimali tempore sabbatis tantum et dominicis diebus

138 psimitio: puniceo *PL* // ut: et *PL* 139 ymagines: *omm. PL* 141 quociens: quociens *PL* 142 et: *omm. PL* // singulis preciosis: cingulis precis *PL* 143 viros *PL*: viri 144 v. *Mt* 19, 6 147 incensi: et incensi *PL* 148 paupertatem: in paupertatem *PL* 150 missas: *omm. PL* 150–151 v. *Conciliorum collectio* 2, col.617 151 ab ... locis: locis in villis et oppidis provinciarum *PL* 152 in ... provinciarum: *omm. PL* // choros: chorum *PL* 153–154 sive subdiaconi: *omm. PL* // maritis: in cunctis *PL* // sacerdotibus: *omm. PL* 155 in: *omm. PL* 156 tantum: *omm. PL* // cum plerumque: pene *PL* 157 habeat: habens *PL* // uxore *PL*: uxores // parvo: puero *PL* 158 comites: socios vel comites *PL* // omnibus: *omm. PL* 160 sabbatis tantum: omnibus sabbatis *PL*

том, что это] запрещено блаженным Сильвестром в главе: «Никакой пресвитер да не вознамерится совершать литургии, если только не не в освященных епископом местах»¹⁶.

26. В деревнях и провинциальных городах жены священников, входя на хоры, берут с алтаря принесенные хлеба и, совершая служение диакона или иподиакона, готовят все, что их мужьям-священникам необходимо на службе литургии.

27. Священник служит литургию только около третьего часа, когда обычно не имеет никаких слушателей, и, что считаю незаконным, сопровождаемый женой или малым сыном, потому что не имеет сослужащих, говорит, приветствуя: «Мир всем вам»¹⁷.

28. В великопостное время совершают литургии только по субботам и воскресеньям и изготвляют Господне тело. По прочим же [дням], когда присутствует большая необходимость, совершенно отказавшись от божественной литургии, пользуются преждеосвященными [Дарами].

29. В сороквосьмицу предают молчанию [стих] «Бог Господь и воссиял нам», которую в прочие времена года поют ежедневно¹⁸.

30. Их священники по иудейскому обычаю отращивают бороды, которые всегда смочены Господней кровью, когда [она] ими пьется¹⁹.

31. Не воздерживаются от удавленины и крови. Ибо едят дроздов, задушенных силками, и других птиц, и поедают внутренности, как яство²⁰.

¹⁶ См.: Conciliorum collectio 2, col.617. О том, что все богатые византийцы имели в своих домах богато украшенные часовни, писал в 1148 г. Одо Дэйский (Eudes de Deuil, p.42).

¹⁷ Имеется в виду третий час после восхода солнца. Соответствующий литургический возглас в византийском обряде звучит как «Мир всем».

¹⁸ Имеется в виду стих «Бог Господь и явися нам, благословен грядый во имя Господне», исполняемый в византийском обряде на утрени после шестопсалмия.

¹⁹ Этот упрек является своего рода отображением выдвигавшегося некоторыми греческими полемистами обвинения «латинянам» в бритье бород. См.: Эпистолярное наследие, с.71 (Никифор Киевский), Критические опыты, с.192 (Георгий Киевский).

²⁰ Лев порицает греков за вкушение удавленины, за что многие византийские полемисты осуждали как раз западных христиан. См., например: PG 120,

missas celebrant, et dominicum corpus conficiunt. Reliquis vero cum maior incumbit necessitas, missarum sollempnitates prorsus abdicantes, presanctificatis utuntur.

29. In quadragesima silencio commendant “Deus Dominus, et il-
165 luxit nobis”, quod reliquis anni temporibus sin[f.81]gulis diebus decan-
tant.

30. Sacerdotes eorum more iudaico barbas nutriunt, que semper do-
minico sanguine, cum ab illis bibitur, madent.

31. Suffocatorum non abstinent neque sanguinis. Nam turdos co-
170 medunt, laqueis strangulatos, et alias aves, et intestina sanguine porcino
implentes, pro deliciis vescuntur contra apostolicum decretum.

32. Sanguine porcos alunt humano, qui artem minuendi exercent.

33. Cum ad mortuum sepeliendum conveniunt, noti, amici et co-
gnati accedentes, ei osculum porrigunt singuli, tamquam licenciam ac-
175 cepturi, paganorum ritu, qui ad mortuos intendebant verba huius modi:
“Vade, vale, cum natura vocaverit, sequemur te”.

34. Mixturam sanguinis prohibitam a sanctis patribus faciunt iugiter.
Nam consobrini consobrinas uxores ducunt.

35. In baptizando, preter Salvatoris preceptum apostolorumque
180 consuetudinem, duo faciunt multum superstitiosa. Unum quidem,
quod oleo quem baptizaturus est per totum preungit sacerdos, ne aque
tinctura illum pertingat. Alterum vero, quod aquam mandant fieri cali-
dam infantulum purificaturam, quod neque Christus, neque discipulo-
rum quispiam fecisse legitur. Quare duo baptisma faciunt cum scriptum
185 sit: “Unus Dominus, una fides, unum baptismum”.

163 presanctificatis *PL*: presanctificantis 165 singulis diebus: *omm. PL* 167 barbas: promittunt barbas *PL* // nutriunt *conj.*: nutruunt: *omm. PL* // semper: sunt *PL* 168 madent: madentes *PL* 169 non: nec *PL* // neque sanguinis: sanguine *PL* 171 apostolicum decretum: apostolorum decreta *PL* 174 porrigunt: praestant *PL* 175 paganorum ritu: more paganorum *PL* // huius modi: haec *PL* 176 vale: *omm. PL* // vocaverit: te vocaverit *PL* 181 quem ... est: *omm. PL* // preungit: baptizandum perungit *PL* 182 mandant fieri: fieri mandant *PL* 183 purificaturam: perpurgaturam *PL* 184 baptisma: baptismata *PL* 185 baptismum: baptisma *PL*

32. Те, кто занимается кровопусканием, кормят человеческой кровью свиней.

33. Когда на похороны умершего собираются знакомые, друзья и родственники, подходя, целуют его по одиночке, словно получая свободу, по обряду язычников, которые обращали к умершему такие слова: «Ступай, прощай, когда природа позовет, последуем за тобой».

34. Постоянно совершают кровосмешение, запрещенное свв. отцами. Ибо двоюродные братья берут двоюродных сестер в жены.

35. При крещении делают две весьма суеверные [вещи], в обход предписания Спасителя и обычая апостолов. Одна [состоит в том, что] священник предварительно смазывает неким маслом того, кто должен креститься, дабы не коснулась его вода. Другая же [состоит в том], что они дают согреться воде, очищающей малого ребенка, чего не делали ни Христос, ни кто-либо из учеников, согласно Писаниям. Поэтому совершают два крещения, в то время, как написано: «Один Господь, одна вера, одно крещение»²¹.

36. Напрасно обвиняют греки латинян из-за воды, которая благословляется по воскресениям для освящения народа, поскольку, если это является виной, они сами многократно являются виновными. Ибо ежедневно папирусными бумажками, обмакнутыми в масло горящих перед образами святых лампад, помазывают свои лбы и окропляют себя водой, коснувшейся мощей святых, и в каждые календы тщательнейшим образом святят воду, приходя за которой из округи и унося [ее], не только окропляют свои дома, но даже обливают [их]²².

37. Апостолы и преемники апостолов совершенно отказались совокупляться даже с женами, дабы не обесчестить священство. Ахейские же священники, оставив стези святых [и] заключая брак, как душевные люди, не постигают [того], что Божье. И, что является

col.789 (Михаил Кируларий), Ἰωάννης Κλαυδιουπλόλεως, с.148, Эпистолярное наследие, с.71, 75 (Никифор Киевский), Fontes minores, S.344, 348 (Ефрем Русский и сочинение «О франках»).

²¹ Похоже, Лев усмотрел два разных крещения в крещении теплой водой младенцев и холодной — взрослых.

²² Согласно житию св. Симеона Нового Богослова, тот однажды исцелил парализованного мальчика, помазав его маслом от лампы перед иконой св. Марины. См.: Иларион 1998, с.37.

36. Frustra quidem agunt Latinos Greci aque causa, que per dies dominicos in ecclesiis ad sanctificandum populum benedicitur. Cum si hoc culpa sit, ipsi multipliciter rei sunt. Nam singulis diebus papiris oleo lampadarum ardentium coram ymaginibus sanctorum intinctis, frontes
190 suas perungunt, et aqua se aspergunt, a reliquiis sanctorum contacta, et in singulis kalendis diligentissime aquam sanctificant, ad quam tollendam, de vicinia venientes et exportantes domos proprias, non solum aspergunt, verum ipsi delibant.

37. Apostoli apostolorumque succesores prorsus coire eciam cum
195 uxoribus, ne sacerdocium polluerent, ommiserunt. Achivi vero sacerdotes, [f.81v.] derelictis sanctorum vestigiis, ut animales homines contrahentes matrimonium, non percipiunt que Dei sunt. Et quod abhominabilius est, a concubitu mulierum surgentes, sancta mysteria profanant, que pollutos et cum mulieribus recenter inquinatos nullo modo
200 admittunt.

38. Christum minus posse, quam Pater possit, arbitrentur, quod ex hoc probari potest. Nam “Christe eleison” nunquam concinnunt in ecclesiis “Kyrie eleison”, quod frequentissime cantant in suis officiiis.

39. Perfectio sacerdotii apud eos tantum inter monachos esse videtur. Soli enim monachi potestatem ligandi atque solvendi exercent, que Petro Petrique successoribus principaliter tradita est. Qua de causa studium singularis pecunie sacerdotes in ordine monastico constitutos complectitur, multaque alia inde facinora profluunt.
205

40. Evanescunt in cogitationibus suis et redargutionibus Thraces.

186 agunt: arguunt *PL* // causa *PL*: *omm.* 187 benedicitur: benedicuntur *PL* 188 hoc: haec *PL* // sunt: sint *PL* // singulis diebus: singuli *PL* 192 et ... proprias: atque asportantes in domos suas *PL* 193 verum: sed verius *PL* 195 uxoribus: uxore *PL* 196 homines: *omm.* *PL* 197 que: ea, que *PL* 198 mulierum: mulieris *PL* 199 inquinatos: coinquinatos *PL* 201 Christum *PL*: Spiritum // Pater ... arbitrentur: κυριον putant *PL* // quod: nam *PL* 202 nam: quod *PL* // in ecclesiis: *omm.* *PL* 203 quod: *omm.* *PL* 204 perfectio: praelatio *PL* 207 singularis: singulare *PL* 208 alia: *omm.* *PL* // profluunt: profluunt, ut evanescunt in cogitationibus suis et redargutionibus truces *PL* 209 evanescunt ... Thraces: *omm.* *PL*

отвратительным, восставая от соития с женами, позорят свв. таинства, которые никоим образом не допускают оскверненных и недавно загрязнившихся с женами²³.

38. Полагают, [что] Христос может меньше, чем может Отец, что может быть доказано из следующего. Ибо никогда не поют в церквях «Христе, помилуй» вместе с возгласом «Господи, помилуй», который чрезвычайно часто поют в своих службах²⁴.

39. Совершенство священства у них кажется имеющимся только у монахов. Ибо только монахи осуществляют власть вязать и решить, которая передана преимущественно Петру и преемникам Петра. По этой причине забота о собственных деньгах охватывает священников, поставленных в монашеском чине, и отсюда проистекают многие другие преступления²⁵.

40. Фракийцы выдыхаются в своих мыслях и возражениях. Ибо обвиняют латинян, делающих то, что тщательнейшим образом соблюдается в великом дворце Константина. По крайней мере, в церкви названного дворца, где сохраняются свв. мощи, расположенная за алтарем икона св. Богородицы, которую по некоему праву превосходства зовут «Владычицей дома», постоянно от начала поста закрывается в запертом помещении, и вплоть до Великой Субботы его ма-

²³ Этот упрек также отображает обвинение в отказе от брака, выдвигавшееся византийскими полемистами против западных священников. См., например: PG 120, col.793, Humbert und Kerullarios, S.338–340, Эпистолярное наследие, с.72. За служение литургии после супружеского соития порицал греческих священников кардинал Гумберт (Acta et scripta, p. 126).

²⁴ Если в римском обряде молитвенный возглас: «Господи, помилуй, Христе, помилуй, Господи, помилуй», — поныне используется в начале мессы и литаний, то в византийском обряде утвердилось прошение: «Господи, помилуй», — применяемое в великой, малой и сугубой ектенях, а также в других случаях.

²⁵ В западном каноническом праве право осуществлять таинство исповеди связано с церковной юрисдикцией, в конечном счете зависящей от пап как преемников апостола Петра. Обычай исповедоваться одним монахам действительно был распространен в Византии. Так, по мнению св. Симеона Нового Богослова (ум. в 1022 г.), власть вязать и решить принадлежит не всем священникам, но лишь живущим непорочной жизнью (см.: Иларион 1998, с.324–326).

210 Nam quod in magno Constantini palatio diligentissime observatur, hoc
 Latinos facientes coarguunt. In ecclesia utique dicti palatii, ubi sancte
 custodiuntur reliquie, sancte Dei genitricis ymago post altare sita, quam
 quodam excellencie privilegio dominam domus vocant, statim a capi-
 215 parve illius porte aperiuntur. Similiter autem sancte mantilie, sanctique
 keragmidii locos quadragesimale tempus usque ad eundem diem vela-
 minibus tectos custodit.

41. Sancte Dei genitricis ymaginem, ut filiolos recipiat, compellunt,
 eademque mediante, ipsam Domini matrem, ut commater fiat, accer-
 220 siunt hoc modo: ymagini syndonem connectunt, ut baptizatum puerum
 de manu sacerdotis ipsa sicut commater recipiat. Quam supersticionem
 se fidei fervorem facere profitentur. Sed quod ymago loquatur pro pue-
 ro, aut fidem spondeat, aut testimonium baptismi reddere possit, nisi
 Deum temptet, quis audeat asserere?

225 42. Nullam superstitionis speciem nolentes omittere, et vivos fra-
 tres [f.82] habentes hodie, sanctos per suas ymagine invitos sibi fratres
 faciunt. Qui enim non diligit fratrem suum, quem videt, illum, quem
 non intuetur, neque cognoscit, quomodo diliget? Magis autem conficta
 et simulata inita fraternitas illius modi. Ere conducunt sacerdotem in
 230 ecclesiam, cantatur missa, funduntur pro execrabili fraternitate preces
 non exaudiende, - animalis est illius modi fraternitas, non spiritualis,

212 custodiuntur: constituunt *PL* 214 suo: *omm. PL* // neque: *omm. PL* 215 parve:
 panno *PL* // aperiuntur: operiuntur *PL* // mantilie: mantellis *PL* 216–217 quadra-
 gesimale ... custodit: quadragesimae tempore usque ad illud Sabbatum velaminiobus
 tectos custodiunt *PL* 218 recipiat: *scriptum supra cancellatum* percutiat: parturiat *PL*
 // compellunt: compellant *PL* 219 eademque: eaque *PL* // accersiunt: accersunt *PL*
 220 ymagini *PL*: ymaginem 221 sicut *conj.*: ut *PL*: quia (?) // recipiat: accipiat *PL*
 222 se ... facere: a se fieri sermone *PL* // quod (?): quid *PL* // pro ... spondeat: aut fi-
 dem spondeat pro puero *PL* 223 baptismi ... possit: reddat baptismi *PL* 224 temptet:
 contemnat *PL* 225 nolentes: volentes *PL* 227 illum: Deum *PL* 228–229 conficta ...
 inita: cum ficta et simulata est et inunita *PL* // in ecclesiam: cum in ecclesia *PL*

ленькие двери не открываются. Подобным образом в великопостное время охраняются места св. плата и св. черепия, покрытые вплоть до этого дня завесами²⁶.

41. Обращаются к иконе св. Богородицы, чтобы приняла крестников, и посредством нее обращаются к самой матери Господа, чтобы была восприемницей, таким образом: соединяют икону [и] плащаницу, чтобы она сразу приняла крещенного из руки священника, словно восприемница. Об этом суеверии [они] утверждают, что делают [это] из-за ревности по вере. Но что икона говорит за ребенка, или обещает веру, или может дать свидетельство крещения, кто осмелится утверждать, если не искушает Бога?

42. Не желая упустить никакой разновидности суеверий и ненавидя живых братьев, делают святых посредством их икон вынужденными братьями себе. Ибо кто не любит брата своего, которого видит, как полюбит того, кого не видит и не знает? Скорее же выдуманно и поддельно заключенное братство такого рода. За деньги отводят священника в церковь, поется литургия, изливаются об отвратительном братстве не способные быть услышанными молитвы, — ибо такого рода братство является душевным, но не духовным, — зажигаются две свечи, помазывается маслом выдуманный брат, и обнимает икону святого, которого осмелился назвать братом, и так становится братом святых тот, кто изблещается как человекоубийца.

43. Явно возражают Христу и противятся словами и делами святейшему Его телу. Ибо в то время, как Он дал ученикам свое тело под видом пресных хлебов, они [т.е. греки] утверждают, [что] пресные хлебы никак не могут превратиться в плоть посредством благословения. По этой причине [они] говорят, что латиняне лишены таинства Господнего тела. Но, о пеласгийское неверие, если [ты] не веришь, [что] латинский священник жертвует бескровную гостию, то есть изготавляет тело Христово, [ты] — еретик. Ибо посредством жертвоприношения освящаются многие, через чьи мощи постоянно происходят чудеса, которые никогда бы не произвела неправда. С другой

²⁶ Об иконе Икокире (Домовладычице) см.: Реликвии, с.208–210. Св. плат упоминается, помимо прочего, в датируемых второй половиной XI в. так называемых «Таррагонском анониме» и «Анониме Меркати», в последнем из этих памятников — вместе со св. черепием (там же, с.178–179; Описание, с.439). Данный упрек является ответом на содержащееся в сочинении «О франках» обвинение «латинянам» в том, что те во время великого поста укрывают храмовые распятия; см.: *Fontes minores*, S.350.

- cerei accenduntur duo, ad minus perungitur oleo fictus frater, et sancti amplectitur ymaginem, quem dicere ausus est fratrem, et sic sanctorum efficitur frater, qui homicida esse convincitur.

235 43. Contradicunt Christo patenter et super sanctissimo illius corpore verbis operibusque occurrant. Nam cum ipse in azimorum panum specie carnem suam discipulis dederit, ii asserunt nequaquam azimos panes in carnem posse converti per benedictionem. Qua de re sacramenti dominici corporis Latinos aiunt expertes. Sed, o pelasga incredulitas, si
240 non credis Latinum sacerdotem incruentam immolare hostiam, scilicet conficere Christi corpus, hereticus es. Nam multi per immolationem sanctificantur, per quorum reliquias fiunt miracula iugiter, que nunquam falsitas efficeret. Rursus, si credis, hereticus es. Nam detestaris, quod in
245 Iude traditoris annumerari, quam illius sacratissimi corporis participare. Sed attendere debet christianus, quod sicut verbum Dei vina per multum differencia in sanguinem, ita panes azimos et fermentatos, non adeo differentes, permutat in carnem.

44. Si forte Latinus sacerdos, quod vix permittitur, divina in eorum
250 ecclesiis peragat mysteria, Grecus nisi abluto altari non ibidem celebrat ulterius.

45. Latinus cum greca muliere volens matrimonium contrahere, iuramento hec deserere compellitur: communionem suam, confessionem, baptismum, ieiunium sabbatorum et a sexagesima carnis edulium.
255 Omnis enim Latinus, qui in regia civitate de filiabus Grecorum uxorem

232 cerei: cerei ad minus *PL* // ad minus: et *PL* // sancti: sanctam *PL* 233 quem: quam *PL* // et ... frater: *omm.* *PL* 234 convincitur: convincitur, cum fratres suos viventes odio habeat *PL* 236 in: *omm.* *PL* 237 ii: hi *PL* // nequaquam: *omm.* *PL* 238 carnem *PL*: carne // posse: non posse *PL* // de: ex *PL* 240 credis: credas *PL* // scilicet: *omm.* *PL* 241 per: per ipsam *PL* 242-243 que ... efficeret: *omm.* *PL* // es: *omm.* *PL* 244 conficitur: conficit *PL* 246-247 per ... differencia: diversa *PL* 249 divina: Dominica *PL* 250 mysteria: *omm.* *PL* 251 ulterius: *omm.* *PL* 252 Latinus: ulterius, Latinus *PL* 253 hec: *omm.* *PL* 253-254 confessionem: confessionem suam *PL* // a sexagesima: Christi *PL* 255 Latinus: *omm.* *PL* // civitate: urbe *PL* // filiabus: fratribus *PL*

стороны, если [ты] веришь [в действенность латинской жертвы, тоже] являешься еретиком. Ибо [ты] отрицаешь, что в церкви латинян изготавливается Господне тело, и скорее хочешь быть сопричисленным в твердом предании Иуды, чем причащаться Его [т.е. Христа] святейшего тела. Но христианин должен учитывать, что, как слово Божие весьма различные вина меняет в кровь, так [оно] и не столь различные пресные и квасные хлеба меняет в плоть²⁷.

44. Если случайно латинский священник, что едва допускается, совершает в их церквях божественные таинства, греческий [священник] служит там позже, только омыв алтарь²⁸.

