

ТРУДЫ ИСТОРИЧЕСКОГО ФАКУЛЬТЕТА МГУ
МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М.В. ЛОМОНОСОВА
ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

ТРУДЫ ИСТОРИЧЕСКОГО ФАКУЛЬТЕТА МГУ

Под редакцией С.П. Карпова

[86]

СЕРИЯ II
ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
(42)

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
Исторический факультет

М.В. Грацианский

Император Юстиниан Великий
и наследие Халкидонского Собора

Издательство Московского университета
2016

Редакционный совет:

акад. РАН, д.и.н., проф. С.П. Карпов (председатель),
д.и.н., проф. Л.С. Белоусов, д.и.н., проф. Н.С. Борисов,
д.и.н., проф. Л.И. Бородкин, д.и.н., проф. А.Г. Голиков,
д.и.н., проф. С.В. Девятов, д.и.н., гл.н.с. Л.В. Кошман,
акад. РАН, д.и.н., проф. Ю.С. Кукушкин, д.и.н., проф. Л.С. Леонова,
к.фил.н., доц. Л.П. Лобанова, д.и.н., проф. Г.Ф. Матвеев,
д.и.н., проф. С.В. Мироненко, д.и.н., проф. Е.И. Пивовар,
д.и.н. А.В. Подосинов, д.и.н. С.Ю. Сапрыкин,
д.и.н., проф. В.В. Симонов, к.и.н. Г.М. Степаненко,
д.иск., проф. И.И. Тучков, д.и.н., проф. Д.А. Функ,
акад. РАН, д.и.н., проф. В.Л. Янин

М.В. Грацианский

Император Юстиниан Великий
и наследие Халкидонского Собора

Издательство Московского университета
2016

Исследование подготовлено в рамках работы по проекту
«Причерноморье и Средиземноморский мир в системе отношений Руси,
Востока и Запада в Средние века» (соглашение № 14-28-00213 от 15 августа 2014 г.
между Российским научным фондом и МГУ имени М.В. Ломоносова)

Г78 **Грацианский М.В.**

Император Юстиниан Великий и наследие Халкидонского Собора / М.В. Грацианский. — М.: Издательство Московского университета, 2016. — 391 с. — (Труды исторического факультета МГУ: Вып. 86; Сер. II, Исторические исследования: 42).

ISBN 978-5-19-011148-4

В монографии рассматривается церковная политика римского императора Юстиниана Великого (527–565) по отношению к антихалкидонитам — внутрицерковному течению, не принимавшему решений IV Вселенского Халкидонского Собора. Работа охватывает период с 451 по 571 г. и затрагивает предысторию и ближайшие последствия политики Юстиниана. Избранный аспект исследуется на основании всей совокупности западных и восточных источников с привлечением существующей научной литературы по теме. Подробно анализируются основания и особенности политики Юстиниана и ее влияние на последующее развитие церковной политики в раннесредневековой Римской (Византийской) империи. К исследованию прилагаются переводы на русский язык основных церковно-политических и богословских сочинений императора Юстиниана, относящихся к теме работы.

Книга предназначена для специалистов по истории Византии и раннего Средневековья, истории Церкви, а также для студентов-историков и всех интересующихся данными темами. Она также может быть использована в образовательном процессе в качестве дополнительной литературы по курсу истории Средних веков, истории Византии и истории Церкви.

Ключевые слова: император Юстиниан Великий, Халкидонский Собор, история Церкви, церковная политика, антихалкидониты, богословие, императрица Феодора, император Анастасий I, император Юстин I, Севир Антиохийский, Иаков Барадей, папа Вигилий, Три Главы, V Вселенский Константинопольский Собор.

Gratsianskiy M.V.

Emperor Justinian the Great and the Legacy of the Council of Chalcedon

The book examines the church policy of the Roman Emperor Justinian the Great (527–565) in regard to the anti-Chalcedonians, who were inner-church group opposed to the definitions of the 4th Ecumenical Council of Chalcedon. The work covers the period from 451 to 571 and deals with the background and immediate consequences of the policy of Justinian. The chosen aspect is investigated on the basis of the totality of western and eastern sources and the existent secondary literature on the subject. The foundations and peculiarities of Justinian's policy and its impact on the subsequent development of church policy in the early medieval Roman (Byzantine) Empire are analyzed in detail. The text is provided with several appendices, which contain a Russian translation of the main church-political and theological writings of the Emperor Justinian, relevant to the topic of the monograph.

The book is intended for specialists in the history of the Byzantine Empire and the early Middle Ages, the Church history, as well as for students of history and all those who are interested in this subject. It can also be used in the educational process as additional reading for the study of medieval history, the history of Byzantium and Church history.

Key words: Emperor Justinian the Great, the Council of Chalcedon, Church History, Church politics, anti-Chalcedonians, Theology, Empress Theodora, Emperor Anastasius I, Emperor Justin I, Severus of Antioch, Jacob Baradaeus, Pope Vigilius, the Three Chapters, the 5th Ecumenical Council of Constantinople.

*Посвящается моим родителям —
Вячеславу Игоревичу Грацианскому
и Татьяне Михайловне Матвеевой*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящая монография представляет собой глубокую переработку диссертации «Die Politik Kaiser Justinians I. gegenüber den Monophysiten», написанной нами на немецком языке и представленной на соискание степени Doctor philosophiae в Йенском университете имени Фридриха Шиллера (Германия) в 2005 г. Впоследствии с текста диссертации был сделан авторизованный перевод на русский язык, который в 2009 г. под названием «Политика императора Юстиниана Великого по отношению к монофиситам» был представлен для обсуждения на кафедре истории Средних веков исторического факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова и по результатам обсуждения, с учетом предложенных доработок, рекомендован к публикации. Дополненный вариант данного исследования, уже под названием «Император Юстиниан Великий и монофиситы», был удостоен в 2013 г. премии памяти митрополита Московского и Коломенского Макария III степени.

Предлагаемый вниманию читателя текст представляет собой плод значительной переработки предшествующих версий нашего исследования и переосмысления некоторых основополагающих концептуальных моментов, проведенных на основании наших новейших публикаций в рамках работы над проектом «Причерноморье и Средиземноморский мир в системе отношений Руси, Востока и Запада в Средние века», поддержанным Российским научным фондом (соглашение № 14-28-00213 от 15 августа 2014 г.).

Работая над проектом, мы, в частности, отказались от использования термина «монофиситы» как в названии работы, так и в целом по ее тексту. Представляется также важным добавление новой главы, содержащей очерк церковно-политического развития, последовавшего за решениями Халкидонского Собора в 451–518 гг., что в целом помогло лучше интегрировать старую начальную часть диссертации в общий контекст исследования. Также в итоговой версии текста мы предлагаем выполненный нами в 2014–2016 гг. перевод основных богословских документов Юстиниана, авторство которых принадлежит самому императору (см. прил. 1–7 в конце книги).

Интерес к тематике исследования возник у нас спонтанно в силу увлечения восточнохристианской тематикой и, шире, — историей и культурой Ближнего Востока римского и исламского времени. Этот интерес явился логическим продолжением специализации по истории Византии, получен-

ной нами на историко-филологическом факультете Российского православного института св. Иоанна Богослова под руководством ныне почившего профессора Игоря Сергеевича Чичурова. Углубленные занятия историей Ближнего Востока и восточными языками были продолжены в течение 2002–2005 гг. во время пребывания в аспирантуре в *Graduiertenkolleg «Leitbilder der Spätantike»* Института античной истории Йенского университета имени Фридриха Шиллера под общим научным руководством также ныне почившего профессора Юргена Думмера.

Первоначальной целью данной работы была попытка заняться исследованием истории Римской империи (т.н. Византии) первой половины VII в. — захватывающего периода начала исламских завоеваний, проходивших на фоне религиозного брожения и мессианских ожиданий на всем Ближнем Востоке. Согласно распространенному в науке мнению, быстрота завоевания мусульманами обширных территорий римского Востока была обусловлена нелояльным отношением к правительству большей части населения этих территорий, придерживавшейся «монофиситского» вероисповедания. Приступив к изучению данного периода, мы очень быстро осознали, что без учета всей предыдущей истории антихалкидонского движения, возникшего как реакция на IV Вселенский Халкидонский Собор (451 г.), работа над избранной темой невозможна. Дальнейшие исследования показали, что ключевыми для понимания процессов формирования и развития антихалкидонского движения в Империи, как оно выглядело к началу VII в., являются период правления и церковная политика Юстиниана Великого (527–565). Изучение церковной политики этого императора, и в частности его политики по отношению к антихалкидонитам, увело нас настолько далеко от первоначального замысла, что в конечном итоге вниманию читателя предлагается исследование, посвященное именно церковной политике Юстиниана, составившей — так же как и все, что делал этот великий государственный деятель, — эпоху в истории христианства, Церкви и Империи.

Тему церковной истории Юстиниана, равно как и истории его политики по отношению к антихалкидонитам, никак нельзя назвать новой в мировой историографии, и потому мы бы заранее испытали немалый страх от обилия соответствующей литературы и разноречивости мнений исследователей о данном сюжете, если бы изначально не поставили себе задачу подойти к нему через подробное изучение всех релевантных источников. Длительная работа над источниками помогла нам создать собственное представление об интересующем предмете и впоследствии по достоинству оценить работы многочисленных исследователей, также писавших на эту тему. Изначально пугавшее обилие источников и «вторичных» работ оказалось возможным одолеть и осмыслить, в результате чего появилась возможность дать собственное изображение политики императора Юстиниана по отношению к антихалкидонитам, основанное, прежде всего, на данных источников. Это последнее обстоятельство приходится особо подчеркивать, несмотря на то что для каждого историка данный подход должен быть вполне

естественным. К сожалению, наше ознакомление с работами многочисленных западных исследователей оказалось полным неожиданных и не слишком приятных сюрпризов: выявился поразительный консерватизм западной науки, на протяжении десятков и даже более чем сотни лет повторяющей, как мантру, одни и те же спорные или явно устаревшие взгляды, концепции и, самое удивительное, — штампы. Западные авторы в основном отдают явное предпочтение историографии в ущерб исследованию источников при работе с более или менее крупными историческими сюжетами. При создании обобщающих и справочных работ они странным образом предпочитают иметь дело с более старыми обобщающими или справочными работами, лишь в малой степени учитывая достижения исследователей, работавших с отдельными источниками и уточнявших отдельные небольшие вопросы, касающиеся более крупной общей темы. Такая ситуация в сфере изучения церковной политики Юстиниана позволила данному исследованию, вопреки первоначальным опасениям, состояться. В любом случае, в отечественной историографии оно по сути оказывается первым по избранной тематике.

Некоторые части настоящей работы были опубликованы в виде отдельных статей. По сравнению с первоначальной немецкой версией нами были предприняты значительные исправления и добавления: наряду с прочим, о чем говорилось выше, была расширена библиография посредством учета работ, вышедших на протяжении 2005–2015 гг., и внесены некоторые изменения в соответствии с отечественными требованиями представления научного материала.

В заключение автор хотел бы выразить благодарность тем лицам, присутствию и помощи которых он постоянно ощущал на протяжении работы над книгой. Прежде всего, с грустью и признательностью хотелось бы здесь вспомнить об ушедших учителях. В первую очередь — об Игоре Сергеевиче Чичурове, проявлявшем к автору данной работы поистине отеческую заботу: ему мы чрезвычайно многим обязаны в профессиональном и личном отношении.

С искренней теплотой и глубокой признательностью мы также хотели бы упомянуть здесь почившего в 2016 г. преподавателя латинского языка, профессора Николая Алексеевича Федорова, превосходный педагогический талант, эрудиция и огромное человеческое обаяние которого до сих пор являются для нас одним из самых ярких воспоминаний студенческой юности.

Хотелось бы воздать должное и светлой памяти профессору Юргену Думмеру, с большой заинтересованностью наблюдавшему за созданием первоначального варианта настоящей работы во время стажировки ее автора в Йене и проявлявшего по отношению к нему искреннее расположение, которое можно было еще встретить среди восточных немцев старшего поколения.

Особую благодарность мы хотели бы высказать президенту исторического факультета МГУ академику Сергею Павловичу Карпову за исключи-

тельно благосклонное внимание к данной работе и предоставленную возможность представить ее исходный русский вариант к защите на соискание степени кандидата исторических наук.

Автор также глубоко признателен доктору исторических наук, профессору Александре Алексеевне Чекаловой, выступившей оппонентом при защите автором кандидатской диссертации и сделавшей целый ряд важных и интересных, подчас плодотворно критических и во всех случаях глубоко профессиональных замечаний по настоящей работе.

С особой теплотой мы хотели бы отметить неизменно благотворное и вдохновляющее влияние наших друзей и соратников — Павла Владимировича Кузенкова и Николая Игоревича Быстрицкого, сыгравшее и при подготовке настоящего исследования свою живительную роль.

И наконец, самую сердечную благодарность и самую искреннюю и глубокую признательность я хотел бы выразить своим родителям, Татьяне Михайловне Матвеевой и Вячеславу Игоревичу Грацианскому, на протяжении всей моей жизни с любовью и терпением поддерживающим меня во всех моих начинаниях, не исключая и написание настоящей работы. Им она посвящается.

ВВЕДЕНИЕ

Император Юстиниан Великий (527–565) является, без преувеличения, одной из масштабнейших фигур в мировой истории. Даже на фоне выдающихся личностей, стоявших во главе Римской империи вплоть до ее падения в 1453 г., — таких как Октавиан Август, Траян, Диоклетиан, Константин Великий, Ираклий, Василий II, Алексей Комнин, Иоанн Ватац, Михаил VIII Палеолог, — Юстиниан стоит особняком. Завершивший дело Октавиана Августа по развитию римского права, дело Диоклетиана как гражданского реформатора и дело Константина Великого как реформатора церковного, миротворец и завоеватель, не уступавший Траяну, Юстиниан, пожалуй, более всех претендует на то, чтобы стать символом и воплощением римского духа для всех времен существования Великой Империи.

После беспрерывных катастроф V в. на долю Юстиниана выпало вернуть Империи прежний блеск и престиж. Последовательно и планомерно Юстиниан возвращал и восстанавливал то, что оказалось потерянным или ослабевшим в предшествующее столетие. Оптимизированное административное устройство, лишенное рудиментов давно изжившей себя тетрархии, кодифицированное римское право, наконец-то приведшее к единообразию наследие золотого века римской юридической мысли и императорского законотворчества II–V вв., возвращенные под римскую власть обширные территории бывшей Западной империи, улаженные богословские споры и тяжелые церковные нестроения V в. — вот лишь самый общий перечень заслуг великого императора.

Тяжелым наследием V в. в эпоху Юстиниана был церковный раскол, вызванный богословскими спорами, тянувшимися с 20-х гг. V в. и неизменно усугублявшими весьма непростое внутреннее положение Римской империи, отягощенное фактором мощных варварских вторжений. Резкие и бескомпромиссные действия александрийских и римских пап, которые лишь отчасти можно объяснить мотивами искреннего стремления к достижению богословской истины, ввергли жизнь имперской Церкви в череду тяжелых кризисов. Тонкое богословствование александрийских и топорное богословствование римских архиепископов, помноженные на огромный моральный и материальный ресурс их Церквей, привели Вселенскую Церковь к глубочайшему кризису, полюсами которого стали Александрия и Рим, занявшие крайние позиции и вызвавшие раскол среди широких слоев

населения Востока — экономической и политической опоры Римской империи.

Халкидонский Собор, мотивом к проведению которого послужило прежде всего оскорбленное «величие» римского папы, оставил после себя целый ряд богословских недомолвок. Высокомерное и бескомпромиссное поведение папы Льва I (440–461) оскорбило Восток и, — наверное, впервые в истории, — вызвало глубокое отвращение к латинскому Западу. Мятежи, убийства, политическая борьба совершались теперь зачастую под знаменем борьбы за богословскую истину. К 518 г. граница раскола проходила точно по границе деления Империи на греко- и латиноязычную часть.

Величие фигуры императора Юстиниана состоит в том, что он попытался возвыситься как над богословскими, так и над языковыми разделениями. Будучи одинаково привержен обеим цивилизационным составляющим Римской империи — греческой культуре и римской государственности, олицетворенным в греческом и латинском языках, Юстиниан своей церковной политикой создал прекрасный компромиссный синтез церковно-административного порядка, основанного на здоровом богословии, преодолевшем несуразности и недомолвки, которые остались в наследство от взаимодействия глубокого богословствования александрийских иерархов и грубых церковно-политических приемов римских пап.

Строгие церковно-политические меры как административного, так и законодательного порядка, предпринятые императором Юстинианом, устранили огромное количество недостатков и недоработок в церковном устройстве предыдущего периода, задав наряду с прочим четкие параметры, в рамках которых было суждено балансировать церковно-государственным отношениям последующего времени. Как часть этих мер огромной заслугой церковной политики императора следует признать обуздание амбиций александрийских и римских иерархов, склонных ставить гипертрофированные представления о значимости собственной кафедры и значении собственного богословствования превыше интересов римского народа и его государства.

Основной задачей настоящей работы является изложение и оценка по возможности всей совокупности фактов, касающихся политики императора Юстиниана по отношению к так называемому монофиситскому движению как основы дальнейшего взаимодействия между сторонниками и противниками халкидонского православия вплоть до времени появления монофелитской ереси в период правления императора Ираклия.

Необходимость данного исследования заключается в том, что изучение политики императора Юстиниана по отношению к противникам определенных Халкидонского Собора позволяет сделать некоторые важные в историческом плане наблюдения. Во-первых, речь идет о связи богословских споров с имперской идеологией, а именно о концепции, которую можно сформулировать как «одна Империя, одна вера». Во-вторых, чрезвычайно важным

сюжетом является вопрос о границах терпимости власти применительно к религиозным диссидентам на конкретном примере политики императора Юстиниана. В-третьих, политика Юстиниана по отношению к монофиситам — исходный пункт складывания на Востоке Римской империи той конфессиональной ситуации, которая во времена императора Ираклия, то есть приблизительно семьдесятю годами позднее, как признается большинством исследователей, весьма существенно повлияла на протекание арабского завоевания и укрепление мусульманской власти на прежних землях Империи.

Несмотря на то, что церковная политика Юстиниана во все времена привлекала внимание историков, до сих пор еще не была сделана попытка исследовать ее основные черты с целью проследить ее влияние на развитие религиозной политики в Римской империи вплоть до первой трети VII в. Под исследованием церковной политики мы понимаем здесь не просто нарративное изложение отдельных ее периодов, — в таких изложениях недостатка нет, — а исследование тех ее основополагающих черт, которые, по нашему мнению, были заданы именно в правление Юстиниана, а также изучение многочисленных частных эпизодов, которые при предлагаемой нами ниже трактовке могли бы существенно изменить картину церковной политики этого императора в целом.

Посредством выработанной им политики по отношению к антихалкидонским группировкам император Юстиниан установил довольно нетипичную модель поведения, которая сильно отличалась от мер, обыкновенно принимаемых римским государством против еретиков и других религиозных диссидентов.

Вероятно, никогда еще в истории христианской религии и догматов фигура государя не играла столь большую, даже, можно сказать, определяющую роль, как фигура Юстиниана. Его по праву можно назвать автором и проводником всех политических мероприятий своего времени на любом поприще: церковном, политическом, военном, культурном и др. Если бы столь же блистательно он не выступил и на догматическом поприще, если бы он не вложил в это дело всей своей энергии, то можно предполагать, что религиозный раскол, уже фактически существовавший при его вступлении на престол, мог бы принять политическое измерение и, как следствие, привести в некоторой перспективе даже к дальнейшему распаду Империи.

Посредством принятых мер Юстиниан принудил обе враждебные партии — халкидонитов и антихалкидонитов — к переговорам. Посредством своей светской власти он навязал диалог как группам, так и отдельным персонам, которые уже значительное время шли своими собственными путями и не желали иметь друг с другом ничего общего.

Идеологическое и политическое обособление Рима в 518 г., когда дядя Юстиниана, Юстин, привлек племянника к ведению государственных дел, казалось, было уже свершившимся фактом. При содействии сил и групп, которые по своим собственным политическим или религиозным причинам

стремились поддерживать связь с Римом, Юстиниан смог устранить непосредственную опасность окончательного отчуждения папского Рима от Восточной Церкви и Римской империи. Впрочем, поскольку примирения с Римом явно не было достаточно для того, чтобы восстановить церковное единство во всей Империи, то Юстиниан пошел в этом направлении существенно дальше, чем многие из его сторонников. В своих отношениях с Римом император хотя и заявлял, что считает своим долгом подчинение Востока авторитету и верховенству Римской Церкви, но в действительности вел дело строго к обратному: ввиду абсолютной важности Востока для существования Империи иначе и быть не могло. Благодаря такому подходу в конечном итоге именно папы, то есть Запад, должны были подчиниться доктринам и решениям, которые выдвигались, апробировались и принимались прежде всего на Востоке и проводились в жизнь самим императором.

Поведение Юстиниана по отношению к Востоку в церковно-политическом и доктринальном отношении обнаруживает разнообразие подходов и большую гибкость. Здесь Юстиниан не следовал некоей единой и изначально заданной политике, скорее он был озабочен тем, чтобы до определенной степени прислушаться к требованиям антихалкидонитских группировок Востока и в какой-то мере привести свою политику в соответствие с их пожеланиями. Впрочем, он никогда не выпускал из виду необходимость достижения церковного единства и, соответственно, стремился не отчуждать себя окончательно от какой-либо религиозной партии — скорее даже можно сказать, что он стремился к тому, чтобы ни одна партия не отчуждала себя от него. Таким образом, Юстиниан стремился ни в коем случае не давать повода и возможности для возникновения независимой, неподконтрольной государству и ему лично диссидентской церковной структуры.

Именно Юстиниану мы обязаны дальнейшим развитием православного учения, каковое он всемерно поощрял с тем, чтобы сблизить в своей основе враждебные друг другу вероучения анти- и прохалкидонитов. В результате этого развития возникла новая хорошо разработанная доктрина, которую в исследовательской литературе зачастую называют неохалкидонством и которая так или иначе вошла в догматику современных Церквей, принимающих учение Халкидонского Собора.

Другим элементом политики Юстиниана является его работа с отдельными представителями обеих партий. Пока на церковно-политическом поле действовали эти фигуры (будь то даже после смерти Юстиниана), существовала гарантия дальнейшей непосредственной применимости моделей отношений между государством и антихалкидонитами, выработанных при жизни Юстиниана.

Все эти аспекты, о которых здесь упомянуто лишь вкратце, дают материал для обстоятельного исследования указанной тематики в рамках данной работы.

Временные рамки нашего исследования следующие: точкой отправления будут служить годы, непосредственно предшествующие вступлению

на престол императора Юстина (518–527). При этом будет рассмотрен начинающийся в это время возврат к прохалкидонской религиозной политике с такой точки зрения, с какой, по всей видимости, он до сих пор еще не рассматривался в исследовательской литературе. Заключительным временным пунктом исследования послужит эпоха накануне начала монофелитского спора, который, хотя и намечился уже в юстиниановскую эпоху, полностью раскрылся лишь через много лет после смерти императора. Таким образом, мы оставляем этот спор вне рамок рассмотрения, поскольку это потребовало бы привлечения нового обширного материала, как в плане источников, так и в плане исследовательской литературы, что превосходит формат и задачи данной работы. Период, предшествующий этому спору, будет отчасти затронут, а именно в той мере, в какой он будет полезен для установления типологии отношений между императорами и антихалкидонитами, сложившейся при Юстиниане.

При рассмотрении этой тематики акцент будет делаться не на истории догматов. Впрочем, и она будет в значительной мере учитываться, поскольку богословский аспект является совершенно необходимым для оценки мотивов конкретных церковно-политических шагов. В центре же данной работы будет стоять политика, которая, имея своим основанием спор о догматах, проводилась на личном и общественно-государственном уровнях.

В силу этого будут прежде всего отслеживаться личные отношения и связи между ведущими фигурами антихалкидонской и прохалкидонской партий, что должно послужить лучшему уяснению отдельных политических шагов обеих сторон и пролить свет на то, как и для пользы каких слоев или групп принимались те или иные важные решения.

В дальнейшем будет по возможности подробно рассмотрен и другой вопрос: как антихалкидонским группировкам несмотря на многочисленные преследования удалось не только выжить, но и создать собственные Церкви и не является ли это также результатом политики Юстиниана.

Итак, задачей данной работы является оценка политики Юстиниана в отношении антихалкидонитов в ее совокупности, а также попытка понять, идет ли в данном случае речь о последовательной и планомерно осуществляемой политике или всего лишь о более или менее удачных попытках совладать с постоянно меняющейся церковно-политической ситуацией¹.

Негативное восприятие целей, задач, хода и итогов политики Юстиниана

¹ Так ставит вопрос, например, Э. Шварц (*Schwartz E. Drei dogmatische Schriften...* S. 117): «Свой план последовательно изложить церковную политику Юстиниана я вынужден был оставить. Впрочем, то, что я... высказал по другому поводу, должно, вероятно, быть достаточным для доказательства того, что это была политика момента, зависящая от каждой конкретной камарильи, отвлеченная от практического из-за потребности по-дилетантски заниматься теологической писаниной (*durch die Sucht, in theologischer Schriftstellerei zu dilettieren*), навязанная и скованная закулисной борьбой против собственной супруги, сила воли и хитрость которой превосходили его собственную». Ср. тж.: *Idem. Zur Kirchenpolitik Justinians*. S. 293.

по отношению к антихалкидонитам является практически общим местом в мировой историографии. Нюансы такой оценки будут рассмотрены нами в особой главе, однако здесь мы не можем удержаться от того, чтобы не привести пассаж из одной новейшей книги, посвященной императору Юстиниану, в котором господствующее негативное восприятие интересующего нас аспекта его церковной политики приведено в максимально кратком и концентрированном виде: «Полной была неудача Юстиниана в единственном вопросе, который непрерывно занимал его и был главной целью его внутренней и внешней политики, а именно в вопросе единства Церкви и взаимопонимания с монофиситами. Он последовательно испробовал все стратегии: угрозы, преследования, диалог, компромиссы, убеждение, Соборы, подарки и подкупы, но единственным, чего он достиг, было то, что он подтолкнул их к разрыву с Церквями Рима и Константинополя и к основанию параллельной раскольнической Церкви во всех провинциях Империи. Императорские союзники не имели богословов, сопоставимых с предводителями монофиситов Севиром Антиохийским, Иоанном Эфесским и Иаковом Барадеем. Когда Юстиниан беседовал с ними, монофиситы использовали для защиты своих взглядов те же самые аргументы своих противников (например, положения Кирилла Александрийского), ставя таким образом императора в сложное положение. Когда он пытался идти на компромисс, папы при поддержке всех епископов Запада обвиняли его в измене. А когда он наконец попытался выдвинуть “средний” богословский тезис, то стал в глазах всех еретиком (“афтартодокетом”)².

Само то, что известные авторы в наши дни сочли возможным написать столь вопиюще безграмотный и безапелляционный во всех своих частях текст, свидетельствует о наличии серьезной историографической проблемы, которую мы нашей работой намерены отчасти исправить.

В настоящей версии исследования мы отказываемся от термина «монофиситы», которым мы исключительно пользовались на этапе написания диссертационной работы, лежащей в основе данного текста, а также при публикации нами статей, основанных на тексте диссертации³. «Монофиситство» — с практической точки зрения очень удобный термин, позволяющий описать одним словом весь спектр противников Халкидонского Собора. Но именно это следует считать и важнейшим его недостатком: данный термин не описывает всю палитру мнений и подходов, существовавших среди группировок антихалкидонитов, являвшихся подчас непримиримыми про-

² Καλδέλλης Α., *Αναγνωστάκης Η. Ο Ιουστινιανός. Πίσω από τον αυτοκράτορα*. Αθήνα, 2014. Σ. 169–170.

³ Грацианский М.В. Миссионерские предприятия 40-х годов VI в. в контексте церковной политики императора Юстиниана // ΚΑΝΙΣΚΙΟΝ. Юбилейный сборник в честь 60-летия профессора И.С. Чичурова. М., 2006. С. 57–101; Он же. «Православная партия» и приход к власти императора Юстина I (518–527) // ВВ. 2007. Т. 66 (91). С. 125–145; Он же. Св. император Юстиниан и спор о Трех Главах (540–553) // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. 2007. № 17. С. 7–26; Он же. Был ли император Юстиниан I афтартодокетом? // ВВ. 2011. Т. 70 (95). С. 105–113.

тивниками друг друга. С другой стороны, этот термин равным образом может относиться и к богословию свт. Кирилла Александрийского, сформулировавшего принцип «единая природа Бога Слова воплощенная», и к богословию осужденного Халкидонским Собором константинопольского игумена Евтиха, от которого дистанцировались впоследствии также все противники Халкидона. Кроме того, следует подчеркнуть, что никогда не существовало никакого «монофиситского богословия» и, как следствие, не возникло соответствующей ереси, которая была бы осуждена тем или иным Вселенским Собором. Особенность положения «монофиситов», таким образом, состояла в том, что они вплоть до появления богословской системы Севира Антиохийского фактически не были носителями отдельного, противостоящего православному богословия. По своим богословским убеждениям они были сторонниками Кирилла Александрийского, фигура и учение которого составляли фундамент халкидонского православия. Вина «монофиситов» была чисто дисциплинарного порядка: они не признавали Халкидонского Собора и отказывались общаться с его сторонниками, что делало их в глазах халкидонитов раскольниками.