45. Латинянин, желая заключить брак с гречанкой, побуждается клятвенно отказаться от следующего: своего причастия, исповеди, крещения, субботнего поста и вкушения мяса от [дня] шестидесятницы. Ибо всякий латинянин, который в столичном городе берет жену от дочерей греков, обещает письменной клятвой, что отныне не будет вкушать тело Господнее в опресноках и не будет исповедовать свои грехи латинскому священнику и не позволит крестить [своих] детей согласно латинскому обряду и не будет поститься по субботам, за исключением одной, и не будет питаться мясом от воскресения шестидесятницы вплоть до Пасхи²⁹.

46. Греческие священники всячески стараются показать более делами, чем речами, что ненарушимая вера святой римской Церкви совершенно ошибочна. Ибо всякого латинянина, [которого они] присоединяют себе по вере, либо тайно, либо явно перекрещивают. Поэтому названные священники перекрещивают крещенных согласно латинскому обряду детей латинян посредством [их] матерей

²⁷ Византийские полемисты XI–XII вв. обычно не называли недействительной совершаемую латинскими священниками евхаристию, исключениями являются Феодор Смирней (Mosq. gr. 240, f.117) и Михаил Глика (Μιχαήλ Γλυκῆς, σ.348).

²⁸ За это греческих священников порицал еще участвовавший во втором крестовом походе Одо Дэйский (Eudes de Deuil, p.42).

²⁹ «Шестидесятницей» (sexagesima) в римском обряде называется восьмое воскресенье перед Пасхой. В римском обряде от верующих не требовался отказ от мяса в течение всего великого поста.

³⁰ Одо Дэйский пишет о перекрещивании взрослых «латинян» или «латинянок», сочетавшихся браком с гречанками или греками (ibid.).

ducit, scripto spondet iuramento, quod deinde non manducabit in azimis [f.82v.] carnem Domini, neque latino sacerdoti peccata sua confitebitur, neque filios secundum ritum Latinorum faciet baptizari, neque in sabbato ieiunabit uno excepto, neque a dominica sexagesime usque ad pascha vescetur carnibus.

260 46. Grecorum sacerdotes omnibus modis ostendere allaborant plus factis quam dictis, quod inviolata fides sacrosancte Romane ecclesie penitus irrita sit. Nam quemcumque Latinum sibi associant per fidem, sive latenter, sive patenter rebaptizant. Unde Latinorum filios, matribus
265 mediantibus, dicti sacerdotes secundum ritum Latinorum baptizatos, patribus nescientibus, rebaptizant. Quod omnibus supradictis abhominabilius et detestabilius iudico.

270 47. Hoc mellilotum lac inter ethereas Grecorum consuetudines repertum expressi, ut cum eo ipsi pectora irriguerint, tremularum cannarum bacculis se adhuc inviti recognoscant.

275 48. Preterea vero non est pretermittendum, quas ob occasiones Grecus tam tenasci forcipe Latinos coartare crassetur. Nam de Latino autem multum diceret acriter, si similem vindemiam in arboribus eorum compertam iurgiis ad hoc lascessitus excerpti. Serpens utique cum calescens est, estuat et interimit. Sunt autem occasiones, quibus mutuum laniant et laniantur hec que subscribuntur, sicut ex annalibus Grecorum et Latinorum legendo didici.

280 Prima causa. Cum imperii ceptra Gracianus gestitaret, prepositus Eustacionorum nomine Paulinus Melecio eximie sanctitatis viro dissuadente sancte Dei Antiochenorum ecclesie thronum optinere per impe-

257 sua: *omm.* PL 258 Latinorum: *omm.* PL 259 uno ... neque: praeter unum, non PL // sexagesime: Quadragesimae PL 261 allaborant: laborant PL 263 penitus: *omm.* PL 264 rebaptizant: baptizant PL 265–266 secundum ... rebaptizant: patribus nescientibus, rebaptizant secundum ritum Latinorum baptizatos PL // supradictis ... et: dictis supra abominationibus PL 268 hoc mellilotum: ex indice hoc mellitum PL // ethereas: caeteras PL 269–270 irriguerint ... inviti: purgaverint, ter plurium animarum se reos PL 273 acriter *conj.*: actinet 279 viro *conj.*: viros

при неведении отцов, что считаю отвратительнее и ненавистнее всего сказанного выше³⁰.

47. [Я] изложил это обнаруженное среди эфирных обычаев греков омытое медом озеро, чтобы они, когда им омоют груди, признали себя стеблями дрожащих камышей.

48. Кроме того, нельзя упускать, по каким поводам грек силится сжать латинянина столь крепкой клешней. Ибо о латинянине [он] много сказал бы сурово, если [я] выбрал обнаруженный на их деревьях подобный виноград, вынужденный к этому тяжбами, — змея особенно свирепствует и убивает, когда греется. Поводы же, которыми одинаково терзают и терзаются, являются те, которые написаны ниже, как я, читая, узнал из annalov греков и латинян.

Первая причина. Когда Грациан нес скипетры империи, глава евстафиан по имени Павлин, [несмотря на] отговоры мужа выдающейся святости Мелетия, пытался посредством императора завладеть престолом святой Божьей антиохийской Церкви. Но римский предстоятель, оказав предпочтение Флавиану, которого призывали каноны, осудил Павлина. По этой причине римская Церковь претерпела немалое смятение³¹.

Вторая причина. При великом Феодосии сто пятьдесят епископов тайне от верховного понтифика и его заместителей, по настоянию императора и против своей воли возвысили константинопольский престол на втором соборе, который состоялся в этом городе, присвоив ему имя патриарха. Это обстоятельство стало причиной бурного несогласия и смятения³².

³¹ См. «Церковную историю» Феодорита Кирского, кн.5, гл.23 (Феодорит Кирский, с.199–201). Непосредственный источник Льва Тосканца — сочинение Никиты Никейца (PG 120, col.713). В середине IV в. сторонники никейского исповедания веры в Антиохии оказались разделенными на более и менее решительных противников арианства, возглавляемых соответственно епископами Павлином и Мелетием. См. об этом, в частности: Болотов 1994, т.4, с.81–84, 109–112. Царствование Грациана относится к 375–383 гг.

³² Источник Льва — сочинение Никиты Никейца (PG, col.716), где, однако, не сказано о присвоении константинопольскому предстоятелю патриаршего титула. Феодосий Великий царствовал в 379–395 годах, второй вселенский собор состоялся в Константинополе в мае-июне 381 года. Имеется в виду третье правило этого собора, согласно которому константинопольский епископ должен иметь «преимущество чести» после римского. См.: Книга правил, с.38.

ratores enisus est. At Romanus antistes Flaviano, quem canones evocabant, favorem prestans Paulinum reprobavit. Qua ex re perturbationem haud modicam ecclesia Romana perpessa est.

285 Secunda causa. Sub magno Theodosio centum quinquaginta episcopi clam summo pontifice atque vicariis eius, imperatore illos nolentes urgente, Constantinopolitanam sedem in secunda synodo, que in eadem urbe celebrata est, [f.83] sublimaverunt, nomen patriarche illi attribuentes. Que res vehementis discordie ac perturbationis causa exstitit.

290 Tercia causa. Regnante Martiano ad sancti pape Leonis aures pervenit quod Constantinopolitane sedis presul invaderet pontificis dignitatem. Ideoque dictus antistes Anatolio, ut ab eius modi rapina cessaret, scripsit. Sed omnis commonitio cum nichil perfecerit, in irritum cessit. Ex tunc quidem non cessaverunt Constantinopolitane antistes fovere discordiam et de pari cum Romanorum ecclesia contendere.

295 Quarta causa. Cum Zeno imperii solus negotia sustineret, Constantinopolitane sedis episcopatum tenebat Akarius. Quem cum deprehensus fuisset in heresi et correctus respiscere nolisset, beate memorie Felix apostolice sedis antistes ultione condemnavit anathematis. Idem perfecto successor eius magne sapientie atque sanctitatis confirmavit
300 Gelasius. Sed pro dolore insolentie sue prevaricationisque remedium queritans Akarius onus excommunicationis reicere, nomen delere Romanum, apostolicam dignitatem imminuere arbitratus, adunata complicum synodo anathematis verba in Romanum pontificem effudit, ignarus illius quod Paulus ad Hebreos scripsit: “Sine ulla contradictione quod minus
305 est a meliore benedicitur”. Ad quem autem benedicendi, ad eundem procul dubio maledicendi potestas pertinet. Hinc est ergo quod Romanus pontifex omnes iudicat et a nemine iudicatur, et cum maledicat, a nemine maledici potest, caput enim omnium Christianorum ab ipso Salvatore

282–283 perturbationem haud *conj.*: perturbatione aut 284 secunda *conj.*: secundam 290–291 dignitatem *conj.* 294 de pari: ob depositum *PL* // ecclesia *conj.*: ecclesiam 300 dolore *conj.*: dolor 304–305 v. *Hebr* 7, 7

Третья причина. В царствование Марциана достигло ушей святого папы Льва, что предстоятель константинопольской Церкви захватил сан понтифика. Поэтому названный предстоятель написал Анатолию, чтобы [тот] отступился от подобного грабежа. Но когда всякое напоминание ничего не достигло, отступил в тщетности. С тех пор константинопольские предстоятели не прекращали лелеять несогласие и спорить с римской Церковью о равенстве³³.

Четвертая причина. Когда Зенон один удерживал дела империи, епископию константинопольского престола держал Акакий. Когда он был уличен в ереси и, наставленный, не захотел исправиться, блаженной памяти Феликс, предстоятель апостольского престола, осудил его карой анафемы. То же полностью подтвердил его преемник Геласий, [человек] великой мудрости и святости. Но ища средство против печали своей наглости и преступления, Акакий задумал свергнуть бремя отлучения, стереть римское имя, уменьшить апостольское достоинство [и], объединив собор [своих] собщников, излил на римского понтифика слова анафемы, не ведая того, что Павел написал к евреям: «Безо всякого прекословия меньший благословляется большим». К кому же относится власть благословения, к тому же, без сомнения, и [власть] проклятия. Поэтому римский понтифик всех судит и никем не судим, и, когда прокликает, никем не может быть проклят, ибо [он] поставлен самим Спасителем главой всех христиан. По этим причинам при возросшем нечестии гордецов расширилась опухшая рана ненавистного разделения³⁴.

Пятая причина. Во времена императора Анастасия под уза-

³³ См.: PG 120, col.716, Критические опыты, с.132. В рукописи Mon. gr. 256 с изданным А.С. Павловым и использованным Никитой Nikeйцем списком схизм указан источник этих сведений — вторая книга сохранившейся только в небольших отрывках «Церковной истории» Феодора Чтеца (см.: Hergenröther 1869, Vd.3, S.873). Маркиан царствовал в Византии в 450–457 годах, Анатолий был константинопольским патриархом в 449–458 гг.

³⁴ Сообщение об ответной анафеме подчиненных Акакию греческих архиереев заимствовано Львом в сочинении Никиты Nikeйца и через изданный А.С. Павловым список схизм также восходит ко второй книге «Церковной истории» Феодора Чтеца (см.: PG 120, col. 716, и Критические опыты, с.132–133). В сохранившихся и изданных в греческой патрологии отрывках произведения Феодора это сведение отсутствует (см.: PG 86, col.188–189). Царствование Зенона относится к 474–491 гг.

constitutus est. Quibus de causis multiplicata iniquitate superborum
 310 odiose divisionis tumens plaga dilatata est.

Quinta causa. Temporibus quidem imperatoris Anastasii sub vin-
 culis anathematis crepuit Akarius. Cui Eutimius Akarii speciem habens
 plenitudinemque successit. Nomen quippe illius non delevit ex tabulis
 Euthimius, sed imitator per omnia eius perseveravit. Ideo non potuit re-
 315 conciliatio fieri sub Anastasio apostolice sedis antistite, sicut neque sub
 Felice, neque sub Gelasio fuerat, eo quod Akarii vestigia Euthi[f.83v.]m
 ius persequeretur. Nominatusque imperator in heresem illorum declinasset
 per idem quoque tempus. Theodoricus rex, barbarus vir Arianusque, Ro-
 manos fines cum invasisset, ad imperatorem Anastasium direxit virum
 320 senatorie stirpis Festum nomine, quem Macedonius Constantinopolita-
 ne sedis presul rogavit, ut, mediatoris locum complectendo, laboraret ad
 pacem ecclesiarum reformandam. Sed enim orientalis quidam diaconus
 Silvanus nomine negotio eidem multas operas prestitit. Nam concordie
 causa Romam profectus papam Symmachum pro ea re multis pre-
 325 cibus fatigavit. At vero quum imperator heresim fovebat, nichil Festus
 impetravit, inefficax regressus est nominatus diaconus. Quo in tempore
 Vitalianus populum commovens adversus imperatorem Anastasium pro
 ecclesia se opposuit, precipue vero, quum nolebat videre apostolice sedis
 legatos. Tandem admissi quidem sunt legati, facti vero ludibrium et
 330 abiectio diaconi cum episcopis, et vana prorsus reputata legatione illo-
 rum, discesserunt illesi, Hormisda Petri principis apostolorum obtinen-
 te cathedram. Ob quam causam Anastasius imperator interisse a Latinis
 creditur, fulmine percussus. Et quadraginta quoque ab Ylirico episcopi
 et Grecie partibus divisi obediencias dexteras apostolice sedis summo
 335 pontifici dederunt.

Sexta causa. Ceterum Iustino imperii ceptra regente aliquatenus in
 ecclesia concordia redisse iussa est. Nam cum Petri apostoli successor
 Iohannes propinquaret Constantinopolim, tota civitas ei obviam venit

313 delevit *conj.*: deletur 330 abiectio *conj.*: abiecto

ми анафемы лопнул Акакий, которому наследовал Евфимий, имея внешность и полноту Акакия. Имя же его Ефимий не удалил из списков, но во всем остался его подражателем. Поэтому примирение не могло состояться ни при предстоятеле римского престола Анастасии, как его не было ни при Феликсе, ни при Геласии, из-за того, что Евфимий шел по следам Акакия. Названный же император уклонился в их ересь в это же время. Когда король Теодорих, муж варварский и арианин, захватил римские пределы, [то он] направил к императору Анастасию мужа сенаторского рода по имени Фест, которого предстоятель константинопольского престола Македоний просил, чтобы [тот], выступая вместо посредника, потрудился для возобновления церковного мира. Но и некий восточный диакон по имени Сильван посвятил много сил тому же делу. Ибо, отправившись в Рим ради согласия [Церквей], многочисленными просьбами об этом деле [он] утомил папу Симмаха. Однако, поскольку император поддерживал ересь, Фест ничего не выпросил, [а] названный диакон вернулся без успеха. Тем временем Виталиан, возбуждая народ против императора Анастасия, противопоставил себя за Церковь, особенно поскольку [тот] не хотел видеть легатов апостольского престола. Наконец, допущены были легаты, стали же диаконы с епископами посмешником и отбросом и, посчитав совершенно тщетным их посольство, удалились невредимые, [в то время, как] Гормисда получил престол князя апостолов Петра. По этой причине император Анастасий считается латинянами погибшим, будучи пораженным молнией. Пятьдесят епископов, отделившись от Иллирика и частей Греции, дали высшему понтифику апостольского седалища [обещание] спасительного послушания³⁵.

³⁵ Почти все эти сведения Лев почерпнул в сочинении Никиты Никейца, где, однако, пишется о сорока, а не о пятидесяти, иллирийских и греческих епископах, присоединившихся будто бы к папе Тимофею, а не Гормисде (PG 120, col. 716). В последнем случае имела место неправильная передача содержащегося в изданном А.С. Павловым списке схизм сообщения, согласно которому принявшие сторону папы восточные епископы отделились от константинопольского патриарха Тимофея (Критические опыты, с.133). Сведения об обращении императора Анастасия с легатами и его гибели могло быть почерпнуто Львом в «Понтификальной книге» (*Liber Pontificalis* 1, р. 269–270). Император Анастасий I царствовал в 491–518 гг., восстание Виталиана имело место в 513–515 гг.

cereis accensis elevatisque crucibus. Et ipse quidem Iustinus imperator,
 340 ut honorem exhiberet Deo reverenciamque apostolico throno, positus
 in terram genibus adoravit clementissimum papam Iohannem. Porro
 Iustinianus quoque piissimus imperator chyrographum fidei sue apo-
 stolice sedis pericia examinandum Romam mandavit et utique papam
 Agapitum venientem Constantinopolim contra Severum et Anthimum
 345 hereticos suscepit cum multa gloria. A quo perdoctus ipse moderator
 duas voluntates duasque operationes esse in Christo, quod ecclesia gre-
 corum tunc temporis non confitebatur, sed neque post multa tempo-
 ra confessa est. Nam Anthymus eorum ecclesiae [f.84] presul prorsus
 hoc inficiabatur qua in re ab Agapito superatur, de episcopatu eicitur
 350 et in loco eius a venerabili pontifice Agapito Mena substituitur. Atqui
 Vigilius, dum beati Petri regeret cathedram, quinte synodo favorem pre-
 stitit, quam sine illius nutu accersire nec imperator presumebat.

Septima causa. At vero Constantinus Pogonata tuos (?) piissimi
 moderaminis nominatos imperatores male inmitatus est. Enim vero ius-
 355 sione illius beatus papa Martinus Roma ductus est Constantinopolim, et
 quum noluit prestare favorem heresibus Pauli Constantinopolitani thro-
 ni presidis, quas imperator ipse adhuc fovebat, missus est Khersonam
 in exilium, ibique Domino per eum miracula faciente spiritum reddidit.
 Verumtamen coadunavit heres Constantinopoli synodum, que dicitur
 360 sexta, centum LXXta sanctorum patrum adversus Theodorum episco-
 pum Pharan, Honorium Rome, Cyrium Alexandrie, Sergium, Pirium,
 Paulum, Petrum Constantinopolitane ecclesie presides, Macharium
 Antiochie discipulumque illius Stephanum, Polichronium quoque se-
 nem puerilia sapientem. Ad cuius synodi confirmationem Agatho papa
 365 vocatus est. Cuius autem loco legati ab eo missi, Habundancius scilicet
 Paternensis, Iohannes Reginus et Iohannes Portuensis episcopi,
 Theodosius et Georgius presbyteri, Iohannes diaconus et Constantinus

346 duas voluntates *conj.* 359 heres *conj.*: hrs 366 paternensis *conj.*: paternenses //
 reginus *conj.*: regimis

Шестая причина. Позже, [когда] Юстин правил скипетрами империи, в Церкви до некоторой степени оказалось вернувшимся согласие. Ибо, когда преемник апостола Петра Иоанн приблизился к Константинополю, весь город вышел ему навстречу с зажженными свечами и поднятыми крестами. И сам император Юстин, чтобы выказать почесть Богу и почтение апостольскому престолу, коленопреклоненный почтил милостивейшего папу Иоанна. Потом также благочестивейший император Юстиниан послал в Рим рукописание своей веры для [его] рассмотрения опытною апостольского престола и, особенно, принял с большой славой папу Агапита, прибывшего в Константинополь против еретиков Севира и Анфима. От него правитель [был] научен [тому, что] во Христе есть [две воли] и два действия, чего греческая Церковь того времени не исповедовала, но в скором времени исповедала. Ибо предстоятель их Церкви Анфим этим совершенно заразился, в этом вопросе побеждается Агапитом, извергается из епископата и на его место почтенным понтификом Агапитом ставится взамен Мина. Но Вигилий, когда правил престолом блаженного Петра, предоставил одобрение пятому собору, который даже император не осмеливался созвать без его согласия³⁶.

Седьмая причина. Но Константин Погонат плохо подражал названным императорам блаженнейшего правления. Ибо по его приказу блаженный папа Мартин был приведен в Константинополь и, поскольку не желал одобрить ереси предстоятеля константинопольского престола Павла, которым до тех пор благоволил сам император, был отправлен в ссылку в Херсон и там отдал дух Господу, творящему через него чудеса. Однако он [т.е. Константин] собрал в Константинополе собор, который называется шестым, ста семидесяти свв. отцов против Феодора, епископа Фаранского, Гонория Римского, Кира Александрийского, Сергия, Пирра, Павла, Петра — предстоятелей

³⁶ Сведение о приезде в Константинополь папы Иоанна I восходит к «Понтификальной книге» (ibid., p. 275). О приезде туда же папы Агапита I для противодействия Севиру и Анфиму и об одобрении папой Вигилием пятого вселенского собора пишется в сочинении Никиты Никейца (PG 120, col. 716–717). Упоминание о царствовавшем тогда Юстиниане I (527–565 гг.), сообщение о снятии с константинопольского престола Анфима и поставлении на его место Мины Лев мог почерпнуть в «Понтификальной книге» (Liber Pontificalis I, p. 287–288). Царствование Юстина I имело место в 518–527 гг. Анфим и антиохийский патриарх Сефир были осуждены за монофизитство на константинопольском соборе в 536 г.

subdiaconus et quidam religiosi viri suppleverunt. Horum igitur auctori-
tate ac iudicio sancta illa synodus excidit ab ecclesia et excommunicavit
370 omnes supranominatos hereticos cum suis sequacibus, asserere ausos
unam voluntatem unamque operationem habuisse Dominum nostrum
Iesum Christum post incarnationem. Sed quod admiratione dignum vi-
detur, ut Greci fatentur, hec synodus nullos canones edidit.

Octava causa. Successit autem ceptrorum moderaminem Iustinianus
375 Rhinotmita, id est, nasi mutilus, patre suo Pogonata Constantino multo
deterior. Nam is post patris obitum in fraudem apostolice sedis synodum
revocavit, una appellavit eam similiter sextam, que non sacra, sed execra-
bilis dicenda est, cum [f.84v.] clam Romano pontifice ad condemnatio-
nem sancte Dei Latinorum ecclesie canones ediderunt centum numero
380 cum duobus, quorum tercius decimus et falsa obicit Latinis et eorum
consuetudines manifeste depravat. Ait enim: “Quum in Romanorum
ecclesia in ordine canonis traditum cognoscimus diaconatus seu sa-
cerdotii digne facturos ordine sponsum iri, ut non ultra suis copulentur
nuptiis, nos antiquo obsequentes canoni apostolice diligentie atque or-
385 dinis, sacrorum virorum legitima matrimonia et ab hinc firma volumus
esse, nequaquam eorum ad nuptas copulam dissolventes aut defraudan-
tes eos a mutuis tempore competente amplexibus. Quare si quis dignus
inveniatur ad ordinationem subdiaconatus sive diaconatus vel sacerdotii,
hic nequaquam prohibeatur ad huiuscemodi gradum ascendere, nupte
390 cohabitans secundum legum institutionem, neque in tempore ordina-
tionis exhigatur spondere, quod si discessurus sit a legitimo sue nupte
amplexu, ut non hinc a Domino statutas et benedictas eiusdem presentia

374–375 Iustinianus Rhinotmita, id est *conj.*: Iustini arinotmita I // mutilus *conj.*: in
utilus 377 una *conj.*: unam (?) // sextam, que *conj.*: sextamque // sacra *conj.*: sacram
(?) 378 dicenda *conj.*: discendam 379 ediderunt *conj.*: edident 380 tercius *conj.*: tercus
// Latinis *conj.*: Latinus 382 diaconatus *conj.*: diaconatum 385 firma *conj.*: forma 387
a mutuis *conj.*: anuntius

константинопольской Церкви, Макария Антиохийского и его ученика Стефана, а также по-детски разумного старца Полихрония. Для подтверждения этого собора был позван папа Агафон. Вместо же него выполнили [эту задачу] отправленные им легаты, а именно епископы Абунданций Патернский, Иоанн Регийский и Иоанн Портский, пресвитеры Феодосий и Георгий, диакон Иоанн, иподиакон Константин и некоторые монашествующие. Итак, их властью и судом этот святой собор отсек от Церкви и отлучил всех выше именованных еретиков с их последователями, осмелившихся утверждать, что наш Господь Иисус Христос имел одну волю и одно действие после воплощения. Но что представляется достойным восхищения, как признают греки, — этот собор не издал никаких канонов³⁷.

Восьмая причина. Наследовал же правление скипетров Юстиниан Безносый, много худший своего отца Константина Погоната. Ибо он после смерти отца в обман апостольского престола заново созвал собор и назвал его также шестым, [который] должен считаться не святым, но отвратительным, поскольку [его участники] втайне от римского понтифика издали каноны, числом сто два, из которых тринадцатый несправедливо упрекает латинян и явно искажает их обычаи. Ибо [он] гласит: «Поскольку мы узнали, что в римской Церкви в виде правила предано, чтобы те, которые должны быть удостоены рукоположения во диакона или пресвитера, обязывались не сообщаться более со своими женами, то мы, следуя древнему правилу апостольского старания и порядка, соизволяем, чтобы законные супружества священнослужителей и отныне были ненарушимыми, отнюдь не расторгая союза их с женами и не лишая их взаимных объятий в подобающее время. Поэтому, если кто-либо явится достойным

³⁷ Слова о ссылке Константином IV Погонатом (668–685 гг.) папы Мартина I в Херсон (в действительности это сделал император Констант, 641–668 гг.) и о том, что шестой вселенский собор (681 г.) не издал никаких канонов, восходят к сочинению Никиты Никейца (PG 120, col.717). Прочие приводимые здесь сведения Лев мог почерпнуть в деяниях названного собора (Деяния вселенских соборов, т.4, с.230–242); в «Понтификальной книге» вместо 170-и пишется о 150-и участниках собора, не сообщается об осуждении Феодора Фаранского и Гонория Римского, Полихроний не называется «по-детски разумным старцем» (Liber Pontificalis I, p. 350–354), так что использование Львом этого источника в данном случае исключается. Петр был константинопольским патриархом в 654–666 гг.

nuptias iniuris afficere cogantur, evangelii voce clamante: “Quos Deus
 coniunxit, homo non separet”, - et apostolo dicente: “Honorabiles esse
 395 nuptias stratumque immaculatum”, - et: “Alligatus es uxori, noli querere
 solutionem”. Scimus autem quod et qui apud Carthaginem convenerunt
 conversationis caste ministrorum ponentes curam dixerunt, ut subdia-
 cono sacra mysteria pertractantes et diaconi et presbyteri secundum suos
 terminos a coniugibus abstinerent, ut, quod ab apostolis traditum est et
 400 ex ipsa antiquitate servatum, et nos similiter servemus, tempus scien-
 tes esse rei, magis autem ieiunio atque orationi. Debet enim eos, qui
 altario serviunt, in tempore sancte administrationis abstinentes esse in
 omnibus, ut possint, quod a Deo simpliciter expostulaverint, adipisci.
 Si quis igitur ausus fuisset contra apostolicos canones motus sacratorum
 405 aliquem presbyterorum dicimus sive diaconorum aut subdiaconorum
 defraudare a legitima uxorum copula atque communitate, excommuni-
 cetur. Similiter et si quis presbyter vel diaconus suam uxorem occasione
 [f.85] pietatis eiciat, separetur, si perseverat - excommunicetur.”

Sed et trigesimus sextus eiusdem synodi canon non solum Latinis,
 410 sed etiam precedentibus synodis principiumque decretis obviat et ipsi
 Christo, qui est huius modi: “Renovantes ea, que a centum quinquag-
 inta sanctis patribus, qui in hac a Domino servata civitate convenerunt,
 et ea, que a secentis triginta, qui in Calcedone congregati sunt, statuta
 sunt, constituimus, ut Constantinopoleos thronus pares recipiat hono-
 415 res antiquioris Rome throno et in ecclesiasticis, ut ille, magnificetur ne-
 gotiis, secundus post illum existet, post quos Alexandrie magne civitatis
 numeretur thronus, deinde Antiochie, post quem hunc Ierosolimitarum
 civitatis.” Vides quia secundum tempore, non dignitate, posuit. At vero
 Christus solum Petrum apostolorum statuit principem, cum ei sub ipsa
 420 passione soli dixerit: “Et tu aliquem conversus, confirma fratres tuos.”

393–394 v. *Mt 19, 6* 394–396 v. *Heb 13, 4 et 1 Cor 7, 27* // convenerunt *conj.*: conveni-
 ne 403 expostulaverint *conj.*: expostularit 408 si *conj.* 412 qui *conj.*: que 416 existet
conj.: existent 420 v. *Lc 22, 32*

рукоположения в иподиакона, или в диакона, или в пресвитера, он да не будет удержан от возведения в такого рода степень, живя вместе с законной супругой, и от него во время поставления да не требуется обязательство в том, что он удержится от законного объятия своей жены, дабы они не были принуждены таким образом оскорбить Богом установленный и благословенный Его присутствием брак, [в то время, как] глас евангелия восклицает: «Что Бог сочел, человек да не разлучает», — а апостол говорит: «Брак честен, и ложе непорочно», — а также: «[Если] ты связан с женой, не ищи развода». Знаем же, что и те, кто собрались в Карфагене, заботясь о целомудренном поведении священнослужителей, постановили, чтобы иподиаконы, прикасающиеся к священным таинствам, и диаконы, и пресвитеры согласно своим срокам воздерживались от супругов, дабы то, что передано от апостолов и сохранено от самой древности, и мы подобным образом сохранили, зная время [каждой] вещи, особенно поста и молитвы. Ибо необходимо, чтобы те, кто служат алтарю, были воздержанными во всем во время службы, дабы могли получить от Бога в простоте просимое. Если же кто-либо, движимый против апостольских правил, дерзнет кого-либо из освященных [лиц], то есть из пресвитеров, или диаконов, или иподиаконов, лишать союза и общения с законной женой, да будет отлучен. Подобным образом, если кто-либо, пресвитер или диакон, под предлогом благочестия, изгонит свою жену, да будет отлучен [от священнослужения], а если будет упорствовать [в заблуждении], да будет извержен».

Но и тридцать шестой канон того же собора противится не только латинянам, но также предшествующим соборам, постановлениям властителей и самому Христу. Он таков: «Обновляя то, что определено ста пятьюдесятью святыми отцами, собравшимися в этом богочранимом городе, и шестьсот тридцатью, собравшимися в Халкидоне, постановляем, чтобы константинопольский престол получил равные почести с престолом древнего Рима и был, как этот [последний], возвеличен в церковных делах, [и] был вторым после него, после которых пусть числится престол великого города Александрии, потом — престол Антиохии, после которого престол града Иерусалима». Видишь, что [собор] поставил [константинопольский престол] вторым [в смысле] времени, а не достоинства. Христос только Петра поставил князем апостолов, когда сказал ему одному накануне страстей: «И ты, некогда обратившись, укрепи братьев твоих». И соборы, и императоры подтвердили, [что] преемники апостола Петра особым образом являются главой Церквей.

Et synodi vero et imperatores Petri apostoli successores ecclesiarum caput singulariter esse sanxerunt.

Quinquagesimus quoque secundus eiusdem synodi canon consecrationem dominici corporis exceptis sabbatis dominicisque diebus per omnem quadragesimam omnimode fieri prohibet verbis huiusce modi: 425 “In omnibus sancte quadragesime ieiuniorum diebus preter sabbatum et dominicam annuntiationisque diem fiat de presanctificatis sacra missa”. Quorum ratio est huius modi. Inquiunt enim quod ieiuniorum dies ad fletum constituti sunt et compunctionem, ut propiciatio peccatorum 430 unicuique fiat. Sed hostiam immolare Domino sollempnis existit gaudii, fletum autem et gaudium anima simul non admittit, ideo in illis diebus presanctificatis utendis dicunt, in sabbatis vero diebus atque dominicis, quum prohibitum est ieiunium, incruenta hostia offerri permittitur. Sed hec ratio parum soliditatis habere videtur, cum idem ipsi pro caris de- 435 functis summo magno fletu lamentoque supplicant, dilectosque commiserantur, antequam terre mandentur corpora, sacrificium laudantes offerant. Item quinquagesimus quintus canon dicte synodi beati pape Silvestri decretum sabbatorum ieiunium comprobans [f.85v.] infirmando, Latinos omnis pestilencie mandavit anathematis, quum inquit: 440 “Didicimus in Romanorum civitate in sanctis quadragesime ieiuniis fieri sabbatis ieiunium preter traditam ecclesie consecutionem, visum est et sancte synodo, ut optineat et in Romana ecclesia canon qui dicit:

“Si quis clericus inveniatur in sancta dominica ieiunans sive in sabbato preter unum et solum, excommunicetur, quum si laycus, seque- 445 stretur”. Hos et alios isti similes sine Latinis Greci ediderunt sub modio ponentes, ut tenebrarum amicos, et non super candelabrum, quia olim Sancti Spiritus non habebant, apparent igitur odii, discordie atque separationis innumeri fomites. Nam dum occasiones Greci adversus Latinos queritant dumque illis parant foveam nolentes ab eis recedere, inciderunt

427 fiat *conj.*: fiat 431 admittit *conj.*: admitti 435 supplicant dilectosque commiserantur *conj.*: delictorumque commiserant 437 item *conj.*: tem 439 inquit *conj.*: inquit

Также пятьдесят второй канон того же собора всяческим образом запрещает совершаться освящению тела Господня в течение всей сорокадневницы, за исключением суббот и воскресений, словами такого рода: «Во все дни св. сорокадневницы постов, кроме субботы и воскресенья, а также благовещенья, да будет божественная литургия преждеосвященных Даров». Их основание таково. Ибо говорят, что дни поста поставлены для плача и сокрушения, чтобы каждому было умилоствление грехов. Но жертвовать Господу гостию является торжественной радостью, душа же не допускает разом плач и радость, поэтому говорят, [что] в эти дни надо пользоваться преждеосвященными [Дарами], а по субботам и воскресеньям, когда запрещен пост, дозволяется принести бескровную жертву. Но это соображение представляется имеющим мало прочности, поскольку они сами молятся о дорогих усопших [с] величайшим стоном и рыданием, оплакивают любимых [и,] прежде чем тела предаются земле, хваля [Бога], приносят жертву. Также пятьдесят пятый канон названного собора, отменяя подтверждающее субботний пост постановление блаженного папы Сильвестра, предал латинян чуме всякой анафемы, говоря: «[Мы] узнали, что обитающие в городе Риме во святой пост сорокадневницы по субботам имеет место пост вопреки преданному церковному последованию. Святому собору угодно, чтобы и в римской Церкви удерживался канон, который гласит: если какой-либо клирик усмотрен будет в святое воскресенье или в субботу, кроме одной только, постящимся, да будет отлучен, если же мирянин, да будет отделен». Эти и им подобные [правила] греки издали без латинян, кладя [эти правила] под горшок, как друзья теней, а не на светильник, так как не имели прежде Св. Духа. Итак, появляются бесчисленные очаги ненависти, несогласия и разделения. Ибо, пока греки выискивают поводы против латинян и пока готовят им яму, не желая от них отступить, [сами] упали в нее жалким образом и связали себя узами погибельной анафемы³⁸.

Девятая причина. Острейшее же бедствие несогласия и разделения обновилось из-за низложения святых икон. Ибо, когда мерзкий Лев Исавр, захватив бразды правления и привлеченный порочным

³⁸ В сочинении Никиты Никейца лишь перечислены номера противоримских канонов трулльского собора 692 года — 13, 52, 55 и 67 (PG 120, col.717). Вместо последнего из них, где речь идет о недопустимости вкушать животных с кровью, Лев Тосканец приводит 36 канон. Юстиниан II Ринотмет (685–695 и 705–711 гг.) был лишен носа после переворота 695 г.

450 in eam miserabiliter et vinculis ipsi se ligaverunt pestiferi anathematis.

Nona causa. Mordatissima vero discordie et divisionis clades renovata est propter sacrarum imaginum depositiones. Nam cum execrabilis Leo Iscaurus imperii abenas usurpans, et prava ariolorum veneficorumque suggestionem allectus contra sacras ymagines infandum certamen
 455 iniit et sub idololatrie titulo Constantinopoleos condempnavit antistitem, hereticum illi substituens Anastasium nomine, Salvatoris et sancte illius matris ymagines persequendo, quas simulacra muta et surda dicebat, et quascumque reperire poterat tam in Grecia quam in Italia, ignibus tradebat ad devorandas. Quibus de causis apostolice sedis
 460 sul perturbatus commonitorias ad imperatorem direxit litteras. At vero in Sicilia legati per annum detenti Romam demum infecto negotio regressi sunt. Rursus alios legatos atque alios, ut a malo irrepto tyrannus cessaret, in Greciam misit idem pontifex. Cum autem studium nefarie sexte synodi quam plurimis inquinatis sordibus innotesceret, ecclesiastice
 465 afflictioni manum porrigens intrepidus papa Gregorius regie urbis pseudopatriarcham Anastasium omnesque cultum et reverentiam sacris ymaginibus [f.86] subtrahentes amictibus anathematis per multum spinosis condedit. Et quum sevissima Longobardorum gens Italiae partes tunc atterebat, ecclesia Dei comprimebatur multipliciter et Grecia
 470 elibro perfidie coercita defecerat prorsus ad succurendum, omnis Ytalia non inhibente primo pontifice a Tracum iugo importabili seiuncta est et separata.

Decima causa. Constantinus autem cum Yrine matre sua parum a pessimis predecessorum semitis, dum nasi mutili Iustiniani pertinaciam
 475 sectatur, declinavit, verumtamen ad reverentiam sacrarum ymaginum populum revocare ac scabrarum libidinum mestitudinem fugitare gestiens synodum congregare iussit, quam septimam atque universalem

453 et *conj.*: sed 455 idololatrie *conj.*: idolatrie 464 synodi *conj.* // innotescet *conj.*: innolescent 471 a Tracum *conj.*: arracum 473–474 parum a pessimis: cum pariter a piissimis *PL* // semitis dum: scitis *PL* // mutili *PL*: inutili 475 sectatur, declinavit: sectatus est, deviare *PL* 476 ac ... fugitare: *omm.* *PL* // libidinum *conj.*: nibiginum

внушением гадателей и отравителей, начал отвратительную борьбу против святых икон и под предлогом идолопоклонства осудил председателя константинопольского престола, заменив его еретиком по имени Анастасий, преследуя иконы Спасителя и святой его матери, которые он называл немymi и глухими подобиями, и какие мог обнаружить как в Греции, так и Италии, предавал огню на сожжение. По этим причинам взволнованный председатель апостольского престола направил императору увещательные послания. Однако же легаты, в течение года удержанные на Сицилии, в конце концов вернулись в Рим, не выполнив дела. Опять новых и новых легатов отправлял в Грецию тот же понтифик, чтобы тиран отступился от прокравшегося зла. Когда же стало известно стремление нечестивого шестого собора, загрязненного самыми многочисленными нечистотами, бесстрашный папа Григорий, протянув руку церковному несчастью, покрыл весьма колючими облачениями анафемы псевдопатриарха столичного града Анастасия и всех, лишаящих святые иконы службы и почитания. И когда свирепейший народ лангобардов истощал пределы Италии, Божья Церковь угнеталась с разных сторон, и Греция, охваченная предательством, совершенно отказалась от поддержки [со своей стороны], вся Италия при отсутствии противодействия первого понтифика отделилась и обособилась от невыносимого бремени фракийцев³⁹.

Десятая причина. Константин же со своей матерью Ириной мало отклонился от худших путей [своих] предшественников, пока следовал упорству безносого Юстиниана. Однако [он], радуясь [возможности] избежать уныние грязных похотей, повелел опять призвать народ к почитанию святых образов и собрать собор, который осмелился называть седьмым и вселенским, хотя не имел никакого позволения святой римской и апостольской Церкви. Это событие опять превратило рубцы в раны⁴⁰.

³⁹ В сочинении Никиты Никейца ничего не сообщается о легатах от папы (Григория III) в Константинополь и господстве лангобардов в Италии. Эти сведения Лев мог почерпнуть в «Понтификальной книге» (*Liber Pontificalis* 1, р. 400–407, 415–417). Под «невыносимым бременем фракийцев» подразумеваются налоги, которые, согласно сочинению Никиты Никейца, тогда перестали платить Византии римляне (PG 120, col.717).

⁴⁰ Никита Никеец в данном случае ограничивается сообщением, согласно которому папа Адриан одобрил созванный Константином и Ириной седьмой

vocare ausus est, cum nullum favorem sancte Romane et apostolice sedis habuit. Quod factum rursus in vulnera convertit cicatrices.

480 Undecima causa. Sed Focii post modum adversa lingua luxurianti commota invidie fremitu plura incendia corruptele in Romanam evomuit ecclesiam et in sinistris tiberinibus suarum epistularum scismatum causa exarando ipsam usquequaque diffamavit. Ideoque pellacissima illius supersticiosi presulis astucia, super modum avara extollencie, pacis tenor
485 admodum turbidatus est. Nimium adulterina hereseon plura figmenta is adversus Latinos reliquit in suis conscriptionibus. Hoc sane liber Eteriani Ugonis prudenter indicat, qui quidem germine plenus divino, quum multinade nervorum tonsionis potitur, locupletissimam ingenii venam accersit. At tantum post multos clamores et turbines, quibus contra Latinos sexta synodus primum estuaverat, deinde Focius procurator
490 patriarcha, inexpectabilis eventus provenit. Nam estu invidie infrigidato querelam omneque scandalum sine disceptationibus et redargutionibus Grecia deposuit, lapsus Romanorum a sexto synodo notati, ut non existentes, penitus dimissi sunt, et Focius Romane ecclesie reconciliatus
495 est, privilegiis ipsius et prisco iuri absque distinctione aliqua omnifariam renunciando.

Duodecima causa. Huius purgando rei omne ambiguum synodi ab ipso Focio in magno [f.86v.] Dei sancte Sophie templo celebrate, cui primus omnium antistitum venerabilis papa Iohannes prebuit assensum,
500 primum tollit capitulum quod est huius modi:

Tresdecima causa. “Constituit sancta synodus quod, si qui ex Ytalia clericorum aut laycorum aut episcoporum in Asia vel Europa vel Lybia morantes sub vinculo aut depositionis aut excommunicationis sanc-

480 lingua *conj.*: lingua 481 evomuit *conj.*: vomittit 482 epistularum *conj.*: epularum
485 nimium *conj.*: mimimum 486 conscriptionibus *conj.*: consruptionibus 487 prudenter *conj.*: cuidenter 488 tonsionis potitur *conj.*: tontionis potitiur 491 patriarcha *conj.*: patairha 492 scandalum *conj.* // redargutionibus *conj.*: redargutiones 495 iuri *conj.*: viri 498 magno *conj.*: magne 499 primus omnium *conj.*: primum omne 503 depositionis aut excommunicationis *conj.*: depositione aut excommunicatione

Одиннадцатая причина. Но чрезмерно бедственный язык Фотия, движимый излишним рычанием зависти, изверг многие огни соблазна на римскую Церковь и, начертая [его] ради схизм на дурных устоях своих посланий, разгласил его повсюду. Поэтому [из-за] коварнейшей хитрости этого суеверного предстоятеля, чрезмерно жадной до высокомерия, мирный настрой несколько смутился. В своих писаниях он оставил многие очень любодейные измышления ересей против латинян. Это весьма разумно показывает книга Гуго Этериана, который, исполненный неким божественным даром, раскрывает богатейшие недра ума. Но только после многих жалоб и смятений, которыми прежде польхал против латинян шестой собор, а потом уполномоченный патриарх Фотий, произошло неожиданное событие. Ибо с охлаждением жара зависти Греция оставила спор и весь [соблазн] без прений и возражений, отмеченные шестым собором заблуждения римлян [были] целиком отброшены, как несуществующие, и Фотий примирился с римской Церковью, всячески отказываясь от привилегий себе самому и прежнего права без всякого различия⁴¹.