Кроме того, весьма показательным является то, что единственный крупный богослов, к которому по преимуществу прилагается эпитет «монофиситского», Севир Антиохийский, был осужден за канонические преступления, причем сделано это было в 536 г. лишь на поместном Константинопольском Соборе, решения которого получили юридическую силу благодаря императорской новелле⁴.

Таким образом, с нашей точки зрения, не существует никакого серьезного основания использовать традиционный термин «монофиситы». С другой стороны, предлагаемый в современном научном дискурсе «политкорректный» термин «миафиситы», введенный для облегчения «экуменического диалога»⁵, не говоря уже о малопочтенных мотивах его введения, вызывает отторжение нелепостью и лингвистической некорректностью своего облика.

Наиболее, хотя и не абсолютно пригодными для наших целей нам в настоящее время представляются термины «антихалкидониты», «антихалкидонизм» и некоторые производные от этих двух. Сразу оговоримся, что мы используем эти термины только применительно к ситуации рассматриваемого нами периода (V–VI вв.), безотносительно к сегодняшней позиции современных «ориентальных» Церквей в отношении Халкидонского Собора и его вероопределений⁶.

⁴ Впоследствии государственная власть Империи выражала готовность снять с Севира осуждение.

⁵ См., напр., обоснование этого термина в: *Winkler D. 'Miaphysitism': A New Term for Use in the History of Dogma and in Ecumenical Theology // The Harp. 1997. Vol. 10. P. 33–40.*

⁶ Наша позиция в данном случае в значительной мере совпадает с мотивами предпочтения термина *anti-Chalcedonian*, изложенными, в частности, в: *Horn C. Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine: The Career of Peter the Iberian. Oxford, 2006. P. 8–9.*

ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР

При всем обилии литературы, посвященной исследованию разных аспектов жизни Римской империи в эпоху Юстиниана Великого, до сих пор не существует обобщающего труда, содержащего детальный, основанный на всем комплексе сохранившихся источников анализ одного из главных направлений религиозной политики императора, а именно — его отношений с антихалкидонитами. Данный аспект обыкновенно рассматривается в лучшем случае в обобщающих работах по истории Церкви отдельных периодов, в которых церковная политика Юстиниана изучается либо как отдельный, хотя и важный, эпизод всеобщей церковной истории, либо же зачастую как просто некая переходная фаза, не имеющая принципиального и самостоятельного значения. При этом даже если эпоха Юстиниана и рассматривается в какой-либо из общих работ в церковно-политическом отношении, она рассматривается без учета всей совокупности источников, как греческих, так и латинских, а также далеко не маловажных — восточных, составленных на сирийском и арабском языках.

Напротив, что касается частных сюжетов истории церковной политики Юстиниана в отношении антихалкидонитов, в нашем распоряжении имеются небольшие работы (в основном, статьи), освещающие с большим или меньшим успехом ее отдельные и хронологически ограниченные эпизоды. Особенностью данных статей является то, что, несмотря на безусловную полезность, их выводы далеко не всегда учитываются в обобщающих трудах по истории Церкви. Это обстоятельство, в свою очередь, приводит к тому, что наши представления об эпохе Юстиниана в церковно-политическом отношении в целом недалеко ушли от представлений, сложившихся в самом начале научно-критического изучения данного вопроса, т.е. во второй половине XIX в. В данной главе мы не будем рассматривать эти частные исследования (они будут привлечены в последующих разделах нашей работы), а постараемся представить обзор обобщающей литературы и дать картину восприятия эпохи Юстиниана в пункте его политики в отношении антихалкидонитов, как она в данной литературе складывалась.

Следует констатировать, что, несмотря на огромный интерес исследователей к эпохе Юстиниана, в нашем распоряжении имеется не так уж много общих работ, специально посвященных его церковной политике. Гораздо больше существует работ, посвященных эпохе Юстиниана или ранневизантийской (или же позднеимперской) истории в целом, в которых церковно-

исторический раздел входит лишь как часть в состав обширного изложения. В таких случаях вряд ли следует ожидать от авторов углубленного анализа нашего предмета: зачастую он излагается на основе предшествующих общих работ, в разной мере дополненных собственными авторскими наблюдениями за некоторым набором источников. Соответственно, для данного историографического очерка мы выбрали лишь те работы, которые посвящены либо специально церковной политике Юстиниана, либо же церковной истории в целом, частью которой является избранный нами аспект.

В основе разбираемых ниже работ лежит хронологический принцип подачи исторического материала, каковой полностью будет усвоен и нами в настоящей монографии.

В качестве первого историко-критического труда, посвященного религиозной политике Юстиниана, следует, пожалуй, упомянуть вышедшую в 1896 г. работу Августа Кнехта под названием «Религиозная политика императора Юстиниана I. Церковно-историческое исследование»¹. Страницы 54–144 данного исследования посвящены рассмотрению вопроса о подходе Юстиниана к делу урегулирования церковных споров, связанных с конфликтом вокруг Халкидонского Собора. Кнехт прежде всего делает акцент на взаимоотношениях императора и Церкви, роли императора в церковной жизни, отношениях императора и папы, а также мерах Юстиниана в отношении еретиков и церковных диссидентов. Касательно первого пункта он приходит к заключению о существовании в Империи системы «цезаропапизма», в отношении второго подчеркивает признание императором верховенства папы в Церкви, а относительно третьего делает вывод о проведении Юстинианом политики нетерпимости в отношении неправославных группировок. Излагая позицию Юстиниана, Кнехт в основном ограничивается приведением пространных цитат и пересказом документов богословского и законодательного характера, изданных самим императором². При таком подходе не всегда бывает ясно, какие церковно-политические последствия имело издание того или иного документа. Специфическим частным выводом Кнехта является его утверждение о временном усилении монофиситства в 533–535 гг. в связи с принятием императором вероучительной формулы «един из Святой Троицы пострадал по плоти», предложенной скифскими монахами³. К выводам, получившим впоследствии статус общего места в церковно-исторических работах о Юстиниане, следует отнести утверждение о безоговорочной поддержке монофиситства со стороны императрицы Феодоры⁴, поставлении под ее влиянием Анфима патриархом Константинопольским в 535 г.⁵, ее определяющей роли в свержении папы Сильверия и поставлении папы Вигилия в 537 г., что объясняется

¹ *Knecht A. Religions-politik Kaiser Justinians I. Eine kirchengeschichtliche Studie. Würzburg, 1896.*

² *Ibid. S. 97–111.*

³ *Ibid. S. 97–98.*

⁴ *Ibid. S. 111–112.*

⁵ *Ibid. S. 112.*

ее монофиситскими симпатиями⁶. Последующий период религиозной политики Юстиниана (537–553 гг.) описывается Кнехтом вне четкой связи с проблематикой антихалкидонитства, что может говорить о том, что он ее не вполне ясно себе представлял. Особую позицию занимает Кнехт в отношении обвинений Юстиниана в ереси афтартодокетизма. Кнехт, в отличие от многих исследователей последующего времени, выдвигает обоснованные аргументы против оправданности подобного обвинения⁷.

Весьма важным и по настоящее время непревзойденным в русской историографии изложением правления Юстиниана с точки зрения церковной истории остается труд выдающегося русского историка Церкви Василия Васильевича Болотова. Несмотря на то, что изданная история Церкви Болотова⁸ представляет собой запись его лекций, сделанную его учениками и последователями, глубокое знание Болотовым предмета, основанное на тщательном знакомстве с источниками (как греко-латинскими, так и восточными), делает его сочинение весьма важным пособием по изучению как истории Древней Церкви в целом, так и избранного нами периода в частности. Болотову, в отличие от большинства западных исследователей церковной политики Юстиниана, удалось создать весьма взвешенный и «резвый» обзор, лишенный неуместного морализаторства, безответственной критики, псевдопсихологизма и иных дешевых писательских приемов, которыми вплоть до сего времени изобилует западная литература по нашей теме. Отсутствие точных ссылок на источники — главный недостаток изданных лекций Болотова — является единственным, что мешает этому труду по-прежнему оставаться практически непревзойденным исследованием по данному периоду церковной истории.

В самом начале своей характеристики личности Юстиниана и его отношения к делам Церкви Болотов отмечает «деспотический характер» императора, который мог быть опасен для Церкви, но в итоге таковым не стал. Юстиниан был в достаточной мере гибок и все подчинял делу достижения унии с монофиситами⁹. Именно в русле этой политики Юстиниана рассматривает Болотов роль императрицы Феодоры. Констатируя, что «Юстиниан и его супруга Феодора, принимая живое участие в церковных спорах этого времени, держались противоположной политики», Болотов утверждает, что «факт этот не подлежит сомнению»¹⁰. Далее он, в отличие от большинства западных исследователей последующего времени, указывает на очевидную невозможность признать за Феодорой необходимые навыки в деле проведения самостоятельной религиозной политики: «...может показаться странным, каким образом Феодора могла интересоваться богословскими

⁶ *Knecht A. Religions-politik Kaiser Justinians I. S. 115–117.*

⁷ *Ibid. S. 140–144.*

⁸ *Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. I–IV. СПб., 1907–1917 (репр.: М., 1994).*

⁹ *Болотов В.В. История Церкви в период Вселенских Соборов // Болотов В.В. Лекции... Т. IV. СПб., 1917. С. 374.*

¹⁰ Там же. С. 378.

спорами и принимать в них столь деятельное участие? Ведь ее прошлое не благоприятствовало этому»¹¹. Соответственно, в этом вопросе он, следуя за церковными историками Евагрием и Прокопием Кесарийским, приходит к выводу о том, что «это был любовный раздел догматических ролей между венчанными супругами, чтобы отвести глаза своим подданным. <...> И, нельзя не сознаться, эта политическая роль была сыграна весьма недурно. <...> Сам Юстиниан никогда не выступал покровителем монофиситов, да и невозможно это было по его положению как государя и богослова»¹². Впрочем, Болотов, не приводя, правда, весомых аргументов, полагает, что ко времени начала спора о Трех Главах и подготовки Пятого Вселенского Собора «дело [Юстиниана] уже было потеряно, так как вся его политика сопровождалась неудачей: монофиситы уже завели свою иерархию»¹³. По нашему мнению, которое будет нами обосновано в дальнейшем, В.В. Болотов допускает серьезную ошибку, полагая, что ко времени возникновения спора о Трех Главах (543 г.) монофиситы обладали собственной иерархией. Как и большинство последующих историков, Болотов, основываясь на некритическом прочтении достаточно предвзятого источника («Бревиарий» диакона Либерата¹⁴), считает виновником возникновения спора о Трех Главах оригениста епископа Анкирского Феодора Аскиду¹⁵, постулируя, таким образом, глубокую наивность и необъяснимое упрямство императора в богословских и церковно-политических вопросах. Тем самым подразумевается безответственность действий государя, что является серьезным обвинением, требующим серьезных же доказательств. Болотов, как и многие другие исследователи, отказывается рассматривать спор о Трех Главах и вытекающий из него Пятый Вселенский Собор 553 года как новую ступень в черед мер, принимаемых Юстинианом с начала 30-х гг., и ведет речь о бесполезности и необъяснимости данной меры. Здесь Болотов вполне встает на точку зрения многих представителей Западных Церквей¹⁶, позицию которых император стремился преодолеть в деле осуждения Трех Глав и которые со своей стороны оказали весьма активное противодействие его мероприятиям, руководствуясь не в последнюю очередь опасениями за престиж папского престола.

Вполне традиционно для библиографии вопроса рассматривает Болотов проблему возрождения монофиситской иерархии, связываемого с деятельностью Иакова Барадея. Здесь, впрочем, уже хронология не соответствует принятой и обоснованной в современной историографии датировке: руко-

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 379.

¹³ Там же. С. 385.

¹⁴ О нем и его труде см., например: Schanz M., Hosius C., Krüger G. Geschichte der römischen Literatur. Teil 4. Bd. 2 (Die Literatur des 5. und 6. Jahrhunderts). München, 1920. S. 583. См. также ряд статей о Либерате, опубликованных в: Zeitschrift für antikes Christentum. 2010. Bd. 14.

¹⁵ Болотов В.В. Лекции... Т. IV. С. 386–387.

¹⁶ Там же. С. 391–396.

положения епископов были совершены Иаковом не в 40-х, а в 50-х гг. VI в., уже после Пятого Вселенского Собора¹⁷. Таким образом, согласно Болотову, Иаков явился «истинным основателем монофиситской церкви»¹⁸. Болотов обходит вниманием подробности рукоположения Иакова и его тесной связи с императором: это было вызвано тем, что в его время соответствующие источники еще не были в достаточной мере введены в научный оборот, а некоторые даже не были опубликованы. Также недоступностью основных источников объясняется признание Болотовым факта уклонения Юстиниана в ересь афтартодокетизма¹⁹. В этой связи Болотов задается вопросом, «не повредились ли у него к этому времени умственные способности»²⁰.

Изложение В.В. Болотова следует и ныне признавать одним из лучших по данной теме, однако автору все же не удалось дать цельной и последовательной картины политики императора Юстиниана в его отношениях с антихалкидонитами. Разработку Болотовым источников, пригодных для изучения данной темы, также следует признать недостаточной, несмотря на то что Болотов в силу своей подготовки был одним из редчайших специалистов в России — да и, пожалуй, в тогдашнем мире, — который был способен работать в равной степени как с греческими и латинскими, так и с восточными (прежде всего, арабскими и сирийскими) источниками.

На Западе начало научному изучению эпохи Юстиниана в целом, в том числе в церковно-политическом отношении, было положено трудами Шарля Дилья, среди которых особенно стоит выделить книгу «Юстиниан и византийская цивилизация в VI веке»²¹. Впрочем, главной особенностью этого сочинения было придание историческому исследованию романических черт, заставлявшее автора в характеристике персонажей слишком часто прибегать к приемам, более свойственным писателю, чем исследователю.

Глава VII труда Дилья, который охватывает весь период правления Юстиниана во всех его проявлениях, посвящена вопросам религии. Побудительные мотивы императора, заставлявшие его активно заниматься богословием, Дилья описывает так: «...весьма сведущий в вопросах, касающихся религии, обладая склонностью к словопрениям и необузданною любовью к богословской полемике, он любил рассуждать и писать о предметах веры, а особая компетенция, которую он приписывал себе в этих важных вопросах, еще более усиливала его желание вмешиваться в их разрешение»²².

Таким образом, в сочинении Дилья впервые прослеживается мысль о том, что Юстиниан, по-видимому, безосновательно приписывал себе «особую

¹⁷ См.: *Honigmann E. Évêques et évêchés monophysites au VI^e siècle // CSCO 127. Subsidia 2. Louvain, 1952.*

¹⁸ Болотов В.В. Лекции... Т. IV. С. 433.

¹⁹ Там же. С. 433–434.

²⁰ Там же. С. 433.

²¹ *Diehl Ch. Justinien et la civilisation byzantine au VI^e siècle. Paris, 1901.* Здесь мы пользуемся русским переводом этого сочинения: *Диль Ш. Юстиниан и византийская цивилизация в VI в. СПб., 1908.*

²² *Диль Ш. Юстиниан... С. 322–323.*

компетенцию» в деле богословия и считал возможным, по-видимому даже не имея на это права, вмешиваться в дела веры. Развитием мнения об абсолютизме и цезаропапизме Юстиниана может служить и другое высказывание Диля о роли, которую Юстиниан по собственному выбору играл в Церкви: «...в преследовании тех, кто нарушал совершенную гармонию, о которой он мечтал, он видел исполнение своего долга. Точно так же его абсолютизм не допускал, чтобы в благоустроенной монархии могло что-либо быть изъятым из-под наблюдения государя, и, чувствуя, каким превосходным правительственным орудием была Церковь, он хотел, чтобы это орудие находилось в его руках. Так же, как он приобщал епископов к управлению государством, он думал приобщить и империю к управлению Церковью и решительно требовал признания своей власти в ней не только над лицами, не исключая самых высших, но еще и в области дисциплины и вероучения. Да и как могло быть иначе? Избранник Божий, непрестанно получающий Его непосредственные внушения, представитель, наместник, образ Божий на земле, — разве император не обладал истинным знанием всех вещей?»²³

В этих рассуждениях совсем не трудно увидеть старые, усердно культивируемые католические фобии относительно вмешательства светской власти в церковные дела и индуцированную в XVIII в. в политической жизни антитезу республиканство–монархизм, заставлявшую изображать великих императоров прошлого в качестве деспотов и тиранов, — от этих черт оказался не свободен практически ни один из преемников Диля в деле изучения эпохи Юстиниана. Наряду с этим, Диль совершенно точно понимает прагматические мотивы императора: «Тем не менее, прилагая столько рвения к восстановлению единства в Церкви, он руководился настолько же государственными соображениями, насколько и православной ревностью. Как глава империи, он понимал, какие важные последствия для безопасности государства могли иметь религиозные раздоры; и в этом случае, опять-таки следуя традиции своих царственных предшественников, он устанавливал догматы отнюдь не ради одной лишь пустой склонности к нововведениям, но главным образом ради того, чтобы найти между враждующими партиями почву для соглашения и примирения и устранить, хотя бы силою, раздражающие вопросы, которые угрожали единству империи»²⁴. Не вполне понятно, как сам Диль увязывал эти свои высказывания с приведенными выше. Именно Диль впервые поставил вопрос о том, был ли Юстиниан богословом-дилетантом²⁵ или глубоко образованным политиком-прагматиком, авторитетно выступавшим в том числе и на ниве богословия.

²³ Там же. С. 323–324. См. тж.: «Как известно, в течение всего своего царствования, Юстиниан присваивал себе право самодержавно распоряжаться делами Церкви...» (Там же. С. 360).

²⁴ Там же. С. 325.

²⁵ В частности, Диль называет теологические и догматические труды Юстиниана «богословскими фантазиями», за неподчинение которым Юстиниан якобы жестоко карал: Там же. С. 362.

Касательно интересующей нас темы следует отметить, что именно благодаря Диллю дальнейшая историография стала придавать влиянию Феодоры решающее значение в деле поддержки антихалкидонитов: «Феодора, еще до достижения престола, употребляла в пользу монофизитов и для смягчения строгости преследования их то всемогущее влияние, которое она имела на Юстиниана. Став императрицей, она еще открытее пустила в ход свою силу к их услугам, оказывая им хороший прием во дворце, благосклонно выслушивая их советы, жалобы, даже выговоры; и так как при тонкости своего политического смысла она еще лучше, чем император, сознавала опасность увековечивать на Востоке распри, гибельные для могущества монархии, — то она открыто и действовала в пользу ереси. Стоя между папой и Феодорой, Юстиниан находился в довольно большом затруднении. <...> В силу этого особенного положения, из желания изобрести компромисс, который всех бы удовлетворил, должна была вытекать политика сложная, нерешительная, иногда и противоречивая, смотря по тому, одерживало ли верх влияние Рима или энергичная воля Феодоры²⁶, были ли сильнее мотивы политические или религиозные»²⁷.

Так Диль внес свой вклад в создание образа непоследовательной и нерешительной политики слабохарактерного императора, подверженного влиянию разных сил, и в первую очередь неспособного сопротивляться влиянию своей жены, которая, оказываясь, обладала более «тонким политическим смыслом», нежели сам Юстиниан.

Церковно-исторические события 533–565 гг.²⁸, включая обстоятельства проведения Пятого Вселенского Собора и осуждения Трех Глав, деятельность Иакова Барадея и т.д., представлены Дилем как череда событий, к которым Юстиниан не имел практически никакого отношения, — подобное изложение призвано проиллюстрировать укоренившееся на Западе понятие «византизм», означающее череду бесконечных интриг и безбрежной коррупции. Результатом же религиозной политики Юстиниана было то, что он «открыто вдался в ересь афтартодокетов»²⁹.

В целом, мнения Диля и даже некоторые его выражения впоследствии стали определяющими и расхожими: они встречаются в исследовательской литературе вплоть до настоящего времени. Его склонность к изложению событий истории Юстиниана в духе французских романистов сослужила последующей историографии плохую службу: от этого стиля до сих пор зачастую не могут избавиться ни англо-американские, ни даже германские исследователи, во многом желающие ориентировать свои сочинения на потребу далекой от науки публики.

²⁶ Мы затрудняемся логически увязать это высказывание Диля со следующим: «Сильный императорским правом, которое он себе присваивал и которое сама Церковь за ним признавала, он беспощадно обходился со всяким, кто имел дерзость противиться его воле» (*Диль Ш. Юстиниан... С. 362*).

²⁷ Там же. С. 340–341.

²⁸ Там же. С. 341–355.

²⁹ Там же. С. 373.

Исследования Шарля Диля продолжил католический кардинал Л. Дюшен, написавший книгу по истории Церкви VI в.³⁰ Будучи продолжением другой работы, посвященной истории Древней Церкви, данная книга Дюшена не ставила себе целью освещение особенностей, присущих церковной политике императоров VI в., но лишь описывала внешние события в их хронологической последовательности, не выделяя отдельные этапы церковной политики. Также в книге отсутствует попытка проникнуть в суть событий, объяснить их внутреннюю логику и связь. Ввиду этого на основании работы Дюшена невозможно понять, в чем же состояла уникальность политики Юстиниана по отношению к антихалкидонитам, поскольку весь период правления Юстиниана подан как не слишком внятное проведение в жизнь принципов поведения власти и официальной Церкви в отношении антихалкидонитов, заложенных при предшественнике Юстиниана — Юстине I³¹. Показательно, что глава, описывающая приход к власти Юстиниана и его меры в отношении антихалкидонитов (а они осмысливаются Дюшеном как основной сюжет церковной политики эпохи его правления), называется «*Les protégés de Théodora*». Таким образом, автор также не делает попытки увязать отношение Феодоры к антихалкидонитам с церковной политикой Юстиниана³², и потому отдельные пункты книги Дюшена будут рассмотрены нами подробно в части данной работы, посвященной роли Феодоры в политике Юстиниана.

Касательно разработки декрета, осуждающего Три Главы, Дюшен утверждает, что Юстиниан составил его целиком под влиянием Феодора Аскиды, одного из протезе императрицы Феодоры³³. В дальнейшем мы намереваемся показать ошибочность такого взгляда и предложить иную, более раннюю датировку начала спора о Трех Главах. Что касается афтартодокетизма Юстиниана, то Дюшен не подвергает сомнению факт отпадения императора и его попытки принудить Церковь встать на его точку зрения³⁴. Таким образом, Дюшен полностью следует логике Диля. Встречаются и текстуальные совпадения.

В целом работу Дюшена отличает недостаточно глубокое использование всего спектра источников (в основном, восточных) и связанный с этим предвзятый взгляд, основанный на воззрениях западных хронистов и богословов, современных Юстиниану. Автор не сделал попытки отследить политику Юстиниана как целостную и взаимосвязанную систему церковно-политических мер, осуществляемых с разной степенью интенсивности и успеха на протяжении почти сорока лет, что, впрочем, — так же, как и в случае с Дилем, — во многом объясняется недостаточной на тот момент

³⁰ *Duchesne L. L'Église au VI^e siècle. Paris, 1925.*

³¹ *Ibid. P. 43–77.*

³² *Ibid. P. 78–81.*

³³ *Ibid. P. 174–175.*

³⁴ *Ibid. P. 270–273.*

степенью изученности источников, а также неразработанностью большинства частных аспектов церковной политики Юстиниана в исследовательской литературе того времени.

Следующей в хронологическом порядке в западноевропейской литературе является работа Эдуарда Швартца «О церковной политике Юстиниана»³⁵, которая, несмотря на свой небольшой объем, снискала большую известность среди исследователей данной темы, поскольку вышла из-под пера автора, сделавшего себе имя критическим изданием актов Соборов (в том числе актов поместного Константинопольского Собора 536 г.), фундаментальных для понимания богословия Юстиниана сочинений, написанных самим императором³⁶, а также других документов.

Следует сразу отметить, что данная работа Э. Швартца выдержана в весьма эмоциональном ключе и содержит ряд безапелляционных суждений, которые автор далеко не всегда считает нужным подкреплять ссылками на источники. Основным в ней является тезис о деспотическом произволе, с которым Юстиниан управлял делами Церкви, в чем Швартц согласен с выводами, сделанными до него Ш. Дилем и Дж. Бьюри³⁷. При этом автор решает отказаться от рассмотрения политики Юстиниана в ее глобально-политическом аспекте (*weltgeschichtliche Zusammenschau*) и целиком посвятить свою работу анализу церковной политики на основании изученных и подготовленных им к новому изданию документов, касающихся спора о Трех Главах (*Dreikapitelstreit*).

Прежде всего, в рассуждениях автора поражает то, с каким презрением он относится к богословской образованности Юстиниана: неоднократно Швартц ведет речь о дилетантизме императора в богословских проблемах³⁸. Тем не менее Швартц не сомневается в том, что душой переворота 518 г. в пользу халкидонского православия был именно Юстиниан³⁹, несмотря на то что источники ни разу не упоминают его в числе активных действующих лиц православной партии эпохи позднего императора Анастасия. Кроме того, Швартц допускает неточность (хотя, вероятно, и не намеренно), утверждая о ведущей роли Юстиниана в деле примирения с Римом в 518–520 гг. после того, как был устранин Виталиан⁴⁰. В действительности Виталиан принял в нем ничуть не меньшее участие и был убит лишь после

³⁵ *Schwartz E. Zur Kirchenpolitik Justinians // Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München. Philosophisch-historische Abteilung. Heft 2. München, 1940 (= Idem. Gesammelte Schriften. Bd. IV. Berlin, 1960. S. 276–328).*

³⁶ См.: *Schwartz E. Drei dogmatische Schriften Justinians // Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung. Neue Folge. Heft 18. München, 1939.*

³⁷ *Schwartz E. Zur Kirchenpolitik Justinians. S. 276.*

³⁸ Ср. применительно к Юстиниану: *Ibid. S. 277 (der theologische Dilettant, Dilettantismus); S. 291 (der selbstbewußte kaiserliche Dilettant); S. 320 (hochgestellter Dilettant, der kaiserliche Dilettant).*

³⁹ *Ibid. S. 276–277.*

⁴⁰ *Ibid. S. 279.*

того, как примирение было достигнуто. Также не следует забывать о весьма активном участии в этом деле других лиц.

В отличие от многих своих предшественников и продолжателей, Швартц не склонен приписывать перемену церковно-политической ситуации в пользу антихалкидонитов в 531 г. влиянию императрицы Феодоры⁴¹. Тем не менее он вполне нелицеприятно высказывается о результатах, достигнутых Юстинианом в результате этого шага, а также последовавшего за ним собеседования о вере с антихалкидонитами⁴². Кроме того, Швартц не пытается увязать в единое смысловое целое предшествующие и последующие мероприятия, указывая лишь на их временную последовательность.

Далее, Швартц допускает некоторую неточность, утверждая, что приезд и поселение многих сотен монахов и священников антихалкидонитов в Константинополе и их размещение во дворце Гормизда были следствием приезда в столицу Севира Антиохийского⁴³, в то время как известно, что это произошло за несколько лет до того. Благожелательный прием клириков и монахов антихалкидонитов в столице Швартц приписывает исключительно доброй воле Феодоры⁴⁴. В дальнейшем он не вскрывает причин, по которым Севир был вынужден прибыть в Константинополь, а также того, какие переговоры с ним велись и чем они были вызваны.

Другой важной характеристикой политики Юстиниана в отношении антихалкидонитов была, согласно Швартцу, непоследовательность проводимого им церковно-политического курса (*Zickzackkurs*)⁴⁵. Однако Швартц не учитывает того обстоятельства, что эта непоследовательность была вызвана стремлением Юстиниана во что бы то ни стало сохранять добрые отношения с Римом. Лишь после того, как имперские войска овладели Италией, Юстиниан позволил себе в значительной мере не считаться с сопротивлением пап.

Другим тезисом Швартца, который мы намерены оспорить в нашей работе, является следующий: Юстиниан никогда не пытался завоевать антихалкидонитов уступками, а, напротив, старался их опровергнуть и выставить еретиками⁴⁶. Здесь, как нам кажется, кроется ошибка фундамен-

⁴¹ Швартц считает это достоверным, однако признается, что доказать это на основании источников (*quellenmäßig*) невозможно: *Ibid.* S. 284.

⁴² *Ibid.* S. 282–283.

⁴³ *Ibid.* S. 283–284.

⁴⁴ Роль Феодоры в церковной политике Юстиниана Швартц описывает следующим образом: «Уже прежде, в качестве признанной августы, она, ничуть не смущаясь, бралась за штурвал церковного управления (*Kirchenregiment*); он (Юстиниан. — М.Г.) боялся ее хитрой решимости и довольствовался тем, что, насколько получалось, открывал штурвал назад, пока, наконец, некое неожиданное стечение обстоятельств не принесло ему и его халкидонской догматике хотя бы призрачную победу» (*Ibid.* S. 284).

⁴⁵ *Ibid.* S. 289.

⁴⁶ *Ibid.* S. 291: «Самонадеянный дилетант, император, который был убежден, что он — уверенный догматист-халкидонит (*ein sattelfester chalkedonischer Dogmatiker*), никогда не думал о том, чтобы “привлечь монофиситов уступками”, но пытался, когда до этого доходило, опровергнуть их и обвинить как нечестивцев».

тального характера: правление Юстиниана является не чем иным, как непрекращающейся попыткой убедить антихалкидонитов в принципиальной правоте халкидонского православия. Именно православная сторона являлась в догматическом смысле обороняющейся и шла на уступки в пунктах, заключенных главным образом в «Томосе» папы Льва, которые не противоречили радикально принципам халкидонского вероисповедания. Именно эту точку зрения мы и попытаемся иллюстрировать всем дальнейшим изложением.

В этой связи тем более неоправданными представляются попытки Швартца, странным образом предубежденного против императора, выставить Юстиниана тщеславным любителем пустого богословствования⁴⁷.

Шварцц принимает за чистую монету сведения некоторых латиноязычных источников, согласно которым весьма болезненный для Римской Церкви спор о Трех Главах был вызван интригами одного человека — Феодора Аскиды, якобы имевшего свои личные, далеко не благовидные причины разжечь в Церкви очередной спор⁴⁸. Шварцц не пожелал обратить внимание на то, что мелкой интригой одного человека вряд ли возможно спровоцировать фундаментальный спор, который длился бы затем годами и последствия которого ощущались бы в отдельных регионах многими десятилетиями. Не учитывает он и того, что спор о Трех Главах имел глубокие корни и что Юстиниан не решился бы вступить в столь жесткий конфликт со значительной частью Западной Церкви, — чего он искусно и упорно избегал в предыдущие десятилетия, — не имея на то веских оснований.

В довершение, давая очерк всей церковной политики Юстиниана, Шварцц, к сожалению, полностью упускает из виду столь важный сюжет, как последние годы правления императора, во время которых он, как говорят некоторые, впал в ересь афтартодокетизма.

В качестве главного побудительного мотива церковной политики Юстиниана Шварцц в заключении к своему очерку называет его желание быть учителем Церкви⁴⁹: другой внутренней мотивировки в поступках императора на протяжении всего его правления он как будто бы не усматривает.

⁴⁷ См. тж.: Ibid. S. 297 («Юстиниан, радуясь предлогу вновь выставить на всеобщее обозрение свое богословие, составил пространный трактат против “безбожного Оригена”...»). В другом месте (Ibid. S. 311) Шварцц порицает Юстиниана за то, что тот снизошел до написания богословского трактата в ответ на выпады илирийских монахов, «променяв роль владыки мира на роль полемизирующего богослова» (die Rolle des Weltherrschers mit der eines polemisierenden Theologen vertauschend). При этом Шварцц называет этот весьма ценный в богословском смысле трактат «писаниной» (Schreiberei).

⁴⁸ Ibid. S. 300–304, 320. Это мнение уже было представлено Дилем и Дюшеном.

⁴⁹ Имея в виду спор о Трех Главах, Шварцц пишет (Ibid. S. 320): «Юстиниан привнес в Церковь спор, поскольку он хотел быть не ее покровителем, как его предшественники, а ее учителем» (Justinian trug den Streit in die Kirche hinein, weil er nicht ihr Schutzherr, wie seine Vorgänger, sondern ihr Lehrer sein wollte) — обвинение сколь серьезное, столь же и необоснованное, ибо в лице Юстиниана на престоле, пожалуй, впервые оказался человек, настолько глубоко разбиравшийся в церковной догматике.

Немецкий исследователь не желает признать, что единственной целью Юстиниана было достижение полного церковного единства, шедшего рука об руку с территориальным единством Империи. Возвращение Италии в лоно Империи Швартц считает бедствием (Unheil), ибо оно привело к поражению западной оппозиции церковной политике Юстиниана⁵⁰.

Другим вкладом в осмысление всего периода правления Юстиниана с точки зрения церковной политики в отношении конкретно антихалкидонитов является пространная статья Рабана Хааке «Императорская политика в противостоянии вокруг Халкидона (451–553)», опубликованная в трехтомном фундаментальном труде, посвященном пятистолетию Халкидонского Собора: «Халкидонский Собор. История и современность»⁵¹.

Хааке, намереваясь рассмотреть историю церковной политики с 451 по 553 г., ставит себе задачей прояснить «вопрос о ее (Церкви. — М.Г.) отношении к государственной власти» (die Frage nach ihrem Verhältnis zur staatlichen Gewalt). Хааке признает, что встреча (Begegnung) государства и Церкви в IV в. стала явлением, во многом определившим или сформировавшим последующую историю (geschichtsgestaltend), когда христианство практически заняло место языческой религии в качестве официального вероисповедания⁵². Впрочем, в отличие от полностью подчиненного государству язычества, христианство демонстрировало беспрецедентную до тех пор сплоченность (Geschlossenheit) и неприкосновенность в своем учении и организации, что навсегда воспрепятствовало полному включению Церкви в государство. В то же время особенностью позднеримского и византийского сосуществования Церкви и государства являлся постоянный обмен присущими каждому из этих институтов функциями и формами существования (Lebensformen), причем в итоге складывалось некое *corpus publicum mysticum*⁵³. Приведя затем многочисленные примеры такой взаимозависимости⁵⁴, Хааке так формулирует основную идею, лежавшую в основе отношения императоров к Церкви: «За действиями всех императоров от Константина до Юстиниана и за их выступлениями в пользу “единства” веры стояла определенная идея: единство Империи могло быть гарантировано, только если соблюдалось единство религии»⁵⁵.

Таким образом, работа Хааке ставит перед собой тройную задачу — выяснить: 1) как на примере Халкидона действует принцип соотношения Церкви и государства; 2) как именно конфликт вокруг Халкидона способ-

⁵⁰ Ibid. S. 320 (внизу).

⁵¹ Haacke R. Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451–553) // Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Bd. II: Entscheidung um Chalkedon / Hrsg. A. Grillmeier, H. Bacht. Würzburg, 1953. S. 95–177.

⁵² Ibid. S. 95.

⁵³ Ibid. S. 96.

⁵⁴ Ibid. S. 96–101.

⁵⁵ Ibid. S. 102: Hinter dem Vorgehen aller Kaiser von Konstantin bis Justinian und hinter ihrem Eintreten für die „Einheit“ des Glaubens stand aber eine besondere Idee: die Einheit des Reiches kann nur verbürgt werden, wenn die Einheit der religio gewahrt ist.

ствовал прояснению принципа «двух властей»; 3) в каком отношении стоит история Халкидонского Собора к часто выдвигаемому тезису о безусловном примате политических факторов над богословскими при формировании веры Церкви.

Описывая прохалкидонскую реакцию при Юстине, Хааке отстаивает версию спонтанного народного выступления в пользу Собора, в целом не допуская, что это событие могло готовиться заранее⁵⁶. Начиная повествование об эпохе Юстиниана, Хааке прежде всего характеризует императора как богослова и аскета на троне, называя его при этом «одним из величайших самодержцев на восточном престоле»⁵⁷. Основной заслугой церковной политики Юстиниана в отношении антихалкидонитов Хааке считает усвоение императором догматики «неохалкидонитства», которая представляла собой синтез диофиситской терминологии Халкидонского Собора и богословия Кирилла Александрийского⁵⁸.

Согласно Хааке, в своей церковной политике Юстиниан руководствовался мотивами восстановления величия Империи и достижения ее религиозного и церковного единства. В качестве внешнего проявления этой мотивировки Хааке рассматривает концепцию Юстиниана, тесным образом увязывающую духовную и светскую власть; последняя, согласно Юстиниану, отныне приобретает «как бы патриаршую, священническую и монашескую... форму»⁵⁹.

Хааке подчеркивает, что цели, которую поставил себе Юстиниан, было «невозможно достичь человеческими средствами» и что при ее реализации возникло много сложностей, немалую часть которых следует вменить в вину императрице Феодоре, ибо она стремилась добиться той же цели, а именно церковного единства Империи, посредством потворства монофиситам⁶⁰.

Церковную политику Юстиниана Хааке разбивает на две части: период до начала спора о Трех Главах и сам этот спор, который он называет «собственной авантюрой императора»⁶¹. Спор о Трех Главах Хааке, как и подобает католическому исследователю, рассматривает в качестве центрального пункта церковной политики Юстиниана, поскольку он в наибольшей степени затронул интересы папства. Если триумф Римской Церкви при папах

⁵⁶ *Haacke R.* Die kaiserliche Politik... S. 142.

⁵⁷ *Ibid.* S. 153: Mit ihm bestieg ein Theolog und Asket, aber auch einer der größten Autokraten den östlichen Kaiserthron.

⁵⁸ *Ibid.* S. 153.

⁵⁹ *Ibid.* S. 154 и Anm. 45, где цитируется постановление Юстиниана против Анфима, Севира и Зооры: ...τὸ πατριαρχικὸν τε καὶ ἱερατικὸν καὶ μοναχικὸν τῆς ἡμετέρας πολιτείας ὡς εἶπεῖν σχῆμα.

⁶⁰ *Ibid.* S. 155 и Anm. 48. В дальнейшем Хааке иллюстрирует вмешательство Феодоры в церковную политику на стороне монофиситов конкретными примерами: *Ibid.* S. 158–159.

⁶¹ *Ibid.*

Гормизде и Агапите⁶² Хааке оценивает весьма позитивно, хотя и признает кратковременность его результатов, то спор о Трех Главах и их последующее осуждение, связанное с большим унижением Римской кафедры и папы Вигилия лично, по словам Хааке, является «самым темным периодом церковной истории VI века»⁶³.

Спор о Трех Главах и их осуждение автор считает результатом интриги Феодора Аскиды, который, по его мнению, предложил императору сделать такой шаг навстречу монофиситам. Богословие, развитое императором в его эдиктах и трактатах, составленных в связи со спором о Трех Главах, Хааке называет «инспирированным Феодором Аскидой»⁶⁴, не учитывая того факта, что вопрос об осуждении Трех Глав поднимался императором еще во время собеседования с севирианами в 532 г., то есть задолго до появления на церковно-политической сцене Феодора Аскиды.

Подводя итоги собственного изложения церковно-политических событий Юстинианова времени, Хааке приводит пространные цитаты из разобранного выше сочинения Э. Швартца, содержащие в высшей степени отрицательную оценку как политики Юстиниана в целом, так и ее мотивов и частных проявлений⁶⁵. Таким образом, по сути католик Р. Хааке полностью присоединяется к выводам протестанта Э. Швартца.

Следующим по времени очерком церковной политики Юстиниана являются главы, написанные католиком-рenegатом Хансом-Георгом Беком для многотомного «Справочника по церковной истории»⁶⁶.

Бек, рассматривая отношение историков к эпохе Юстиниана с позиций 70-х гг. XX в., говорит о двух мнениях, бытующих среди исследователей: одни, как Швартц, говорят о зигзагообразном курсе императора, другие — о неизменно последовательной политике⁶⁷. В качестве отправной точки автором предлагается некое промежуточное решение: соглашаясь, что в своих мечтах Юстиниан исходил из представления о единой Империи (что заставляло его добиваться единства Церкви), Бек, тем не менее, допускает наряду с этим наличие вполне благочестивых мотивов императора, побуждавших его глубоко вникать в церковные дела⁶⁸. Другой проблемой, по мнению Бека, является степень реального участия Юстиниана в богословском творчестве его эпохи, которую столь же трудно установить, как и степень участия императора в формировании «Юстинианова» законода-

⁶² Ibid. S. 144–145, 160–162.

⁶³ Ibid. S. 164: die dunkelste Periode der Kirchengeschichte des 6. Jahrhunderts.

⁶⁴ Haacke R. Die kaiserliche Politik... S. 173: seine von Theodor Askidas inspirierte Theologie.

⁶⁵ Ibid. S. 174–175.

⁶⁶ Beck H.-G. Die frühbyzantinische Kirche // Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. II: Reichskirche nach Konstantin dem Großen. 2. Halbband: Die Kirche in Ost und West von Chalkedon bis Frühmittelalter (451–700) / Hrsg. H. Jedin. Freiburg; Basel; Wien, 1975. S. 15–94.

⁶⁷ Ibid. S. 15.

⁶⁸ Ibid. S. 16.

тельства. Еще одной проблемой, или фактором, является Феодора, влияние которой хотя и несомненно, однако же реальный его масштаб определить трудно⁶⁹.

Относительно мотивов императора Юстина, подвигнувших его заключить унию с Римом, и роли в этом Юстиниана Бек утверждает, что им двигало желание утвердиться на троне в ситуации, когда население столицы было настроено прохалкидонски. Кроме того, сыграл роль фактор Виталиана. В целом Бек полагает, что в данном случае Юстин и Юстиниан шли на поводу у событий и лишь закрепили своими действиями волю населения столицы и ее клира⁷⁰.

В остальном изложение Бека является весьма взвешенным. Он хорошо передает внешний ход событий церковной политики Юстиниана, не вдаваясь в спор касательно подоплеки каждого из них, как это и полагается в кратком обобщающем очерке; в нем не содержится необоснованных выпадов и претензий к Юстиниану, а также отсутствуют попытки голословно принизить его роль в описываемых событиях. В связи с этим здесь можно воздержаться от подробного обзора этих частей работы Бека, тем более что она излагает события в их общепринятой хронологической последовательности, представленной нами при анализе более старых общих работ.

Следует, впрочем, отметить, что в одном пункте позиция Бека совпадает с позицией Швартца, а именно в пункте отношения к причинам и следствиям спора о Трех Главах. Здесь Бек, как и Швартц, беспощаден, ярко демонстрируя при этом свой католический *background*. Он пишет: «Нападки на Феодорита раскрыли не только полное отсутствие чувства терминологического развития, но также и утрату церковно-политического приличия»⁷¹. Далее, так же как и Швартц, Бек приписывает сложный и тяжелый спор о Трех Главах интриге Феодора Аскиды, который, как тайный оригенист, отомстил Церкви и Юстиниану лично за осуждение своих братьев-оригенистов⁷². В заключение Бек полагает, что Юстиниан в конце жизни действительно обратился к афтартодокетизму⁷³. При этом он не рассматривает в подробностях все сохранившиеся данные источников, а также мнения, высказанные на этот счет разными исследователями.

Итоги церковной политики Юстиниана Бек подводит следующим образом: «С политической точки зрения его деятельность в церковной сфере

⁶⁹ Бек не соглашается с мнением Прокопия, согласно которому Юстиниан и Феодора намеренно разделили сферы церковного влияния: в то время как Юстиниан занимался православными, Феодора покровительствовала монофиситам. Такая схема кажется Беку слишком прихотливой (*zu ausgeklügelt*): Beck H.-G. Die frühbyzantinische Kirche. S. 16.

⁷⁰ Ibid. S. 16–17.

⁷¹ Ibid. S. 31.

⁷² Ibid. S. 32–36. Здесь и далее применительно к этому сюжету Бек почти дословно повторяет Швартца.

⁷³ Ibid. S. 36: «Он дал себя убедить в правильности афтартодокетизма...» (Er ließ sich in der Richtigkeit des Aphthartodoketismus überzeugen...).

могла представляться последовательной, для самой церковной истории она начинается многообещающе православно, затем уклоняется в теопасхизм — так, однако, чтобы около 536 г. действовать прямо-таки с полной преданностью папе. Затем путь приводит к Трех Главам, и он (Юстиниан. — М.Г.) принес старое, трезвое, драгоценное богословское наследие в жертву политики, которая сама по себе была безнадежной»⁷⁴. Основным недостатком данного высказывания является то, что Бек так и не вскрыл, какие, собственно, конкретные цели ставила перед собой эта политика кроме общей и отвлеченной цели достижения единства веры в Империи. При этом Бек дает понять, что в политике Юстиниана он считает ошибочными как раз те моменты, которые шли вразрез с линией римских пап.

Среди всего массива литературы, посвященной церковной политике Юстиниана в отношении антихалкидонитов, бесспорно, следует выделить раздел монументального труда «Иисус Христос в вере Церкви» немецкого католического ученого Алоиза Грильмайера. Данный труд, начатый автором, в настоящее время продолжается его преемниками и является незаменимым пособием при изучении всех аспектов исторического развития христологии Церкви, особенно в период накануне и после Халкидонского Собора (451 г.). Определить жанр этого труда непросто⁷⁵. Мы все же склонны считать его масштабным справочным пособием, дающим необходимый контекст и инструментарий для исследователя отдельных сюжетов. Следует констатировать, что в силу необыкновенно широкого охвата соответствующего материала труд А. Грильмайера представляет собой некое общее «изложение христологии постхалкидонского времени»⁷⁶, по-видимому не претендующее на одинаково глубокий анализ всех затрагиваемых аспектов⁷⁷.

Раздел, посвященный исключительно интересующему нас вопросу, называется «Действия Юстиниана I на богословском поприще (518–527 и 527–565)»⁷⁸ и представляет собой 3-ю часть 2-го раздела 2-го тома упомя-

⁷⁴ Ibid. S. 36–37: Aus seiner eigenen politischen Sicht heraus mag sein Wirken im Raum der Kirche folgerichtig gewesen sein, für die Kirchengeschichte selbst beginnt es erfolgversprechend orthodox, weicht dann „theopaschitisch“ auf, um in den Jahren um 536 geradezu papstreu zu wirken. Dann aber führt der Weg zu den Drei Kapiteln, und er opfert ein altes, nüchternes, kostbares theologisches Erbe auf dem Altar einer Politik, die in sich hoffnungslos war. Заканчивает Бек этот пассаж в совершенно швартцевском духе: «То, что значительные части Церкви последовали за ним по этому опасно дилетантскому пути, принесло Церкви в богословском отношении обеднение...»

⁷⁵ См. определенные затруднения, которые испытывал в этой связи сам А. Грильмайер: *Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. I. Freiburg; Basel; Wien, 1990. S. VII–X.*

⁷⁶ *Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. II/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert. Freiburg; Basel; Wien, 1989. S. VII: Darstellung der Christologie der nachchalcedonischen Zeit.*

⁷⁷ Хотя, конечно, следует подчеркнуть, что в любом из затронутых аспектов каждой своей части труд А. Грильмайера является безусловно заслуживающим самого пристального внимания исследователя.

⁷⁸ Die theologischen Aktionen Justinians I. (518–527 und 527–565).

нутой работы А. Гриллямайера, носящего название «Константинопольская Церковь в VI в.»⁷⁹.

Интересующий нас раздел можно считать исключительным явлением в историографии вопроса. Отдавая дань историографической традиции, автор делает в нем попытку представить самостоятельную детальную картину богословской стороны деятельности Юстиниана, вписанную в контекст развития христологии Церкви в постхалкидонский период.

Как сразу заявляется в названии третьей части упомянутого тома, хронологические рамки изучения деятельности Юстиниана начинаются уже с периода правления его дяди Юстина I. Соответственно, первая тема, которую рассматривает А. Гриллямайер в первой главе⁸⁰, — история скифских монахов и формулы *unus ex Trinitate passus est carne*. Автором приводится весьма полный анализ богословского и исторического контекста, в котором возникла и применялась данная формула как до, так и после того, как она была актуализирована и задействована скифскими монахами. На этом этапе автором совершенно справедливо подчеркивается вторичность роли Юстиниана в этом проекте, который был изначально инициирован и продвигаем другими лицами.

Вторая глава⁸¹ рассматривает целый ряд аспектов периода самостоятельного правления Юстиниана, касающихся отношения к антихалкидонитам-севирианам и их предводителю — Севиру Антиохийскому. Основной задачей при этом для Гриллямайера является не прояснение «изменчивой церковной политики», но «выстраивание Юстиниановой христологии»⁸². Сразу же в преамбуле к этой главе автор формулирует и свое приятие традиционного тезиса о влиянии Феодоры на церковную политику Юстиниана. Вполне в русле воззрений Э. Шварцца и многих других немецких исследователей говорится о «ярко выраженном севирианском настрое» Феодоры, влиявшем на политику ее супруга⁸³. В рамках этой главы рассматривается собеседование 532 г.⁸⁴; достаточно кратко и пунктирно затрагиваются последующие события вплоть до Константинопольского Собора 536 г.⁸⁵ Анализируется Гриллямайером содержание важного догматического послания Юстиниана к александрийским монахам⁸⁶ с акцентом на изучение христологических понятий. Остальная часть главы содержит различные богословские экскурсы, напрямую не затрагивающие церковную и богословскую

⁷⁹ Grillmeier A. Jesus der Christus... Bd. II/2. S. 333–501.

⁸⁰ Einer aus der Trinität ist gekreuzigt worden. S. 334–359.

⁸¹ Das Ringen um die Severianer und dessen theologisches Ergebnis. S. 360ff.

⁸² Ibid. S. 360.

⁸³ Ibid.: Sie (Aktionen Justinians. — М.Г.) schwankten zwischen Versöhnungsangeboten und Verurteilungen, zwischen Begünstigung und Verfolgung. Dieser Wechsel im Verhalten war... andererseits bedingt durch die Rücksichtnahme Justinians auf seine Gemahlin Theodora und ihre ausgesprochen severianische Einstellung.

⁸⁴ Ibid. S. 361–362.

⁸⁵ Ibid. S. 363–372.

⁸⁶ Ibid. S. 372–378.

деятельность Юстиниана. Третья глава раздела посвящена оригенистским спорам и не затрагивает интересующих нас сюжетов⁸⁷.

Наибольшее внимание автор, как католический ученый, естественным образом уделяет проблеме осуждения Трех Глав, которой посвящена четвертая глава раздела⁸⁸. Данный сюжет рассматривается автором с привлечением ретроспективного анализа появления каждой из составных частей проблематики Трех Глав, относящихся к деятельности Ивы Эдесского, Феодорита Кирского и Феодора Мопсуестийского⁸⁹. Применительно к спору о Трех Главах А. Грильмайер вполне разделяет малоосновательное и наивное мнение о том, что главным «проводником» политики против Трех Глав был Феодор Аскида, мстивший таким образом Юстиниану за осуждение оригенистов⁹⁰. Остается не вполне понятным, как автор увязывает эту позицию с проведенным им же последующим анализом христологического содержания массива предсоборных и соборных актов Пятого Вселенского Собора 553 г., которые не дают никакого основания для такого понимания роли Феодора в этом деле⁹¹. Результаты Собора Грильмайер считает полностью неудачными для императора, однако, как это обычно бывает в историографии, не предлагает никакого предметного анализа последствий Собора 553 г. в последние годы царствования Юстиниана⁹².

Раздел II пятой главы посвящен важной теме «афтартодокетизма Юстиниана»⁹³. Изложив проблематику данного сюжета, его отражение в источниках и некоторые подходы к его изучению в новейшей на момент выхода книги историографии⁹⁴, Грильмайер отказывается вынести собственное однозначное суждение по этому вопросу, констатируя его непроясненность в литературе⁹⁵. Впрочем, не внося собственного вклада в изучение данного сюжета, он фактически присоединяется к господствующему мнению о том, что Юстиниан фактически попытался склонить Церковь к ереси афтартодокетизма⁹⁶.

Подводя итог своему исследованию, немецкий историк приходит к выводу о полном провале по всем направлениям политики Юстиниана по отноше-

⁸⁷ Grillmeier A. Jesus der Christus... Bd. II/2. S. 403–430.

⁸⁸ Ibid. S. 431–484.

⁸⁹ Ibid. S. 432–438.

⁹⁰ Ibid. S. 439–441 (см., напр., S. 439–440: «У него вызрел план любыми средствами отвлечь решительный натиск монарха от оригенизма на цель, которая в Константинопольской Церкви могла претендовать на неизменный интерес: продолжение борьбы против Нестория...»).

⁹¹ Ibid. S. 441–484.

⁹² Ibid. S. 485.

⁹³ II. “Ketzererei” oder letzte Initiative des Kaisers zur Wiederherstellung der Glaubenseinheit. S. 489–495.

⁹⁴ Ibid. S. 492–495.

⁹⁵ Ibid. S. 490: Die Erforschung und Deutung der Quellen ist noch im Fluß.

⁹⁶ Ibid. S. 496: Fast hätte der Abschluß seiner Aktionen sein ganzes theologisches Werk und seinen Ruf in Frage gestellt: der Versuch, der Lehre von der Aphtharsia Christi vor der Auferstehung zum Sieg zu verhelfen.

нию к антихалкидонитам, признавая при этом определенные достижения императора на богословском поприще, выраженные в его программных документах⁹⁷.

Несмотря на то, что рассмотренный раздел книги А. Грильмайера приходится считать наиболее компетентным и фундированным представлением отдельных аспектов интересующей нас темы, ряд серьезных изъянов заставляет нас признать его далеко не соответствующим важности и специфике сюжета. Грильмайер фактически отказывается от попытки увязать между собою меры Юстиниана, указать на их логичность и последовательность. Ему не удается осознать религиозную политику Юстиниана как растянутую во времени реализацию вполне четкой программы, этапы которой логично перетекают один в другой. Анализ Грильмайера затуманен традиционными нелепыми положениями о роли Феодоры и Феодора Аскиды, об афтартодокетизме Юстиниана, о его «цезаропапизме» и прочих подобных грехах «императора-богослова»⁹⁸. Разбор отдельных сюжетов зачастую сопровождается у А. Грильмайера пространными и не относящимися напрямую к делу экскурсами, сильно уводящими читателя в сторону и не способствующими уяснению главного сюжета. В целом же, предложенный автором акцент на изучении богословия сделал для него излишней фокусировку на моментах, отражающих последовательный ход исторических событий.

Одной из новейших попыток дать обобщенную картину церковной политики Юстиниана является раздел, написанный Пьером Маравалем для франко-немецкой «Истории христианства»⁹⁹. В целом изложение Маравала не отличается оригинальностью по сравнению с изложением Р. Хааке или Х.-Г. Бека ни по концепции, ни по способу подачи материала.

Прежде всего, автор подчеркивает отличие подхода Юстиниана в политике по отношению к антихалкидонитам от существовавших прежде подходов: либо безусловного принятия, либо отвержения определений Халкидонского Собора¹⁰⁰. Тем не менее автор не склонен рассматривать политику Юстиниана по отношению к ним как последовательное и поэтапное проведение в жизнь мер, предусмотренных императором изначально.

Не совсем понятно толкование автором антиоригенистских эдиктов Юстиниана как очередного шага навстречу монофиситам¹⁰¹. Автор, к сожалению, не разъясняет, какое отношение осуждение оригенистов Палестины имело

⁹⁷ Grillmeier A. Jesus der Christus... Bd. II/2. S. 496–497.

⁹⁸ Ср.: Ibid. S. 497.

⁹⁹ Здесь используется немецкое издание этого труда: *Maraval P. Die Politik gegenüber den Opponenten von Chalkedon // Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur. Bd. 3: Der lateinische Westen und der byzantinische Osten. Teil 3: Justinian I. und das vergebliche Mühen um die Einheit. Kapitel 1: Die Religionspolitik unter Justinian I. Freiburg im Breisgau, 2001. S. 432–461.*

¹⁰⁰ Ibid. S. 432.

¹⁰¹ Ibid. S. 443–448.

к политике Юстиниана по отношению к антихалкидонитам, утверждая лишь, что это был некий «отвлекающий маневр»¹⁰².

Что естественно для работы, вышедшей в рамках католического научного проекта, центральным пунктом политики Юстиниана, на который автор обращает наибольшее внимание, является спор о Трех Главах: ему посвящена большая часть его изложения¹⁰³. Впрочем, так же как и Хааке, Мараваль исходит из того, что центральным он является именно в силу того, что здесь интересы императора вошли в резкий конфликт с интересами западных Церквей.

Касательно последнего эпизода церковной политики Юстиниана, а именно отношения императора к афтартодокетизму, Мараваль не высказывает собственного мнения, ограничиваясь изложением имеющихся в науке двух противоположных точек зрения (без ссылок на литературу)¹⁰⁴. Подводя итог, можно сказать, что изложение Маравалья не содержит никаких новых пунктов и подходов по сравнению с работами его предшественников: автор повторяет давно известные и, можно даже сказать, избитые мнения по интересующим нас вопросам.

Тема церковной политики Юстиниана в отношении антихалкидонитов затрагивается, наряду с прочими, в работе Миши Майера (Mischa Meier) под названием «Другая эпоха Юстиниана»¹⁰⁵. Его изложение представляет собой достаточно независимое рассмотрение данной темы, однако не претендует на специальный и углубленный ее анализ.

Отдельные мнения и пункты этой работы будут учтены нами в соответствующих частях нашего исследования. Особо можно выделить один пункт: Майер склоняется к мнению, что политика Юстиниана не столько преследовала цель непременно достичь компромисса с антихалкидонитами, сколько была призвана утвердить в Церкви собственный взгляд Юстиниана на богословие¹⁰⁶. Согласно Майеру, Пятый Вселенский Собор никоим образом не следует рассматривать в перспективе отношений с антихалкидонитами, поскольку на нем была подтверждена вера Халкидонского Собора и осуждено понимание формулы Кирилла Александрийского «единая природа Бога Слова воплощенная» в духе Севира Антиохийского¹⁰⁷. Он отвергает то господствующее среди исследователей мнение, что император в первую очередь

¹⁰² Ibid. S. 448 (Ablenkungsmanöver).

¹⁰³ Ibid. S. 448–458.

¹⁰⁴ Ibid. S. 458–460.

¹⁰⁵ Meier M. Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert nach Christus. Göttingen, 2003.

¹⁰⁶ Ibid. S. 285: «Уже в случае спора вокруг теопасхитской формулы стало явным, что для императора речь шла не о монофиситах, а единственно о всеобщем распространении содержания собственной веры» (Schon im Fall der Kontroverse um die theopaschitische Formel hatte sich gezeigt, daß es dem Kaiser nicht um die Monophysiten, sondern allein um die allgemeine Durchsetzung persönlicher Glaubensinhalte ging). Данное высказывание автор делает в отношении политики Юстиниана во время спора о Трех Главах.

¹⁰⁷ Ibid. S. 285 и Anm. 267.