Двенадцатая причина. Устраняя всякое сомнение [в] этом деле, первый из всех предстоятелей почтенный папа Иоанн отменяет первую главу собора, проведенного самим Фотием в великом храме святой Софии Божьей, и которому он [т.е. папа] предоставил [свое] одобрение. [Эта глава] звучит так:

Тринадцатая причина. «Святой собор определил, что если кто-нибудь из италийских клириков, или мирян, или епископов, обитающих в Азии, или в Европе, или в Ливии, были под узами или низложения, или отлучения святейшего папы Иоанна, — пусть они будут и от святейшего Фотия, патриарха Константинополя, [наказаны] той же степенью отлучения, то есть или низложены, или отлучены, или отделены. И кого [из] клириков, или мирян, или архиерейского, или иерейского чина, в каком бы то ни было поселении наш святейший патриарх Фотий отделит, или низложит, или отлучит, тех да признает и святейший папа Иоанн и возглавляемая им святая Божья римская Церковь в том же осуждении порицания, [при том, что] преимуще-

вселенский собор (787 г.). Значение последнего как «вселенского» отвергалось в «Творении короля Карла против собора» (конец VIII в.) и на франкфуртском соборе западной Церкви в 794 г. См.: LThK² 7, col.968.

⁴¹ Называя Фотия «уполномоченным патриархом» (*procurator patriarcha*), Лев оспаривает законность избрания того на патриарший престол.

tissimi pape Iohannis fuissent, ut sint hii tales et sub Focii sanctissimi
 505 patriarche Constantinopoleos eodem excommunicationis limite, hoc
 est aut depositi aut excommunicati aut separati. Quos quidem Focius
 sanctissimus vir clericos aut laycos aut pontificatus aut sacerdotalis ordi-
 nis in quacumque colonia separavit aut deposuit aut excommunica-
 vit, ut habeat eos sanctissimus papa Iohannes et cui preest sancta Dei
 510 Romanorum ecclesia in eadem increpationis condempnatione, in nullo
 quam competit prerogativa sanctissimo throno Romane ecclesie vel eius
 presuli prorsus diminuta neque nunc neque in posterum.”

A Focio igitur patriarcha usque ad Sergium, qui Vulgarocono impe-
 rante cathedram Constantinopoleos regebat, sancte Romane et apostolice
 515 sedi Grecorum ecclesia subiecta fuit, et unitas neque corruptionem sen-
 sit neque patens aliquod impedimentum. Ceterum tunc quidem rursus
 iudaicum bitumen, quod usque in hodiernum ecclesie Grecorum parie-
 tes denigrat, emersit. Quippe azimorum sinceritatem, Sancti Spiritus ex
 Patre et Filio processionem et alia, que superius numerata sunt, Latinis
 520 impropere contra fas iterum ipsi ceperunt. Huius vero posterioris aco-
 nitica mihi comperta hec est.

Tempore quo Bulgari per Grecie partes, Epiri, Peonie, Macedonie
 ac Trachie dominium particulariter habere ceperunt, rex eorum nomine
 Manuel, de christiana fide informari cupiens, Romam legatos direxit,
 525 postulans a successore Petri episcopos, presbyteros, diaconos quoque in
 sermone potentes ad se mitti, ut fidem Latinorum doctus sancte Romane
 et apostolice sedis ipse et ab eo nascituri cum omnibus suis gnatibus su-
 biecti forent ipsamque matrem cognoscerent, ab ea in perpe[f.87]tuum
 confirmandi. Cuius petitioni Romanus pontifex per omnia satisfecit.
 530 Quod cum comperisset presul Constantinopolitane sedis imperator
 quoque, instar argenti vivi pre calore stillantis ex minio liquefacti sunt.
 Qua de causa pernitiiosa fidei conimenta sexte synodi atque Focii re-

513 Vulgarocono *conj.*: Vulgario Octono 515 sedi *conj.*: sedis 520–521 aconitica
conj.: aconiticam // comperta *conj.*: compertam

ство, насколько оно подобает святейшему престолу римской Церкви и ее предстоятелю, совершенно ни в чем не будет умалено ни ныне, ни впредь»⁴².

Итак, от патриарха Фотия вплоть до Сергия, который правил константинопольским престолом в царствование Болгаробойцы, греческая Церковь была подчинена святому римскому и апостольскому престолу, и единство не испытало ни порчи, ни какого-либо явного препятствия. Впрочем, тогда опять возник иудейский асфальт, который вплоть до сегодняшнего [времени] очерняет стены греческой Церкви. Ибо они опять начали вопреки праву порицать латинянам чистоту опресноков, исхождение Святого Духа от Отца и Сына и прочие [вещи], перечисленные выше. Известный мне яд этого позднейшего [асфальта] таков⁴³.

Во время, когда болгары стали по частям иметь господство над частями Греции, Эпира, Пеонии, Македонии и Фракии, их король по имени Мануил, желая осведомиться о христианской вере, направил в Рим послов, прося у преемника Петра отправить ему сильных в речах епископов, пресвитеров, а также диаконов, чтобы, наученный вере латинян, он сам и его потомки со всеми своими детьми были подчинены святому римскому и апостольскому престолу и признали его матерью, утверждаемые им [в вере] во веки. Его прошение римский понтифик полностью удовлетворил. Когда это заметили предстоятель константинопольского престола и император, они растаяли

⁴² Сохранившийся в рукописи текст местами явно испорчен, поэтому перевод отчасти предположительный. Кроме того, похоже, что переписчик по недосмотру внес подразделения на двенадцатую и тринадцатую «причины», в то время как их содержание относится к начатому выше рассказу о событиях при патриархе Фотии. Дополняя заимствованные в сочинении Никиты Никейца сведения, Лев приводит первую главу константинопольского собора 879–880 гг. и утверждает, что она была отменена папой Иоанном VIII. В своем письме Фотию папа заявил о своем согласии с решениями собора лишь постольку, поскольку при этом его легаты не преступили своих полномочий, что на самом деле и произошло (PL 126, col.910–911).

⁴³ Лев упоминает о патриархе Сергии II и императоре Василии II Болгаробойце (976–1025 гг.), по приказу которого были ослеплены пятнадцать тысяч пленных болгар после битвы при Стримоне в 1014 г. Об имевшей будто бы тогда место схизме сообщается в сочинении Никиты Никейца (PG 120, col.717).

novare contra Latinos ceperunt, per hoc diffudere cupientes Bulgaris, ut illorum vestigia tamquam hereticorum devitarent. Magnificis igitur
 535 donationibus, pollicitationibus amplissimis, magis autem propter dicta perniosa conimenta apud Bulgaros optinuerunt, ut legati apostolice sedis a finibus Bulgarorum pellerentur et sorte, quem Romani per aliquot annos optinuerunt. Bulgariae archiepiscopus cum omnibus suis suffraganeis presulem Constantinopolitane sedis dominum usque in presens
 540 non cognoscit. Et sciendum, quod Focius penitencia ductus omnia, que in Latinos scripserat, plena mendacii fuisse cognoscendo dampnavit, veniam postulavit et omnibus, quae sexte synodi auctoritate usurpaverat, abrenunciavit canoris sonitibus. Alioquin sancta eius synodus culpanda foret, oportuisset quippe ipsam, quod denunciaverat Focius
 545 malum esse crimen, aut donasse prorsus, aut in medium produxisse rationibus auctoritatibusque discutiendum, aut ex toto Latinorum vitasse consortium. At vero tacitis omnibus, quorum sexta synodus arguisse Latinos visa est, et hiis quoque, que ipse ut hereses in eodem promulgaverat Focius excerpto, que edita mendaciter et per invidiam igni tradita
 550 non sunt, flexit cervicem, dexteram dedit, subiectionem confessus est ac omne deseruit importune accessionis negocium. Manifestum igitur, quod de Latinis Greci frustra queruntur falsoque illos accusant cum omnia, que supra scripta sunt, schismata et piceo fumo insidiantium cogitationum Grecorum oborta fuerint.

555 Ad hoc autem magnus imperator Manuel ingenii negotio finem optatumque perquirere nisus est cum, boni voti cupidus, Romane iura ecclesie ab integro reddere tem[f.87v.]poribus meis promiserit. Cui quidam nomen Ugo, agnomen vero Eterianus, latinis grecisque doctus literis, Pelasgorum incendiorum aspera vestigia instantia disputationis et
 560 editione libri De immortali Deo, quem tota Grecia miratur et expave-

537 a finibus *conj.*: affinibus // sorte *conj.*: forte 540–541 omnia, que *conj.*: omniaque
 545 crimen *conj.*: crimen esse 549 excerpto que *conj.*: excepto quod 550 confessus
conj.: confessa 553 insidiantium *conj.*: insidiacrum

наподобие ртути, от теплоты струящейся из киновари. По этой причине [они] начали возобновлять опасные усилия веры шестого собора и Фотия против латинян, желая посредством их распространить [среди] болгар, чтобы [эти последние] избегали стезей их [т.е. латинян], как еретиков. Итак, великолепными дарами, обширнейшими обещаниями, преимущественно же благодаря названным опасным усилиям [они] добились от болгар, чтобы легаты апостольского престола были изгнаны из болгарских пределов и от доли, которую римляне обрели за несколько лет. Архиепископ Болгарии со всеми его суффраганамы вплоть до нынешнего времени не признает господином предстоятеля константинопольского престола. И надо знать, что Фотий, движимый раскаянием, [и] признавая, что написанное им против латинян полно лжи, осудил [это], попросил прощения и отрекся от всего, что присвоил властью шестого собора. Впрочем, иначе нужно было бы обвинять его святой собор, ибо он должен был бы либо совершенно простить, либо вынести на обсуждение доводами и авторитетами [то], что Фотий объявил злым преступлением, либо совершенно избегать общества латинян. Однако же, умолчав обо всем, чем шестой собор порицал латинян, а также о том, что сам Фотий опубликовал в том же отрывке как ересь, и что, будучи лживым и из зависти изданным, не предано огню, склонил выю, дал десницу, признал [свое] подчинение и оставил все дело тягостного припадка. Итак, очевидно, что греки зря жалуются на латинян и ложно их обвиняют, поскольку все выше описанные схизмы родились из смоляного дыма мыслей строящих козни греков⁴⁴.

Великий же император Мануил попытался посредством ума отыскать этому желанный конец, когда, имея доброе намерение, пообещал в мои времена целиком восстановить права римской Церкви. Некто, кому имя Гуго, а прозвище Этериан, образованный в латинской и греческой словесностях, выравнил следы пеласгийских пожаров усердием обсуждения и изданием книги «О бессмертном Боге», которой восхищается и страшится вся Греция, и которую также сама

⁴⁴ Поскольку пунктуация в рукописи не раз выглядит сомнительной или неверной, перевод текста местами оказывается затруднительным. Под «королем болгар Мануилом» подразумевается князь Борис, принявший в крещении имя Михаил (852–889 гг.). Сведения о крещении болгар и связанном с ним столкновении между римской и константинопольской Церквями Лев мог почерпнуть в «Понтификальной книге» (*Liber Pontificalis* 2, p. 164, 182–184).

scit, et ipsa quoque augustalis sapientia extulit immensis laudibus implanaverat et multociens, tum de liberalibus artibus, tum de fidei articulis imperatoria coram magestate contulerat, cumque ipso moderatore, cumque Grecorum sermonem faciens in phylosofia excellentissimis.

565 Postremo tempore quodam evocatum illum fuisse a primo pontificum imperator cum audisset, ex itinere in ultimas Bitinie partes iuxta locum, qui dicitur Pimannion, ad se venire iussit et Ytalicas revisere colonias prohibuit ex toto. Quo cum pervenisset, post plurima imperatorem commovit, ut, si ecclesie Romane vellet reconciliari, primum de Grecorum

570 ecclesia tolleret cathenas supersticionum, quarum consultus nominatim expressit ex hiis que dicta sunt et hec: “Magna quidem, inquit, supersticio est, quod Latinus cum Greca muliere matrimonium contracturus iureiurando exigitur abrenunciare ritibus Latinorum omnibus. Et prorsus detestabile est altaria lavare, in quibus latini sacerdotes missam

575 celebraverint, et quos baptizaverint rebaptizare”. Tunc imperator formidolosis decretis et prestantissimis ea omnia extyrpaturum se promisit. Factumque est, ut infelicitates tristis odii animo secludere videretur, publice confitendo Latinos nequaquam a rectis fidei semitis aberrare.

580 “Uvas quidem, inquires, roscidumque mel, quicquid de fide Latini sentiunt michi protulerat, excepto quod ecclesiam utramque quoddam oppositionis conflagium complectitur. Quos, Eteriane, si evellere possis, solidum serenumque portum Latinus omnis per universos imperii nostri limites reportet. Verum huius discordie funem rumpi aut nimis difficile aut prorsus impossibile est; nam Grecus quidem nunquam scribet procedere Spiritum a Filio, Latinus vero, quod scripsit, nunquam

585 delebit neque tacebit. Quomodo ergo fallacie vulnus sanabitur?” Et ille: “Greco Latinoque radicem evangelice veri[f.88]tatis complectente et a Patre Spiritum procedere pariter confitente, veniet pro certo concordia, si sublimitas imperii tui eam, ut potest, accersierit. Circumscribat autem

590 Grecus “ex solo”, quod ab omni sanctorum prorsus opinione alienum

августейшая мудрость превознесла великими хвалами; [он] многократно беседовал то о свободных искусствах, то о положениях веры перед императорским величеством, проводя беседу и с самим правителем, и с сильнейшими в философии греками. Спустя некоторое время, когда император услышал, что тот вызван первым из понтификов, повелел тому из пути в дальние области Вифинии, у места, называемого Пиманнионом, придти к нему [т.е. императору] и совершенно запретил возвращаться в италийские колонии. Когда же [Этериан] туда пришел, [он] побудил после долгих [усилий] императора, чтобы [тот], если хочет примириться с римской Церковью, прежде устранил бы из греческой Церкви цепи суевений, из [числа] которых [Этериан], спрошенный поименно, выразил из тех, что сказаны, и эти: «Великое суевение, говорит, что латинянин, заключающий брак с гречанкой, вынуждается клятвенно отречься от всех латинских обрядов. И совершенно отвратительно обмывать алтари, на которых служили мессу латинские священники, и перекрещивать [тех], кого [они] крестили». Тогда император обещал, что он искоренит все это устрашающими и значительнейшими постановлениями. Произошло же [это], чтобы увидели, [что он] удаляет от души несчастья дурной ненависти, публично признавая, что латиняне никоим образом не уклоняются от правильных путей веры. «Грозди [винограда], говоря, и росистый мед, все, что латиняне думают о вере, [он] мне сообщил, за исключением того, что некая борьба противостояния охватывает каждую из двух Церквей. Если бы [ты], Этериан, хотел их устранить, всякий латинянин да получит прочное и спокойное убежище во всех пределах нашей империи. Воистину, прервать веревку этого несогласия или очень тяжело, или совсем невозможно; ибо грек никогда не напишет, что Дух происходит от Сына, латинян же никогда не устранил и не умолчит то, что написал. Поэтому как исцелится рана обмана?» Тот же: «[Если] грек и латинянин постигнут корень евангельской истины и одинаково исповедуют, что Дух происходит от Отца, наверняка наступит согласие, если величие твоей власти его призовет, как может. Пусть грек обойдет молчанием «от одного», что совершенно чуждо любому мнению святых, и как верит без написанного, что Дух есть «Бог от Бога, свет от света», так пусть без написанного верит, что Дух происходит от Сына, что основывается на авторитете многих святых; и пусть перестанет порицать латинян за веру, дабы не попал в двойную нужду, побуждаемый латинянином это говорить и писать». Сразу все самые видные придворные одобрили эти [слова], и император их также допустил и обещал признать, сохранив жалобу недуга власти.

est, et sicut sine scripto Spiritum esse credit “Deum de Deo, lumen de lumine”, sic sine scripto Spiritum ex Filio procedere credat, quod plurium sanctorum auctoritate innititur; et Latinos arguere cesset fidei, nec bicipitem necessitatem incurrat, a Latino id dicere et scribere compellendus”. Mox omnes curie principes favorem prestiterunt his, et imperator quoque admisit et profiteri pollicitus est, salva imperii querela. Igitur ad Alexandrum apostolice sedis antistitem legati ab imperiali clementia pro ecclesiarum et imperii reconciliatione directi sunt bis et ter. Et rursus Constantinopolim cardinales, precipiente papa, multociens venerunt. Ventilatum est negocium diu, trutinata sunt hinc inde verba, conditum est aureis litteris chrisobulium, pereque vero in continenti expressum latina oratione scripserunt quoque cardinales atque subscripserunt. Oblata est autem summo pontifici editio utraque. At vero venerabilis pontifex Alexander, ne locum symonie nomen audiret, confirmationi cessit; nam pars imperatoris magnum auri pondus pro negotii distributa expletione advexerat. Interea imperatoris Alamanie Federici aures, qui, ex quo exciderat Mediolanum et ante, persecutus ecclesiam Dei fuerat, fama succendit. Precognita igitur per cancellarium suum nomine Christianum, virum eloquentem et industrium, negotii gestione, ipsum eundem cum aliis dilectis viris subditiōnis nomine ad supremum antistitem legavit. Ipse autem, cum in Ytalia esset, vestigia illorum concito gressu secutus est et in synodo apud Venecias pedibus pape prevolutus, temeritatis, inobedientie, prevaricationis et tyrannidis se ipsum arguens, stare per omnia mandatis summi pontificis iuravit. Magnus ergo Petri successor Alexander, apostolica redita gratia ecclesieque communione, ipsum ostendit solutum super terram. Et idcirco cum missam celebraret, coronam capitis eius reformavit. Autocratoris autem Romeon Manuel legati glutinum immissum dissolve[f.88v.]runt et lucernam, quam accenderant, sciverunt marcescere.

620 Explicit liber de heresibus et prevaricationibus Grecorum.

595 his *A.D.*: is 596 profiteri *A.D.*: proficere 597 ad *conj. A.D.* 605 imperatoris *conj.*: imperatorie 610 dilectis: delectis *A.D.*

Итак, к предстоятелю апостольского престола Александру дважды и трижды направлены послы от императорской милости ради примирения Церквей и империи. И, в свою очередь, по предписанию папы, в Константинополь многократно прибывали кардиналы. Долго обсуждалось дело, взвешивались с обеих сторон слова, написан золотыми буквами хрисовул, выраженное в [его] содержании кардиналы равным образом записали латинским языком и подписали. Оба издания были преподнесены высшему понтифику. Но почтенный понтифик Александр, чтобы не дать повода слухам о симонии, отказался от подписания, ибо посольство императора привезло большой груз золота для раздачи при выполнении дела. Между тем молва воспламенила уши императора Аламании Фридриха, который с тех пор, как он разрушил Милан, и ранее преследовал Божью Церковь. Итак, узнав о ходе дела посредством своего канцлера по имени Христиан, мужа красноречивого и усердного, послал его самого с другими возлюбленными мужами под предлогом подчинения к высшему предстоятелю. Сам же, когда был в Италии, быстрым шагом последовал за ними и, пав к ногам папы на соборе в Венеции и обвиняя себя самого в дерзости, непослушании, претуплении и тирании, поклялся придерживаться во всем повелений высшего понтифика. Поэтому великий преемник Петра Александр, вернув [ему] апостольскую милость и церковное общение, объявил его разрешенным на земле. И потому, когда совершал мессу, восстановил корону на его голове. Послы же самодержца ромеев Мануила расторгли начатую связь и признали гаснущим светильник, который [они] зажгли⁴⁵.

Завершается книга о ересях и лицемерии греков.

⁴⁵ В этой части произведения Лев приводит единственные в своем роде сведения о современных ему событиях. При этом он, видимо, желая возвеличить своего брата, несколько нарушает последовательность происходившего и сообщает о неоднократных посольствах от Мануила I к папе и наоборот уже после описания беседы василевса с Этерианом, которая имела место во время похода византийской армии в Малую Азию в 1176 г., и которую автор представляет главной причиной имевших место в 1160-х и 1170-х гг. переговоров.