намеревался достигнуть компромисса с противниками Халкидонского Собора, и постулирует, что главной целью Юстиниана являлась формулировка новой богословской системы — «неохалкидонитства», причем разработка этой доктрины была призвана всего лишь удовлетворить богословский вкус императора¹⁰⁸. Таким образом, Майер, в сущности, недвусмысленно выставляет Юстиниана безответственным деспотом, прихотью которого было неперменное желание видеть свои богословские построения в качестве общепринятых церковных догм и который не останавливался даже перед тем, чтобы ввергнуть Церковь и Империю в затяжной церковно-политический кризис между Востоком и Западом, ради удовлетворения своего тщеславия. Тем самым в конечном итоге общее восприятие Майером мотивов Юстиниана ничем не отличается от оценок того же Э. Швартца.

В англоязычной историографии, наряду с полностью устаревшим трудом У. Холмса¹⁰⁹, основополагающей можно считать работу У.Х.К. Френда «Возникновение монофиситского движения. Главы из истории Церкви пятого и шестого веков»¹¹⁰. Верный принципам английской историографии, Френд делает основной упор скорее на описательном, чем на аналитическом изложении истории зарождения и развития монофиситского движения с 451 г. и до времени императора Ираклия.

Давая обзор правления Юстиниана, Френд ставит себе задачей рассмотреть попытки Юстиниана «найти формулу, которая бы удовлетворила как Севира, так и халкидонитов, и как провал их привел к созданию отдельной монофиситской иерархии»¹¹¹. Признавая, что сам император не отклонялся от халкидонского православия, Френд утверждает, что именно влияние Феодоры, вероятно, склоняло его в богословском плане к монофиситству¹¹². Попытка Френда объяснить «монофиситство» Феодоры ее происхождением из простонародья, где оно якобы имело глубокие корни¹¹³, несостоятельна, поскольку на основании источников едва ли можно с уверенностью говорить о богословских пристрастиях низов общества Римской империи в данный отрезок времени. В любом случае едва ли возможно утверждать, что богословски изощренная доктрина Севира Антиохийского могла настолько и столь быстро проникнуть в массы, чтобы Феодора усвоила ее с младых ногтей.

¹⁰⁸ *Meier M.* Das andere Zeitalter Justinians. S. 286, 288: «Также и в дальнейшем для императора речь шла о попытке возвести собственные богословские предпочтения в ранг догмы» (Es ging dem Kaiser auch weiterhin um den Versuch, seine eigenen theologischen Präferenzen zum allgemeinen Dogma zu erheben).

¹⁰⁹ *Holmes W.G.* The Age of Justinian and Theodora. A History of the Sixth Century. London, 1912 (2-е изд.).

¹¹⁰ *Frend W.H.C.* The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries. Cambridge, 1972.

¹¹¹ *Ibid.* P. 255.

¹¹² *Ibid.* P. 255: The profound if imponderable influence of Theodora may have inclined him theologically towards the Monophysite position.

¹¹³ *Ibid.* P. 260.

Далее, Френд не сомневается, что в конце своей жизни Юстиниан практически усвоил мнения Юлиана Галикарнасского¹¹⁴. Данный тезис Френда вызывает немалое удивление, ибо его невозможно подтвердить ни единым сохранившимся или иначе известным документом, составленным Юстинианом лично. При том, что о содержании «афтартодокетических воззрений» Юстиниана не известно ровным счетом ничего, Френд тем не менее считает возможным говорить, что они хотя и отличались от воззрений самого ересиарха Юлиана Галикарнасского, однако не сильно.

Несмотря на то, что все источники по церковной истории времен Юстиниана дают картину непрерывных переговоров, взаимных консультаций и больших уступок императора оппонентам, Френд считает возможным вынести следующий приговор: «Соглашение с Юстинианом по любому вопросу путем переговоров всегда было проблематичным»¹¹⁵.

Весьма верным наблюдением Френда представляется краткий анализ проблем, возникших в связи с необходимостью для императора, с одной стороны, поддерживать западных православных в их противостоянии с готами и вандалами арианами, а с другой — жестко бороться с ними же на догматическом поприще по вопросу о Трех Главах¹¹⁶.

Более спорной является попытка Френда выставить монофиситство в качестве некоей народной веры, противостоящей официальному халкидонскому православию, что, в частности, нашло свое выражение во время восстания «Ника»¹¹⁷. Приходится вновь признать этот тезис Френда неразработанным.

В целом работа Френда не привносит ничего нового в изучение церковной политики Юстиниана по отношению к антихалкидонитам, поскольку ограничивается набором общепринятых тезисов и подходов, которые мы встречаем во всех обзорных работах, в том числе и упомянутых в данном разделе. Основными их положениями являются тезисы о деспотизме Юстиниана в церковных вопросах и конечном провале его церковной политики. В последующем изложении мы постараемся выяснить, в какой мере эти утверждения адекватны той картине церковной политики Юстиниана, которую мы можем наблюдать на основании сохранившихся источников.

Одним из новейших письменно зафиксированных обзоров церковной политики Юстиниана в отношении монофиситов является раздел «Поход Юстиниана против язычников и поиск христианского единства»¹¹⁸ главы

¹¹⁴ Ibid.: The Aphthartodocetism that he adopted at the end of his life differed little from the views of Julian of Halicarnassos.

¹¹⁵ Ibid. P. 256: With Justinian agreement by negotiation on any subject was always problematical.

¹¹⁶ Ibid. P. 256–257.

¹¹⁷ Ibid. P. 262–263. Правда, уже на следующей странице (р. 264) Френд с удивлением отмечает, что монахи-антихалкидониты, которым Юстиниан позволил вернуться в свои монастыри, отнюдь не питали симпатий к бунтовщикам.

¹¹⁸ Louth A. Justinian's Drive against Pagans and Quest for Christian Unity // Cambridge History of Byzantium. Part I: The Earlier Empire (c. 500 — c. 700) / Ed. by J. Shepard. New York; Cambridge, 2008. Chapter 1: Justinian and His Legacy. P. 114–119.

«Юстиниан и его наследие (500–600)», написанной Эндрю Лоутом в рамках вышедшей в 2009 г. «Кембриджской истории Византии».

Английский исследователь исходит из того, что Юстиниан осуществлял некий задуманный им «великий план» (*grand design*), частью которого была «перестройка Римской империи в христианской форме» (*reconstituting the Roman empire in a Christian form*)¹¹⁹.

Изложение Лоутом событий, связанных с политикой Юстиниана в отношении антихалкидонитов, сосредотачивается прежде всего на богословских проблемах, которые, по его мнению, развивались сами по себе, независимо от воли Юстиниана¹²⁰. В отличие от некоторых западных историков, мнения которых были изложены выше, Лоут уверен, что Пятый Вселенский Собор был «частью попытки Юстиниана достичь примирения между православными и монофиситами»¹²¹. Впрочем, вместе с большинством исследователей он уверен, что первоначальные усилия императора были расстроены (*thwarted*) покровительством, оказываемым монофиситам императрицей Феодорой¹²². В дальнейшем деятельность Иакова Барадея, создавшего независимую монофиситскую иерархию, привела политику Юстиниана в деле примирения православных и монофиситов к «полному провалу» (*downright failure*). Достижением политики Юстиниана Лоут считает чисто богословский результат, вследствие которого в Восточной Церкви утвердилось халкидонское православие и богословие Кирилла Александрийского¹²³. Поскольку обзор Лоута представляет собой лишь часть более масштабного изложения, призванного осветить эпоху Юстиниана в целом, освещение им интересующей нас проблемы является весьма слабой и отрывочной выборкой нескольких эпизодов с упоминанием нескольких концепций. Для уяснения специфики политики Юстиниана в отношении антихалкидонитов на основе рассмотрения источников она не дает ничего.

В западной историографии особняком стоят работы англоязычных исследователей православного вероисповедания, взгляд которых на политику и личность Юстиниана довольно сильно отличается от общепринятого в западной литературе. Основной чертой этих работ является более взвешенный подход к личности и деяниям императора, реализуя который авторы стараются избегать навешивания ярлыков и делания малообоснованных упреков.

Первой в этом ряду следует упомянуть лекцию о. Иоанна Мейендорфа «Юстиниан, Империя и Церковь», прочитанную им в 1967 г. в рамках симпозиума «Юстиниан и восточное христианство» в Дамбартон Оукс и в сле-

¹¹⁹ *Louth A. Justinian's Drive...* P. 109.

¹²⁰ *Ibid.* P. 116: ...neo-Chalcedonianism... theological movement, which was quite independent of Justinian.

¹²¹ *Ibid.* P. 117.

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.* P. 118–119.

дующем году опубликованную¹²⁴. О. Иоанну Мейендорфу удалось, по нашему мнению, создать весьма важный очерк, дающий представление о месте и роли Юстиниана в церковных событиях эпохи.

Начиная свой анализ отношения императора к Церкви и богословского содержания эпохи Юстиниана в целом, о. Иоанн так описывает мотивы и задачи василевса: «Он был убежден в том, что сила Империи заключается не только в успехе ее армий, но также в постоянной борьбе против сил внутренней дезинтеграции. В то время как его армии сражались на Западе, Севере и Востоке, он постоянно занимался созданием правового, административного и экономического основания, посредством которого он надеялся обеспечить постоянство Империи, на века объединившей всю христианскую вселенную»¹²⁵. Он также подчеркивает политическую важность для Юстиниана постановлений Халкидонского Собора, которые император отстаивал в полемике с монофиситами: «Для Юстиниана верность Халкидону была вопросом не только богословского убеждения, но также настоятельной политической целесообразности»¹²⁶, поскольку была связана с необходимостью примирить расколотившиеся по вероучительному признаку Рим, Константинополь, Восток и Египет. Несомненно, что планы возвращения Запада под прямой контроль Империи должны были идти рука об руку с установлением идеологического единства между Старым и Новым Римом¹²⁷. Статья о. Иоанна Мейендорфа демонстрирует с почти уникальной для изложения данной темы ясностью политический подтекст церковной политики Юстиниана во всех ее направлениях, включая и политику в отношении внутрицерковных диссидентов — антихалкидонитов всех мастей. Специфику участия Юстиниана как императора в церковных спорах Мейендорф определяет следующим образом: «Конечно, он во все времена вполне пользовался своей властью, так же как и его предшественники; его вероучительные эдикты, его безжалостное обращение с непокорными папами, патриархами, епископами и другими противниками доказывает это. Но на этом он, в отличие от Зинона и Анастасия, не остановился: он также попытался внести вклад в решение самих богословских вопросов, и не только посредством власти или репрессий, но и посредством того, что движнул вперед христианскую мысль»¹²⁸.

Во второй части своей статьи Мейендорф переходит к анализу богословского содержания конфликта между православными и монофиситами, а также позиции Юстиниана в этом конфликте¹²⁹. Для него само собой

¹²⁴ *Meyendorff J.* Justinian, the Empire and the Church // DOP. 1968. Vol. 22. P. 43–60.

¹²⁵ *Ibid.* P. 45.

¹²⁶ *Ibid.* P. 47.

¹²⁷ *Ibid.* P. 58: «...отвоевание Италии, Африки и Испании сделало для него настоятельным проведение религиозной политики, приемлемой для христианского Запада».

¹²⁸ *Ibid.* P. 52.

¹²⁹ *Ibid.* P. 52–57.

разумеющимся является факт, которым пренебрегают практически все западные исследователи, говорящие о «деспотизме» Юстиниана в церковных делах или о его «цезаропапизме»: «Сам Юстиниан и его советники по богословию вскоре поняли, что критику со стороны монофиситов не следует встречать только отрицательными и авторитарными ответами. <...> Они с болью осознали тот факт, что Халкидон, как независимая формула, не был окончательным решением насущной христологической проблемы»¹³⁰. Далее Мейендорф стремится показать, что богословские принципы, которыми руководствовался Юстиниан и которые зачастую принято называть «неохалкидонизмом», не были чем-то принципиально новым и вытекающим из «деспотического» характера решений «богословствующего дилетанта» на троне, но являлись развитием некоторых положений и интенций, имевших место еще во время проведения Халкидонского Собора в 451 г.¹³¹ Непреложное понимание Юстинианом политической цели религиозного единства — достижения прочного политического единства Империи — и тонкое знание богословской проблематики, по мнению о. Иоанна, привели Юстиниана к необходимости проведения Пятого Вселенского Собора (553 г.), увенчавшего спор о Трех Главах¹³². Таким образом, Мейендорф, в отличие от большинства западных исследователей, далек от мысли о том, что этот спор был вызван чьими-то интригами, в сети которых якобы попался наивный император.

В целом Мейендорф отмечает бесспорную важность эпохи Юстиниана в богословском отношении, утверждая, что «содержание христианского богословия эпохи Юстиниана заслуживает, особенно в наши времена, большего уважения (*greater appreciation*), нежели то, которое ему до сих пор оказывалось. <...> Для того чтобы понять богословские достижения эпохи Юстиниана, надо вполне воздать должное (*to give full credit*) восприятию Христа Кириллом [Александрийским] и Юстинианом»¹³³. Давая оценку итогам правления Юстиниана в деле примирения с монофиситами, он говорит следующее: «Очевидным образом Юстиниану не удалось примирить восточное христианство с Западом и с собой. Социальные и политические последствия окончательного отпадения на Востоке подавляющего большинства не говорящих по-гречески христиан от имперской Церкви окажутся неисчислимыми. Но также важно признать, что великие дебаты Юстинианова правления с богословской точки зрения были наиболее плодотворными в христианской истории и могут даже возыметь особую и достаточно неожиданную важность в свете наших собственных современных категорий мышления»¹³⁴.

¹³⁰ *Meyendorff J.* Justinian, the Empire and the Church. P. 56.

¹³¹ *Ibid.* P. 57.

¹³² *Ibid.* P. 58.

¹³³ *Ibid.* P. 60.

¹³⁴ *Ibid.*

Другой важной работой указанного направления явилась книга Астериоса Геростергиоса «Юстиниан Великий — император и святой»¹³⁵. Основной задачей автора, сформулированной им во введении, было «прояснить и оценить религиозные убеждения Юстиниана»¹³⁶. Для этого он прежде всего вычленяет из письменного наследия императора его богословские сочинения, дает им краткую характеристику и выясняет на их основе систему богословских взглядов Юстиниана в целом¹³⁷. Затем Геростергиос кратко разбирает политику Юстиниана по отношению к различным нехристианским религиозным группам¹³⁸. Для нас специальный интерес представляет глава 5 работы автора¹³⁹, где разбирается отношение императора к еретикам, под которыми Геростергиос понимает по преимуществу монофиситов.

Геростергиос выделяет в политике Юстиниана по отношению к монофиситам три периода: 1) 518–536 гг., озаглавленные обсуждением так называемой теопасхитской формулы; 2) 536–553 гг., отмеченные спором о Трех Главах и завершившиеся Пятым Вселенским Собором; 3) 553–565 гг., прошедшие в попытках императора провести определения этого Собора в жизнь¹⁴⁰.

Изложение Геростергиосом фактов церковной политики Юстиниана в целом представляется вполне традиционным и основывается главным образом на вторичной литературе. От многих западных работ его отличает лояльный тон по отношению к Юстиниану, который признается Православной Церковью святым. Достаточно необычно автор описывает роль Феодоры: он полагает, что ее благосклонность к монофиситам была всего лишь обычным проявлением милости, а вовсе не продолжением монофиситских убеждений императрицы, как это трактуется практически всеми исследователями¹⁴¹. Впрочем, в этом и в других случаях изложение Геростергиоса обнаруживает тенденцию просто обходить некоторые «острые углы», когда на основании источников в каких-то эпизодах образ Юстиниана оказывается менее выигрышным. Так, поведение Феодоры во многих случаях трактуется как противоречащее политике Юстиниана: Геростергиос обходит этот вопрос, давая понять, что никакой политики Феодоры не существовало, однако ничем не обосновывая данной позиции. В другом месте он говорит о свержении папы Сильверия и поставлении папы Вигилия как о проходном эпизоде, не указывая на то, что этот эпизод вызвал возмущение на Западе и очень повредил образу императорской четы в глазах западного духовенства¹⁴². С другой же стороны, Геростергиос оказыва-

¹³⁵ *Gerostergios A. Justinian the Great — the Emperor and the Saint*. Belmont, 1982. В русском переводе: *Геростергиос А. Юстиниан Великий — император и святой*. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2010.

¹³⁶ *Ibid.* P. 13.

¹³⁷ *Ibid.* P. 39–64.

¹³⁸ *Ibid.* P. 65–85.

¹³⁹ *Ibid.* P. 86–154: Justinian and the Christian Heretics.

¹⁴⁰ *Ibid.* P. 98–99.

¹⁴¹ *Ibid.* P. 101.

¹⁴² *Ibid.* P. 108–109.

ется слишком зависим от западных источников и вторичной литературы, повторяя, например, их сообщения о том, что спор о Трех Главах был вызван интригами оригенистов, главным образом Феодора Аскиды, и не учитывая мнения некоторых исследователей, в частности о. Иоанна Мейендорфа, о нелепости такого предположения¹⁴³. Далее, создавая полностью положительный образ Юстиниана, Геростергиос утверждает о нелепости обвинений императора в том, что он впал в ересь афтартодокетизма. В пользу своего мнения исследователь приводит четыре вполне обоснованных аргумента, которые подвергают сомнению известное место из «Церковной истории» Евагрия, однако не дает альтернативной картины событий с учетом весьма важных сведений, сохранившихся в «Хронике» Михаила Сирийца. О некоторых весьма существенных для истории нашего вопроса сюжетах, как, например, о личности и деяниях Иакова Барадея, Геростергиос не высказывается вовсе.

Последнее на настоящий момент последовательное изложение политики Юстиниана по отношению к антихалкидонитам с разбором как исторической, так и богословской стороны вопроса принадлежит британскому историку Ричарду Прайсу, подготовившему изданный в 2009 г. перевод актов Пятого Вселенского Собора в Константинополе (553 г.)¹⁴⁴. Наряду с переводом актов Собора и сопутствующих документов, важных для понимания исторического контекста, это издание содержит введение, дающее обстоятельный и полезный очерк истории церковно-политического конфликта вокруг Халкидона со времени его возникновения в 451 г. и вплоть до Пятого Вселенского Собора. Отдельная глава посвящена специально политике императора Юстиниана по отношению к антихалкидонитам¹⁴⁵. Книга д-ра Прайса писалась с учетом новейших работ в сфере изучения данной темы, к каковым принадлежит монография д-ра Фолкера Менце¹⁴⁶, а также оригинальный немецкий текст нашей монографии и опубликованные на данный момент на русском языке отдельные ее главы. Монография Ф. Менце, написанная в весьма сочувственном к политике Юстиниана тоне, по словам д-ра Прайса, преобразила его понимание отношений между императором и нехалкидонитами¹⁴⁷. Соответственно, основанный на новейших работах и следующий все более заметной тенденции последнего вре-

¹⁴³ *Gerostergios A. Justinian the Great...* P. 111.

¹⁴⁴ *The Acts of the Council of Constantinople of 553 with Related Texts on the Three Chapters Controversy / Translated with an introduction and notes by R. Price. Vol. 1–2. Liverpool, 2009.*

¹⁴⁵ *Price R. The Ecclesiastical Policy of the Emperor Justinian // The Acts of the Council of Constantinople of 553. Vol. 1. P. 8–41.*

¹⁴⁶ *Menze V. Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church. Oxford, 2008.* Данное исследование Ф. Менце лишь в ничтожной степени основывается на анализе источников. Автор задействует в основном вторичную литературу и крайне зависит от нее, что делает весьма малой ценность его работы для изучения интересующих нас сюжетов.

¹⁴⁷ *The Acts of the Council of Constantinople of 553. Vol. 1. P. ix.*

мени не допускать безапелляционных и безответственных высказываний в адрес политики Юстиниана, вводный очерк д-ра Прайса отличается взвешенным тоном, делающим его полезным инструментом введения в избранную нами тему. Р. Прайс не сомневается в том, что авторство политики, проводимой Юстинианом, принадлежало ему самому¹⁴⁸ и что роль Феодоры сводилась к поддержанию политики ее мужа¹⁴⁹. Далее, не допуская того, что в деле осуждения Трех Глав Юстиниан был слепым орудием оригенистов во главе с Феодором Аскидой¹⁵⁰, Прайс тем не менее подчеркивает важную роль, которую сыграли именно оригенисты в иницировании этого дела¹⁵¹. При этом он уверен, что главной причиной осуждения Трех Глав были требования политики примирения с антихалкидонитами, а не оригенистский спор сам по себе¹⁵². Разделяя в целом тональность и способ изложения Р. Прайсом причин и событий политики Юстиниана по отношению к антихалкидонитам, укажем здесь на один пункт, в котором наши позиции расходятся. По нашему мнению, Р. Прайс не вполне верно оценивает роль и место Иакова Барадея в контексте религиозной политики Юстиниана. Согласно его изложению, Иаков играл вполне самостоятельную роль, которая хотя и не могла привести к созданию независимой монофиситской Церкви, однако же представляла для имперской Церкви известную опасность¹⁵³. Анализ Р. Прайсом событий церковной политики Юстиниана доводится им до Пятого Вселенского Собора, и можно только пожалеть о том, что он не формулирует своей точки зрения относительно достаточно трудного для интерпретации и плохо документированного периода 553–565 гг., в частности не анализирует вопроса о позиции Юстиниана по отношению к ереси афтартодокетов, в приверженности которой его зачастую обвиняют.

¹⁴⁸ Price R. The Ecclesiastical Policy of the Emperor Justinian. P. 8.

¹⁴⁹ Ibid. P. 12, 14–15.

¹⁵⁰ Не следует забывать, что оригенисты и сами пали жертвой осуждающего их эдикта Юстиниана.

¹⁵¹ Price R. The Ecclesiastical Policy of the Emperor Justinian. P. 19: The claim that the condemnation of the chapters resulted from deception and manipulation by an heretical faction is manifestly tendentious... and it becomes plausible to view Justinian's condemnation of both figures [Origen and Theodore of Mopsuestia] as an offshoot of Palestinian feuding.

¹⁵² Ibid. P. 19–20: A policy of seeking to win over the non-Chalcedonians was no novelty for Justinian, and it was obvious that they would welcome the condemnation of Theodore; none of this need be attributed to Origenist lobbying.

¹⁵³ Ibid. P. 21–22. Таким образом, несмотря на то, что соответствующая часть нашей работы (см.: *Грацианский М.В.* Миссионерские предприятия... С. 83–99) была опубликована и была доступна д-ру Прайсу, ему не удалось адекватно ею воспользоваться и сформулировать свою позицию, отталкиваясь от нее.

ИСТОЧНИКИ

При написании данной работы мы старались привлечь весь комплекс известных в настоящее время источников по царствованию императора Юстиниана, как содержащих интересующие нас сведения, так и относящихся к эпохе его правления в целом. Нами также привлекались источники, не затрагивающие напрямую данную эпоху, однако служащие для прояснения некоторых аспектов относящихся к религиозной политике Юстиниана событий, продолжавших оказывать влияние на последующую историю.

Задействованные нами источники составлены на греческом, латинском, сирийском, арабском и эфиопском языках. Время их составления относится к периоду с VI по XIV в. По своему жанровому составу они подразделяются на: 1) законодательные сборники; 2) официальную переписку; 3) акты Вселенских и поместных Соборов; 4) богословские и вероучительные сочинения; 5) религиозно-полемические сочинения; 6) хроники; 7) нарративно-исторические сочинения светского и церковного содержания; 8) жития; 9) частную эпистолографию; 10) сборники смешанного содержания¹. По своей конфессиональной направленности авторы источников делятся на православных (халкидонитов, мелькитов), антихалкидонитов (монофиситов) и несториан. Всего в данной работе привлекается порядка 80 источников², что составляет абсолютное большинство источников, прямо или косвенно затрагивающих эпоху Юстиниана.

Источники использовались нами с учетом их жанровых особенностей с целью извлечения из них фактов политики императора Юстиниана в отношении антихалкидонитов. Данные, полученные путем сквозного изучения источников, привлекались нами в сравнении с данными других источников с целью их верификации. В большинстве случаев источники использовались на языке оригинала. В отдельных случаях, когда мы пользовались переводами, части, задействованные нами в исследовании, сверялись с оригиналом. Использование нами переводов во всех случаях оговаривается.

¹ Как, например, сочинение «О церемониях византийского двора» Константина Багрянородного.

² Собрания многочисленных одножанровых текстов, такие как законодательный корпус Юстиниана, Авелланово собрание, «Жития восточных святых» Иоанна Эфесского и т.п., мы считаем здесь в каждом случае за один источник.

В подавляющем своем большинстве используемые нами источники являются традиционными и хорошо известными в исторической науке, и потому мы не считаем необходимым приводить здесь их общую характеристику, которую практически во всех случаях можно легко найти в классическом компендиуме по источниковедению истории Византии Иоанниса Карайаннопулоса и Гюнтера Вайса³, в сочинениях по византийской литературе Карла Крумбахера⁴ или Герберта Хунгера⁵. Относительно сирийских источников можно специально рекомендовать работы Антона Баумштарка⁶ и Игнасио Ортиса де Урбины⁷, а также во многом устаревший, но не перестающий быть полезным перевод на русский язык работы В. Райта «Краткий очерк истории сирийской литературы» под редакцией П.К. Коковцева⁸. Также много информации общего характера по отдельным авторам и их сочинениям содержится в академическом издании «Культура Византии»⁹ и в продолжающемся справочном издании «Православная Энциклопедия».

Что касается небольших по объему источников, которые привлекаются нами для дополнительной иллюстрации частных сюжетов, то их характеристика с оценкой их важности и ссылкой на необходимую литературу обыкновенно будет приводиться нами по ходу текста.

³ *Karayannopoulos J., Weiss G.* Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz. Wiesbaden, 1982.

⁴ *Krumbacher K.* Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527–1453). 2. Aufl. München, 1897.

⁵ *Hunger H.* Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Bd. 1–2. München, 1978.

⁶ *Baumstark A.* Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922.

⁷ *Ortiz de Urbina I.* Patrologia Syriaca. Romae, 1965. Доступна также в русском переводе: *Ортис де Урбина И.* Сирийская патрология / Пер. с лат. М.В. Грацианского. М.: Издательство ПСТГУ, 2011.

⁸ *Райт В.* Краткий очерк истории сирийской литературы. СПб., 1902.

⁹ *Культура Византии* / Под ред. З.В. Удальцовой. Т. 1–3. М., 1984–1991.

Глава I

ЦЕРКОВНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ ОТ ОКОНЧАНИЯ ХАЛКИДОНСКОГО СОБОРА (451 г.) И ДО НАЧАЛА ВОССТАНИЯ ВИТАЛИАНА (513 г.)

Посланием, отправленным в начале ноября 451 г., ведущие участники Халкидонского Собора информировали его инициатора, римского епископа Льва, о его завершении и результатах. Пространный документ затрагивал основные темы, рассмотренные на Соборе: низложение Диоскора, изложение веры в духе «Томоса» папы Льва и болезненный для Римской кафедры вопрос об утверждении юрисдикции Константинопольского патриарха над диоцезами Фракии, Азии и Понта, а также о признании его вторым по чести после Римского епископа¹. О том же извещали понтифика послания императора Маркиана и патриарха Константинопольского Анатолия, написанные 18 декабря того же года². Император и патриарх просили Льва утвердить новые привилегии столичной кафедры, против принятия которых на Халкидонском Соборе возражали легаты папы. В ответ папа Лев в своих посланиях императору Маркиану, августу Пульхерии и Анатолию Константинопольскому решительно отверг притязания столичной кафедры на новую юрисдикцию, ссылаясь на незыблемость канонов Никейского Собора и указывая на непризнание Римом канона Константинопольского Собора 381 г., впервые даровавшего столичной кафедре первое место по чести после Римской³.

Если в отношениях Римского папы, с одной стороны, императора и патриарха Константинопольского — с другой, на первое место вышла тема 28-го канона Халкидонского Собора, касавшегося статуса Константинопольской кафедры⁴, то на Востоке камнем преткновения стали по преимуществу вероучительные вопросы. Обстоятельства проведения Халкидонского Собора, а также целый ряд принятых на нем решений вызвали

¹ Leonis ep. 98. Col. 951–960. Письма папы Льва приводятся по изданию: *Patrologiae cursus completus. Series Latina* / Acc. J.-P. Migne. T. LIV. S. Leonis Magni Tomus I. Parisiis, 1846. См. тж.: *Blaudeau Ph. Alexandrie et Constantinople*. P. 138–148.

² Leonis ep. 100. Col. 970–974; ep. 101. Col. 985–984.

³ Leonis ep. 104–106. Col. 992–1010.

⁴ См. об этом: *Souarn R. Le 28^e Canon de Chalcedoine*. P. 19–22; *Klinkenberg H.M. Papsttum und Reichskirche...* S. 87–97; *Martin Th.O. The Twenty-Eighth Canon...* P. 433–458; *Monachino V. Genesi storica del Canone 28^o...* P. 261–291; *Idem. Il Canone 28^o di Calcedonia...* P. 531–565; *Ullmann W. Gelasius I. (492–496)*. S. 88–103; *Wessel S. Leo the Great...* P. 297–308; *Ruysen G.H. Una rivisitazione del XXVIII canone...* P. 157–176.

в восточных патриархатах — Александрийском, Антиохийском и образованном непосредственно на Соборе Иерусалимском — немедленный кризис. Что касается Александрии, весть о низложении патриарха Диоскора, пользовавшегося большим авторитетом и любовью у своей паствы, вызвала широкое возмущение. Ряд египетских епископов, признавших низложение своего патриарха и поставивших подписи под соборными актами, подняли перед светскими властями Александрии вопрос о поставлении нового патриарха. В силу того, что Диоскор был еще жив, собравшимся представителям клира и виднейших граждан Александрии проблема с его замещением представлялась трудноразрешимой. В конце концов с подачи упомянутых епископов было принято решение выдвинуть кандидатуру Протерия, который в свое время был назначен Диоскором протопресвитером и управлял делами Александрийской Церкви в отсутствие патриарха.

Протерий был рукоположен. Впрочем, значительная часть клира не признала такого решения: с Протерием прекратили общение влиятельный александрийский пресвитер Тимофей Элур и диакон Петр Монг⁵. Протерий, который при Диоскоре полностью разделял позицию последнего относительно законности решений Эфесского Собора 449 г. и нелегитимности Халкидона, став патриархом, изменил свое мнение и, пользуясь поддержкой центральных и египетских властей, начал гонения против приверженцев Диоскора⁶.

Ожидаемое негодование значительной части паствы вызвало и поведение Ювеналия Иерусалимского, равным образом принявшего участие и в Эфесском Соборе 449 г., и в Халкидонском Соборе 451 г., причем занимавшего в этих двух случаях противоположную позицию по основным обсуждаемым пунктам. По словам его противников, Ювеналий, будучи сторонником Диоскора и отвергая «Томос» папы Льва как несторианский, отправляясь в Халкидон со своими епископами, клятвенно заявил, что будет твердо стоять за «правую веру», однако потом, поддавшись на уговоры и обещание императора Маркиана содействовать созданию иерусалимской автокефалии, предал Диоскора и подписал вместе со своими епископами акты Собора.

В Иерусалиме протест против этих неожиданных действий Ювеналия был поддержан сторонницей Диоскора, живущей в Александрии на покое императрицей Евдокией⁷, к которой явился некий монах Феодосий и с ее помощью, а также при поддержке других многочисленных иерусалимских монахов настроил население против Ювеналия. Когда Ювеналий вместе со своими сторонниками вернулся из Халкидона, Феодосий вместе с иеру-

⁵ Liberatus. P. 123–124.

⁶ Zacharias. Lib. III. Cap. II. P. 106. См. тж.: Schwartz E. Publizistische Sammlungen... S. 171–172.

⁷ В 453 г., по настоянию императора, к ней с увещательными посланиями обращался папа Лев, стремившийся отвлечь ее от поддержки бунтовщиков: Leonis ep. 117. Col. 1038; ep. 123. Col. 1060–1061.

салимскими монахами⁸ напомнил ему о клятве и потребовал отречься от всего, что тот сделал в Халкидоне, анафематствовав этот Собор⁹. Ювеналий отказался это сделать, после чего монахи заявили, что более не принимают его. Под их давлением Ювеналий был вынужден бежать в Константинополь, а монахи и народ принудили Феодосия занять патриарший престол. Феодосий начал рукополагать новых епископов взамен тех, кто подписал акты Халкидонского Собора: в частности, им был рукоположен во епископа Газского ставший впоследствии знаменитым Петр Ивир¹⁰. На патриаршем престоле Феодосий продержался более полутора лет¹¹.

В 453 г. Ювеналий вернулся в Иерусалим, сопровождаемый комитом и солдатами, которые имели поручение от императора арестовать Феодосия, восстановить на кафедре Ювеналия и помочь ему в низложении епископов, поставленных Феодосием. Против поддерживающих Феодосия монахов комиту пришлось применить силу, поскольку те категорически отвергли как Ювеналия, так и предложение принять Халкидонский Собор¹². Низложенный Феодосий после этого еще некоторое время странствовал в пределах Палестины и Сирии, ведя агитацию против Халкидона, после чего по доносу халкидонитов был схвачен и посажен в тюрьму, в которой и скончался¹³.

На Иерусалимском патриаршем престоле был восстановлен Ювеналий¹⁴. До сентября 454 г. он направил папе Льву послание с известием о своем возвращении на Иерусалимский престол и в ответ получил послание папы, в котором тот хотя и поздравляет Ювеналия, однако упрекает его за переменчивость позиции в прошлом¹⁵.

В Египте в 452 г. сложилась еще более острая ситуация: несогласные с Протерием епископы, члены александрийского клира и монахи стали тайком собираться в монастырях; не признавая Протерия, они за богослужениями продолжали поминать имя Диоскора. Вскоре дело в Александрии дошло до открытого мятежа: начались беспорядки в городе, и городские власти для защиты Протерия были вынуждены применить войска. Выступивший против бунтовщиков отряд был оттеснен и блокирован в старом

⁸ Папа Лев, поддержавший Ювеналия, называл этих монахов не иначе как *Antichristi milites*: Leonis ep. 109. Col. 1015.

⁹ О событиях в Иерусалимской Церкви см.: Perrone L. *La chiesa di Palestina...* P. 89–115; Horn C.B. *Asceticism and Christological Controversy...* P. 74–84.

¹⁰ См. о нем: Chabot J.-B. *Pierre l'Ibérien, Évêque Monophysite de Mayouma [Gaza] à la fin du V^e siècle // ROL. 1895. Т. 3. P. 367–397; Horn C.B. *Asceticism and Christological Controversy...* P. 89–91.*

¹¹ Zacharias. Lib. III. Cap. III–IV; Theophanes. P. 107.6–27.

¹² С увещаниями к ним в июне 453 г. обратился папа Лев: Leonis ep. 124. Col. 1061–1068 (особенно Col. 1067–1068).

¹³ Zacharias. Lib. III. Cap. IX.

¹⁴ 9 января 454 г. папа Лев направляет императору Маркиану послание с благодарностью за возвращение Ювеналия: Leonis ep. 126. Col. 1069–1070. В этом же послании папа выражает озабоченность состоянием дел в Египте.

¹⁵ Leonis ep. 139. Col. 1101–1110. См. тж.: Hofmann F. *Der Kampf der Päpste...* S. 18–21.

храме Сераписа, после чего храм подожгли. Высланные затем императором новые две тысячи солдат, подавляя мятеж, позволяли себе бесчинства по отношению к гражданам города. Предводители бунтовщиков прибегли к радикальной мере: с целью оказать давление как на египетское, так и на центральное правительство они организовали блокаду александрийских портов, из которых вывозился в Константинополь хлеб. Ответные шаги, предпринятые августалом Фролом, в том числе запрет до конца бунта на функционирование городских бань и цирка, а также перенос хлебных складов в Пелусий, в сочетании с жесткими полицейскими мерами временно снизили напряженность¹⁶.

Ситуация в Палестине и Египте чрезвычайно беспокоила папу Льва, который, однако, признавал, что имеет об этих событиях весьма смутное представление¹⁷. Положение сторонников Халкидонского Собора повсеместно на Востоке ухудшалось также в силу того обстоятельства, что до марта 453 г. Лев, главный зачинщик Собора, так и не дал подтверждения его деяниям. Лишь 21 марта 453 г. было составлено послание к отцам Собора, в котором римский понтифик признавал все вероучительные определения Собора, однако отвергал все, что составляло, по его мнению, нарушение *jura Ecclesiarum* и канонов Никейского Собора, т.е. определения, касающиеся Константинопольской Церкви¹⁸. Ситуация в Египте для папы Льва стала яснее после получения им в конце 453 г. письма Протерия, в котором тот, в частности, изложил наконец свою позицию по вероучению¹⁹. 10 марта 454 г. Лев направил Протерию ответное послание, где констатировал полное совпадение позиций Рима и Александрии в вопросах вероучения. Кроме того, папа попытался заручиться поддержкой Протерия в своем противостоянии с Анатолием Константинопольским по вопросу привилегий столичной кафедры²⁰.

Получение послания Протерия и установление общения с Александрийской Церковью были для папы крайне важны, поскольку до тех пор Протерий не высказывал однозначной поддержки Халкидону и не вступал в общение с папой. Сам он, как и папа Лев, не участвовал в деятельности Собора, а египетские епископы в Халкидоне отказались подписывать определения Собора, сославшись на отсутствие у них главы после низложения патриарха Диоскора. По-видимому, необходимость борьбы с партией оставшихся верными Диоскору клириков и мирян Александрии заставила Протерия заручиться дополнительной поддержкой со стороны папы Льва и вступить с ним в общение на основе признания определений Халкидонского Собора. В этой связи папа Лев счел необходимым ознакомить александрийцев с текстом своего «Томоса», содержание которого, по его словам, искажалось

¹⁶ Zacharias. Lib. III. Cap. V; Evagrius. II.5. P. 51; Theophanes. P. 106.30–107.3.

¹⁷ Leonis ep. 113. Col. 1026–1027.

¹⁸ Leonis ep. 114. Col. 1030–1031.

¹⁹ Leonis ep. 127. Col. 1071.

²⁰ Leonis ep. 129. Col. 1075–1078.

«некоторыми еретиками», клеймившими его как несторианское. С просьбой сделать точный перевод «Томоса» на греческий язык и отправить его правителям Александрии папа Лев обратился к императору Маркиану²¹.

Очередной виток кризиса пришелся на 455 г., начавшись уже после того, как в ссылке скончался низложенный Диоскор²². Император Маркиан воспользовался этим, чтобы примирить партию Диоскора с Протерием и попытаться провести в Египте повсеместное принятие решений Халкидонского Собора. Силенциарий Иоанн²³, посланный императором в Александрию, вступил в переговоры с противниками Протерия во главе с Тимофеем Элуром и принял от них челобитную к царю, в которой были изложены многочисленные жалобы на Протерия. Иоанн доставил челобитную в Константинополь, где она была рассмотрена Маркианом, который, однако, не успел принять по ней решение, поскольку в январе 457 г. скончался²⁴.

Со смертью Маркиана и воцарением Льва (457–474) положение Протерия ослабло. В Александрии возобновилась агитация в пользу Тимофея Элура и против Протерия. Когда в городе стало известно о смерти Маркиана, сторонники Тимофея, дождавшись ухода в Верхний Египет дукса Александрии вместе с подчиненными ему солдатами, насильно привели Тимофея Элура в церковь Кесаря для рукоположения. Для совершения обряда в наличии было только два епископа, о которых православные источники утверждают, что они были низложенными²⁵. В качестве третьего был приглашен Петр Ивир, находившийся в то время в Александрии²⁶. Тимофей внесли в церковь на руках, где с согласия его сторонников из числа клира, монахов и народа он был рукоположен 24 марта 457 г., в Страстную неделю²⁷.

Узнав об этом, дукс Дионисий срочно вернулся в город, арестовал Тимофея и подверг его заключению, причем солдаты убили несколько сторонников пресвитера. Народ восстал против солдат; особенное раздражение вызвали солдаты-ариане из числа варваров-германцев. Беспорядки продолжались много дней, причем с обеих сторон были жертвы. Чтобы прекратить кровопролитие, Дионисий приказал выпустить Тимофея.

Протерий со своими сторонниками и солдатами, его охраняющими, занимал церковь Квирина, которая подверглась осаде со стороны приверженцев Тимофея, намеревавшихся изгнать его. Во время этих событий 29 марта 457 г.²⁸ Протерий был убит. Его тело было выброшено из церкви,

²¹ Leonis ep. 130. Col. 1080.

²² Ср. послание Льва от 9 декабря 454 г.: Leonis ep. 140. Col. 1109.

²³ Папа Лев в послании от 11 марта 455 г. называет его *vir spectabilis*: Leonis ep. 141. Col. 1110.

²⁴ Zacharias. Lib. III. Cap. XI; Theophanes. P. 109.31–110.4.

²⁵ Theophanes. P. 110.24–111.6. Согласно Феофану, Тимофей для своего избрания прибег к подкупу.

²⁶ См.: Horn C.B. *Asceticism and Christological Controversy...* P. 96.

²⁷ Liberatus. P. 124.

²⁸ Victor Tonnennensis. *Ad annum 457*: шестые апрельские календы.

затем повешено, а после этого сожжено толпой на ипподроме. Прохалкидонские источники целиком возлагают вину за его смерть на Тимофея, приписывая последнему намерение убить Протерия²⁹. Антихалкидонски настроенный Захария Ритор сообщает, что Протерий был убит охранявшими его солдатами, которых тот якобы попытался заставить убивать осаждавших церковь людей. Один из солдат, возмущенный таким приказом, нанес Протерию смертельный удар мечом, после чего его тело было вынесено к так называемому Тетрапилону, а оттуда унесено толпой на ипподром³⁰.

После этих трагических событий епископы из числа влиятельных сторонников Протерия обратились к Тимофею с просьбой принять их в общение, обещая содействовать разрешению спора вокруг Халкидона: они даже вызвались отправиться в Рим уговаривать папу Льва отозвать свой «Томос». Тимофей остался непреклонен и отказался принять их.

После этого изгнанные Тимофеем епископы направились в Константинополь и потребовали от императора, чтобы тот отомстил за Протерия, выставив все дело в самом невыгодном для Тимофея свете как в отношении факта убийства Протерия, так и в отношении якобы незаконности рукоположения Тимофея³¹. Одновременно в Константинополь явилась и делегация сторонников последнего³².

11 июля папа Лев, узнавший от Анатолия Константинопольского о том, что произошло в Александрии, направил императору послание, в котором просил его пресечь выступления «еретиков» и позаботиться о том, чтобы следующим патриархом Александрийским стал халкидонит³³.

Император Лев, следуя правилу Халкидонского Собора, предоставлявшему Константинопольской кафедре право апелляции по делам других Церквей, назначил столичного патриарха Анатолия, александрийца по происхождению, арбитром в этом деле. Вопрос, поднятый александрийцами, был поставлен максимально широко: он касался не только произошедших недавно в Александрии событий, но и легитимности Халкидонского Собора в целом³⁴.

²⁹ Evagrius. II.8–9. P. 55–56; Theophanes. P. 110.24–111.6.

³⁰ Zacharias. Lib. V. Cap. I–IV.

³¹ Текст челобитной сторонников Протерия: Evagrius. II.8. P. 56–59. К этим епископам в октябре и декабре 457 и в марте 458 г. неоднократно обращался с ободряющими посланиями папа Лев: Leonis ep. 154. Col. 1125–1126; ep. 158. Col. 1134–1135; ep. 160. Col. 1140–1142.

³² Папа Лев пишет, что в посланиях, которые были представлены этими делегациями императору, сторонники Протерия подписались собственными именами с указанием должностей, в то время как сторонники Тимофея «под неопределенным названием всеобщности (universitatis) утаили определенное имя, чтобы тем самым не только малочисленность лиц, но и само [их] достоинство было скрыто»: Leonis ep. 156. Col. 1130. Лев также утверждает, что из всех «предстоятелей египетских диоцезов» за Тимофеем пошли только четверо, которые и прибыли в Константинополь. Папа просил патриарха Анатолия не допускать их на созываемый Собор: Leonis ep. 157. Cap. II. Col. 1133.

³³ Leonis ep. 145. Col. 1113–1115.

³⁴ Пересмотра решений Собора требовали сторонники Тимофея Элур, прибывшие в Константинополь: Leonis ep. 157. Cap. III. Col. 1133.

Анатолий Константинопольский, собрав находившихся в столице епископов, провел Собор³⁵, на котором было решено направить окружное послание всем епископам, участвовавшим во Вселенском Халкидонском Соборе, чтобы вновь запросить их мнение о правильности его определений. Окружное послание было составлено от имени императора Льва и с императорскими магистрианами было разослано по всем городам Империи. Одновременно Анатолий через своего диакона уведомил тех же епископов о том, что недавно произошло в Александрии. Опрошенные епископы в большинстве своем ответили в том духе, что они не сожалеют о подписании ими актов Халкидонского Собора и, более того, что деяния этого Собора следует всячески отстаивать³⁶. Относительно Тимофея большинство из них заявило, что он должен быть низложен и изгнан. Решительно высказался по этому делу папа Лев, уже ранее направивший императору два послания, в которых он требовал, чтобы на Александрийский престол были поставлены «сторонники апостольской веры» и не были допущены «еретические люди, по заслугам осужденные за свою извращенность»³⁷.

Император, произведя следствие по делу о событиях в Александрии, наказал августала Египта и дукса Александрии за то, что те не смогли уберечь Протерия от гибели, дело же Тимофея оставил на суд епископов³⁸. Когда же выяснилось, что большинство опрошенных епископов, даже тех, кто был настроен скептически относительно Халкидонского Собора, хотя и не обвиняли Тимофея в убийстве Протерия, однако осуждали его за неканоничность поставления, император в январе 460 г., примерно через полтора года после издания окружного послания 458 г.³⁹, приказал его низложить⁴⁰. Низложению Тимофея особенно содействовал сменивший Анатолия на патриаршем престоле Константинополя Геннадий (458–471).

³⁵ Папа Лев отправил на него своих легатов (Leonis ep. 164. Col. 1152), которые привезли с собой пространный трактат Льва, отстаивавший богословские позиции диофиситства: Leonis ep. 165. Col. 1155–1173.

³⁶ Marcellinus Comes. Ad annum 458: «От всех этих епископов он (император Лев. — М.Г.) получил настолько единогласные послания, что можно было подумать, будто они одновременно были продиктованы со слов одного и того же человека» (Horum omnium episcoporum ita conspirantes suscepit epistulas, ut eas putares uno tempore uniusque viri eloquio fuisse dictatas). К такому единству неоднократно призывал и папа Лев: Leonis ep. 148–150. Col. 1117–1121.

³⁷ Leonis ep. 156. Cap. III. Col. 1130; ep. 165. P. 1155.

³⁸ Папа Лев настоятельно требовал от императора удаления Тимофея. Ср. послание от 17 июня 459 г.: Leonis ep. 169. Col. 1212. См. тж.: *Klinkenberg H.M. Papsttum und Reichskirche...* S. 97–106; *Wessel S. Leo the Great...* P. 339–344.

³⁹ См.: *Schnitzler Th. Im Kampfe um Chalcedon. Geschichte und Inhalt des Codex Encyclicus von 458. Romae, 1938.* S. 5–25, 62–67; *Blaudeau Ph. Alexandrie et Constantinople.* P. 148–172. О датировке окружного послания: *Schnitzler Th. Im Kampfe um Chalcedon.* S. 22–23.

⁴⁰ *Zacharias. Lib. IV. Cap. V–VIII; Liberatus.* P. 124; *Evagrius. II.8–10.* P. 55–63; *Theophanes.* P. 111.15–19, 111.23–112.8.

В Александрии при попытке арестовать Тимофея вновь произошли большие волнения. Несмотря на поддержку со стороны дукса Александрии, действовавшего, как можно предположить, вопреки приказу василевса⁴¹, Тимофей был вынужден запереться в патриаршей церкви, однако был извлечен оттуда солдатами; при этом несколько сторонников патриарха были убиты. Арестованный патриарх через Палестину и Финикию был выслан в малоазийский город Гангру, однако там не успокоился: располагая большими средствами, которые ему доставляли его сторонники из Египта, он вел пропаганду против Халкидонского Собора и поэтому по настоянию гангрского епископа был выслан в Херсонес⁴². Там Тимофей также вел активную деятельность, составляя послания, которые он рассылал антихалкидонитам по всему Востоку, и приобретая сторонников в самом Херсонесе⁴³.

Правители и знать Александрии выбрали взамен Тимофея Элур другого Тимофея⁴⁴ — по прозвищу Салофакиол (460–475)⁴⁵. Этот Тимофей был человеком кроткого нрава, которому было чуждо насилие. Он не препятствовал своим противникам собираться в монастырях, где на службах поминались Диоскор и Тимофей Элур, а когда халкидониты убеждали его применить против них силу, он не соглашался, говоря, что противники Собора тоже христиане. По сведениям Захарии Схоластика, Тимофей всегда передвигался под охраной солдат⁴⁶. Тем не менее за свою кротость и благочестие он пользовался уважением даже у своих противников. Для того чтобы примириться с ними, он сделал попытку вернуть имя низложенного Диоскора в диптихи, однако столкнулся в этом вопросе с жестким противодействием папы Льва⁴⁷. Фактический раскол александрийской паствы продолжался на всем протяжении патриаршества Тимофея Салофакиола, причем сам он, по-видимому, пользовался поддержкой ничтожного меньшинства.

Таким образом, из числа крупнейших кафедр в 60-е гг. V в. благодаря позиции императора Льва ни одну не занимал иерарх, придерживавшийся антихалкидонских позиций, при том что антихалкидонские воззрения были

⁴¹ Liberatus. P. 125.

⁴² 17 июня 460 г. папа Лев обратился к Геннадию Константинопольскому, уговаривая его не допускать ссыльного Тимофея Элур в Константинополь, несмотря на то что Тимофей получил разрешение приехать в столицу. Лев опасался возобновления дискуссий, притворного раскаяния Тимофея и его возвращения на вакантную в тот момент Александрийскую кафедру: Leonis ep. 170. Col. 1214–1215. См. тж.: Schwartz E. *Publizistische Sammlungen...* S. 173–178; Hofmann F. *Der Kampf der Päpste...* S. 19–35.

⁴³ Zacharias. Lib. IV. Cap. IX, XI–XII; Liberatus. P. 125; Theophanes. P. 111.23–112.8.

⁴⁴ Согласно Виктору Тонненскому, это произошло лишь через пять месяцев после изгнания Тимофея Элур: Victor Tonnennensis. *Ad annum 460*. 18 августа 460 г. Тимофею направил приветственное послание папа Лев: Leonis ep. 171. Col. 1215–1216.

⁴⁵ Zacharias. Lib. IV. Cap. V. Другие источники сообщают также иные прозвища этого Тимофея: Белый (Λευκός; Theophanes. P. 112.8–11; Timotheus cognomento Salafacialius sive albus: Liberatus. P. 125.4–5) и Царский (Βασιλικός; Evagrius. II.11. P. 63). Последнее прозвище, очевидно, обозначает то, что избран Тимофей был по воле василевса.

⁴⁶ Zacharias. Lib. IV. Cap. X.

⁴⁷ Ibid.

широко представлены во всех Церквах Востока, причем в наибольшей степени — в Александрийском патриархате. С другой стороны, непреклонно прохалкидонской была политика Римской Церкви, включавшей в то время ряд провинций Средней и Южной Италии и оказывавшей заметное воздействие на позиции западных Церквей, переживавших в те годы тяжелый кризис в связи с катастрофическим ослаблением римского государства на Западе, а также Церквей Иллирика.

Сложившийся статус-кво стал постепенно меняться в сторону ослабления позиций строгих халкидонитов с усилением власти Зинона — сначала (при жизни его тестя, императора Льва) крупного сановника, а затем императора (474–491). В 468 г. Зинон женился на дочери Льва Ариадне, а в 469 г. в качестве страстига Востока был направлен в Антиохию.

В свите Зинона туда прибыл Петр Кнафей — крупный деятель антихалкидонского движения, предположительно выходец из константинопольского монастыря акимитов. Будучи к моменту прибытия в Антиохию пресвитером храма мученицы Вассы в Халкидоне⁴⁸, Петр смог повлиять на Зинона, и тот помог ему занять Антиохийскую кафедру. В результате действий, которые, по словам халкидонитов, сопровождалась подкупом клириков и должностных лиц, против Антиохийского патриарха-халкидонита Мартирия был поднят бунт, который стоил тому кафедры. В беспорядках большую роль сыграли в том числе монахи монастыря аввы Акивы, что близ Кеннешрина (греч. Халкиды), во главе с архимандритом Нонном⁴⁹. Таким образом на патриарший престол в 471 г. был избран Петр Кнафей, которому традиция приписывает авторство прибавки к Трисвятому «распныйся за ны» («распяты за нас», $\sigma\tau\alpha\upsilon\rho\theta\eta\iota\varsigma \delta\iota' \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$), подчеркивавшей единую божественную природу Христа и надолго ставшей лозунгом антихалкидонитов.

Незаконно низложенный Мартирий направился в Константинополь, где обратился с жалобой на действия Петра к императору Льву и Константинопольскому патриарху Геннадию. По возвращении в Антиохию он первое время не мог противостоять влиянию Зинона и удалился из города в монастырь. Однако вскоре в Антиохию пришло недвусмысленное распоряжение императора, потребовавшего высылки Петра. В том же 471 г. Петр бежал, а халкидониты избрали на Антиохийский престол нового патриарха — Юлиана⁵⁰.

В этом же году в Константинополе также скончался патриарх Геннадий и на его место был возведен пресвитер и орфанотроф Акакий. Согласно сведениям Захарии Ритора, Акакий до своего поставления на кафедру придерживался антихалкидонских взглядов, создав вокруг себя в столице небольшую партию, с которой даже был связан находящийся в ссылке Тимо-

⁴⁸ В источниках есть противоречия относительно этих сведений о Петре Кнафее. См. об этом: *Schwartz E. Publizistische Sammlungen...* S. 182. Anm. 3; *Kosiński R. Peter the Fuller...* P. 58–61.

⁴⁹ *Jean Rufus. Plérophories. LXXXIX.* P. 144.

⁵⁰ *Liberatus. Cap. XVII.* P. 122; *Theophanes. P. 113.17–114.4.*

фей Элур. Более того, в его планы якобы входило осуждение в будущем «Томоса» папы Льва и определений Халкидонского Собора⁵¹. Относящиеся с антипатией к Акакию за его последующую позицию в отношении лиц антихалкидонской партии и за разрыв с Римом строгие халкидониты отмечают, что предшественник Акакия Геннадий был последним «православным» патриархом вплоть до ликвидации т.н. «акакианской схизмы» в 519 г.

В начале 474 г. скончался император Лев, оставив после себя на престоле малолетнего Льва, сына его дочери Ариадны и Зинона. Сенат назначил Зинона соправителем его маленького сына, но вскоре после этого, в ноябре 474 г., малолетний император скончался, а на его месте в качестве единственного правителя Восточной империи оказался его отец. Однако уже в январе 475 г. из-за интриги вдовствующей императрицы Верины, матери Ариадны, Зинон с семейством был вынужден бежать из Константинополя, а на престоле оказался брат Верины Василиск⁵².

Краткое правление Василиска оказалось весьма бурным в церковно-политическом отношении. Направленная из Александрии в Константинополь по поводу воцарения Зинона церковная делегация застала на престоле Василиска, перед которым александрийцами был поставлен вопрос о возвращении из ссылки Тимофея Элур. Согласно сведениям Захарии Ритора, Константинопольский патриарх Акакий не возражал против этого, однако, когда Тимофей прибыл в Константинополь, заподозрил, что его намереваются сместить со столичной кафедры в пользу одного из александрийцев, а также пересмотреть утвержденное на Халкидонском Соборе положение столичной кафедры⁵³.

После консультаций с Тимофеем Элуром Василиск принимает решение радикально поменять подход к церковной политике, полностью перейдя на позиции антихалкидонитства. В результате одним из членов александрийской делегации, неким софистом Павлом, составляется документ, получивший статус императорского эдикта, — Окружное послание («Энкликлион», от греч. Ἐγκύκλιον γράμμα)⁵⁴.

Центральным положением Окружного послания была анафема «Томосу» папы Льва, определению веры Халкидонского Собора с его изложением, толкованием и учением, как противоречащим Символу веры отцов Первого Никейского Собора. Эдикт также предусматривал низложение всех клириков и епископов, не согласных с его содержанием и продолжающих оставаться верными постановлениям Халкидонского Собора.

⁵¹ Zacharias. Lib. IV. Cap. XI.

⁵² Zacharias. Lib. V. Cap. I; Malalas. P. 301–303; Liberatus. P. 125; Evagrius. III.3. P. 100; Theophanes. P. 120.24–30.

⁵³ Zacharias. Lib. IV. Cap. XII; Lib. V. Cap. I.

⁵⁴ Текст: Evagrius. III.4. P. 101–104 (оригинал); Zacharias. Lib. V. Cap. II (сирийский перевод). См.: *Dovere E. Ἐγκύκλιον Βασιλίσκου*. P. 153–188; *Blaudeau Ph. Alexandrie et Constantinople*. P. 172–188; *Kosiński R. The Emperor Zeno*. P. 82–91.

Уже в столице «Энклион» был подписан Тимофеем Элуром, беглым Петром Кнафеем и Павлом Эфесским, многочисленными епископами Азии и Востока, а также Анастасием Иерусалимским и многими его епископами⁵⁵. Будучи разослан по провинциям, этот документ получил одобрение свыше семисот епископов, среди которых были и те, кто участвовал в Эфесском Соборе 449 г.

Одновременно произошел бунт в Константинопольском патриархате: многие из епископов Азии, митрополитом которых был епископ Эфесский, недовольные тем, что Халкидонский Собор окончательно подчинил их юрисдикции Константинопольского патриарха, и пользуясь поддержкой Александрии, традиционно стремившейся ослабить церковное влияние Константинополя, провели в Эфесе Собор и направили Василиску письмо, в котором полностью поддержали его действия, анафематствовав «Томос» Льва и Халкидонский Собор. Василиск в ответ позволил Тимофею Элuru восстановить на Эфесском престоле изгнанного было оттуда Павла и предоставить ему право автокефалии⁵⁶, что, вне всякого сомнения, было неканоническим действием, грубо нарушающим права Константинопольского патриаршего престола. В Константинополе у Тимофея произошло размежевание с группой евтихиан⁵⁷, которые считали его своим естественным союзником. Это обстоятельство, в то же время, привлекло к нему много других сторонников.