УПОМИНАЕМЫЕ РИМСКИЕ ПАПЫ

Петр	–67?	...	
...		Григорий II	715–731
Климент I	91?–101?	Григорий III	731–741
Телесфор	125?–138?	Захария	741–752
...		...	
Мильтиад	310–314	Адриан I	772–795
Сильвестр I	314–335	Лев III	795–816
...		...	
Юлий I	337–352	Лев IV	847–855
Либерий	352–366	Бенедикт III	855–858
Феликс II (антипапа)	355–358	Николай I	858–867
Дамас I	366–384	Адриан II	867–872
Сириций	384–399	Иоанн VIII	872–882
...		Марин I	882–884
Иннокентий I	402–417	Адриан III	884–885
...		Стефан V	885–891
Лев I	440–461	...	
...		Формоз	891–896
Симплиций	468–483	...	
...		Христофор (антипапа)	903–904
Феликс II	483–492	...	
Геласий I	492–496	Сергий III	904–911
Анастасий II	496–498	Иоанн X	914–928
Симмах	498–514	...	
Гормисда	514–523	Иоанн XVIII	1003–1009
Иоанн I	523–526	Сергий IV	1009–1012
...		...	
Агапит I	535–536	Иоанн XIX	1024–1032
...		...	
Вигилий	537–555	Лев IX	1049–1054
...		...	
Григорий I	590–604	Стефан IX	1057–1058
...		...	
Бонифаций III	607	Александр II	1061–1073
...		Гонорий II (антипапа)	1061–1072
Гонорий I	625–638	Григорий VII	1073–1085
...		Климент III (антипапа)	1084–1100
Мартин I	649–655	...	
...		Урбан II	1088–1099
Агафон	678–681	Пасхалий II	1099–1118

Сильвестр IV (антипапа)	1105–1111	...	
...		Адриан IV	1154–1159
Каликт II	1119–1124	Александр III	1159–1181
Гонорий II	1124–1130	Луций III	1181–1185
Иннокентий II	1130–1143	...	
...		Целестин III	1191–1198
Евгений III	1145–1153	Иннокентий III	1198–1216

УПОМЯНУТЫЕ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЕ ПАТРИАРХИ

Македоний I	342–346	Петр	654–666
...	351–360	...	
Евдоксий	360–370	Анастасий	730–754
...		...	
Максим	381	Тарасий	784–806
...		...	
Иоанн Златоуст	398–404	Игнатий	847–858,
Арсакий	404–406		867–877
Аттик	406–425	Фотий	858–867,
...			877–886
Несторий	428–431	...	
...		Николай I Мистик	901–907,
Прокл	434–446		912–925
...		...	
Анатолий	449–458	Феофилакт	933–956
...		Полиевкт	956–970
Акакий	472–488	...	
Фравита	488–489	Алексей Студит	1025–1043
Евфимий	489–495	Михаил Кируларий	1043–1058
Македоний II	495–511	Константин III Лихуд	1059–1063
Тимофей	511–518	Иоанн VIII Ксифилин	1064–1075
...		...	
Анфим	535–536	Николай III Грамматик	1084–1111
Мина	536–552	...	
Евтихий	552–565,	Николай IV Музалон	1147–1151
	577–582	Феодот II	1151/1152–
Иоанн III Схоластик	565–577		1153/1154
...		...	
Сергий	610–638	Лука Хрисоверг	1157–1170
Пирр	638–641,	Михаил III Анхиалец	1170–1178
	654	...	
Павел II	641–653	Иоанн X Каматир	1198–1206

БИБЛИОГРАФИЯ

Издания источников и их переводов

Деяния вселенских соборов. Т.1–4. СПб.,1996.

Евагрий Схоластик. Церковная история. Кн. 1–6. М.,2001–2003.

Евсевий Кесарийский. Церковная история. М.,2001.

Историко-литературный обзор = Попов А.Н. Историко-литературный обзор древне-русских полемических сочинений против латинян (XI–XV вв.). М.,1875.

Книга правил = Каноны, или книга правил свв. апостолов, свв. соборов вселенских и поместных, и свв. отцов. СПб., 2000.

Константин Багрянородный. Об управлении империей / Г.Г. Литаврин, А.П. Новосельцев. М.,1989.

Критические опыты = А.С. Павлов. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878.

Никиты Стифата четыре столбовых слова против армян // Иерод. Дионисий (Шленов). Преподобный Никита Стифат и его богословские сочинения. Диссертация. Сергиев Посад. С.224–285.

Николай Мефонский = Арсений Ивашенко. Два неизданных сочинения Николая, епископа Мефонского. Новгород, 1897.

Описание святынь Константинополя // Чудотворная икона в Византии и древней Руси. М.,1996. С.439–454.

Повесть временных лет / Д.С. Лихачев, В.П. Адрианова-Перетц. СПб., 1999.

ПСРЛ = Полное собрание русских летописей. Т. 1–39. М., 1962–1994.

Реликвии в Византии и Древней Руси. Письменные источники / А.М. Лидов. М.,2006.

Сократ Схоластик. Церковная история. М.,1996.

Типикон, сиесть устав. СПб., 1992.

Триодион, сиесть трипеснец. М.,2000.

Успенский сборник XII–XIII веков / О.А. Князевская, В.Г. Демьянов, М.В. Ляпон. М., 1971.

Феодорит Кирский. Церковная история. М.,1993.

Эпистолярное наследие = Н.В. Поньрко. Эпистолярное наследие Древней Руси. СПб., 1992.

AASS = Acta Sanctorum. Antwerpen, 1643sq.

Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant / C. Will. Lipsiae et Marpurgi, 1861.

- Amato di Montecassino. Storia de' Normanni. / F. de Bartholomaeis. Roma, 1935.
- Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata / J.-B. Pitra. Vol.6. P., 1891.
- Anne Comnène. Alexiade / B. Leib. V.1–3. P.,1937–1945.
- Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia. Vol.2. Roma, 1940.
- Basilius aus Achrida = Schmidt J. Des Basiliius aus Achrida, Erzbischofs von Thessaloniki, bisher unedierte Dialoge. München,1901.
- Conciliorum collectio = Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio / J.D. Mansi. Vol.1–53. Graz, 1960–1962.
- Denkmäler = Kirchenrechtliche und kulturgeschichtliche Denkmäler Altrusslands / L.K. Goetz. Stuttgart,1905.
- Deux inédits byzantins = Leib B. Deux inédits byzantins sur les azymes au début du XIIe siècle. Rome, 1924.
- Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / H. Denzinger et A. Schönmetzer. Editio 36 emendata. Friburgi Brisgoviae, 1973.
- Die Escorialvita Leonis IX papae / H. Tritz // Studi Gregoriani, 4. 1952. P.358–363.
- Eudes de Deuil. La croisade de Louis VII, roi de France / H. Waquet. P.,1949. Fontes minores. Bd.10. Frankfurt am Main, 1998.
- Georges et Dèmétrios Tornikès. Lettres et discours / J. Darrouzès. P.,1970.
- Georgii Pachymeri de Michaelae et Andronico Palaeologis libri tredecim / I. Bekkerus. Bonnae, 1835.
- Gesta Atrebatensium / V.Kéry. Die Errichtung des Bistums Arras 1093/94. Sigmaringen,1994. P.145–197.
- Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum / R. Hill. L.,1962.
- Histoires monastiques géorgiennes / P. Peeters // Analecta Bollandiana, t.36–37. Bruxelles, Paris, 1917–1919. P.74–159.
- Humbert und Kerullarios = Michel A. Humbert et Kerullarios. Paderborn, 1924–1930. Bd. 1–2.
- Ioannis Cinnami Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis / A. Meineke. Bonnae,1836.
- Ioannis Skylitzis Synopsis historiarum. B.,1973.
- Ioannis Zonarae Epitome historiarum. Vol.1–6 / L. Dindorf. Lipsiae, 1868–1875.
- Italia pontificia = Regesta pontificum Romanorum. Italia pontificia / P.F. Kehr, W. Hotzmann, D. Girsogensohn. T.1–10. Berolini et Turici, 1906–1975.
- Jean V l'Oxite = Gautier P. Jean V l'Oxite, patriarche d'Antioche // Revue des études byzantines 22. P.,1964. P.136–157.

- John X Camaterus = Papadakis A., Talbot A.M. John X Camaterus Confronts Innocent III: an Unpublished Correspondence // *Byzantinoslavica* 33. Praha, 1972. P.26–41.
- Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088–1100 / H. Hagenmeyer. Innsbruck, 1901.
- Le Liber Pontificalis / L. Duchesne. V.1–2. P.,1886–1892.
- Liturgies Eastern and Western / C.E. Hammond. Oxford, 1878.
- MGH Briefe d. dt. Kaiserzeit = Monumenta Germaniae historica. Briefe der deutschen Kaiserzeit. Vol.1sq. 1949sq.
- MGH Conc. = Monumenta Germaniae historica. Concilia. Vol.1sq. 1893sq.
- MGH Epp. = Monumenta Germaniae historica. Epistolae. Vol.1sq. 1887sq.
- MGH Epp. sel. = Monumenta Germaniae historica. Epistolae selectae. Vol.1sq. 1916sq.
- MGH Ldl = Monumenta Germaniae historica. Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII conscripti. Vol.1–3. 1891–1897.
- MGH SS = Monumenta Germaniae historica. Scriptores. Vol.1sq. 1826sq.
- Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia / J. Hergenroether. Ratisbonae, 1869.
- Nicetae Choniatae Historia / A. Van Dieten. B., N.Y.,1975.
- Niceta Maronensis = Giorgetti C. Niceta Maronensis eiusque 5 et 6 dialogus de processione Spiritus Sancti etiam ex Filio. Romae,1965. P.326–392.
- Orderic Vitalis. The Ecclesiastical History. Vol.4. Oxford,1973.
- Papst und Patriarch = Hofmann G. Papst und Patriarch unter Kaiser Manuel I Komnenos. Ein Briefwechsel // *Ἐπετηρίς ἐταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν, κγ'. Ἀθήνα*,1953. Σ.74–77.
- Papsturkunden für Kirchen im Heiligen Lande / R. Hiestand. Göttingen, 1985.
- Peter the Venerable = The Letters of Peter the Venerable / G. Constable. Vol. 1–2. Cambridge,1967.
- Pierre le Chantre. Summa de sacramentis et animae consiliis / J.-A. Dugauquier. P.3. P.,1963.
- PG = Patrologiae cursus completus. Series graeca / J.P. Migne. Vol.1–162. P.,1857–1866.
- PL = Patrologiae cursus completus. Series latina / J.P. Migne. Vol.1–221 P.,1844–1890.
- Regesta Imperii. Bd.2, T.5 (Papstregesten 911–1024) / H. Zimmermann. Köln, Wien, Weimar, 1998.
- Regesta pontificum Romanorum / Ph. Jaffé, G. Wattenbach et alii. T.1–2. Lipsiae, 1885–1888.

Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches. 2. Teil (Regesten von 1025–1204) / F. Dölger. München, 1995.

Les registres des actes du patriarcat de Constantinople / V. Grumel. Vol.1, f.2–3. P., 1989.

Remum italicarum scriptores / L.A. Muratori. Vol.5. Milano, 1726.

RHC Occ. = Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux. Vol.1–5. P., 1844–1895.

RHC Arm. = Recueil des historiens des croisades. Documents arméniens. Vol. 1–2. P., 1869–1906.

Roland = Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III / A.M. Gietl. Freiburg i.B., 1891.

Stephan von Doornick. Die Summa über das Decretum Gratiani / J.F. von Schulte. Giessen, 1891.

Theophanis Chronographia / C. de Boor. Vol.1–2. Lipsiae, 1883–1885.

Théophylacte d'Achrida. Discours, traités, poésies / P. Gautier. Thessalonique, 1980.

Die Unionsverhandlungen = Holtzmann W. Die Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexius I. und Papst Urban II. im Jahre 1089 // Byzantinische Zeitschrift, 28. 1928. S.59–67.

Kerullarios- und Humbert-Texte = Michel A. Verstreute Kerullarios- und Humbert-Texte // Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte. Bd.39. Freiburg. S.361–366, 372–375.

Die Zwettler Summe / N. Häring. Münster, 1977.

Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας / Ἀ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Τ.Α'. Βρυξελλες, 1963.

Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη / Ἀ. Δημητρακόπουλος. Λειψία, 1886.

Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη / Κ. Σάθας. Τ.4–5. Ἀθήναι, Βενετία, 1874–1876.

Μιχαὴλ τοῦ Γλυκᾶ εἰς τὰς ἀπορίας τῆς Θείας Γραφῆς κεφάλαια / Σ. Εὐστρατιάδης. Τ.Α', Ἀθήναι, 1906. Τ.Β', Ἀλεξάνδρεια, 1914.

Τόμος ἀγάπης / Δοσιθέος Ἱεροσολύμων. Ἰάσσαι, 1698.

Отдельные полемические сочинения

Георгий Киевский. Стязание с латиной // Критические опыты, с.191–198 = Бенешевич В.Н. Древнеславянская кормчая XIV титулов, без толкований. СПб., 1906. Т.2. С.277–280.

Никифор Киевский. Послание к князю Ярославу // Эпистолярное наследие, с.73–79.

Никифор Киевский. Послание к Владимиру Мономаху // Там же, с.71–73.

Феодосий Печерский. О вере крестьянской и латинской // Там же, с.16–18 (паисиевско-софийская редакция).

Феодосий Печерский. Вопрошение Изяслава, сына Ярослава, внука Владимира // Макарий 1856, с.218–223 (редакции «с» и «d»); ГИМ, Синод. 997, л.1387об.–1389 (редакция «а»); РГБ, Троице-Сергиев. 768, л.315об.–320; РГБ, Беляев. 55, л.668–673; ГИМ, Уваров. 1820, л.513об.–519 (редакция «b»; см. также приложение).

Adalwinus Regensburgensis (?). Testimonia de aequalitate Spiritus Sancti cum Patre et Filio seu de processione eius de ambobus // MGH Conc. 2, Sup.2, p.399–412.

Aeneas Parisiensis. Liber adversus Graecos // PL 121, col.685–762.

Alexius III Comnenus. Epistola ad papam Innocentium III // PL 214, col.765–768.

Algerus Leodiensis. Cur magis consecretur corpus Christi in pane azymo quam fermentato (De sacramentis corporis et sanguinis Domini, lib.2, cap.10) // PL 180, col.827–830.

Anselmus Cantuariensis. De processione Spiritus Sancti // Anselmus Cantuariensis, p.177–219 = PL 158, col.285–326.

Anselmus Cantuariensis. Epistola de sacrificio azymi et fermentati // Anselmus Cantuariensis, p.223–232 = PL 158, col.541–548.

Anselmus Havelbergensis. Dialogus de processione Spiritus Sancti (Antikeimennon liber 2) // PL 188, col.1163–1210.

Anselmus Havelbergensis. Dialogus de diverso eucharistiae ritu Graecorum et Latinorum et de auctoritate Romanae ecclesiae (Antikeimennon liber 3) // PL 188, col.1209–1248.

Arno Salzburgiensis (?). Testimonia ex voluminibus sacris collecta de processione Spiritus Sancti // PL 101, 64–82 = MGH Conc. 2, Sup.2, p.253–283.

Balduinus Fordensis = Baudouin de Ford. Le sacrement de l'autel (Tractatus de sacramento altaris). P.,1963. V.1–2.

Bruno Signiensis. De sacrificio azymo // PL 165, col.1085–1090.

ibn-Butlan = al Muhtar ibn-Butlan. Werk über das heilige *qurban* / G. Graf. Die Eucharistielehre des Nestorianers al-Muhtar ibn-Butlan (11. Jarh.) // Oriens christianus. Bd.35. 1938. S.44–70, 175–191.

Carolus Magnus. Capitulare adversus synodum // MGH Epp. 5, p.5–57.

Carolus Magnus. Opus Caroli regis contra synodum // MGH Conc. 2, Sup.2, p.97–558.

Decretum Aquisgranense de processione Spiritus Sancti a Patre et Filio (?) // MGH Conc. 2, Sup. 2, p.237–249.

- Epistola monachorum olivetanorum ad Leonem III // PL 129, col.1257–1262 = MGH Ep. 5, p.64–66.
- Epistola Claudio duci (assign. Isidoro Hispalensi) // PL 83, col.902–905.
- Epistola Eugenio episcopo (assign. Isidoro Hispalensi) // *ibid.*, col.908.
- Epistola Redempto archidiacono (assign. Isidoro Hispalensi) // *ibid.*, col.905–907.
- Fragmentum disputationis contra Graecos // *Acta et scripta*, p.254–259.
- Gerhohus Reichersbergensis. Tractatus contra Graecorum errorem negantium Spiritum sanctum a Filio procedere // Gerhohi Reichersbergensis praepositi opera hactenus inedita / F. Scheibelberger. T.I. Lincii, 1875. P.341–357.
- Hadrianus I. Carolo regi [epistola] // MGH Ep. 5, p.5–57.
- Heito Basiliensis (?). Testimonia de processione Spiritus sancti // MGH Conc. 2, Sup.2. P.385–395.
- Hugo Etherianus. De sancto et immortali Deo // PL 202, col.227–396.
- Humbertus cardinalis. Dialogus // *Acta et scripta*, p.93–126.
- Humbertus cardinalis. Responsio sive contradictio Nicetae // *Ibid.*, p.136–150; capitulorum 34 et 35 versio altera // Kerularios- und Humbert-Texte, S.372–374.
- Humbertus cardinalis, Fredericus Lothariensis, Petrus Amalfitanus. Rationes de Sancti Spiritus processione a Patre et Filio // Humbert und Kerullarios, S.97–111.
- Humbertus cardinalis, Fredericus Lothariensis, Petrus Amalfitanus. Excommunicationes duae super patriarcham Michaellem // *Acta et scripta*, p.153–154.
- Innocentius III. De azymo et fermentato pane (De missarum mysteriis, lib.4, cap.4) // PL 217, col.854–858.
- Innocentius III. Epistolae variae // PL 214, col.325–329, 758–765, 769–772; PL 215, col.456–461, 471–472, 512–517, 519–521, 574–576, 701, 712.
- Laycus. Epistola missa Sergio abbati ad defendendam de azimis contra Grecos // Michel A. Amalfi und Jerusalem im griechischen Kirchenstreit. Rom, 1939. S.35–47.
- Leo IX. Epistolae variae // *Acta et scripta*, p.65–92, 168–171 = PL 143, col.744–781.
- Leo Tuscus. De heresibus et prevaricationibus Grecorum // Colomb. gr. 5.1.24, f.78–88v. (см. приложение).
- Petrus Abaelardus. Introductio ad theologiam (Theologia scholarium), lib.2 // PL 178, col.1035–1086.
- Petrus Abaelardus. Theologia christiana, lib.4 // PL 178, col.1259–1314.
- Petrus Damiani. Contra errorem Graecorum de processione Spiritus sancti // MGH Briefe d. dt. Kaiserzeit 4/3, p.1–13.

- Petrus Diaconus. *Altercatio pro Romana ecclesia contra Graecum quendam* // *Miscellanea Cassinense*. Romae, 1897. P.10–32.
- Petrus Grossolanus. *Tractatus de Spiritus sancti processione* // *Bibliotheca Casinensis*, vol.4. Romae, 1880. P.351–358.
- Ratio Romana de symbolo fidei inter Leonem III papam et missos Caroli imperatoris // *MGH Conc.* 2, Sup.2, p.287–294.
- Ratramnus Corbiensis. *Contra Graecorum opposita Romanam ecclesiam infamantium* // *PL* 121, col.225–336.
- Responsio contra Graecorum haeresim de fide sanctae Trinitatis // *MGH Conc.* 4, p.292–307.
- Rupertus Tuitiensis. *De azymo (De divinis officiis, liber 2, caput 22)* // *PL* 170, col.48–51.
- Smaragdus de Sancto Mihiele. *Epistula de processione Spiritus sancti* // *MGH Conc.* 2, Sup.2, p.303–312.
- Stefanus V. Basilio imperatori epistola // *PL* 129, col.785–789 = *MGH Epp.* 7, p.372–374 = *Conciliorum collectio* 16, col.420–425.
- Stylianus Neocaesarensis. *Stefano V epistola* // *PL* 129, col.789–795 = *MGH Epp.* 7, p.375–380 = *Conciliorum collectio* 16, col.425–436.
- Theodulfus Aurelianensis. *Libellus de processione Spiritus sancti* // *MGH Conc.* 2, Sup.2. P.315–382.
- Ἀλέξιος Α' Κομνηνός. Σημείωσις πρὸς τὸν πάπαν Οὐρβανὸν Β' // *Die Unions-verhandlungen*, S.60–62.
- Ἀνδρόνικος Καματηρός. Ἰερὰ ὄπλοθήκη // *Spiteris J. La critica bizantina del primato romano nel secolo XII*. Roma, 1979. P.323–324 (отрывок); *Monac. gr.* 229, f.3–309 = *Marc. gr.* 158, f.2–309v.
- Βασίλειος Θεσσαλονίκης (Ἀχριδηνός). Ἀντιγραφή πρὸς τὸν πάπαν Ῥώμης κύριον Ἀδριανόν // *PG* 119, col.930–934.
- Βασίλειος Θεσσαλονίκης (Ἀχριδηνός). Συνεισφοραὶ πρὸς τὸν Ἰταλίας ἀρχιεπισκόπον // *Basilius aus Achrida*, S.34–51.
- Γεώργιος Τορνικῆς. Πρὸς τὸν πάπαν Ῥώμης ὡς ἐκ προσώπου τοῦ βασιλέως // *Georges et Dèmètrios Tornikès*, p.324–335.
- Δημήτριος Τορνικῆς. Ἐπιστολαί // *Georges et Dèmètrios Tornikès*, p.336–353, 190–201.
- Δομίνιος Γραδένης. Γράμμα πρὸς τὸν Ἀντιοχείας πατριάρχη // *Acta et scripta*, p.205–208 = *PG* 120, col.751–756.
- Εὐθύμιος Ζυγαδηνός. Κατὰ τῶν τῆς παλαιᾶς Ῥώμης // *PG* 102, col.391–400.
- Εὐθύμιος Ζυγαδηνός. Περὶ τῆς ἐτοιμασίας τοῦ πάσχα (Κεφάλαιον ΞΓ' τῆς ἐρμηνείας τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου) // *PG* 129, col.651–664.