Затем Тимофей Элур вернулся в Александрию, везя с собой распоряжения Василиска гражданским чиновникам Египта касательно мер в отношении прохалкидонитов. В Александрии Тимофея торжественно встретили его многочисленные сторонники, а также и многие сторонники Протерия. Увидев это, прохалкидонский патриарх Тимофей Салофакиол добровольно удалился из города в монастырь в Канопе. Тимофей Элур приказал выплачивать ему из церковных денег по денарию в день, однако Салофакиол предпочел кормиться трудами рук своих: он плел корзины и продавал их. Элур же пошел навстречу его сторонникам, принимая их в общение и снижая им сроки покаяния, чем многие антихалкидониты оказались недовольны. Вслед за тем Тимофей совершил важный символический акт, захоронив останки умершего в ссылке Диоскора там же, где были похоронены и другие александрийские патриархи.

Во время этих бурных событий умер Юлиан Антиохийский и епископский престол этого города вновь занял Петр Кнафей. Его возвращение не получило полной поддержки населения Антиохии, а из-за его знаменитой прибавки к Трисвятому в городе вспыхнули волнения⁵⁸.

⁵⁵ См.: Perrone L. La chiesa di Palestina... P. 121–123.

⁵⁶ Evagrius. III.6. P. 106: πατριάρχικὸν δίκαιον.

⁵⁷ Ebied R. Y., Wikham L. R. A Collection of Unpublished Syriac Letters of Timothy Aelurus // JTS. 1970. Vol. 21. P. 321–369 (здесь: P. 326–328, 330–331, 357–362, 366–369).

⁵⁸ Zacharias. Lib. V. Cap. II–IV; Liberatus. P. 125; Evagrius. III.4–7. P. 101–106; Theophanes. P. 120.32–121.26; Michel le Syrien. T. II. P. 146. См.: Redies M. Die Usurpation des Basiliskos... S. 211–221; Kosiński R. Peter the Fuller... P. 63–65.

Церковно-политические события 475 г. вызвали панику в Риме, куда сведения о происходящем на Востоке приходили с заметным запозданием. Папа Симпликий, еще не зная настроений Василиска и размаха развернувшихся событий, требовал от Акакия Константинопольского не встречаться с Тимофеем Элуrom, ранее уже осужденным церковными и императорскими приговорами, и пресечь всякие разговоры о созыве нового Собора. Он также просил его воздействовать на Василиска с целью обуздания Тимофея и восстановления церковного порядка, как он существовал при императоре Льве и папе Льве⁵⁹. О том же Симпликий написал и Василиску, обратившись к нему в выражениях, не допускавших сомнения в том, что папа считает его легитимным императором⁶⁰. Понтифик резко порицал Тимофея, сравнивая его с Антихристом⁶¹. В дальнейших своих письмах Акакию он также указывал на необходимость противостоять Тимофею, препятствуя распространению его влияния на церкви Константинополя⁶².

Впрочем, Акакий значительно лучше, чем папа, понимал угрозу, которую действия Василиска и Тимофея Элура представляли как для Константинопольской Церкви вообще, так и лично для ее иерарха. Видя всю слабость положения Василиска и учитывая то, что его церковно-политические меры, направленные, в частности, на ослабление власти и авторитета Константинопольского патриарха, вызвали широкое возмущение в рядах прохалкидонского константинопольского клира, Акакий предпринял решительные шаги: опираясь на многочисленных столичных монахов, а также популярного в народе столпника Даниила⁶³, он открыто выступил против Василиска, объявив его еретиком прямо с церковного амвона и напомнив жителям столицы, что у них есть законный государь — Зинов⁶⁴.

Между тем сам Зинов выступил из Исаврии на Константинополь, отправив также отряд на Антиохию, где Петр Кнафей открыто поддерживал Василиска⁶⁵. Возмущение, поднятое Акакием в Константинополе, вынудило Василиска искать компромисс. Со своей стороны, патриарх однозначно потребовал от узурпатора отмены всех церковно-политических распоряжений, и Василиск был вынужден уступить. Он издал указ, вошедший в историю под названием «Антэнкиклион» (греч. Ἀντεγκύκλιον), в котором отменялось действие «Энкиклиона» и восстанавливалась юрисдикция патриарха Константинопольского над всеми его епархиями⁶⁶.

⁵⁹ Послание датируется 9 января 476 г.: *Epistolae romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a s. Hilario usque ad Pelagium II / Rec. A. Thiel. Brunsbergae, 1868. T. 1. Simplicii ep. 2. P. 177–179.* (Далее по тексту главы ссылки на папские послания приводятся по этому изданию с указанием имени папы, номера послания и страницы.)

⁶⁰ *Prostko-Prostyński J. Basiliskos... S. 262–263.*

⁶¹ *Simplicii ep. 3. P. 179–183.*

⁶² *Simplicii ep. 4. P. 183–186; ep. 5. P. 186.*

⁶³ *Delehaye H. Vita S. Danielis Stylitae // AnBoll. 1913. T. 32. P. 187–188.*

⁶⁴ *Evagrius. III.7. P. 106; Theophanes. P. 121.26–122.1.*

⁶⁵ *Malalas. P. 302.31–35.*

⁶⁶ *Evagrius. III.7. P. 107.*

При приближении Зинова к Константинополю, Василиск бежал из города, но был захвачен, выслан и по дороге в ссылку убит. Асийские епископы написали Акакию Константинопольскому покаянное письмо, в котором порицали «Энкиклион», утверждали, что они якобы не по своей воле подписали его, и приняли «Антэнкиклион». Аналогично ответили и сирийские епископы, которые на своем Соборе низложили Петра Кнафея и поставили вместо него некоего Иоанна, которого, однако, свергли уже через три месяца, возведя затем на патриарший престол Антиохии Стефана⁶⁷.

После возвращения Зинова папа Симпликий направил ему поздравительное послание, где просил удалить с престола Тимофея Элур, а также всех рукоположенных им епископов. О том же он просил и Акакия, убеждая патриарха ходатайствовать перед императором об удалении незаконно рукоположенных иерархов: Тимофея Элур, Павла Эфесского, Петра Кнафея и его преемника Иоанна⁶⁸. Таким образом, следуя наставлениям Акакия Константинопольского и Симпликия Римского, в конце 477 г. Зинон своим указом отменяет церковно-политические распоряжения Василиска, в особенности касающиеся умаления прерогатив Константинопольского патриарха⁶⁹. Что касается Тимофея Элур, то, по словам Евагрия, Зинон отказался от мысли низлагать его силой, зная о его преклонном возрасте и крайне слабом здоровье⁷⁰.

Около этого времени, в конце 477 г., Тимофей Элур действительно умер⁷¹ и господствующая в городе партия антихалкидонитов избрала патриархом давнего соратника Диоскора и Тимофея архидиакона Петра Монга. Однако, поскольку сторонники Тимофея были дискредитированы в глазах императора, как ставленники узурпатора Василиска, реакция Зинова была жесткой. По истечении месяца с небольшим после избрания Петра Монга в Александрию прибыло распоряжение императора на имя августала Анфимия низложить Петра⁷². В адрес лично Петра со стороны императора также поступили совершенно недвусмысленные угрозы, что в сочетании с давлением, которое оказали на него александрийские прохалкидонские монахи, заставило его покинуть престол и скрыться, не покидая, однако, города⁷³.

На Александрийский патриарший престол в начале 478 г. вновь был возведен изгнанный при Василиске Тимофей Салофакиол. Его возвращение вызвало естественное возмущение антихалкидонитов, которые устроили

⁶⁷ Zacharias. Lib. V. Cap. V; Evagrius. III.8–9. P. 107–109; Theophanes. P. 122.21–30; Michel le Syrien. T. II. P. 147. См. тж.: Schwartz E. *Publizistische Sammlungen...* S. 185–190.

⁶⁸ Послания от 9 октября 477 г.: Simplicii ep. 6. P. 186–189; ep. 7. P. 189–192.

⁶⁹ Указ датирован 17 декабря: D. XVI k. Ian. post cons. Armati (Codex Iustinianus. I.2.16. P. 14).

⁷⁰ Evagrius. III.11. P. 109.15–18.

⁷¹ Либерат Карфагенский сообщает, что Тимофей принял яд, что едва ли можно считать достоверным: Liberatus. P. 125.

⁷² По свидетельству Евагрия, император приговорил Петра к смерти: Evagrius. III.11. P. 109.21–22.

⁷³ Liberatus. P. 125; Evagrius. III.11. P. 109; Theophanes. P. 125.13–25.

в городе беспорядки. Пытаясь примириться с ними, Тимофей, не упоминая Халкидона, публично исповедовал веру отцов Никейского, Константинопольского и Эфесского Соборов, а также вписал в синодики имя Диоскора, однако это мало помогло ему, поскольку вызвало возмущение уже сторонников Халкидона⁷⁴. По отношению к своим противникам патриарх проявлял исключительную мягкость: несмотря на приказ императора, запрещающий сторонникам Петра Монга собираться и даже совершать крещения, Тимофей закрывал на это глаза. Многие александрийцы из числа противников патриарха относились к нему с уважением и кричали ему на площадях: «Хотя мы и не общаемся с тобой, но мы любим тебя»⁷⁵.

В 478 г. также скончался патриарх Иерусалимский Анастасий. Пришедший ему на смену Мартирий фактически усвоил себе линию поведения Тимофея Салофакиола: для того чтобы примирить расколотившуюся из-за отношения к Халкидонскому Собору паству, он издал обращение, в котором исповедал первые три Вселенских Собора, заявив, что если что-то противное решениям этих Соборов было сказано, будь то в Халкидоне или на ином Соборе, то он это анафематствует⁷⁶.

Утвердившись на кафедре, Тимофей направил ко двору в Константинополь благодарственное посольство, которое возглавили пресвитер Иоанн Талайя и родственник патриарха Геннадий, епископ Гермопольский. В Константинополе Геннадий остался выполнять функции апокрисиария — постоянного представителя патриарха при дворе, а Иоанн, заведя дружбу с влиятельным магистром Иллоном, вернулся в Александрию⁷⁷.

После прибытия александрийского посольства в столицу Акакий Константинопольский сообщил папе Симпликию о последних событиях в Александрии, связанных со смертью Тимофея Элура, избранием Петра Монга, его изгнанием и возвращением Тимофея Салофакиола. Патриарх в своем послании указывал на незаконный характер рукоположения Петра⁷⁸. Между тем и сам папа получил синодику Тимофея Салофакиола, которую с радостью принял. Об этом он сообщил Акакию в послании, составленном 13 марта 478 г., в котором среди прочего выразил надежду на то, что Тимофей в дальнейшем будет безупречен и не позволит себе действий, имевших место незадолго перед этим, когда Тимофей поминал за службой имя Диоскора⁷⁹. В своем письме императору Зинону, отправленном тогда же, папа выразил пожелание, чтобы низложенный Петр Монг был изгнан из Александрии⁸⁰. Эту просьбу он повторял и впоследствии в письмах патриарху Константинопольскому и императору, из чего можно заключить, что Петр

⁷⁴ Zacharias. Lib. V. Cap. V.

⁷⁵ Liberatus. P. 126.5–11. См.: Schwartz E. *Publizistische Sammlungen...* S. 190–191.

⁷⁶ Zacharias. Lib. V. Cap. VI. См.: Perrone L. *La chiesa di Palestina...* P. 129–131.

⁷⁷ Liberatus. P. 125.

⁷⁸ Simplicii ep. 8. P. 192–195.

⁷⁹ Simplicii ep. 9. P. 195.

⁸⁰ Simplicii ep. 10. P. 197. Ср. тж.: Liberatus. P. 126.1–5; *Gesta de nomine Acacii // Epistolae romanorum pontificum genuinae...* P. 516.

так и не покинул пределов Александрии⁸¹. О том же просил императора и Тимофей Салофакиол⁸².

Антиохийский престол после очередного изгнания Петра Кнафея в 475 г. и краткого патриаршества незаконно избранного Иоанна Кодоната пребывал в смуте. Поставленный после изгнания Иоанна патриархом некий Стефан умер предположительно в 481 г., после чего по приказу Зинона патриархом был поставлен другой Стефан, твердый халкидонит. Он, впрочем, немедленно вступил в конфликт со сторонниками Петра Кнафея, которые в скором времени убили его заточенными палками из тростника во время процессии за пределами города и бросили труп в реку Оронт. Зинон был до крайности возмущен этим происшествием, в нарушение канонического порядка приказал Акакию Константинопольскому рукоположить для Антиохии нового патриарха и произвел суд над убийцами Стефана. Новым патриархом Антиохийским стал рукоположенный Акакием в конце 481 г. халкидонит Календион⁸³.

Папа Симпликий выразил обеспокоенность событиями в Антиохии и одобрил образ действий, принятый императором. Определенное недовольство он выразил, однако, по поводу того факта, что Календион был рукоположен Акакием Константинопольским, в то время как согласно канонам право рукоположения Антиохийского патриарха принадлежало Собору епископов диоцеза Восток⁸⁴. В послании Акакию папа изложил те же претензии, но счел возможным оправдать Акакия чрезвычайностью обстоятельств, наличием личного распоряжения императора и очевидной пользой этой меры для мира Церкви. Впрочем, он просил Акакия на будущее воздерживаться от подобных шагов⁸⁵. К июлю 482 г. Симпликий получил синодики Календиона и вступил с ним в общение⁸⁶.

482 год оказался отмечен событиями, приведшими через некоторое время к началу длительного раскола между Церквями Рима и Константинополя, в который оказались вовлечены также и прочие Церкви Востока. Возвращенный на Александрийскую кафедру Тимофей Салофакиол был уже стар и немощен, в силу чего сторонники и противники Халкидонского Собора предпринимали шаги к тому, чтобы обеспечить себе преемство Александрийской кафедры. Антихалкидониты уже имели в качестве патриарха изгнанного с кафедры, но не покинувшего Александрию Петра Монга, в то время как претендент-халкидонит еще не был определен.

Обе партии направили ходатайство в Константинополь. Многочисленные монахи Александрии обратились также к первым лицам города с тем, чтобы по смерти Салофакиола был возвращен на кафедру Петр Монг.

⁸¹ Simplicii ep. 12. P. 199–200; ep. 13. P. 200–201 (от 17 октября того же года).

⁸² Gesta de nomine Acacii // Epistolae romanorum pontificum genuinae... P. 516.

⁸³ Malalas. P. 304.78–85; Evagrius. III.10. P. 109; Theophanes. P. 128.17–26.

⁸⁴ Simplicii ep. 15. P. 202–204.

⁸⁵ Simplicii ep. 16. P. 205–206. См.: Schwartz E. Publizistische Sammlungen... S. 192–193.

⁸⁶ Simplicii ep. 17. P. 206–207.

С подачи самого Салофакиола в Константинополь была направлена представительная делегация александрийских халкидонитов во главе с экономом Александрийской Церкви пресвитером Иоанном Талайей. Иоанн, уже посещавший Константинополь в 478 г., установил тесные связи с магистром Илло, приближенным императора Зинона. Зинон, во многом обязанный Иллу возвращением престола и победой над Василиском, опасался влияния могущественного магистра, и между ними подспудно вызревал конфликт. Иоанн, поддерживавший контакты с Илло и неоднократно высылавший ему подарки, рассчитывал на его содействие при дворе для того, чтобы самому получить Александрийскую кафедру. Илл обещал ему свое тайное содействие, потребовав от Иоанна не раскрывать своих намерений перед императором и Акакием Константинопольским.

О соглашении между Илло и Иоанном стало известно императору. На аудиенции Зинон напрямую задал Иоанну вопрос, желает ли тот сам занять Александрийский престол. Соблюдая договоренность с Илло, Иоанн притворно ответил, что не желает для себя такой чести, ожидая, что император станет уговаривать его. Зинон же, призвав в свидетели Акакия, наоборот, потребовал от Иоанна принести клятву в том, что тот не станет претендовать на патриаршество после смерти Тимофея Салофакиола, в чем Иоанн вынужденно и поклялся.

По результатам переговоров Зинон выдал Иоанну послание к сторонникам Тимофея, в котором всячески превозносил Иоанна и приказывал после смерти Тимофея избрать на кафедру достойнейшего. Впоследствии обе партии толковали такое распоряжение императора в свою пользу: халкидониты утверждали, что Зинон тем самым указал на Иоанна, повелев «кафоликам избрать кафолика»⁸⁷, а антихалкидониты — что император предоставил выбор нового патриарха свободной воле клира.

По возвращении Иоанн передал от Илла тайное послание августалу Феогносту, в котором речь шла о том, что Иоанн должен будет выдать Феогносту царские одежды, которые в свое время император Аркадий (395–408) принес в дар Александрийскому патриарху Феофилу (385–412). Ввиду того что Илл был вовлечен в подготовку государственного переворота, это соглашение носило совершенно недвусмысленный характер государственной измены⁸⁸.

Вскоре, весной 482 г., Тимофей Салофакиол скончался. Епископы, клирики и монахи, находившиеся с ним в общении, рукоположили Иоанна Талайю⁸⁹. Сообщается, что за свое рукоположение он заплатил августалу Феогносту. Значительная часть паствы города его не приняла и насмеялась над ним. Будучи рукоположен, он повел себя странно: пренебрег отправкой синодики Акакию Константинопольскому, написав о своем поставлении лишь Иллу, который, как он полагал, все еще находился в Константинополе,

⁸⁷ Gesta de nomine Acacii // Epistolae romanorum pontificum genuinae... P. 516–517.

⁸⁸ Zacharias. Lib. V. Cap. VI; Evagrius. III.12. P. 109–110.

⁸⁹ См.: Грацианский М.В. Дело Иоанна Талайи и начало «Акакианской схизмы» (484 г.) // ВВ. 2015. Т. 74 (99). С. 31–46.

и царю. Иллу он обещал поступать по его воле, не зная, что Илл уже был отправлен Зиномом в Антиохию подавлять мятеж Леонтия. Посланец Иоанна, не застав Илла в Константинополе, направился в Антиохию, ничего не передав ни Акакию, ни царю.

Акакий воспользовался этим обстоятельством и вместе с Геннадием, апокрисиарием Тимофея Салофакиола, сделал донос на Иоанна при участии сторонников Петра Монга, прибывших в столицу во главе с неким аввой Амоном. Вместе они доложили царю, что Иоанн уговорил в свое время Тимофея вернуть имя Диоскора в диптихи и вообще вносил смуту в Церковь. Говорили, что Петр Монг угоден народу и может привести его к единению. Акакий, со своей стороны, якобы уговорил царя написать новому августалу Аполлонию и дуксу Пергамии, дабы они изгнали Иоанна с кафедры, которую тот занял вопреки своей клятве, и сотрудничали в дальнейшем с Петром Монгом⁹⁰.

В июле 482 г. папа Симпликий выразил обеспокоенность ситуацией в Александрии и отправил письмо Акакию, порицающее его за молчание о тамошних делах. Папа сообщал, что получил синодику от Иоанна Талаи, извещавшую о его избрании. Почти одновременно он получил письма от императора, в которых тот объявлял Иоанна виновным в клятвопреступлении. В силу этого папа Симпликий был вынужден воздержаться от того, чтобы вступать с Иоанном в общение. Однако более всего папу поразил тот факт, что вместо Иоанна император предложил кандидатуру Петра Монга, по мнению папы, — главы еретиков, которому пристало не стремиться к патриаршеству, а каяться и искать примирения с Церковью. Папа призвал Акакия всячески противодействовать такому развитию событий⁹¹. Сходного содержания письмо папа направил и императору⁹². Таким образом, Иоанн оказался нелегитимным в глазах Акакия и императора, не получивших его синодик, и папы Симпликия, отказавшегося признать законность его избрания.

Между тем в Константинополе сторонники Монга при поддержке Акакия составили документ, получивший название «Объединительное послание» («Энотикон»; греч. Ἐνωτικόν). «Энотикон» представлял собой составленное от имени императора обращение к монахам, клиру и народу Александрии и Египта⁹³, содержащее изложение его позиции по церковно-политическим и догматическим вопросам⁹⁴.

⁹⁰ Liberatus. P. 126–127. См.: *Schwartz E. Publizistische Sammlungen...* S. 195–197.

⁹¹ *Simplicii ep.* 18. P. 208–212.

⁹² *Simplicii ep.* 19. P. 212–213.

⁹³ Προσφώνησις; *Evagrius. III.9.* P. 110.23.

⁹⁴ «Энотикон» зачастую рассматривают как императорский эдикт, которым он, однако, не является, поскольку не содержит распорядительной части. См.: *Schwartz E. Publizistische Sammlungen...* S. 197–200; *Dovere E. L'Enotico di Zenone Isaurico.* P. 170–190; *Blaudeau Ph. Alexandrie et Constantinople.* P. 188–231; *Kosiński R. The Emperor Zeno.* P. 125–140.

Основными положениями «Энотикона» являются следующие⁹⁵. Исповедовав веру Никейского и Константинопольского Соборов⁹⁶, утвердивших Символ веры, император присоединяется к решениям Эфесского Собора, принятым против Нестория и его единомышленников. Вслед за Несторием император осуждает и Евтиха, принимая двенадцать анафематизмов Кирилла Александрийского⁹⁷. Далее император приводит исповедуемую им формулу веры: «Мы исповедуем, что едиnorodный Сын Божий и Бог, воистину вочеловечившийся, Господь наш Иисус Христос, единосущный Отцу по божеству и единосущный нам по человечеству, сошедший и воплотившийся от Духа Святого и Марии, Девы и Богородицы, есть один, а не два. Ибо утверждаем мы, что одному принадлежат и чудеса и страдания, которые он добровольно претерпел плотью. А разделяющих, или сливающихся, или вводящих призрачность мы вовсе не принимаем, поскольку непогрешимое воплощение от Богородицы воистину не создало прибавления Сына (προσθήκην υἱοῦ οὐ πλεονέκῃ). Ибо Троица осталась Троицей даже после воплощения единого от Троицы Бога Слова»⁹⁸.

Признавая, что во всем вышеизложенном заключается исчерпывающее определение веры, император исключает существование какого-либо иного символа и анафематствует всякого, кто мыслил и мыслит вопреки ему, «ныне или когда-либо, в Халкидоне или на каком-либо другом Соборе». Еще раз провозглашается анафема Несторию, Евтиху и их единомышленникам и подчеркивается единство Церкви, основанное на никейском Символе⁹⁹.

«Энотикон» оказался для того момента практически идеальным компромиссным документом, основные пункты которого уже озвучивались в позициях умеренных халкидонитов и антихалкидонитов, таких как Тимофей Салофакиол и Мартирий Иерусалимский. Таким образом, по мысли инициаторов и авторов «Энотикона» — как александрийцев, так и Акакия Константинопольского, — Петр Монг представлял собой более надежную фигуру, нежели замешанный в политических интригах Иоанн Талайя. В частности, Акакий настаивал на том, чтобы Петр, по принятии «Энотикона», направил прежде всего синодики в Константинополь и Рим, а также к другим великим престолом. Петр обещал это сделать, и Акакий немедленно внес его имя в диптихи — несмотря на то, что фактически Петр еще не занял Александрийского патриаршего престола. Лишь после этого состоялся обмен синодиками¹⁰⁰. Вскоре вслед за Акакием Петра признал и Мартирий Иерусалимский¹⁰¹.

⁹⁵ Текст документа: Evagrius. III.14. P. 111–114; Liberatus. P. 127.18–129.2.

⁹⁶ Evagrius. III.14. P. 112.17–24.

⁹⁷ Ibid. P. 112.24–113.2.

⁹⁸ Ibid. P. 113.2–15.

⁹⁹ Ibid. P. 113.16–30.

¹⁰⁰ Liberatus. P. 127.

¹⁰¹ Zacharias. Lib. V. Cap. XII. См.: Perrone L. La chiesa di Palestina... P. 131–137.

Таким образом, после возвращения из столицы сторонников Петра Монга во главе с аввой Амоном и замены августала Феогноста на лояльного императору Аполлония¹⁰² Петр, подписав «Энотикон», без труда занял Александрийскую кафедру, в то время как Иоанн Талайя был вынужден скрыться. Еще находясь в Александрии и занимая патриарший престол, он, наряду с Римским папой, уведомил о своем поставлении Календиона Антиохийского. Календион, находясь под влиянием Илла, бывшего магистром войск Востока и имевшего резиденцию в Антиохии, признал Иоанна. Будучи изгнан, Иоанн бежал к Иллу и Календиону в Антиохию. Антиохийский патриарх по совету Илла вступился за Иоанна, направив в его защиту письма к Симпликию и Акакию. Акакий, не получивший в свое время синодики Иоанна, закономерно ответил, что не знает такого патриарха Александрийского, у папы же Симпликия эти письма нашли благожелательный прием¹⁰³.

По настоянию императора и Акакия Петр вступил в общение с халкидонской партией после того, как ее члены в большинстве своем также подписали «Энотикон»¹⁰⁴. На торжественном богослужении в Великой церкви Александрии Петр прочел проповедь, в которой изложил принципы «Энотикона», затем зачитал сам его текст и воздал хвалу императору, от чьего имени он был издан¹⁰⁵.

К концу 482 г. Симпликий Римский осознал, что без его ведома фактически произошел переворот в церковной политике. 6 ноября он направил Акакию письмо, в котором выразил свое недоумение по поводу происходящего и возмущение тем, что его держат в неведении¹⁰⁶. Ситуация усугублялась тем, что, по-видимому, Петр Монг так и не направил Симпликию синодику, вероятно ввиду того, что рассчитывать на положительный ответ папы при данных обстоятельствах не приходилось: Симпликий настаивал на том, что восстановление Петра на кафедре непременно должно было сопровождаться принятием определений Халкидонского Собора и «Томоса» папы Льва¹⁰⁷.

Впрочем, компромиссная позиция, занятая Петром, не удовлетворила также и крайних представителей халкидонской и антихалкидонской партий. Халкидониты подняли против Петра возмущение в Канове, где в свое время жил Тимофей Салофакиол, и конфликт удалось уладить только благодаря вмешательству августала, который уговорил предводителя недо-

¹⁰² Захария Ритор ошибочно называет Пергамия новым августалом, в то время как на самом деле он был дуксом Александрии, т.е. командиром местного гарнизона: Zacharias. Lib. V. Cap. VII.

¹⁰³ Liberatus. P. 129.3–8.

¹⁰⁴ Zacharias. Lib. V. Cap. VII; Evagrius. III.13. P. 110; Theophanes. P. 130.14–21. Это подтверждает и папа Геласий (492–496): Sunt ergo isti communionis catholicae praevaricatione notabiles, qui, ut dicitur... post illius transitum in consortium istius (sc. Petri Mongi. — М.Г.) reciderunt (Gelasii ep. 1. P. 296).

¹⁰⁵ Zacharias. Lib. V. Cap. VII–VIII.

¹⁰⁶ Simplicii ep. 20. P. 213.

¹⁰⁷ Liberatus. P. 129.19–29. См.: Schwartz E. Publizistische Sammlungen... S. 200–201.

вольных, некоего Кира, подчиниться воле императора¹⁰⁸. Однако факт примирения Петра с халкидонитами вызвал решительное возмущение их противников, требовавших однозначной анафемы Халкидонскому Собору. Против Петра выступил целый ряд александрийских священников, авторитетных старцев, несколько епископов, архимандритов и членов Александрийской академии, ранее поддерживавших Петра, а до него — Тимофея Элура¹⁰⁹. Согласно одним свидетельствам, Петр под давлением партии антихалкидонитов проклял Собор, однако другие свидетельства позволяют в этом с большим основанием усомниться.

Между тем в самом конце 482 или в начале 483 г. Календион Антиохийский направил папе Симпликию и Акакию Константинопольскому ходатайство за Иоанна Талаю, в котором он выставлялся как последний непоколебимый приверженец халкидонского православия, Петр же назывался «прелюбодеем», виновным в анафематствовании Халкидонского Собора сразу после своего прибытия в Александрию. По делу Иоанна Симпликий вновь обращался в Константинополь, однако получил оттуда разъяснение, что Иоанн изгнан за нарушение публично принесенной клятвы и что Петр Монг был поставлен по указу императора и при полном согласии народа после того, как подписал деяния Никейского Собора, которым следовал и Собор Халкидонский¹¹⁰.

После того как Календион Антиохийский подготовил в Риме почву для пересмотра дела Иоанна Талаи, тот сам в начале 483 г. отправился в Рим, чтобы принести папе Симпликию жалобу на своих обидчиков, подав дело так, что изгнан он был за приверженность Халкидонскому Собору и «Томосу» папы Льва. Впрочем, Симпликий не успел рассмотреть его жалобу, поскольку 10 марта 483 г. скончался¹¹¹. Преемник Симпликия, папа Феликс III (483–492), решительно выступил в пользу Иоанна. Вся тяжесть папского негодования оказалась обращена против Акакия Константинопольского, бывшего, по мнению папы, инициатором восстановления изгнанного Петра Монга на Александрийской кафедре.

Сразу после своего поставления папа Феликс направил Зинону и Акакию приветственные послания. Императора Феликс просил об удалении Петра с кафедры с тем, чтобы «престол блаженного евангелиста Марка» вернулся к общению с «блаженнейшим Петром»¹¹², подразумевая здесь апостола и Римскую кафедру как якобы престол апостола Петра. Послание

¹⁰⁸ Папа Геласий свидетельствует, что еще в 488–489 гг. в Египте имелись халкидониты, не вступившие в общение с Петром: *Deinde si correctus est Petrus, cur ab eo catholici, quicumque sunt vel in Alexandria vel per Aegyptum, remansere discreti? Cur ei non communicant illi catholici, quiusque in diem vitae suae catholico communicavere Timotheo, indeque vere catholici sunt, quia in eadem communione sine ulla ejus temeratione perdurant?* (Gelasii ep. 1. P. 296).