Ευστράτιος Νικαίας. Ἔκθεσις τῆς γεγонуίας διαλέξεως ἐνώπιον τοῦ αὐτοκρατόρου Ἀλεξίου πρὸς Γροσολάνον ἀρχιεπίσκοπον Μεδιολάνων περὶ τῆς παναγίου πνεύματος ἐκπορεύσεως (= Λόγος τρίτος περὶ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκπορεύσεως) // *Ibid.*, σ.84–99.

Ευστράτιος Νικαίας. Λόγος πρῶτος πρὸς τοὺς λέγοντας ὅτι ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται // Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ. 47–71.

Ευστράτιος Νικαίας. Λόγος δεύτερος περὶ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκπορεύσεως // *Ibid.*, σ.71–84.

Ευστράτιος Νικαίας. Λόγος πρὸς τοὺς Λατίνους περὶ τῶν προσφερομένων ἀξύμων // *Ibid.*, σ.100–127.

Ευστράτιος Νικαίας. Λόγος περὶ τοῦ παναγίου πνεύματος [Inc.: Τοῖς φιλόλογοις βασιλεῦσι ...] // *Mosq. gr.* 239, f.52–58v. (см. также приложение).

Ευστράτιος Νικαίας. Λόγος τέταρτος [ἀντιρρητικός, ἀντιρρητικός δεύτερος] πρὸς τὰ γραφέντα παρὰ τοῦ τῶν Μεδιολάνων [Inc.: Πάλιν Λατίνος ἡμῖν ...] // *Mosq. gr.* 239, f.58v.–65; *Mosq. gr.* 240, f.153–159v.

Ευστράτιος Νικαίας. Λόγος πέμπτος [Inc.: Ἄλλ' ἀπαντητέον εἰσέτι ...] // *Mosq. gr.* 240, f.159v.–167v.

Ευστράτιος Νικαίας. Λόγος (ἀντιρρητικός) β' [Inc.: Ἐτι προστίθεισιν ὡσπερ ...] // *Mosq. gr.* 240, f.167v.–172v.

Ευστράτιος Νικαίας. Περί τῶν ἀξύμων (ἐπεγράφ. Ἰωάννη Ἱεροσολύμων) // Τόμος ἀγάπης, σ.504–516.

Ἐφραίμ Ῥωσίας. Τὸ δοθὲν ἔγγραφον εἰς θρίαμβον τοῖς Λατίνοις τελουμένων // *Fontes minores*, S.343–345.

Θεόδωρος Βαλαμῶν. [Κανόνες] // PG 137.

Θεόδωρος Βαλαμῶν. Μελέτη ἡγουν ἀπόκρισις χάριν τῶν πατριαρχικῶν προνομίων // PG 138, c.1013–1034.

Θεόδωρος Πρόδρομος. Σύγγραμμα περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος κατὰ Λατίνων [Inc.: Φανερόν ἐστιν, ὅτι ὡσπερ ὁ υἱὸς ...] // *Vat. gr.* 671, f.204–209v.

Θεόδωρος Σμυρναῖος. Λόγος περὶ τῶν ἀξύμων καὶ περὶ τῆς λεγομένης παρὰ Ῥωμαίοις τοῦ πνεύματος ἐκ τοῦ υἱοῦ ἐκπορεύσεως // *Mosq. gr.* 239, f.40v.–48 = *Mosq. gr.* 240, f.115–124.

Θεοριανός. Ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς ἐν τῇ Ὀρεινῇ ἱερεῖς // *Mémorial L. Petit. Bucarest*, 1948. P.326–333.

Θεοφύλακτος Ὁχρίδας. Προσλαλιά τινι τῶν αὐτοῦ ὁμιλητῶν περὶ ὧν ἐγκαλοῦνται Λατίνοι // PG 126, c.221–250 = *Acta et scripta*, p.229–259 = *Théophylacte d'Achrida*, p.245–285.

- Ἰωάννης Ἀντιοχείας. Λόγος περὶ τῶν ἀζύμων πρὸς τὸν Ἀνδρινοπολίτην // *Deux inédits byzantins*, p.244–263.
- Ἰωάννης Ἡ' Ἱεροσολύμων. Συνοδικὸν ἐκτεθὲν ἐν Κωνσταντινουπόλει [Ἰnc.: Μέχρι μὲν Σεργίου πατριάρχου ...] // *Ambr. gr. 1*, f.131v.–140 = *Ambr. gr. 303*, f.230–235.
- Ἰωάννης Θ' Ἱεροσολύμων (Μερκουρόπουλος). Λόγος περὶ τῶν ἀζύμων, ὃν συνεγράψατο ἐν Ἱεροσολύμοις κατὰ τὴν διάλεξιν ἣν πρὸς τινα Λατῖνον φιλόσοφον ἐποίησατο // *Τόμος ἀγάπης*, σ.527–538.
- Ἰωάννης Θ' Ἱεροσολύμων (Μερκουρόπουλος). Περὶ ἀζύμων // *Τόμος ἀγάπης*, σ.516–527.
- Ἰωάννης Καματηρός. Ἐπιστολὴ α' // *John X Camaterus*, p.33–35.
- Ἰωάννης Καματηρός. Ἐπιστολὴ β' // *ibid.*, p.35–41 (= *Spiteris 1979*, p.324–331).
- Ἰωάννης Κλαυδιουπόλεως. Περὶ τῶν ἀζύμων // *Византийские очерки. М.*, 2001. С.147–166.
- Ἰωάννης Ῥωσίας. Ἐπιστολὴ πρὸς Κλήμεντα πάπαν τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης // *Критические опыты*, с.169–186.
- Ἰωάννης Ῥωσίας. Περὶ νηπίων, πότε καὶ πῶς βαπτίζονται // *Denkmäler*, S.114–170.
- Ἰωάννης Φιλόπονος. Ὅτι τῇ τρεισκαιδεκάτῃ τῆς σελήνης πρὸ μιᾶς τοῦ νομικοῦ πάσχα τὸ μυστικὸν τοῦ κυρίου γέγονε δεῖπνον καὶ ὡς οὐ τὸν ἀμὸν τότε μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγε ὁ Χριστός // *Commentationes philologicae Jenenses 6*, 2 / *C. Walter*. 1899. P.209–222.
- Ἰωάννης Φουρνῆς. Ἀντιρρητικὴ ἀπολογία πρὸς τὰ λεχθέντα παρὰ τοῦ Μεδιολάνων ἀρχιεπισκόπου Πέτρου περὶ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκπορεύσεως // Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, σ.36–47.
- Κλημέντιος Γ' ἀντιπάας. [Ἐπιστολὴ πρὸς Βασίλειον Καλαβρίας] // *Die Unionsverhandlungen*, S.59–60.
- Λέων Ὀχρίδας. Ἐπιστολὴ πεμφθεῖσα πρὸς τινα ἐπίσκοπον Ῥώμης περὶ τῶν ἀζύμων καὶ τῶν σαββάτων // *Acta et scripta*, p.56–60 = *PG 120*, с.836–844.
- Λέων Ὀχρίδας. Ἐπιστολὴ δευτέρα περὶ τῶν ἀζύμων // *Критические опыты*, с.146–151.
- Λέων Ὀχρίδας. Ἐπιστολὴ τρίτη περὶ τῶν ἀζύμων // Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 4. 1887. S.151–162.
- Λέων Πρεσθλάβας. Πρὸς Ῥωμαίους ἦτοι Λατίνους περὶ τῶν ἀζύμων // *Критические опыты*, с.115–132 = *Бенешевич В.Н. Памятники древнерусского канонического права. Ч.1. СПб.*, 1908. С.73–101.
- Λόγος ἀνατρεπτικὸς τοῦ Ῥωμαϊκοῦ δόγματος, τοῦ δεῖν γίνεσθαι λέγοντος τὴν τῶν ἁγίων μυστηρίων προσένεξιν δι' ἀζύμων // *Критические опыты*, с.139–145.

Μελέτιος (Μεθόδιος Β' Κωνσταντινουπόλεως); Ἐκτὴ αἴρεσις Ἀρμενίων // PG 95, col.389–396 (ἑπεγράφ. Ἰωάννη Δαμασκηῶ); Voss. gr. Q. 54, f.191–195v.

Μιχαὴλ Γλυκᾶς. Τῶ τιμωτάτῳ μοναχῶ κυρίῳ Μαξιμίῳ τῷ Σμενιώτῃ, εἰ χρὴ προσέχειν τοῖς λέγουσιν, ὅτι λαβὼν ὁ Χριστὸς ἄζυμον ἐν τῇ ἐσπέρᾳ τῆς μεγάλης πέμπτης, ὡς καὶ τῆς ἑορτῆς τηνικαῦτα δῆθεν ἐστηκυίας, τὸ οἰκεῖον πάσχα ἐπετέλεσε // Μιχαὴλ Γλυκᾶς, σ.293–334.

Μιχαὴλ Γλυκᾶς. Τῶ αὐτῷ περὶ χρήσεών τινων, ὅτι ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς, οὐ μὴν καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται, καὶ ὅτι οὐ ταυτὸν ἀποστολὴ καὶ ἐκπόρευσις // Μιχαὴλ Γλυκᾶς, σ.335–360.

Μιχαὴλ Κηρουλάριος. [Ἐπιστολαί] // Acta et scripta, p.172–188 = PG 120, col.781–796, 815–820.

Μιχαὴλ Κηρουλάριος. Σημείωμα περὶ τοῦ ριφέντος πιττακίου ἐν τῇ ἀγίᾳ τραπέζᾳ παρὰ ἀπὸ Ῥώμης πρεσβέων // Acta et scripta, p.155–168 = PG 120, col.736–748.

Νεῖλος Δοξαπατρῆς. Τάξις τῶν πατριαρχικῶν θρόνων // Parthey G. Hieroclis synecdemus. Berolini, 1866. P.265–308.

Νικητάς Βυζάντιος. Κεφάλαια συλλογιστικά // Monumenta graeca, p.84–138.

Νικητάς τοῦ Μαρωνείας, λόγος α'-ς' = Νικητάς Θεσσαλονίκης (τοῦ Μαρωνείας). Λόγοι διάφοροι πρὸς διάλογον ἐσχηματισμένοι περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἀγίου πνεύματος (Λόγος α' // PG 139, col.169–222; λόγος β' // Bessarione, 1912, p.93–107, 126–132, 266–273; λόγος γ' // ibid., 1913, p.300–308; λόγος δ' // ibid., 1914, p.61–75, 249–259; λόγος ε-ς' // Niceta Maronensis, p.326–392.

Νικητάς Νικαίας. Κατὰ ποίους καιροὺς καὶ διὰ ποία αἰτιάματα ἐσχίσθη ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως ἢ τῶν Ῥωμαίων ἐκκλησία // PG 120, c.714–720.

Νικητάς Νικαίας. Περὶ τῶν ἄζύμων // Критические опыты, с.135–145.

Νικητάς Σεΐδης = Νικητάς Σεΐδης. Λόγος σχεδιασθεὶς πρὸς τοὺς Ῥωμαίους // Gahbauer R. Gegen den Primat des Papstes. Studien zu Niketas Seides. München, 1975. S.2–78.

Νικητάς Σεΐδης. Λόγος β' πρὸς Ῥωμαίους, ὅτι οὐ δεῖ τὴν θεῖαν τῶν μυστηρίων μετάληψιν διὰ τῶν ἄζύμων ἐπιτελεῖν [Inc.: Βούλομαι καὶ περὶ ἄζύμων ...] // Mosq. 240, f.221v.–243 = Athen. bib. nat. EBE 483, f.182v.–227 = Par. Suppl. gr. 620, f.239–268.

Νικητάς Σηθᾶτος. Λόγος στηλιτευτικὸς ε' κατὰ ἄρμενίων καὶ περὶ τῶν ἄζύμων // Monumenta graeca, p.139–154.

Νικητάς Σηθᾶτος. [Λόγος πρὸς Ῥωμαίους] // Analecta sacra, p.761–782; Vat. gr. 717, f.104–121.

Νικήτας Στηθάτος. Περί ἀζύμων καὶ σαββάτων νηστείας καὶ γάμου τῶν ἱερέων // *Humbert und Kerullarios*, S.322–342.

Νικόλαος Γ' Κωνσταντινουπόλεως. Τῷ πάπᾳ Ῥώμης [ἐπιστολή] // *Die Unionsverhandlungen*, S.62–64.

Νικόλαος Ἀνδίδων. Λόγος κατὰ τῶν ἄζυμα προσφερόντων ἐν τῇ θείᾳ ἱεουργίᾳ // *Bucarest. Acad.* 318, f.39v.–49v. = *Hierosol. Metoch. S. Sepulcrī* 404, f.14v.–20. (См. также отрывок: Darrouzès J. Nicolas d'Andida et les azymes // *Revue des études byzantines*, 32. 1974. P.207–210).

Νικόλαος Μεθώνης. Ἀπομνημονεύματα ἐκ τῶν ἐν διαφόροις λόγοις γεγραμμένων κατὰ Λατίνων // *Николай Мефонский*. С.5–49.

Νικόλαος Μεθώνης. Ἐτέρα σύνθεσις κατὰ Λατίνων (ἐπεγράφ. Νικήτα Στηθάτῳ) // *Humbert et Kerullarios*, S.371–409.

Νικόλαος Μεθώνης. Κεφαλαιώδεις ἔλεγχοι τοῦ παρὰ Λατίνους καινοφανοῦς δόγματος τοῦ ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ ἐκπορεύεται // Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη. Σ.359–380.

Νικόλαος Μεθώνης. [Περί ἀζύμων] // *Там же*, с.51–115.

Νικόλαος Μεθώνης = Νικόλαος Μεθώνης. Πρὸς τοὺς Λατίνους περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος // Σιμονίδες Κ. Ὁρθόδοξων ἐλλήνων θεολογικαὶ γραφαὶ τέσσαρες. L.,1859. S.1–39.

Νικόλαος Μουζάλων. Περί τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκπορεύσεως // Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρίδα τῆς θεολογικῆς σχολῆς τοῦ πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης. T.23, 1978. Σ.307–329.

Νίκων Μαυρορείτης. Ἐπιστολὴ εἰς τὸν πρεσβύτερον τοῦ ἁγίου Ζυμεῶν // *Sinait.* 441, f.240v.–245.

Περί ἃ ἔχουσι μισαρά ἔργα οἱ Ῥωμαῖοι // *Par. gr.* 1295, f.26–29.

Περί τῶν ἀζύμων (ἐπεγράφ. Ἀθανασίῳ Ἀλεξανδρείας) // *PG* 26, col.1328–1329.

Περί τῶν ἀζύμων (ἐπεγράφ. Ἰωάννη Δαμασκηνῷ, inc.: Ἐν τρισίν ὕλαις ἐτέλουν ...) // *PG* 94, col.414–415.

Περί τῶν ἀζύμων (ἐπεγράφ. Ἰωάννη Δαμασκηνῷ, inc.: Ἰστέον, ὅτι οἱ τὰ ἄζυμα προσκομίζοντες ...) // *PG* 95, col.388.

Περί τῶν ἀζύμων (ἐπεγράφ. Μιχαήλ Κωνσταντινουπόλεως) // *Kerullarios-und Humbert-Texte*, S.361–366.

Περί τῶν Φράγγων καὶ τῶν λοιπῶν Λατίνων // *Fontes minores*, S.347–350.

Πέτρος Ἀντιοχείας. Τῷ ἀρχιεπισκόπῳ Γραδένης ἤτοι Ἀκυλίας // *Acta et scripta*, p.208–228 = *PG* 120, col.756–781.

Πέτρος Ἀντιοχείας. Λόγος καθ' ὃν καιρὸν εἰσηλθεν ὁ Ἰταλὸς Ἀργυρὸς ἐλέγξων τὰ ἡμέτερα // *Acta et scripta*, p.189–204 = *PG* 120, col.795–816.

Πέτρος Ἀντιοχείας. Τῷ Ῥώμης // *Humbert und Kerullarios*, S.432–457.

Πέτρος Μεδιολάνων. Λόγος συνιστῶν τὸ εκπορεύεσθαι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ πατρὸς, ὁμοίως καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ // PG 127, col.911–919.

Ποσάκις οἱ Ῥωμαῖοι ἀπεσχίσθησαν, καὶ ἐπὶ ποίων καιρῶν, καὶ διὰ ποίας ὑποθέσεις (ἐπεγράφ. Φωτίῳ Κωνσταντινουπόλεως) // Критические опыты, с.132–134.

Πρὸς τοὺς λέγοντας ὡς ἡ Ῥώμη θρόνος πρῶτος (Φώτιος Κωνσταντινουπόλεως;) // Orientalia Christiana periodica 6, 1940. P.11–17

Συμεῶν Ἱεροσολύμων. Περὶ τῶν ἀζύμων // Deux inédits byzantins, p.217–239.

Σχολαὶ = Σχολαὶ τοῦ κωδίκου Βατικάνου Γραικοῦ 1650, σ.76–85 // Atti dello VIII congresso internazionale di studi bizantini. Vol.1. Roma, 1953. P.112–118.

Αἱ τῶν Φράγγων αἰρέσεις // J. Davreux. Le Codex Bruxellensis II 4836 // Byzantion,10. 1935. P.103–106.

Φώτιος Κωνσταντινουπόλεως. Τῷ ἀρχιεπισκόπῳ Ἀκυλείας // PG 102, col.793–822.

Φώτιος Κωνσταντινουπόλεως. Ἐγκύκλιος ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς τῆς Ἀνατολῆς ἀρχιερατικοὺς θρόνους // PG 102, col.721–741.

Φώτιος Κωνσταντινουπόλεως. Λόγος περὶ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος μυσταγωγίας // Ibid.,col. 279–392.

Φώτιος Κωνσταντινουπόλεως. Συναγωγαὶ καὶ ἀποδείξεις ἀκριβεῖς συνελεγμέναι ἐκ τῶν συνοδικῶν καὶ ἱστορικῶν γραμμάτων περὶ ἐπισκόπων καὶ μητροπολιτῶν καὶ λοιπῶν ἐτέρων ἀναγκαιοτάτων ἐκκλησιαστικῶν // PG 104, col.1219–1232.

Научные работы

Аверинцев С.С. Античная риторика и судьбы античного рационализма // Античная поэтика. М.,1991. С.3–26.

Бармин А.В. Греко-латинская полемика XI–XII веков (Опыт сравнительного рассмотрения и классификации) // Византийские очерки. М.,1996. С.101–115.

Бармин А.В. Современная историография о датировке церковной схизмы между Западом и Востоком христианской экумены // Традиции и наследие христианского Востока. М.,1996. С.117–126.

Бармин А.В. Языковые сложности споров XI–XII веков о Filioque // Средневековое православие от прихода до патриархата. Вып. 3. Волгоград, 1998. С.51–62.

Бармин А.В. Полемические источники «Диалогов» Никиты Маронейца // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. М.,2000. С.43–49.

- Бармин А.В. «Слово об опресноках» Иоанна Клавдиопольского // Византийские очерки. М., 2001. С.141–166.
- Бармин А.В. Кто написал «Другой свод против латинян»? // Византийский временник 60. М., 2001. С.121–125.
- Безобразов П.В. Материалы для истории Византийской империи // Журнал министерства народного просвещения, 265. Спб., 1889. С.23–84.
- Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. Т.1–4. М., 1994.
- Булгаков С.Н. Православие. Киев, 1991.
- Бусыгина М.В. К изучению догматического содержания византийской полемической традиции в XI–XII веках // Славяне и их соседи. Католицизм и православие в Средние века. М., 1991. С.5–15.
- Висковатый К. К вопросу об авторе и времени написания «Слова к Изяславу о Латинех» // Slavia, 16. P.535–567.
- Герд Л.А. Вопросы церковного права в «Тактиконе» византийского канониста XI в. Никона Черногорца. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. СПб., 1994.
- Герд Л.А. Вопросы покаянной дисциплины в «Тактиконе» Никона Черногорца // Византийский временник, 56. М., 1995. С.176–184.
- Голубинский Е.Е. История русской Церкви. Т.1, ч.1. М., 1901.
- Еремин И.П. Из истории древне-русской публицистики XI в. // Труды отдела древнерусской литературы, 2. 1935. С.21–38.
- Еремин И.П. Литературное наследие Феодосия Печерского // Там же, 5. 1947. С.159–184.
- Жильсон Э. Философия в средние века. М., 2004.
- Иларион (Алфеев). Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. М., 1998.
- Карпов С.П. Путиями средневековых мореходов. Черноморская навигация венецианской республики в XIII–XIV вв. М., 1994.
- Клеман О. Беседы с патриархом Афинагором. Брюссель, 1993.
- Лебедев А.П. Очерки внутренней истории Византийско-восточной церкви в IX, X и XI веках. СПб., 1998.
- Лебедев А.П. История разделения церквей в IX, X и XI веках. СПб., 2001.
- Лидов А.М. Схизма и византийская храмовая декорация // Восточнохристианский храм. Литургия и искусство. СПб., 1994. С.17–27.
- Лихачев Д.С. «Повесть временных лет» (историко-литературный очерк). Археографический обзор списков «Повести временных лет». Комментарии // Повесть временных лет. СПб., 1999. С.271–548.
- Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.

- Любарский Я.Н. Комментарий // Анна Комнина. Алексиада. Спб.,1996. С.437–630.
- Макарий (Булгаков). Сочинения преподобного Феодосия Печерского в подлинном тексте // Ученые записки второго отделения Академии наук. СПб.,1856. Кн.2. Вып.2. С.193–224.
- Макарий (Булгаков). История русской Церкви. Кн.2. М.,1995.
- Мейендорф И. У истоков спора о Filioque // Православная мысль, 8. Париж, 1951. С.114–137.
- Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. N.-Y.,1985.
- Мошин В. Послание русского митрополита Леона об опресноках в Охридской рукописи // Byzantinoslavica, 24. 1963. P.87–105.
- Мошкова Л.В., Турилов А.А. «Неведомые словеса» митрополита Георгия // Становление славянского мира и Византия в эпоху раннего средневековья. Сборник тезисов. М.,2001. С.68–71.
- Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях. М.,2001.
- Никольский Н.К. Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X–XI вв.). Спб.,1906.
- Павлов А.С. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб.,1878.
- Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб.,1996.
- Понырко Н.В. Эпистолярное наследие Древней Руси. Спб.,1992.
- Попов А.Н. Историко-литературный обзор древне-русских полемических сочинений против латинян (XI–XV вв.). М.,1875.
- Поппэ А.В. Русские митрополии константинопольской патриархии в XI столетии // Византийский временник, 28., 1967–1968. С.85–108; там же, 29. С.95–104.
- Поппэ А. Митрополиты и князья Киевской Руси // Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб.,1996. С.443–499.
- Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия. М.,1998.
- Свердлов М.Б. Дополнения // Повесть временных лет, 1999. С.584–665.
- Скабаланович Н. Разделение церквей при патриархе Михаиле Керуллари // Христианское чтение, 1884. С.626–656. Там же, 185. С.95–145.
- Соловьев В.С. Догматическое развитие Церкви в связи с вопросом о соединении Церквей // Символ, 14., 1985. С.175–232.
- Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т.1. М.,1989. С.59–167.
- Соловьев В.С. Несколько объяснительных слов по поводу «Великого спора» в ответ на примечания о. прот. А.М. Иванцова-Платонова // Там же. С.168–173.

- Суворов Н. Византийский папа. М., 1902.
- Сюзюмов М.Я. «Разделение церквей» в 1054 г. // Вопросы истории, 8. 1956. С.44–57.
- Творогов О.В. Феодосий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI – первая половина XIV в. Л., 1987. С.457–459.
- Хрусталева Д.Г. Разыскания о Ефреме Переяславском. Спб., 2002.
- Чельцов М.В. Полемика между греками и латинянами по вопросу об опресноках в XI–XII веках. Спб., 1879.
- Черный Э. Греческая грамматика гимназического курса. Часть 2. Синтаксис. М., 1888.
- Шахматов А.А. Киевопечерский патерик и Печерская летопись. Спб., 1897.
- Иерод. Дионисий (Шленов). Преподобный Никита Стифат и его богословские сочинения. Диссертация. Сергиев Посад, 1998.
- Щапов Я.Н. Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. М., 1989.
- Яцимирский А.И. Из славянских рукописей: тексты и заметки // Ученые записки историко-филологического отделения Московского университета. Вып. 24. 1898.
- Alexakis A. The *Epistula ad Marinum Cypri presbyterum* of Maximos the Confessor (CPG 7697.10) Revisited: a Few Remarks on Its Meaning and its History // *Byzantinische Zeitschrift*, 94. 2001. S.1–10.
- Allatius L. *De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*. Coloniae Agrippinae, 1648.
- Angelou A.D. Introduction // *Νικολάου Μεθώνης Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου πλατωνικοῦ φιλοσόφου*. Leiden, 1984. P.III–XLV.
- Angenendt A. *Das Frühmittelalter*. Stuttgart, Berlin, Köln, 1995.
- Angenendt A. *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt, 1997.
- Angold M. *The Byzantine Empire, 1025–1204. A Political History*. L., N.Y., 1997.
- Argyriou A. *Remarques sur quelques listes grecques énumérant les hérésies latines* // *Byzantinische Forschungen*, 4. Amsterdam, 1972. S.9–30.
- Avvakumov G. *Die Entstehung des Unionsgedankens*. München, 2002.
- Barmine A. *Une source méconnue des “Dialogues” de Nicétas de Maronée* // *Revue des études byzantines*, 58. 2000. P.231–243.
- Bayer A. *Spaltung der Christenheit*. Köln, 2002.
- Beck H.-G. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. München, 1959.
- Beck H.-G. *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*. Göttingen, 1980.

- Beck H.-G. Die byzantinische Kirche im Zeitalter des photianischen Schismas // Handbuch der Kirchengeschichte / H. Jedin. Freiburg. CD-ROM. 2000. S.3940–3992.
- Beck H.-G. Die Ostkirche vom Anfang des 10. Jahrhunderts bis Kerullarios // Ibid., S.4591–4648.
- Beck H.-G. Die byzantinische Kirche im Zeitalter der Kreuzzüge // Ibid., S.5199–5257.
- Becker A. Papst Urban II. (1088–1099). Bd.2. Stuttgart, 1988.
- Beckwith R.T. Calendar and Chronology, Jewish and Christian. Leiden, N.Y., Köln, 1996.
- Berges W. Anselm von Havelberg in der Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts // Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands. Bd.5. Tübingen, 1956. S.39–57.
- Böhmer K. Das Schisma von 1054 im Lichte der byzantinischen und fränkisch-deutschen Reichspolitik // Sapienter ordinare. Leipzig, 1969. S.317–336.
- Borgolte M. Papst Leo III., Karl der Grosse und der Filioque-Streit von Jerusalem // Byzantina 10. 1980. S.401–427.
- Brand C. Byzantium Confronts the West: 1180–1204. Cambridge, 1968.
- Bréhier L. Le schisme oriental du XIe siècle. P.,1899.
- Bréhier L. L'Eglise et l'Orient au Moyen Age. P.,1907.
- Bréhier L. The Greek Church: its Relations with the West up to 1054 // The Cambridge Medieval History. Cambridge, 1927. Vol.4. P.246–273.
- Bréhier L. Les institutions de l'empire byzantin. P.,1970.
- Bréhier L. Vie et mort de Byzance. P.,1992.
- Bryer A. Cultural Relations between East and West in the XIIth Century // Relations between East and West in the Middle Ages. Edinburgh, 1973. P.77–94.
- Capelle B. Le pape Léon III et le Filioque // 1054–1954. L'Eglise et les églises. Chevetogne, 1958. P.309–322.
- Caspar E. Petrus Diakonus und die Montekassineser Fälschungen. B.,1909.
- Cataldi Palau A. L'Arsenale sacro di Andronico Camatero // Revue des études byzantines, 51. 1993. P.5–62.
- Chalandon F. Les Comnène. V.2. P.,1912.
- Cheyne J.-C. Le patriarche "tyrannos": le cas Cérulaire // Ordnung und Aufruhr im Mittelalter. Frankfurt am Main, 1995.
- Čičurov I. Ein antilateinischer Traktat des Kiever Metropoliten Ephraim // Fontes minores, 10. 1998. S.319–356.
- Classen P. Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner // Byzantinische Zeitschrift, 48. 1955. S.339–368.
- Classen P. Gerhoch von Reichersberg. Wiesbaden, 1960.
- Classen P. Karl der Grosse, das Papsttum und Byzanz. Sigmaringen, 1985.

- Congar Y. *Chrétiens désunis*. P., 1937.
- Congar Y. *Neuf cents ans après // 1054–1954*. Chevetogne, 1954. P.3–95.
- Congar Y. *Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VIe au XIe siècle // Istina*. 1959. P.187–236.
- Congourdeau M.-H. *La polémique antilatine à Byzance aux XIe–XIIe siècles*. P., 1970. Рукопись.
- Cowdrey H.E.J. *Pope Victor and the Empress A. // Byzantinische Zeitschrift*, 84–85. 1991/92. S.43–48.
- Cunningham M.B. *Introduction // The Life of Michael the Synkellos*. Belfast, 1991.
- Dagron G. *Empereur et prêtre*. P., 1998.
- Darrouzes J. *Introduction // Nicéas Stéthatos. Opuscles et lettres*. P., 1961.
- Darrouzes J. *Le mémoire de Constantin Stilbès contre les latins // Revue des études byzantines*, 21. 1963. P.50–60.
- Darrouzes J. *Les documents byzantins du XIIe siècle sur la primauté romaine // Ibid.*, 23. 1965. P.42–88.
- Darrouzes J. *Un faux περι τῶν ἁγύμων de Michel Cérulaire // Ibid.*, 25. 1967. P.288–291.
- Darrouzes J. *Introduction // Georges et Dèmètrios Tornikès. Lettres et discours*. P., 1970.
- Darrouzes J. *Nicolas d'Andida et les azymes // Revue des études byzantines*, 32. 1974. P.199–207.
- Darrouzes J. *Trois documents de la controverse greco-arménienne // Ibid.*, 48. 1990. P.89–153.
- Dennis G.T. *The «anti-Greek» Character of the Responsa ad Bulgaros of Nicholas I // Orientalia Christiana periodica*, 24. 1958. P.165–174.
- Dölger F. *Buchbesprechung von M. Gordillo, Photius et primatus romanus // Byzantinische Zeitschrift*, 40. 1940. S.522–525.
- Dondaine A. *La théologie latine de la procession du Saint-Esprit // Russie et Chrétienté*. 1950. P.211–218.
- Dondaine A. *Hugues Éthérien et Léon Toscan // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*. Année 1952, t.19. 1953. P.67–134.
- Dräseke J. *Nikolaos von Methone // Byzantinische Zeitschrift*, 1. 1892. S.438–478.
- Dräseke J. *Zu Eustratios von Nikäa // Ibid.*, 5. 1896. S.319–336.
- Dräseke J. *Bischof Anselm von Havelberg und seine Gesandtschaftsreisen nach Byzanz // Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 21. 1901. S.160–185.
- Dvornik F. *The Photian Schism*. Cambridge, 1948.
- Dvornik F. *Byzance et la primauté romaine*. P., 1964.

- Dvornik F. Photius, Nicholas I and Hadrian II // *Byzantinoslavica*, 34. 1973. P.33–50.
- Englezakis B. Jean le Chrysostomite, patriarche de Jérusalem au XIIe siècle // *Byzantion*, 43. 1974. P.506–508.
- Evans G. Anselm of Canterbury and Anselm of Havelberg: the Controversy with the Greeks // *Analecta Praemostratensia*, 53. 1977. P.158–175.
- Fedalto G. *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*. T.1–2. Padova, 1988.
- Fliche A., Martin V. *Histoire de l’Eglise*. T.4–9. P.,1937–1944.
- Freemann A. *Einleitung* // *MGH Conc.* 2, Sup. 1. Hannover, 1998. S.1–93.
- Gahbauer F. *Gegen den Primat des Papstes*. Studien zu Niketas Seides. München, 1975.
- Gauss J. *Ost- und West in der Kirchen- und Papstgeschichte des 11. Jahrhunderts*. Zürich, 1967.
- Gautier P. Jean V l’Oxite, patriarche d’Antioche. Notice biographique // *Revue des études byzantines*, 22. 1964. P.128–135.
- Gautier P. Le synode des Blachernes (fin 1094) // *Ibid.*, 29. 1971. P.213–284.
- Gautier P. *Entretien sur les erreurs des latins* // *Théophylacte d’Achrida*. Discours, traités, poésies. Thessalonique, 1980. P.97–114.
- Gay J. *L’Italie méridionale et l’Empire byzantin*. N.Y.,1904.
- Geiselman J.R. *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter*. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie. München, 1933.
- Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*. B., N.Y.,2002.
- Giannelli C. Reliquie dell’attivitа “letteraria” di uno scrittore italo-greco del secolo XI medesimo (Nicola arcivescovo di Reggio Calabria?) // *Atti dello VIII congresso internazionale di studi bizantini*. V.1. Roma, 1953. P.93–119.
- von Giesebrecht W. *Geschichte der deutschen Kaiserzeit*. Bd.3. Leipzig, 1890.
- Gigalski B. Bruno, Bischof von Segni, Abt von Monte-Cassino (1049–1123). Sein Leben und seine Schriften. Münster i.W.,1898.
- Gordillo M. Photius et Primatus Romanus. Num Photius habendus sit auctor opusculi Πρὸς τοὺς λέγοντας ὡς ἡ Ῥώμη θρόνος πρῶτος? // *Orientalia Christiana periodica* 6, 1940. P.5–39.
- Grumel V. Le *filioque* au concile photien de 879–880 et le témoignage de Michel d’Anchialos // *Echos d’Orient*, 29. 1930. P.257–263.
- Grumel V. Quand eut lieu la controverse théologique de Basile d’Achrida et d’Anselme de Havelberg à Salonique? // *Ibidem*. P.336.
- Grumel V. Autour du voyage de Pierre Grossolan a Constantinople // *Ibid.*, 32. 1933. P.22–33.
- Grumel V. La liquidation de la querelle photien // *Ibid.*, 33. 1934. P.257–288.

- Grumel V. Le décret du Synode photien de 879–880 sur le symbole de la foi // *Ibid.*, 37. 1938. P.357–372.
- Grumel V. Les lettres de Jean VIII pour le rétablissement de Photius // *Ibid.*, 39. 1940. P.138–156.
- Grumel V. Le schisme de Grégoire de Syracuse // *Ibid.*, 39. 1941–1942. P.257–267.
- Grumel V. Le premier contact de Rome avec l’Orient après le schisme de Michel Cérulaire // *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 43. Toulouse, 1942. P.21–29.
- Grumel V. Les invectives contre les arméniens du “catholicos Isaac” // *Revue des études byzantines*, 14. 1956. P.174–191.
- Grumel V. La chronologie. P.,1958.
- de Halleux A. Une vie consacrée à l’étude et au service de l’Orient Chrétien // *Orientalia Christiana analecta*, 244. Roma., 1994. P.41–54.
- Hamilton B. *The Latin Church in the Crusader States*. L.,1980.
- Haskins Ch. H. *Leo Tuscus* // *Byzantinische Zeitschrift*, 24. 1923/24. S.43–47.
- Haskins Ch.H *Studies in the History of Medieval Science*. Cambridge, 1924.
- Henneke E. *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. Bd. 2. Tübingen, 1964.
- Hergenröther J. *In librum de Spiritu sancti mystagogia animadversiones historicae et theologicae ad operis illustrationem refutationemque pertinentes* // *PG 102*, col.399–542. (P.,1860).
- Hergenröther J. *Photius, Patriarch von Konstantinopel*. Bd.1–3. Regensburg, 1867–1869.
- Hergenröther J. *Praefatio* // *Monumenta Graeca*, 1869. P.3–10.
- Hofmann G. *Papst und Patriarch unter Kaiser Manuel I Komnenos. Ein Briefwechsel* // *Ἑπτηρίς ἑταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν, γγ’. Ἀθήνα*, 1953. Σ.74–82.
- Holtzmann W. *Studien zur Orientpolitik des Reformpapsttums und zur Entstehung des 1. Kreuzzuges* // *Historische Vierteljahrschrift*. 1924. S.167–199.
- Holtzmann W. *Die Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexios I. und Papst Urban II. im Jahre 1089* // *Byzantinische Zeitschrift*, 28. 1928. S.38–59.
- Hörandner W. *Theodoros Prodromos. Historische Gedichte*. Wien, 1974.
- Hryniewicz W. *Kościół siostrzane*. Warszawa,1993.
- Jakobs H. *Kirchenreform und Hochmittelalter. 1046–1215*. München, 1999.
- Jugie M. *Nicétas de Maronée et Nicétas de Mitylene*. // *Echos d’Orient*, 26. 1927. P.408–416.
- Jugie M. *Les actes du synode photien de Sainte Sophie (879–880)* // *Echos d’Orient*, 37. 1938. P.89–99.
- Jugie M. *Le schisme byzantin*. P.,1941.

- Kaplan M. La place du schisme de 1054 dans les relations entre Byzance, Rome et l'Italie // *Byzantinoslavica*, 54. 1993. P.29–37.
- Kaplan M. Le “schisme” de 1054. Quelques éléments de chronologie // *Ibid.*, 56. 1995. P.147–158.
- Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. T.3/2. Wien, 1984.
- Kazhdan A.P. and Epstein A.W. *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Berkeley, 1985.
- Kazhdan A. *Latins and Franks in Byzantium: Perception and Reality from the Eleventh to the Twelfth Century* // *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*. Dumbarton Oaks, 2001. P.83–100. (www.doaks.org/etexts.html)
- Khoury A.Th. *Les théologiens byzantins et l’Islam*. Louvain, Paris, 1969.
- Kolbaba T. *The Byzantine Lists. Errors of the Latins*. Princeton, 2000.
- Kolbaba T. *Byzantine Perceptions of Latin Religious “Errors”: Themes and Changes from 850 to 1350* // *The Crusaders from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*. Dumbarton Oaks, 2001. P.117–143. (www.doaks.org/etexts.html)
- Krause H.-G. *Über den Verfasser der Vita Leonis IX papae* // *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 32. Jahrgang. Köln, Wien, 1976. S.49–85.
- Krause H.-G. *Das Constitutum Constantini im Schisma von 1054* // *Aus Kirche und Reich*. Sigmaringen, 1983. S.131–158.
- Lambros S. *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos. Vol.1*. Cambridge, 1895.
- Laurent V. Le schisme de Michel Cérulaire // *Echos d’Orient*, 31. 1932. P.97–110.
- Laurent V. La lettre d’Isaac Ange au primat de Hongrie // *Ibid.*, 39. 1940. P.59–77.
- Laurent V. Le titre de patriarche oecuménique et la signature patriarcale // *Revue des études byzantines*, 6. 1948. P.5–26.
- Laurent V., Darrouzès J. *Dossier grec de l’Union de Lyon*. P.,1976.
- Leclercq J. Introduction // *Baudouin de Ford. Le sacrement de l’autel*. P.,1963. V.1. P.7–51.
- Leib B. *Deux inédits byzantins sur les azymes au début du XIIe siècle*. Rome, 1924.
- Leib B. *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XIe siècle*. P.,1924.
- Lemerle P. *Le premier humanisme byzantin*. P.,1971.
- L’Huillier P. Le schisme de 1054 // *Вестник русского западно-европейского патриаршего экзархата*. Париж, 1954. С.44–64.
- Lillie R.-J. *Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten*. München, 1981.

- Meyendorff J. *Orthodoxie et catholicité*. P., 1965.
- Meyendorff J. *Rome, Constantinople, Moscow*. N.Y., 1996.
- Michel A. *Humbert und Kerullarios*. Paderborn, 1924–1930. Bd.1–2.
- Michel A. Die “*Accusatio*” des Kanzlers Friedrich von Lothringen (Papst Stephans IX.) gegen die Griechen // *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte*. Bd.38. Freiburg, 1930. S.153–208.
- Michel A. *Verstreute Kerullarios- und Humbert-Texte* // *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte*, 39. Freiburg, 1931. S.355–376.
- Michel A. Die Fälschung der römischen Bannbulle durch Michael Kerullarios // *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*. Athen, 9. 1932/1933. S.293–319.
- Michel A. Die vier Schriften des Niketas Stethatos über die Azymen // *Byzantinische Zeitschrift*, 35. 1935. S.308–336.
- Michel A. Die Antizipation des Paschamahles im Schisma des XI. Jahrhunderts // *Orientalia Christiana periodica*, 2. Roma, 1936. P.155–163.
- Michel A. *Amalfi und Jerusalem im griechischen Kirchenstreit (1054–1090)*. Roma, 1939.
- Michel A. Lateinische Aktenstücke und -sammlungen zum griechischen Schisma (1053/54) // *Historisches Jahrbuch*, Bd.60. 1940. S.46–64.
- Michel A. Die Friedensbotschaft Grados an Antiocheia im Schisma des Kerullarios (1053–1054) und ihr Widerhall // *Studi Gregoriani per la storia di Gregorio VII e della riforma gregoriana*, 2. Roma, 1947. P.163–188.
- Michel A. Die römischen Angriffe auf Michael Kerullarios wegen Antiocheia (1053/54) // *Byzantinische Zeitschrift*, 44. 1951. S.419–427.
- Michel A. Der kirchliche Wechselverkehr zwischen West und Ost vor dem verschärften Schisma des Kerullarios (1054) // *Ostkirchliche Studien*, 1, 3. Würzburg, 1952. S.145–173.
- Michel A. *Schisma und Kaiserhof im Jahre 1054* // 1054–1954. *L’eglise et les églises*. Chevetogne. 1954. P.351–440.
- Nikolov A. “A Useful Tale about the Latins”: An Old Bulgarian Translation of a Lost Byzantine Anti-Latin Text of the End of 11th – Early 12th Century // *Scripta & e-Scripta*, 1. Sofia, 2003. P.99–119.
- Norden W. *Das Papsttum und Byzanz*. Berlin, 1903.
- Oberdorfer B. *Filioque*. Göttingen, 2002.
- Ohnsorge W. *Die Legaten Alexanders III. im ersten Jahrzent seines Pontifikats (1159–1169)*. B., 1928.
- Ostrogorsky G. *Byzantinische Geschichte 324–1453*. München, 1996.
- Palmieri A. *La lettera del filosofo bizantino Teoriano sui punti controversi tra greci e latini* // *Bessarione*, 116. 1911. P.273–280.