¹⁰⁹ Zacharias. Lib. V. Cap. IX; Michel le Syrien. T. II. P. 152–153.

¹¹⁰ Zacharias. Lib. V. Cap. IX; Evagrius. III.15. P. 114; III.20. P. 117.32–118.13.

¹¹¹ Liberatus. P. 129.29–130.30.

¹¹² Felicis ep. 1. P. 232.

Акакию Константинопольскому было выдержано в иных тонах: папа сурово попрекал патриарха за нерадение в деле Петра Монга, за отсутствие предписанного папой Симпликием воздействия патриарха на императора в этом вопросе¹¹³. Фактически Акакий был открыто обвинен в пособничестве еретiku¹¹⁴, причем в выражениях, несомненно оскорбительных для его достоинства¹¹⁵.

Также и со стороны ряда восточных епископов, подчиненных Календиону Антиохийскому, было оказано сопротивление действиям императора и Акакия по установлению единства Церкви на основе «Энотикона»: эти епископы решительно отказывались вступить в общение с Петром Монгом. Ряд клириков и монахов Константинополя, прежде всего насельники монастыря акимитов, направили папе Феликсу донос на действия столичного патриарха¹¹⁶.

На основании письменных жалоб, поступивших на Акакия со стороны Иоанна Талайи, восточных епископов и Календиона Антиохийского, а также столичных и египетских монахов, папа принимает решение отправить Константинопольскому патриарху вызов на суд в Рим, где тот должен будет ответить на предъявленные обвинения перед самим апостолом Петром (*apud beatum Petrum*)¹¹⁷. Одновременно папа Феликс письменно потребовал от императора, чтобы тот обеспечил явку Акакия в Рим¹¹⁸. Эти события имели место во второй половине 483 г.¹¹⁹

Доставить папские послания были уполномочены италийские епископы Виталий и Мисен. Узнав о целях папского посольства, император перехватил посланников по пути в Константинополь на таможенном посту в Абидосе. Виталия и Мисена препроводили в столицу, предварительно отняв у них папские грамоты. Там их некоторое время продержали в заключении, а затем представили перед патриархом Акакием, который провел с ними беседы. В конечном итоге посланники папы причастились вместе с Акакием, и с этого времени в церквях Константинополя на богослужениях стали открыто возглашать имя Петра Монга, причем делалось это даже в присутствии папских посланников, так что у всех создалось впечатление, что папа Феликс также признал Петра¹²⁰.

В первой половине 484 г. сведения о поведении посланников папы в Константинополе достигли Рима благодаря игумену акимитов Кириллу, отпра-

¹¹³ Felicis ep. 2. P. 234.

¹¹⁴ Ibid. P. 236–237.

¹¹⁵ Ibid. P. 237: *Atque ideo, quum ita sit, moneo, hortor et suadeo, ut quae ommissa sunt corriges, et sequentibus studiis de te facias meliora sentiri... Unde si contra synodi instituta Calchedonensis tendere hostilia corda praespicias et quiescis, mihi crede, nescio quemadmodum te Ecclesiae totius asseras esse principem.*

¹¹⁶ Theophanes. P. 131.20–29.

¹¹⁷ Felicis ep. 3. P. 239–240; Evagrius. III.15. P. 118.

¹¹⁸ Felicis ep. 4. P. 240–241.

¹¹⁹ См.: *Schwartz E. Publizistische Sammlungen...* S. 203–206.

¹²⁰ Evagrius. III.21. P. 119; Theophanes. P. 131.31–132.2, 132.18–33.

вившему своего человека к папе и сообщившему, что те вступили в общение с «еретиками». Феликс своим решением отлучил от Церкви Виталия и Мисена, а 28 июля направил в адрес Акакия Константинопольского послание, содержащее папское отлучение. В качестве причины отлучения Феликс выдвинул отказ Акакия явиться на суд в Рим, что, по мнению папы, подтверждало выдвинутые против Акакия Иоанном Талайей обвинения. Далее, Акакий бездоказательно и бессудно обвинялся в незаконных рукоположениях, вмешательстве в дела чужих епархий, в оскорблении Никейского Собора и обмане папских посланников¹²¹.

Через несколько дней, 1 августа, Феликс направил послание императору Зинону, выдержанное в чрезвычайно дерзком тоне. Папа обвинил императора в том, что тот насильно задержал и удерживал в тюрьме посланников «апостола Петра», чего — на основании «права народов» (*jure gentium*) — не делают даже варвары. Затем Феликс в ультимативной форме поставил Зинона перед выбором, общаться ли ему далее с Петром-апостолом или с Петром Монгом, и, пожалуй, впервые в римской практике изложил императору концепцию подчинения императора Церкви и ее предстоятелям в делах веры и подчинения светских государственных законов церковным¹²².

Еще через некоторое время (вероятно, для того, чтобы окончательно оформить раскол) Феликс направил народу и клиру Константинополя послание, в котором объявил об отлучении Акакия от общения с «Римским, сиречь апостольским, престолом» и призвал их не подчиняться патриарху, не признавать его рукоположений и низложений под угрозой отлучения со стороны Рима¹²³. Так по инициативе папы Феликса началось то, что впоследствии в историографии получило название «акакианской схизмы», — продлившийся до 519 г. раскол между Церквами Рима и Константинополя, которому по сути больше подходит наименование «феликианская схизма».

Авторитарные, противоречащие канонам и установленной церковной практике действия Феликса, естественно, не получили одобрения в Константинополе. Содержание папского послания, сообщавшего об отлучении Акакия, по-видимому, стало заранее известно в столице, и потому у римского дефенсора Туто, направленного папой в Константинополь, возникли серьезные затруднения с проникновением в город и с передачей грамоты. Акакий отказался встречаться с Тутом и принимать от него подобный документ, в чем его полностью поддержал император. Как следствие, Тут был вынужден прибегнуть к помощи монахов-акимитов, несторианствующих проводников папской линии, настроенных оппозиционно по отношению

¹²¹ Felicis ep. 6. P. 243–247. См.: Schwartz E. *Publizistische Sammlungen...* S. 206–209; Kosiński R. *The Emperor Zeno*. P. 179–184; Грацианский М.В. Причины и обстоятельства начала «Акакианской» схизмы (484 г.) // Ирсидона. Античный мир и его наследие. Вып. IV: Сборник научных трудов к 50-летию профессора Н.Н. Болгова. Белгород, 2015. С. 188–200.

¹²² Felicis ep. 6. P. 247–250.

¹²³ Felicis ep. 9. P. 250–251.

к Акакию. Сообщается, что после неоднократных попыток вручить Акакию папскую грамоту один из монахов-акимитов, подобравшись к патриарху поближе во время богослужения, прицепил грамоту ему на паллий, после чего бежал. Таким образом, общение между кафедрами Константинополя и Рима было прервано: Акакий в свою очередь также исключил имя папы из диптихов¹²⁴. Предпринятые впоследствии посредниками попытки объяснить позицию Акакия и повести речь о снятии римской анафемы были восприняты папой как косвенное признание вины столичного патриарха. В недвусмысленной форме понтифик отказался снять с Акакия отлучение¹²⁵.

Действия папы Римского император Зинон справедливо рассматривал как часть скоординированной кампании, направленной лично против него магистром армии Востока Иллом, в 484 г. начавшим открытый мятеж против императора. Для него не была тайной связь с Иллом Иоанна Талайи и Календиона Антиохийского с его епископами. Именно в этом ключе он и рассматривал политику папы, находившегося под властью правителя Италии Одоакра, которого Зинон имел основания подозревать в сговоре с Иллом¹²⁶. Кроме того, анафема, провозглашенная папой Акакию и зафиксированная в папском послании от 28 июля 484 г., хронологически совпала с кульминационным пунктом мятежа Илла — коронацией узурпатора Леонтия, состоявшейся 19 июля¹²⁷.

К 485 г. бунт Илла был ликвидирован, а император Зинон восстановил контроль над Востоком и его столицей — Антиохией. За сотрудничество с узурпатором был немедленно низложен Календион Антиохийский, и на патриарший престол по просьбе народа и клира был возвращен уже неоднократно занимавший его Петр Кнафей¹²⁸. За сотрудничество с мятежниками был также удален со своих престолов целый ряд епископов и митрополитов Антиохийского патриархата. По приказу императора Петр созвал поместный Собор, на который явились епископы Аравии, Финикии Ливанской, Второй Сирии, Евфратисии и Киликии. Отцы Собора приняли «Энотикон» и провозгласили воссоединение в вере Востока и Египта. Взамен низложенных епископов на Соборе были рукоположены новые, в том числе на Иерапольскую кафедру был поставлен Филоксен, видный деятель антихалкидонского движения и крупный писатель-богослов, сведущий во всем, что было написано на сирийском языке. С Петром Кнафеем, помимо Петра Монга, вступили в общение Акакий Константинопольский и Мартирий Иерусалимский¹²⁹. Вскоре, однако, прошел слух, что Петр Кнафей открыто анафематствовал Халкидонский Собор, что было нарушением «Энотикона». Встревоженный этой новостью, Акакий направил Петру запрос об этом деле,

¹²⁴ Liberatus. P. 131; Evagrius. III.21. P. 119–120; Theophanes. P. 132.29–33.

¹²⁵ Gelasii ep. 1. P. 311.

¹²⁶ Ioannes Antiochenus. P. 434.12–16.

¹²⁷ Malalas. P. 313–314; Ioannes Antiochenus. P. 434.20–436.1; Theophanes. P. 128.30–129.6. Ср.: Stein E. Histoire du Bas-Empire. T. 2. P. 29.

¹²⁸ См.: Schwartz E. Publizistische Sammlungen... S. 210.

¹²⁹ См.: Perrone L. La chiesa di Palestina... P. 133.

и Петр ответил, что с его стороны анафема Собору не провозглашалась и что сам он придерживается того мнения, что Халкидонский Собор не постановил ничего нового в сравнении с предыдущими Вселенскими Соборами. Наветы же на него Кнафей относил на счет беспокойных монахов и прочих, кто смущают народ и сочиняют против него небылицы¹³⁰.

Между тем положение Акакия в столице несколько ухудшилось: монахи-акимиты, их многочисленные почитатели, а также сторонники приехавшего из Египта аввы Нифалия заняли откровенно враждебную по отношению к патриарху позицию, прекратив с ним общение за то, что он держал имя Петра Монга в диптихах. Недовольство монахов и отдельных сановников распространялось также и на императора, который был вынужден принять ответные меры. Низложенный Календион продолжал писать Акакию, порицая его за поддержку александрийцев. Халкидониты в Иерусалиме выбрали себе собственного епископа, некоего Исаяю, который, однако, уехал в Александрию, где его сторонники долго составляли особую партию «исайитов»¹³¹.

В октябре 485 г. в связи с произошедшими в Антиохии событиями папа Феликс собрал в Риме Собор, на котором была провозглашена анафема Петру Кнафею, а также возобновлена анафема Петру Александрийскому и Акакию Константинопольскому, о чем папа написал пресвитерам и архимандритам Константинополя и Вифинии¹³².

Несмотря на жесткую позицию римского папы и отдельных его сторонников, на Востоке в 485 г. сложилось единомыслие относительно церковной политики четырех престолов: Константинопольского, Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского.

На протяжении последующих лет вплоть до смерти Акакия Константинопольского (489 г.) ситуация в межцерковных отношениях отличалась достаточной стабильностью, которая нарушалась лишь происками, с одной стороны, крайне антихалкидонской партии в Египте, а с другой — крайне прохалкидонской и проримской партии в Константинополе.

В Александрийской Церкви «Энотикон» подписали бывшие противники Петра Монга пресвитеры Юлиан и Иоанн, диаконы Элладий и Серапион, епископ Антиной Иоанн, Коптоса Андрей, великий архимандрит и Павел Софист. В то же самое время, однако, многие отделились от Петра из-за того, что «Энотикон» не содержал анафемы Собору и «Томосу»; эти раскольники стали сильно множиться в монастырях. За эту проблему взялись с двух сторон. С одной стороны, Акакий Константинопольский попытался подвигнуть раскольников на общение с Петром, а с другой — и сам Петр в своей проповеди якобы произнес порицания Собору. Узнав об этом, Акакий

¹³⁰ Zacharias. Lib. V. Cap. IX; Lib. VII. Cap. XII; Malalas. P. 304.82–89; Evagrius. III.16–17. P. 114–116; Theophanes. P. 133.39–134.19; Michel le Syrien. T. II. P. 166. См.: *Kosiński R. Peter the Fuller...* P. 66–73.

¹³¹ Liberatus. P. 131.23–132.3.

¹³² Felicis ep. 11. P. 252–257. О странных обстоятельствах появления этого письма см.: *Грацианский М.В. Причины и обстоятельства начала «Акакианской» схизмы...* С. 188–200.

послал своего пресвитера испытать веру Петра. Дело слушалось у епарха города, и выяснилось, что Петр однозначно не анафематствовал Халкидонский Собор. Со стороны антихалкидонитов веру Петра испытывали влиятельный среди противников Собора епископ Петр Ивир и некий монах Илия. Петра заставили подписать его же гомилии, в которых содержалась критика Халкидонского Собора и «Томоса» папы Льва. После этого многие из антихалкидонитов вступили с ним в общение¹³³.

В ответ на строгие меры, которые предпринял Петр против несогласных с ним монахов, те взбунтовались и отправили к императору в Константинополь с жалобой монаха Нифалия со товарищи. Нифалий прибыл в столицу и принес жалобу Зинову. Император в ответ отправил одного из своих спафариев, Косьму, к Петру, говоря, что поставил его епископом для единения, а не для раскола. Косьма прибыл в Александрию вместе с Нифалием и вручил Петру письма царя.

Монахи же начали собираться у церкви св. Евфимии, и число их дошло якобы до тридцати тысяч вместе с десятью епископами. Монахам запретили входить в город, и они взбунтовались: избрав делегацию, в которую вошли около двухсот архимандритов во главе с неким епископом Феодором и ряд александрийских клириков, они отправили ее к Петру. В присутствии патриарха, императорского спафария и августала было зачитано письмо Зинона, после чего Петр якобы анафематствовал Халкидонский Собор и «Томос» и заверил это деяние письменно, а также признал, что гомилии с осуждением Собора и «Томоса» принадлежат ему. Несмотря на это монахи остались недовольны и говорили, что Петр находится в общении с патриархами, которые не анафематствовали Собор открыто. Петр возразил, что поступает так на основании царского «Энотикона». В итоге лишь некоторые из монахов воссоединились после этого с Петром. Другие, воспользовавшись случаем, подали на него жалобы спафарию Косьме и удалились и заперлись в своих монастырях, требуя заменить Петра кем-нибудь другим. Против такой позиции монахов выступил глава делегации, епископ Феодор, который сказал, что Петр рукоположен канонично, анафематствовал Собор и, как следствие, может оставаться и дальше на престоле. Позиция монахов также не нашла поддержки у народа и правителей Александрии. Тем самым Косьма не смог вполне достичь своей цели, а именно полного примирения враждующих партий, и отбыл в Константинополь, всего лишь дав возможность возвратиться изгнанным Петром монахам в свои монастыри¹³⁴.

Царь, узнав из донесения Косьмы о монахах-раскольниках, а также о епископах и видных александрийцах, которые их поддерживали, назначает новым августалом некоего Арсения, дав ему право распоряжаться войсками и приказав изгнать раскольников и их предводителей из монастырей, если те не согласятся вступить в общение с Петром на основании «Энотикона». Августал по своем прибытии выдвинул им ультиматум, однако они потребо-

¹³³ На этот эпизод, по-видимому, указывает Геласий: *Gelasii ep. 1. P. 298.*

¹³⁴ *Zacharias. Lib. VI. Cap. I-II; Evagrius. III.22. P. 120.*

вали, чтобы Петр порвал с прочими патриархами. Тогда Арсений арестовал их и отправил к Зинону. Император сурово порицал раскольников за их действия, однако не подверг наказанию. Петру же он запретил на будущее выступать против Халкидонского Собора¹³⁵.

Эти события пришлось на 489 г. В ноябре того же года скончался Акакий Константинопольский и на его место был избран Фравита. Он и Петр Александрийский обменялись синодиками. Поскольку уже через три месяца Фравита скончался, он не успел получить синодики Петра.

В начале 490 г. посланники Фравиты доставили его синодику папе Феликсу. В синодике восхвалялся апостол Петр и свидетельствовалось желание патриарха иметь согласие с папой в православной вере. По мнению папы, выраженному в ответном письме, послы Константинополя могли явиться в Рим только после удаления из диптихов имен осужденных Акакия и Петра Монга. Как следствие, папа потребовал от послов, чтобы впредь они и Фравита воздерживались от поминовения Петра и Акакия. Послы отвечали, что на это им не были даны полномочия. Тогда Феликс не вступил с ними в общение, говоря, что те предпочли общению с апостолом Петром общество Петра Монга. По мнению папы, Халкидонский Собор осудил Евтиха и Диоскора, а значит — по аналогии — всех, кто виновен в подобной ереси, в том числе Акакия и Петра¹³⁶. В письме, тогда же отправленном папой императору, повторяются те же мысли, причем папа настоятельно указывает на то, что для осуждения Тимофея Элура и Петра Монга было достаточно постановлений Халкидонского Собора, под действие которых подпадает и Акакий, как вступивший в общение с ними¹³⁷.

1 мая в письме к константинопольскому архимандриту Фалассию папа Феликс потребовал от него только тогда вступить в общение с Константинопольской Церковью и ее предстоятелем, когда на это поступит приказ (iussio) от папы, тем самым фактически призвав Фалассия к самочинным действиям и неповиновению своему иерарху¹³⁸.

Итак, когда синодика Петра пришла в Константинополь, Фравита был уже мертв, а избранный после него патриархом Евфимий, воспитанный в Александрии, увидев, что в ней содержится анафема Халкидонскому Собору, вознегодовал и захотел произнести отлучение на Петра, для чего предварительно вознамерился созвать Синод. Епископ Архелай Кесарийский возразил ему, что Александрийского патриарха может низложить

¹³⁵ Zacharias. Lib. VI. Cap. IV.

¹³⁶ Felicis ep. 14. P. 266–269. Относительно посольства Фравиты и его отношений с Петром Монгом и Феликсом Римским в «Хронографии» Феофана содержится рассказ, явно имеющий легендарный характер. Фравита якобы написал Феликсу, что не находится более в общении с Петром Монгом, а Монгу написал, что не общается с Феликсом. Копии писем Фравиты Петру были пересланы Феликсу. Имея их на руках, он встретил апокрисиариев Фравиты, после чего изгнал их с позором: Theophanes. P. 133.7–18.

¹³⁷ Felicis ep. 15. P. 270–273. См. тж.: Schwartz E. Publizistische Sammlungen... S. 211–213.

¹³⁸ Felicis ep. 16. P. 273–274.

только Вселенский Собор. Петр, узнав о такой реакции Евфимия, и сам подобно тому, как Кирилл низложил Нестория, принял решение низложить Евфимия, но в это самое время — осенью 489 г. — умер. Прочтя переписку Петра с Евфимием, противники Александрийского патриарха из числа антихалкидонитов, находящиеся в Константинополе, решили вернуться в Египет, чтобы воссоединиться с Петром, но не успели прибыть туда до его смерти¹³⁹.

Такая позиция Евфимия по отношению к Петру вызвала одобрение папы Феликса. Получив синодику Евфимия, понтифик признал Константинопольского патриарха православным, однако воздержался от того, чтобы вступить с ним в общение, поскольку тот отказался удалить из диптихов имена своих предшественников Акакия и Фравиты¹⁴⁰.

Новый Александрийский патриарх, Афанасий Килит, прежде всего попытался устранить раскол, возникший в Александрийской Церкви при Петре Монге. Уже в своей интронизационной проповеди он упомянул Диоскора и Тимофея Элуро, однако умолчал о Петре Монге, чем, впрочем, вызвал недовольство присутствовавшего народа. Другие его попытки привести твердых антихалкидонитов к единству с Церковью также не увенчались успехом. В итоге он встал на однозначно антихалкидонскую позицию, анафематствовав Халкидонский Собор и «Томос» Льва¹⁴¹.

9 апреля 491 г. скончался император Зинон. Через несколько дней после его смерти вдовствующая императрица Ариадна избрала себе супругом силенциария Анастасия, который и был венчан императорским венцом. Анастасий был ранее известен своими антихалкидонскими убеждениями, так что однажды патриарх Евфимий был вынужден запретить ему выступать в церкви с богословскими речами¹⁴². Поэтому, когда по настоянию Ариадны и синклита Анастасий согласился принять на себя императорское достоинство, Евфимий сначала воспротивился его кандидатуре, а затем потребовал от Анастасия письменной клятвы в том, что тот примет вероучительные определения Халкидона и не станет тревожить Церковь во дни своего царствования. Подписанный императором документ был передан в патриаршую ризницу, которой заведовал скевофилак Македоний¹⁴³.

Между тем, Евфимий, который в политическом отношении был связан с противниками императора Анастасия из исаврийской партии, в церковном отношении был сторонником Халкидонского Собора и понимал политику «Энотикона» в прохалкидонском ключе. Так, в начале его патриаршества Синод Константинопольской Церкви еще раз подтвердил определения Халкидонского Собора¹⁴⁴. По поводу нового патриарха Александрийского

¹³⁹ Zacharias. Lib. VI. Cap. IV; Evagrius. III.23. P. 120.32–121.16.

¹⁴⁰ Theophanes. P. 135.17–20.

¹⁴¹ Zacharias. Lib. VI. Cap. VI; Lib. VII. Cap. I; Evagrius. III.23. P. 121.19–33.

¹⁴² Theophanes. P. 135.17–20.

¹⁴³ Evagrius. III.32. P. 130.2–9; Theophanes. P. 136.5–9.

¹⁴⁴ Theophanes. P. 137.7–10.

Афанасия Евфимий провел письменные консультации с папой Феликсом, копии которых александрийские апокрисиарии переслали Афанасию. Афанасий, в свою очередь вступив в соглашение с Саллюстием Иерусалимским, направил императору жалобу на Евфимия за его сношения с римским папой, что еще более осложнило непростые отношения между императором и патриархом¹⁴⁵.

В 492 г., когда папа Феликс III скончался и Римскую кафедру занял Геласий (492–496), Евфимий попытался вступить с ним в общение и еще объяснить по поводу позиции Акакия. В своем послании Евфимий исповедал приверженность Халкидонскому Собору и возражал на обвинения в приверженности ереси Евтиха, предъявленные папами Акакию. В своем ответном послании папа Геласий не пошел ни на какие уступки, требуя однозначной анафемы Акакию и всем, с кем тот вступил в общение. Римский понтифик развил свою аргументацию в пользу того, что Акакий Константинопольский, вступив в общение с «заведомым еретиком» Петром Монгом, приобщился тем самым к ереси Евтиха и Диоскора, якобы осужденной на Халкидонском Соборе. На замечание, содержащееся, по-видимому, в послании Евфимия, о том, что дело Акакия не могло быть решено иначе как на Вселенском Соборе, папа указал, что Халкидонского Собора, осудившего ересь Евтиха и Диоскора, достаточно для решения всех аналогичных дел, к которым он произвольно относил и дело Акакия и Петра Монга. Как следствие, по мнению папы, Акакий оказывается осужденным самим Халкидонским Собором¹⁴⁶. Очевидным образом папой полностью игнорировался при этом тот факт, что и Диоскор, и Тимофей Элур, и сам Петр Монг неоднократно анафематствовались ересь Евтиха. Естественно, такая реакция Рима не могла вызвать в Константинополе ничего, кроме глубокого недоумения¹⁴⁷.

В 494 г. Иерусалимскую кафедру занимает Илия, который вступает в общение с Евфимием Константинопольским, в то время как преемник Петра Кнафея Палладий Антиохийский делает упор на контактах с Александрией и укреплении антихалкидонитских позиций¹⁴⁸. Так среди восточных патриархов, объединенных приверженностью «Энотикону», начинается постепенное размежевание: халкидониты укрепляются в Константинополе и Иерусалиме, антихалкидониты — в Антиохии и Александрии.

В 495 г. отношения между Евфимием Константинопольским и императором Анастасием обостряются настолько, что на жизнь патриарха совершается несколько покушений, а император насильно отнимает у Евфимия грамоту, содержащую клятву, данную им патриарху при вступлении на

¹⁴⁵ Zacharias. Lib. VII. Cap. I.

¹⁴⁶ Gelasii ep. 3. P. 312–321. См. тж.: Schwartz E. *Publizistische Sammlungen...* S. 213–214.

¹⁴⁷ К этому следует добавить, что виновными в приверженности ереси Евтиха Геласий объявлял без разбора всех «греков»: Gelasii ep. 7.3. P. 336 (письмо к епископам Дардании от 493 г.).

¹⁴⁸ Vita Sabae. P. 139.29–140.12.

престол¹⁴⁹. В 496 г. под давлением императора Константинопольский Синод низлагает Евфимия, обвиненного Анастасием в сношениях с мятежными исаврами. Низложенного патриарха ссылают в г. Евхаиту, а на его место ставят пресвитера и скевофилака Македония. Низложение Евфимия сопровождалось волнениями в городе, которые, однако, не повлияли на решение царя. По вступлении на патриарший престол Македоний, как это было заведено с 483 г., подписал «Энотикон». Ввиду этого Афанасий Александрийский и Палладий Антиохийский согласились с низложением Евфимия и вступили в общение с Македонием. Илия Иерусалимский поначалу не признал его, однако впоследствии, узнав о прохалкидонской позиции Македония, также вступил с ним в общение. Впрочем, Македоний, подписав «Энотикон», не смог вступить в общение с насельниками ряда столичных монастырей, традиционно занимавших строго прохалкидонскую позицию и поддерживавших связь с Римским папой¹⁵⁰.

По своем поставлении на кафедру Македоний также традиционно попытался вступить в общение с римским понтификом, направив ему свои синодики. В этом он нашел поддержку у сенатора Феста, представителя папы Анастасия, сторонника проконстантинопольской партии в Риме, находящемся на тот момент уже под готским владычеством. Действуя по поручению императора, заинтересованного в преодолении раскола между Римом и Восточными Церквями на своих условиях и тем самым в возвращении папского престола под императорский контроль, Фест после кончины Анастасия способствовал избранию на папский престол Лаврентия, в то время как противники императора избрали Симмаха. Конфликт, длившийся три года, не был разрешен на созванном в 502 г. по этому поводу в Риме Соборе и лишь решением готского короля-арианина Теодориха был улажен в 507 г. в пользу Симмаха¹⁵¹.

В 497 г. скончался Александрийский патриарх Афанасий Килит, на его место был избран пресвитер и эконоом Александрийской Церкви Иоанн по прозвищу Мула¹⁵². В 505 г. ему на смену пришел другой Иоанн, по прозвищу

¹⁴⁹ Theophanes. P. 139.9–20. Евагрий (Evagrius. III.32. P. 130.12–19) дает противоречащие сведения: по его версии, неудачную попытку изъять у патриарха этот документ Анастасий предпринял уже при Македонии Константинопольском — в 496 г.

¹⁵⁰ Vita Sabae. P. 140.15–20; Theophanes. P. 140.9–16, 141.19–142.5.

¹⁵¹ Theophanes. P. 142.31–143.16; Liber pontificalis. T. I. P. 260–261, 264–265. См. об этом подробно: Pfeilschifter G. Der Ostgotenkönig Theoderich der Grosse und die katholische Kirche. Münster, 1896. S. 55–111; Schwartz E. Publizistische Sammlungen... S. 230–237; Townsend W.T. Councils Held under Pope Symmachus // Church History. 1937. Vol. 6. № 3. P. 233–259; Westenburger D. Der Symmachusprozeß von 501. Kirchenkrise und Papstdoktrin. Tübingen, 1939. S. 1–91; Sardella T. Simmaco e lo scisma laurenziano: dalle fonti antiche alla storiografia moderna // Il papato di san Simmaco (498–514). Atti del Convegno Internazionale di studi, Oristano 19–21 novembre 1998 / A cura di Giampaolo Mele e Natalino Spaccapelo con la collaborazione di Massimo Lorenzani. Cagliari, 2000. P. 11–37; Wirbelauer E. Simmaco e Lorenzo: Ragioni del conflitto negli anni 498–506 // Ibid. P. 39–51; Farrugia E.G. Papa Simmaco e l'Oriente // Ibid. P. 243–261.

¹⁵² Theophanes. P. 140.28–30.

Никеот¹⁵³. Фактически александрийские патриархи после смерти Петра Монга перестают быть ключевыми акторами церковной политики: ведущая роль в антихалкидонском движении в это время постепенно переходит к Антиохии.

В 498 г. в Антиохии скончался патриарх-антихалкидонит Палладий и после кратковременного замешательства кафедру столицы Востока занял настроенный прохалкидонитски Флавиан. Он поддерживал общение с Македонием и своим предшественником Палладием на основе «Энотикона». Собор, избравший Флавиана, исповедал приверженность трем первым Вселенским Соборам, умолчав о Халкидоне и отвергнув Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского. Что касается христологии, то Собор не выказал приверженности формуле Кирилла Александрийского «во двух природах» (ἐν δύο φύσεσιν). Некоторые из участников Собора, такие как Филоксен (Ксеная) Иерапольский и Константин Селевкийский, высказались за анафему папе Льву и Халкидонскому Собору. Соответствующие главы были прибавлены к соборным определениям. В своем послании, написанном по итогам Антиохийского Собора, Флавиан фактически присоединился к позиции императора Анастасия, однако высказал в нем порицание крайним взглядам Филоксена и Константина. В свою очередь Филоксен, лично хорошо знакомый императору, также написал Анастасию письмо с изложением своей точки зрения. Император со своей стороны одобрил действия Филоксена и Константина. Он также направил послание Илии Иерусалимскому, который, согласившись признать такие положения Антиохийского Собора, как осуждение Нестория, Евтиха, Диодора и Феодора, отказался осуждать Халкидонский Собор. Македоний Константинопольский также присоединился к позиции Илии, вызвав тем самым недовольство Анастасия¹⁵⁴.