- Palmieri A. Niceta di Maronea e i suoi dialoghi sulla processione dello Spirito Santo // Bessarione, 117. 1912. P.80–88.
- Papachryssanthou D.U. La date de la mort du sébastocrator Isaac Comnène, frère d'Alexis I, et de quelques événements contemporains // Revues des études byzantines, 21. 1963. P.250–255.
- Papadakis A., Talbot A.M. John X Camaterus Confronts Innocent III: an Unpublished Correspondence // Byzantinoslavica, 33. 1972. P.26–33.
- Patfoort A. Le Filioque dans la conscience de l'Eglise avant le concile d'Ephèse // Revue thomiste, 97. 1979. P.318–334.
- Pelikan Y. The Spirit of Eastern Christendom (600–1700). Chicago and London, 1974.
- Pelikan Y. The Growth of Medieval Theology. Chicago and London, 1978.
- Pelikan Y. The Melody of Theology. Cambridge and London, 1988.
- Peri V. Leone III e il Filioque. Ancora un falso e l'autentico simbolo romano // Rivista di storia e letteratura religiosa, 6. 1970. P.268–297.
- Peri V. Leone III e il Filioque. Echi del caso nell'agiografia greca // Rivista di storia della Chiesa in Italia, 25. 1971. P.3–58.
- Petit L. Les évêques de Thessalonique // Echos d'Orient, 5. 1901–1902. P.26–33.
- Petrucchi E. Rapporti di Leone IX con Costantinopoli // Studi medievali, 14. Spoleto, 1973. P.733–831.
- Pichler A. Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident von den ersten Anfängen bis zur jüngsten Gegenwart. Bd.1–2. München, 1864–1865.
- Plank P. Sabas von Kaisareia. Ein Beitrag zur Geschichte der melkitischen orthodoxen Patriarchate von Jerusalem und von Alexandrien zur Komnenen-Zeit // Ostkirchliche Studien, 43. 1994. S.23–40.
- Plank P. Patriarch Symeon II. von Jerusalem und der erste Kreuzzug // Ibidem. S.275–327.
- Plank P. Johannes IX. von Jerusalem (1156/57 – vor 1166), Patriarch im Exil // Horizonte der Christenheit (Oikonomia, 34). Erlangen, 1994. S.176–191.
- Poppe A. Le traité des azymes Λέοντος μητροπολίτου τῆς ἐν Ῥωσίᾳ Πρεσβυτέρου: quand, où et par qui a-t-il été écrit? // Byzantion, 35. 1965. P.504–527.
- Runciman S. The Eastern Schism. Oxford, 1955.
- Schweinburg K. Die Textgeschichte des Gesprächs mit den Franken von Nike-tas Stethatos // Byzantinische Zeitschrift, 34. 1934. S.313–347.
- Schmid K. Aachen und Jerusalem // Das Einhardkreuz. Göttingen, 1974. S.122–142.

- Schmidt J. Des Basilius aus Achrida, Erzbischofs von Thessalonike, bisher unedierte Dialoge. München, 1901.
- Schultze B. Zum Ursprung des Filioque: das Filioque und der römische Primat // *Orientalia Christiana periodica*, 84. 1982. P.5–18.
- Ševčenko I. Hagiography of the Iconoclast Period // *Iconoclasm*. Birmingham, 1977.
- Sieben H.J. Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847–1378). Paderborn, München, Wien, Zürich, 1984.
- Smith M.H. And Taking Bread... P., 1978.
- Speck P. Die Interpolationen in den Akten des Konzils von 787 und die *Libri Carolini*. Bonn, 1998.
- Spiteris J. La critica bizantina del primato romano nel secolo XII. Roma, 1979.
- Stawrowsky A. Essai de théologie irénique. Madrid, 1966.
- Stiernon D. Autour de Constantinople IV (869–870) // *Revue des études byzantines*, 25. 1967. P.155–188.
- Tinnefeld F. Michael I. Kerullarios, Patriarch von Konstantinopel (1043–1058). Kritische Überlegungen zu einer Biographie // *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 39. 1989. S.95–127.
- Tougher S. The Reign of Leo VI (886–912): Politics and People. Leiden, N.Y., Köln, 1997.
- Ughelli F. Italia sacra. Vol.1–10. Venezia, 1717–1722.
- Vaillhé S. Saint Michel le Syncelle et les deux frères Grapti, Saint Théodore et Saint Théophane // *Revue de l'Orient chrétien*, 6. 1901. P.313–332, 610–642.
- Walter C. Praefatio // *Commentationes philologicae Jenenses* 6, 2. 1899. P.197–208.
- Willjung H. Einleitung // *MGH Conc.* 2, Sup.2. Hannover, 1998. S.1–232.
- Γιάγκου Θ. Ξ. Νίκων ὁ Μαυρορεΐτης. Βίος - Συγγραφικὸ ἔργο - Κανονικὴ διδασκαλία. Θεσσαλονίκη, 1991.
- Γιανναράς Χ. Ὁρθοδοξία καὶ Δύση στὴ Νεωτέρη Ἑλλάδα. Ἀθήνα, 1992.
- Δημητρακόπουλος Ἀ. Ὁρθόδοξος Ἑλλάς. Λειψία, 1872.
- Ζήσις Θ.Ν. Ὁ πατριάρχης Νικόλαος Δ' Μουζάλων // Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρίδα τῆς θεολογικῆς σχολῆς [Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης]. 1978. Τ.23. Σ. 235–306.
- Παπαβασιλείου Ἀ. Εὐθύμιος-Ἰωάννης Ζυγαδηνός. Βίος – Συγγραφαί. Λευκωσία, 1979.
- Φουγιάς Μ. Ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἀντιπαράθεσις ἐλλήνων καὶ λατίνων ἀπὸ τῆς ἐποχῆς τοῦ μεγάλου Φωτίου μέχρι τῆς Ζυνόδου τῆς Φλωρεντίας [858–1439]. Ἀθήνα, 1994.

Справочная литература

Словарь = Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.) / Р.И. Аванесов и др. Т.1–10. М., 1988сл.

BBKL = Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon. Bd.1–14. 1990–1998. (<http://www.bautz.de/bbkl>).

Benslers griechisch-deutsches Schulwörterbuch. Leipzig und Berlin, 1904.

DHGE = Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastique. P., 1912sq.

DS = Dictionnaire de spiritualité. Vol.1–16. P., 1932–1995.

DThC = Dictionnaire de théologie catholique. Vol.1–15. P., 1903–1950.

LThK² = Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Auflage. Bd. 1–10. Freiburg, Basel, Wien, 1957–1965.

LThK³ = Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Auflage. Bd.1–11. Freiburg, 1993–2001.

NCE = New Catholic Encyclopedia. Vol.1–17. N.Y., 1981.

ODB = The Oxford Dictionary of Byzantium. Vol.1–3. N.Y., Oxford, 1991.

TRE = Theologische Realenzyklopädie. B., N.Y., 1976sq.

Tusculum-Lexikon = Buchwald W., Hohlweg A., Prinz O. Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters. München und Zürich, 1982.

RÉSUMÉ

Dès le transfert de la capitale impériale sur la rive du Bosphor en 330, les rapports entre les églises de Rome et Constantinople sont plusieurs fois rompus; ils se renouvellent avec les condamnations de doctrines qui jouissent d'un succès temporaire en Orient grec, comme le monophysisme, le monothélisme ou l'iconoclasme (chapitre 1). La question de la procession de l'Esprit-Saint n'assume son aspect confessionnel qu'avec le temps.

La création de l'Empire occidental et son conflit avec Byzance sur l'Adriatique au début du IXe siècle forment le cadre pour le premier essor de la polémique sur cette question théologique. Sa connotation canonique n'est pas prise en considération par les polémistes francs qui cherchent uniquement à confirmer leur position par des citations scripturaires et patristiques. Selon toute vraisemblance, l'oeuvre polémique de Théodulphe d'Orléans a été lue et utilisée par Smaragde de Saint-Mihiel avant le concile d'Aix-la-Chapelle. Comme la profession de foi de Léon III qui suit sa lettre à Charlemagne semble être authentique, le pape aussi paraît ignorer d'abord la composante canonique du problème. Sa requête de supprimer le mot Filioque au symbole de la foi reste sans effet en Occident, et cela va permettre aux grecs de suspecter les chrétiens occidentaux d'un manque de respect à l'égard des conciles généraux qui, jusque-là, ne se tenaient qu'à Byzance.

Quand Photius accède au trône patriarcal de Constantinople et que son prédécesseur Ignace est envoyé en exil, le pape Nicolas Ier agit en juge suprême de l'Eglise selon sa compréhension de la charge du pontife romain (chapitre 2). Quand le problème se complique avec l'envoi des évêques et prêtres latins en Bulgarie, Photius renouvelle la polémique sur le Filioque, tandis qu'un synode de l'Eglise byzantine lance un anathème contre le pape. On a des raisons de croire que l'écrit «A ceux qui disent que Rome est le premier trône» a été composé par Photius en 867, en même temps que sa lettre encyclique. Une autre oeuvre du patriarche sur les questions ecclésiologiques, à voire ses «Recueils et démonstrations soigneuses», a été écrite, selon toute probabilité, après sa première

démission du trône de Constantinople en 867. Parmi d'autres choses, la lettre de Photius au patriarche d'Aquilée et son «Traité sur la mystagogie de l'Esprit-Saint» prouvent la faiblesse de la thèse, selon laquelle les rapports entre les Eglises de Rome et Constantinople dans les années 880 avaient un caractère tranquille.

Les nouvelles tensions entre les deux sièges à propos de la juridiction des évêchés de l'Italie méridionale ont lieu au début du XIe siècle (chapitre 3). Il est possible que l'information sur le «schisme de deux Serges» vient de Jean VIII de Jérusalem (début du XIIe siècle) qui veut expliquer la non-communion entre les Eglises qui existe déjà à son époque. Un autre conflit, sous le patriarche Michel Cérulaire, a lieu au moment où la collaboration politique entre Byzance et la papauté est à l'ordre du jour (chapitre 4). Le cinquième traité contre les Arméniens de Nicéas Stéthatos lui a servi de source pour ses oeuvres antilatines, dont la plus longue a été écrite avant la «moyenne». Quant au plus court traité sur les azymes conservé sous son nom, il appartient à un autre auteur.

De toute évidence, Pierre d'Antioche a utilisé dans sa lettre à Dominique de Grado successivement les trois écrits polémiques de Nicéas Stéthatos : le cinquième traité contre les Arméniens et les deux «Logoi» antilatins (chapitre 5). Il est probable que soit l'«Invective» contre les Arméniens d'Euthyme Péribleptinos, soit le traité sur les azymes qui a été conservé dans la «Panoplie dogmatique» d'Euthyme Zygadène, a servi de source à ibn-Boutlan dans son «Traité sur la sainte eucharistie», qui, à son tour, a été utilisé par l'auteur du «Traité de réfutation du dogme romain». Il faudrait dater ce dernier écrit, comme l'écrit sur les azymes de Nicéas de Nicée qui a été conservé avec lui, du milieu du XIe siècle. Une vue d'ensemble sur le conflit de 1053-1054 permet de supposer que le patriarche Michel ait stimulé la polémique antilatine pour empêcher le passage des évêchés de l'Italie méridionale à la juridiction romaine et pour devancer la critique de simonie dans l'Eglise byzantine de la part du pape et ses collaborateurs qui s'attaquent à ce mal dès la fin des années 1040 en Occident.

Peu après les anathèmes de 1054, Pierre Damian écrit son traité sur la procession de l'Esprit-Saint qu'il adresse vraisemblablement au patriarche d'Alexandrie Léonce et non à celui de Constantinople Constan-

tin Lichoudès (chapitre 6). La littérature polémique des années 1050 est accessible à Georges Hagioritès, qui soutient l'usage du pain azyme à la messe, mais elle n'influence guère Léon de Pereyaslavl et encore moins Jean de Russie, qui traitent dans leurs écrits du même sujet. On a des raisons de croire que c'est la soi-disant rédaction «b» du traité antilatin conservé sous le nom de Théodose de Pétchéra qui est originale et qui peut être attribuée à cet auteur. D'autres raisons permettent de tenir pour authentique l'écrit polémique conservé sous le nom de Georges de Kiev.

Selon toute vraisemblance, l'oeuvre sur les azymes de Jean d'Antioche est composée à la suite de son ambassade en Italie qui eut lieu dans le cadre des contacts entre le pape Urbain II et Byzance en 1089–1091. L'écrit sur les azymes de Jean de Claudiopole semble être composé à la même époque, et il est à l'origine de plusieurs «listes de griefs» antilatins : les traités d'Ephrem de Pereyaslavl et de Nicéphore de Russie, les oeuvres anonymes «Sur les francs et autres latins», «Sur les mauvais faits des latins» et autres.

La première croisade ne semble pas influencer beaucoup le cours et l'intensité des discussions à Byzance (chapitre 7). A la différence des polémistes latins antérieurs, Anselme de Canterbury propose des arguments en faveur de la double procession de l'Esprit-Saint sans faire recours aux opinions des autorités ; son traité semble être lu par les légats du pape Paschale II qui viennent à Constantinople en 1112–1113. On a des raisons de croire que c'est au début du XIIe siècle (et non vers l'an 1070) que Laycus compose sa lettre en défense du pain azyme à la messe. Dans le même temps, la lettre de Pierre d'Antioche à Dominique de Grado et la «Mystagogie» de Photius servent de source à Jean VIII de Jérusalem pour son «Synodique». C'est l'extrait de cette dernière qui a été conservé dans la «Panoplie dogmatique» d'Euthyme Zygadène sous le titre «Contre les fidèles de la vieille Rome». En composant sa lettre au prince Yaroslav, Nicéphore de Kiev s'appuie sur une version originale de l'écrit d'Ephrem de Russie; elle est plus proche du traité de Jean de Claudiopole que celle conservée jusqu'à nos jours.

La question du Filioque revient pleinement dans la polémique antilatine avec l'ambassade du pape Paschale II à Byzance (chapitre 8). Il ne faut pas la confondre avec le séjour constantinopolitain de l'arche-

vêque de Milan Pierre Grossolan qui est au retour de la Terre Sainte à ce temps-là. Il semble que ces deux événements ont lieu successivement en hiver et au début du printemps de l'an 1113. C'est pour les ambassadeurs romains qu'Eustrate de Nicée compose les deux traités sur le Filioque et les deux autres sur les azymes. Les deux mêmes problèmes occupent le curéalate Théodore Smyrniaios.

Peu après son arrivée à Constantinople, Pierre Grossolan prépare sa harangue sur la procession de l'Esprit-Saint dont la première partie a été conservée en grec et la deuxième, plus grande, en latin. Pendant qu'Eustrate de Nicée met sur le papier son discours avec Grossolan et compose un nouveau traité contre le Filioque qu'il adresse aux empereurs byzantins, Nicolas Mouzalon et Nicéas Séidès effectuent le même travail dans leurs écrits polémiques. Il semble que Nicéas Séidès dispose d'une version de l'écrit d'Ephrem de Russie qui est plus proche du traité de Jean de Jérusalem que celle conservée dans le manuscrit Vat. gr. 828. Comme Alexis Ier est mécontent des œuvres de ces théologiens grecs, Eustrate de Nicée compose une longue réponse à Grossolan, divisée dans les manuscrits en deux ou trois traités différents. C'est en 1113 que Théophylacte de Bulgarie recourt aux écrits d'Ephrem de Russie et de Nicolas Mouzalon lors de la composition de son traité sur les accusations contre les latins.

La polémique antilatine s'apaise à Byzance sous le règne de Jean II (chapitre 9). De toute évidence, Rupert de Deutz prend connaissance des arguments qui se contiennent dans la harangue constantinopolitaine de Pierre Grossolan. Même si Anselme de Havelberg fait usage de quelques œuvres antérieures dans le compte rendu de sa rencontre avec le métropolitain de Nicomédie en 1136, son texte paraît représenter le cours et le contenu d'une discussion réelle. Le compte rendu de la dispute de Pierre le Diacre avec un ambassadeur de Jean II en 1137 peut susciter plus de doutes sur sa véracité. Les prétentions du patriarcat de Constantinople sur les évêchés grecs de l'Italie méridionale expliquent la composition de l'«Ordre des privilèges patriarcaux» par Neilos Doxapatrès.

La polémique gréco-latine reprend sa vigueur à Byzance sous le règne de Manuel Ier (chapitre 10). Même si certaines circonstances s'opposent à l'identification de l'interlocuteur latin de Basile d'Ochrida avec

Anselme de Havelberg, elle demeure vraisemblable. Parmi les oeuvres polémiques de Nicolas de Méthone, les «Accusations en forme des chapitres» seraient écrites tout d’abord et suivies par le traité «Aux latins sur l’Esprit-Saint»; après cela, l’auteur aurait composé ses «Pièces mémorables» (dont la deuxième rédaction a reçu le nom de l’«Autre synthèse contre les latins») et son traité sur les azymes. Dans sa polémique Nicolas de Méthone s’appuie sur les oeuvres antilatines écrites en 1112–1113, en premier lieu sur le traité de Nicolas Mouzalon.

C’est le patriarche de Jérusalem Jean IX Mercuropoule (et pas son prédécesseur Jean VIII) qui décrit sa conversation avec un latin sur les azymes dans la Terre sainte et compose un traité sur le même sujet. Il est probable que Gerhoh de Reichersberg prend connaissance des arguments des polémistes grecs grâce aux “Accusations” de Nicolas de Méthone ou quelque extrait inconnu de cette oeuvre; il est plus difficile d’éclaircir le rapport entre le traité polémique de Gerhoh et la «Théologie scolaire» d’Abélard.

Les six «Traités en forme des dialogues» de Nicétas de Maronée datent, en toute probabilité, des années 1065–1066 (chapitre 11). Pour la première fois dans l’histoire de la polémique byzantine, leur auteur grec tente de défendre la doctrine du Filioque. En recourant aux Pères de l’Eglise grecque, Nicétas ignore complètement les arguments des Pères et polémistes latins. Dans son «Arsenal sacré», Andronique Camatèros essaie d’opposer son recueil des citations patristiques à celui de Nicétas et reproduit plusieurs raisonnements contre le Filioque qu’il trouve dans les oeuvres d’Eustrate de Nicée, de Photius, de Jean VIII de Jérusalem ou d’Euthyme Zygadène, de Théophylacte de Bulgarie, de Nicolas de Méthone. Peut-être, est-ce dans le même temps que Michel Glycas utilise le recueil des citations patristiques de Camatèros dans sa lettre sur la procession de l’Esprit-Saint et écrit le plus grand texte contre les azymes dans toute la polémique byzantine des XIe–XIIe siècles. On a des raisons de rapprocher de ces écrits l’oeuvre sur le Filioque de Théodore Prodrome, qui fait aussi large usage des citations des Pères de l’Eglise.

De ces derniers écrits, Hugues Ethérien ne cite en 1176 dans sa grande oeuvre «De Dieu saint et immortel» que le sixième traité de Nicétas de Maronée, en concentrant sa critique de la doctrine des polémistes

grecs sur les «Accusations» de Nicolas de Méthone, sur les «Chapitres syllogistiques» de Nicéas le Byzantin et sur un écrit inconnu d'un certain métropolitain de Nicomédie. Peu après, le frère de Hugues Léon Toscan reproduit la forme des «listes des griefs», jusque-là répandues à Byzance seulement, dans son traité «Sur les hérésies et l'hypocrisie des grecs».

La polémique antilatine semble presque à nouveau disparaître à Byzance pendant les deux dernières décennies du XIIe siècle (chapitre 12). Dans sa correspondance avec l'empereur Isaac II, l'évêque Hiob d'Esztergom paraît faire usage des citations patristiques, employées auparavant par l'abbé Henri de Brunswick. En défendant les azymes à la messe, Lothaire de Segni fait usage des arguments, utilisés auparavant par Alger de Liège, Rupert de Deutz et Sicard de Crémone. Les prérogatives du pape sont attaquées par Jean Cinnamos et Théodore Balsamon; elles sont discutées par écrit dans les lettres réciproques d'Innocent III et de Jean X Camatèros à la veille de la quatrième croisade.

La polémique antigrecque en Occident est de beaucoup moins intensive et bien plus concentrée sur l'ecclésiologie que celle antilatine en Orient. Dès le début des discussions, les Latins cherchent à confirmer leur point de vue sur la procession de l'Esprit-Saint par les citations patristiques, tandis que les Grecs ne découvrent cet important instrument polémique qu'assez tardivement. Les polémistes latins, qui mettent en doute l'usage du pain levé et le Symbole sans le Filioque, sont très rares. La polémique contre les prérogatives du pape s'intensifie habituellement à Byzance aux moments où les discussions théologiques et liturgiques s'y apaisent. L'existence d'un schisme entre les Eglises de Rome et Constantinople est parfois niée à Byzance, mais plus souvent elle y est reconnue comme un fait accompli dès la deuxième moitié du XIe siècle.

Somme toute, la polémique antilatine ne se laisse pas expliquer par des conjonctures exclusivement politiques. Il semble plutôt que les discussions théologiques et liturgiques antilatines reprennent vigueur à Byzance quand la participation active du pape aux affaires de la chrétienté grecque est en cours ou paraît imminente.

BIBLIOTHECA IGNATIANA

БОГОСЛОВИЕ, ДУХОВНОСТЬ, НАУКА

А.В. Бармин

Полемика и схизма

История греко-латинских споров
IX–XII веков

Издание Института философии, теологии и истории
св. Фомы.

Адрес издательства:

105005, г. Москва, ул. Фридриха Энгельса, 46, стр. 4

тел.: 261-01-46

e-mail: thomas-secr@yandex.ru

Тираж 1000 экз.

Отпечатано в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6