В апреле 505 г., как уже говорилось, скончался Иоанн Александрийский, вместо которого был рукоположен другой Иоанн, по прозвищу Никеот. По поводу признания Иоанна Никеота у Македония Константинопольского с императором случился очередной конфликт: Македоний наотрез отказался принимать апокрисиариев Иоанна и вступать с ним в общение до тех пор, пока тот не признает Халкидонский Собор. Для разрешения всех накопившихся проблем Македоний настаивал на созыве Вселенского Собора под председательством Римского папы¹⁵⁵.

В последующие годы ситуация обострилась еще больше. Систематически поощряемая императором Анастасием оппозиция Халкидонскому Собору на Востоке, фактически контролировавшая епископат Александрийского и Антиохийского патриархатов, приступила к решительным действиям в Константинополе, призванным восстановить разрушенный Македонием и проримской партией в столице консенсус Восточных Церквей относительно Халкидона. В отличие от ситуации 482 г., когда императором Зино-

¹⁵³ Theophanes. P. 149.7–9.

¹⁵⁴ Vita Sabae. P. 140.20–22; Theophanes. P. 149.25–152.4.

¹⁵⁵ Theophanes. P. 152.6–153.9.

ном был издан «Энотикон», в 508 г. был поставлен вопрос о переходе всех Церквей Востока на ясно выраженные антихалкидонские позиции, что делало компромиссную политику «Энотикона» более не актуальной.

Роль предводителя антихалкидонской партии с этого времени уже безраздельно играет монах Севир. Со своими многочисленными сторонниками в 508 г. он прибывает в Константинополь, где встречает самый теплый прием со стороны императора, предоставившего Севиру и его спутникам в изобилии средства к существованию. Находясь в столице, Севир начал проводить встречи с антихалкидонитами, которые являлись противниками патриарха Македония. С другой стороны, началась мобилизация сторонников константинопольского предстоятеля: к нему на помощь явились многочисленные монахи из Палестины, намеревавшиеся выступить против Севира и его монахов. В это же время некий Дорофей, александрийский монах, составил большое сочинение в защиту Халкидонского Собора. С него были сделаны копии и распространены по всему Востоку. Одна из них была передана Анастасию через его невестку-халкидонитку. За это, а особенно за название сочинения, которое перекликалось с названием трактата, написанного Василием Великим против Юлиана Отступника, Анастасий отправил Дорофея в ссылку в Оазис. Македоний, в свою очередь, отказался принять апокрисиариев Флавиана Антиохийского, анафематствовав того за все, что тот дерзнул сказать и сделать против Халкидонского Собора¹⁵⁶.

В 511 г. конфликт перерос в открытое противоборство. В нескольких церквях столицы, в том числе и в Великой церкви, произошли столкновения прихожан с монахами-севирианами, которые во время богослужения пели Трисвятое с известным прибавлением «распныйся за ны». Следуя пожеланиям василевса, патриарх Македоний подвергался поношениям как со стороны монахов-севириан, так и со стороны многих знатных людей. На защиту своего предстоятеля, однако, поднялось множество жителей столицы. Некоторые поносили самого императора, называя его манихеем, недостойным царствования¹⁵⁷. В качестве наиболее ревностных защитников Македония выступили стойкие сторонники Римского папы — монахи монастыря акимитов, которых антихалкидонская традиция обвиняет в про-несторианских симпатиях¹⁵⁸. Видя, что Македония приветствует даже дворцовая гвардия, Анастасий был вынужден принять его и пойти на переговоры. В результате император склонил Македония к подписанию документа, открыто признающего Никейский и Константинопольский Соборы, однако умалчивающего об Эфесском и Халкидонском. По-видимому, позиция императора, изложенная Македонию, состояла в том, чтобы подчеркнуть важность никео-цареградского Символа веры как неперемennого условия церковного единства. Тем самым император фактически вернул ситуацию

¹⁵⁶ Theophanes. P. 152.6–153.9.

¹⁵⁷ Согласно сведениям Захарии Ритора, так называл императора и сам Македоний: Zacharias. Lib. VII. Cap. VII. P. 27.

¹⁵⁸ Ibid. P. 26–27.

к положениям «Энотикона», под которым Македоний подписался при своем избрании на кафедру. Между тем неупоминание Македонию Соборов, вокруг определений которых ломались копыя уже в течение многих десятилетий, вызвало гнев его многочисленных сторонников, с которыми у него состоялась встреча в монастыре св. Далматия. С ними Македоний был вынужден объясниться, заявив, что не потерпит, чтобы что-то было принято вопреки определениям Халкидона¹⁵⁹.

Описание по дням дальнейших событий в Константинополе, связанных с низложением патриарха Македония, сохранилось в сочинении того же Захарии Ритора, вставившего в свою «Историю» письмо некоего восточного иеромонаха Симеона, которое тот направил своему архимандриту Самуилу. Согласно его сведениям, 20 июля Македоний анафематствовал Халкидонский Собор. 22-го состоялось освящение мартирия в Эвдоме, на котором присутствовал император. Анастасий вместе с царицей Ариадной не принял подношения от Македония, но, напротив, обратился к патриарху с осуждающими речами.

24 июля у Македония были некие монахи (по-видимому, акимиты), часть которых приняла у него причастие, — факт, расстроивший и настороживший императора, — а другая порвала с ним и 26 июля передала через стратилата Патрикия письмо царю, в котором содержался донос на Македония о том, что патриарх чтит память Нестория и отправил в их монастырь своего посланника, чтобы и они это делали. Тогда и в их монастыре стали чтить его память. В тот же день царь приказал отключить этому монастырю воду для бани и прекратил выдачу его содержания из казны.

26 июля некий синклитик пришел к царю и заявил, что Македоний готовит в патриархии вместе с диаконом Пасхасием некую книгу, в которой есть «части всякой ереси», и собирается украсить эту книгу золотым переплетом. Царь приказал доставить книгу ему и увидел все ее богохульства¹⁶⁰.

27 июля Анастасий провел собрание высших сановников Империи, силенций, на котором обвинил Македония в том, что тот, анафематствовав Собор после встречи с Анастасием, поступил вопреки достигнутым договоренностям и отрекся от них в монастыре св. Далматия. Это царь счел личным оскорблением и оскорблением тех, в присутствии кого Македоний отрекся от Собора. Император говорил в весьма эмоциональном ключе: он даже поставил перед сановниками вопрос о своем отречении в том случае, если они не признают его православным. Коленопреклоненно совет умолил императора этого не делать¹⁶¹. Вслед за тем Анастасий отправил епарха города собрать всех антихалкидонитов, которых недавно побиили за то, что они пели «распныйся за ны», и расспросить их об обидчиках. 28 июля обид-

¹⁵⁹ Theophanes. P. 154.3–154.22.

¹⁶⁰ По-видимому, речь идет об актах Халкидонского Собора. Ср.: Zacharias. Lib. VII. Cap. VII. P. 27.

¹⁶¹ Ibid. P. 26–27.

чики монахов-антихалкидонитов были установлены, задержаны и по приказу императора арестованы.

29 июля Анастасий созвал командиров схол и патрикиев с намерением выдать им денежное вознаграждение, донатив, каковой император обычно выдавал каждый пятый год своего царствования в обмен на клятву верности солдат. Присутствующие должны были принести эту клятву на Евангелии, после чего получали по пять денариев. К этой клятве Анастасий побудил их из страха перед кознями Македония и его сторонников.

На следующий день, 30 июля, император раздал жалованье, рогу, остальным столичным войскам. Тогда же пресвитеры и диаконы, порвавшие с Македонием, подали Анастасию донос о том, что патриарх называл императора манихеем и евтихианистом. 31 июля они были приняты василевсом. Монахи застали его разгневанным и в крайнем расстройстве. Царь изложил перед ними свое исповедание веры и сказал, что если это ересь или если они веруют по-другому, то путь низложат его и сожгут посреди города. После этого все присутствующие разрыдались и пали ниц. Стратилат Патрикий сказал, что всякого, кто так сделает, ни Бог не простит, ни царь, ни церковные каноны, после чего царь провозгласил, что всякий, кто перейдет к Македонию или вступит с ним в общение, чужд его величеству. У всех ворот и гаваней Анастасий приказал поставить караулы, чтобы не допустить дальнейшего прибытия монахов в Константинополь.

1 августа был арестован диакон Пасхасий, который признался в том, что Македоний замышлял бунт против царя. На следующий день были задержаны многие несториане, которые признались, что у них есть лживые книги этой ереси. Этих доставили в преторий, а потом к царю. 6 августа состоялся очередной силенций, на котором присутствовали и антихалкидониты, и сторонники Македония. Последние спросили, будет ли угодно царю принять патриарха. Царь припомнил Македонию книгу, изъятую у того, а его сторонников обозвал иудеями, после чего те покинули мероприятие и сказали Македонию, что царь анафематствовал Собор и всех диофиситов. Македоний со своей стороны заявил, что анафематствует всякого, кто отвергает Собор и две природы.

7 августа в Великой церкви собралось много прихожан, которые проклинали несториан, называли Анастасия вторым Константином, хранителем веры. К ним присоединился и клир церкви. Имя Македония не было упомянуто на службе. Царь послал к нему магистра Келера, который нашел патриарха в церкви, где тот искал убежища. Келер сообщил Македонию, что царь приговаривает его к ссылке — туда же, куда и «его союзника», т.е. Нестория. К этому времени против Македония его противниками были представлены обвинения в трех преториях, высших судебных инстанциях города: в префектуре претория, префектуре города и в ведомстве магистра оффиций. Патриарх ответил Келеру, что готов отвечать на обвинения где угодно: хоть в преториях, хоть на ипподроме, хоть в банях Зевксиппа. Впрочем, в задачу Келера входило не допустить публичного слушания по делу

Македония. По версии, представленной противниками патриарха, экономы церкви, в которой скрывался патриарх, попросили магистра пожалеть Македония и вывести его ночью, чтобы народ не набросился на него при свете дня. По утверждениям его сторонников, сам император Анастасий, понимая, что часть народа может вступить за Македония, если устроить над ним публичный суд, приказал Келеру тайно вывести его.

Таким образом, до вечера Македоний оставался под караулом и присмотром экономов. Они сказали ему, что царь приказал выдать книгу официальных протоколов Халкидонского Собора, о которой тот говорил. Македоний отказался. Его принудили силой, после чего он выложил ее на стол, клирики передали ее магистриану, а тот царю. Вечером Македония забрали и увезли в Халкидон, а оттуда выслали в Евхаиту¹⁶².

На Константинопольскую кафедру был назначен некто Тимофей, пресвитер и скевофилак Великой церкви. Он немедленно удалил все изображения Македония, принял с почетом апокрисиариев Александрийского патриарха, внес его имя в диптихи и в свою очередь направил ему свои синодики. Для придания видимости законности низложению Македония противники патриарха в его отсутствие устраивают над ним суд. По словам Феодора Чтеца, на этом суде судьями, свидетелями и обвинителями выступали одни и те же люди. Затем приговор в письменном виде был отправлен Македонию. Низложенный патриарх отказался принять его. Прочим епископам также были разосланы синодики Тимофея и постановление о низложении Македония с предложением подписать и то и другое. Одни из них ничего не подписали, другие подписали оба документа, а третьи — лишь синодики¹⁶³.

Флавиан Антиохийский и Илия Иерусалимский принимают синодики Тимофея, но не признают низложения Македония. Император решает оказать на них давление, и Илия посылает в Константинополь Савву Освященного, сопроводив его рекомендательным письмом к Анастасию. Пока Савва со товарищи был в пути, Анастасий приказал провести в Сидоне Собор восточных и палестинских епископов, направленный против Илии и Флавиана, велел председательствовать на нем Сотириху, епископу Кесарии Каппадокийской, и Филоксену Иерапольскому, от которых исходила инициатива созыва Собора¹⁶⁴.

Собор в Сидоне замыслился Анастасием как способ приведения восточных патриархов к общению с Тимофеем Константинопольским и Иоанном Александрийским. Сотирих Кесарийский, находившийся под юрисдикцией Константинопольского патриарха и рукоположенный Македонием, якобы первоначально в письменной форме исповедовал приверженность определениям Халкидонского Собора, однако потом перешел в стан антихалкидо-

¹⁶² Zacharias. Lib. VII. Cap. VIII. P. 28–33; Evagrius. III.32. P. 130.23–25; Theophanes. P. 154.25–156.5.

¹⁶³ Theophanes. P. 155.24–156.9.

¹⁶⁴ Vita Sabae. P. 141.2–23.

нитов. Он побывал в Сирии, где сошелся с Филоксеном Иерапольским, и оба они попросили царя провести Собор в Сидоне, якобы для окончательного низвержения халкидонских догматов. Собор начался под председательством трибуна Евтропия. Император побудил собраться на него восточных монахов, в том числе некоего красноречивого Косьму из монастыря Мар Акивы в г. Кеннешрин, жившего в Антиохии. В сотрудничестве с Филоксеном Иерапольским они составили петицию из 77 глав, в которых содержались порицания Халкидонскому Собору и требовалась анафема ему, и в таком виде подали Флавиану и прочим участникам Собора. Флавиан стал затягивать дело, заявив, что достаточно пока анафематствовать Диодора Тарсийского, тех, кто выступает против 12 глав Кирилла, и Нестория. Это было принято, и Собор завершился. По результатам Собора Флавиан написал императору, что принимает первые три Вселенских Собора и «Энотикон» Зинона, не упомянув о Соборе Халкидонском. Илия же отверг и его¹⁶⁵.

Тем самым Флавиану Антиохийскому, с одной стороны, удалось избежать обвинений, выдвинутых против него Филоксеном Иерапольским, доносившим Анастасию, что Флавиан является еретиком, а с другой — не допустить анафемы Халкидону. В свою очередь, Филоксен и восточные монахи обратились к императору, рассказали ему о Соборе, настаивая на том, что Флавиан — еретик; им якобы удалось получить мандат на низложение Флавиана, но когда они прибыли с ним в Антиохию, их подвергли избиению, в результате которого некоторые из них умерли.

Между тем в Константинополе Анастасий рассказал посланнику Илии Иерусалимского Савве о состоявшемся в Сидоне Соборе и пожаловался на Илию с Флавианом, которые написали Анастасию, что отвергают всякую ересь, вводящую новшества против правой веры, и не приветствуют определений Халкидонского Собора по причине произошедших из-за него соблазнов. Этим они, по словам Анастасия, стремились обмануть тех, кто собирался открыто анафематствовать Собор. Однако Анастасию уже и раньше ясно было, когда Илия и Флавиан отказывались поддержать низложение Евфимия, а затем Македония Константинопольского, что они придерживаются правил Собора и тем самым — несторианской ереси. И посему Илию следует изгнать с кафедры и поставить вместо него человека достойного, дабы Святые места не осквернились несторианской ересью. Савва сказал на это, что Илия, будучи воспитан у отцов-пустынников, равным образом отвергает и несторианство, и евтихианство, шествуя путем средним, и ревностно следует догматам свт. Кирилла Александрийского, анафематствуя их противников. Посему Савва попросил василевса оставить Иерусалимскую Церковь в покое. Анастасий сказал, что ради святости Саввы не предпримет ничего против Илии, и на этом отпустил его¹⁶⁶.

Что же касается Флавиана, василевс был твердо намерен низложить его и передать Антиохийскую кафедру предводителю и идеологу антихалкидо-

¹⁶⁵ Vita Sabae. P. 148.9–16; Zacharias. Lib. VII. Cap. X. P. 34–35.

¹⁶⁶ Vita Sabae. P. 143.16–145.5.

нитов — видному богослову Севиру. Флавиану его противники даже после Сидонского Собора делают упреки в том, что Халкидонский Собор он «осудил лишь устами, но не сердцем». Во избежание дальнейших беспорядков в Антиохии посланники Анастасия пытаются уговорить его на время покинуть город.

Одновременно Сотирих Кесарийский и Филоксен Иерапольский получают полномочия и деньги для того, чтобы свергнуть Флавиана или принудить его публично осудить Халкидонский Собор. Флавиан, по-видимому, решительно отказался сделать это, прибегнув к помощи народа. Сторонники Флавиана набросились на приехавших в город монахов-антихалкидонитов и многих из них перебили. Флавиану оказали поддержку монахи провинции Сирия Вторая, епископат которой в целом стоял на халкидонских позициях. Тем не менее, под давлением антихалкидонитов и посланников императора, Флавиан во избежание дальнейшего кровопролития осенью 512 г. уезжает из Антиохии в Платаны. Этим воспользовались его противники: объявив о бегстве патриарха, они рукополагают на его место предводителя антихалкидонитов — газского монаха Севира.

Сефир родился в г. Созополисе в малоазийской Писидии. В юношестве он занимался юриспруденцией в Берите, принял крещение в храме св. мученика Леонтия, расположенном на побережье триполитанской Финикии, а затем постригся в монастыре Феодора, находящемся посреди городка Газа, в месте, называемом Маюма. Там в это время был предстоятелем Петр Ивир, сторонник Тимофея Элуга, подвергавшийся гонениям вместе с ним, и Сефир пошел по их стопам. В Маюме у Севира произошло столкновение с Нифалием¹⁶⁷, который прежде принадлежал к той же партии, что и Сефир, однако впоследствии стал приверженцем халкидонитства. Нифалий и его сторонники изгнали Севира и его единомышленников из монастыря. Будучи уже известным антихалкидонским богословом, Сефир направился в столицу, чтобы ходатайствовать о себе и своих сторонниках. Там он через Проба, родственника императора, стал хорошо известен Анастасию, который способствовал его поставлению на Антиохийскую кафедру.

После поставления Севира Флавиан был сослан в Петру вместе с рядом верных ему клириков. Сразу после своего рукоположения Сефир открыто анафематствовал Халкидонский Собор. Пользуясь поддержкой царя, Сефир стал открыто проповедовать свои догматы. Единую природу Христа после воплощения и вочеловечения он называл тленной. Он принимал Разбойничий Эфесский Собор, заявляя, что тот равен предыдущему Эфесскому. Свт. Кирилла и Диоскора Александрийского он признавал равными учителями. Утверждал, что природа есть ипостась, а ипостась есть природа, не делая между этими терминами различия, тем самым как будто бы разделяя единую и неделимую Троицу. Ему вменяли в вину, что, говоря о Троице божественных ипостасей, он тем самым вводил троицу природ, божеств и богов.

¹⁶⁷ См. о нем: *Moeller Ch. Un représentant de la Christologie Néochalcedonienne au début du sixième siècle in orient, Nephalius d'Alexandrie // RHE. 1944–1945. T. 40. P. 73–140.*

Анафема Халкидонскому Собору содержалась и в синодиках, которые Сефир разослал восточным патриархам. Из-за наличия этой анафемы его синодики не были приняты нигде, кроме Александрии, где их принимали последовательно патриархи Иоанн, Диоскор и Тимофей. Тимофей Константинопольский пытался вступить в общение с Сефиром и внести его имя в диптихи, однако народ ему этого не позволил¹⁶⁸.

Низложение Македония и Флавиана не было принято в Иерусалиме, так же как и синодики Севира. Те, кто их доставил, подверглись оскорблениям и бесчестью и были изгнаны из города. В Антиохии же одних, как, например, Марина Беритского, изгнали за оппозицию Севиру с кафедры, а других силой принудили принять синодики Севира, содержавшие анафему Халкидонскому Собору и всем, кто говорил о двух природах. Многие из тех, кого принудили подписаться под этим, потом отказывались, как, в частности, епископы, подчиненные престолу Апамеи, другие же вообще не соглашались принимать этого (Юлиан Бострский, Епифаний Тирский и др.). Епископы Исаврии, осознав, что были обмануты Сефиром, анафематствовали его. Некоторые из епископов-суффраганов и даже митрополитов Антиохийского патриархата, а также многие клирики, покинув свои церкви, бежали, как, например, Юлиан Бострский и Петр Дамасский.

Косьма Епифанейский и Севериан Арефусский, получив синодики Севира, также отказались от общения с ним и отправили ему отлучение. Узнав об этом, император Анастасий приказал Асиатику, дуксу Ливанисии Финикийской, изгнать Косьму и Севериана со своих кафедр. Однако дукс, увидев, что оба они пользуются широкой поддержкой у жителей своих областей, доложил Анастасию, что такая мера не обойдется без кровопролития. Император по человеколюбию приказал ему не принимать никаких мер даже в случае серьезного происшествия, если это чревато пролитием крови¹⁶⁹.

Низвержение Македония Константинопольского, доктринальная позиция, занятая новым патриархом Тимофеем, засилье в городе восточных монахов — сторонников Севира создало предпосылки для бунта в столице. Недовольство широких кругов населения подогревалось многочисленными сторонниками папы Римского из числа монахов, а также знатных людей Константинополя, связанных с Римом и поддерживающих контакты как с римским епископом, так и с правившим в Италии готским королем Теодорихом. События осени 512 г., связанные с низложением Антиохийского патриарха Флавиана и поставлением на его место предводителя антихалкидонитов Севира, лишь усилили это недовольство, которое переросло теперь в открытое возмущение. Согласно общему свидетельству источников, оно было вызвано продолжавшимся засильем в столице монахов-антихалкидонитов, под влиянием которых в церквах города продолжали петь Трисвятое с известной прибавкой Петра Кнафея «распныйся за ны» (σταυρω-

¹⁶⁸ Evagrius. III.33. P. 131–132; III.34. P. 133–134; Zacharias. Lib. VII. Cap. X. P. 35; Vita Sabae. P. 148.16–25, 149.6–27; Malalas. P. 327.65–70; Theophanes. P. 154.25–156.24.

¹⁶⁹ Evagrius. III.34. P. 133–134.

θεῖς δι' ἡμᾶς). Несмотря на этот повод, восстание было направлено лично против императора и ряда высших сановников¹⁷⁰. С криками «Нового василевса Романии!» мятежники напали на епарха города Платона, который был вынужден бежать, после чего народ атаковал дом префекта претория Востока Марина¹⁷¹, разделявшего антихалкидонские взгляды и открыто поддерживавшего Севира Антиохийского. Толпа кричала, что именно Марин посоветовал императору читать в церквах вышеупомянутую прибавку. Дом Марина был разграблен и сожжен, самого же Марина не нашли. В его доме мятежники схватили и убили какого-то восточного монаха. Его голову носили потом по городу, крича, что он «злоумышлял против Троицы». Затем толпа явилась к дому знатного сановника Ареобинда, жена которого, Юлиана, была известной сторонницей халкидонского исповедания и поклонницей папы Римского. Явившись туда, мятежники стали требовать Ареобинда на царство. Тот благоразумно скрылся. Восставшие стали собираться на ипподроме, куда император послал для переговоров с ними магистра Келера. С Келером они отказались говорить, забросав его камнями. В конце концов на ипподром явился сам Анастасий. Его появление без императорского венца произвело на восставших обескураживающее впечатление. Он обратился к собравшимся, заявив, что готов немедленно сложить с себя царские полномочия и передать их другому, если на то будет воля народа. Такое поведение государя изменило настроение толпы на противоположное: его упростили не оставлять царства и вновь надеть венец, обещав более против него не бунтовать. Анастасий вновь возложил венец на себя и пообещал не мстить никому из мятежников. Впрочем, по прошествии некоторого времени были проведены аресты и казни наиболее видных бунтовщиков, после чего в столице и других городах Империи наступило «благочиние»¹⁷².

Следующий, 513 год ознаменовался несколькими важными событиями, одно из которых как бы подводило итог всей предыдущей политики императора Анастасия, а другое было провозвестником последующих событий, связанных с царствованиями Юстина Старшего (518–527) и Юстиниана Великого (527–565). Первым событием был проведенный Севиром Антиохийским и Филоксеном Иерапольским в Тире поместный Собор, в котором участвовали представители провинций Первая и Вторая Сирия, Первая и Вторая Финикия, Аравия, Осроена, Евфратисия и Месопотамия. Участники Собора истолковали «Энотикон» Зинона в том смысле, что он написан для отмены решений Халкидонского Собора. Епископы, собравшиеся в Тире, открыто анафематствовали этот Собор и «Томос» папы Льва, о чем уведо-

¹⁷⁰ См. подробный анализ причин и хода этого восстания: *Meier M. Σταυρωθεῖς δι' ἡμᾶς...* S. 157–237.

¹⁷¹ PLRE. Vol. II. P. 726–728.

¹⁷² Zacharias. Lib. VII. Cap. IX. P. 33–34; Evagrius. III.44. P. 146; Malalas. P. 333–334; Vita Sabae. P. 147.2–6; Marcellinus Comes. Sub anno 512; Victor Tonnennensis. Sub anno 513; Theophanes. P. 154.25–156.24.

мили Иоанна Александрийского и Тимофея Константинопольского. От патриархов были получены положительные ответы. Соборное послание было также направлено Севиром в Иерусалим с группой клириков в сопровождении солдат. Узнав об этом, Савва вместе с другими игуменами явился в Иерусалим, встретил посланников Севира и изгнал их из города. Толпы же монахов и народа перед Лобным местом кричали анафему Севиру и тем, кто находится с ним в общении, в присутствии магистриан, архонтов и солдат, посланных василевсом. Тем не менее Илия Иерусалимский согласился с постановлениями Тирского Собора. Таким образом, на Востоке на антихалкидонской основе вновь установилось согласие всех патриархов¹⁷³.

Другим событием, которое послужило провозвестником новой эпохи — эпохи царствований Юстина, а затем Юстиниана, ознаменовавших переворот в церковной политике и догматической ориентации государства, оказалось начавшееся в 513 г. восстание Виталиана.

¹⁷³ Zacharias. Lib. VI. Cap X, XII; Vita Sabae. P. 148.25–149.6.

Глава II

ПЕРЕХОД К ПРОХАЛКИДОНСКОЙ ЦЕРКОВНОЙ ПОЛИТИКЕ

II.1. Прохалкидонская партия в последние годы правления императора Анастасия (513–519)

В данной главе мы намереваемся осветить специфику перехода, совершенного верховной государственной властью Империи после смерти императора Анастасия (в ночь с 9 на 10 июля 518 г.), от политики, предначертанной «Энотиконом» Зинона, к политике уступок Риму в отношении определений Халкидонского Собора.

Прежде чем перейти к описанию дворцового переворота, приведшего на престол в ночь смерти Анастасия *комита экскувиторов* Юстина, необходимо в первую очередь остановиться на характеристике тех групп и сил, которые были в этом перевороте заинтересованы.

Сразу же хотелось бы указать на приверженность к халкидонскому православию сторонников Юстина из числа военной элиты Империи, круг которых будет точнее очерчен ниже.

В восстановлении почитания Халкидонского Собора были заинтересованы различные группы константинопольской знати, а также отдельные влиятельные лица, которые во время раскола с Римом продолжали ориентироваться на Римского папу как на главу кафеолической Церкви, в то же время поддерживая идею единства Римской империи. Очевидным следствием отказа от официальных контактов с Римом в эпоху Анастасия было разрушение последних институциональных уз, которые еще удерживали Запад в составе Империи, хотя бы только и в церковной сфере.

Ко времени смерти императора Анастасия сложилась достаточно сплоченная группа сановников, по большей части из числа военачальников, занимавших при Анастасии важнейшие военные посты. Эта группа, как мы намереваемся продемонстрировать, оказала решающее содействие переходу от антихалкидонской политики Анастасия к строго прохалкидонской политике его преемника — Юстина I.

Фоном для этого «православного переворота» послужило восстание, которое поднял в 513 г. против императора Анастасия Виталиан, *magister militum per Thracias*¹. Фигура Виталиана заслуживает, таким образом, особого внимания.

¹ См. общие работы: *Bury J.B. History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius I to the Death of Justinian (395–565). Vol. 1. London, 1923. P. 447–452; Stein E.*

Виталиан был родом из провинции Мисия Вторая и, по всей видимости, был готского происхождения². В письменных источниках он впервые упоминается под 503 г., когда вместе со своим отцом Патрикиолом, военным высокого ранга, он участвует в боевых действиях на персидской границе³. Римскими войсками на персидской границе командовали тогда Ареобинд, Патрикий и Ипатий⁴. В качестве комита федератов отец Виталиана предводительствовал вспомогательными войсками из Фракии⁵. Показательно, что на том же театре военных действий находился и будущий император Юстин, хотя он, по-видимому, не возглавлял сколь-нибудь значительных сил, находясь в подчинении у Патрикия, имевшего чин *magister militum praesentalis*⁶.

Мятеж Виталиана против Анастасия в 513 г., скорее всего, не имел поначалу никаких религиозных причин⁷. С самого начала своей военной карьеры Виталиан командовал только варварскими вспомогательными войсками. Однако позднее, завладев большими суммами денег, он на вербовал себе

Histoire du Bas-Empire. T. 2: De la disparition de l'empire d'Occident à la mort de Justinien (476–565). Paris; Bruxelles; Amsterdam, 1949. P. 177–185; *Ostrogorsky G.* Geschichte des byzantinischen Staates. München, 1963. S. 57; *Charanis P.* Church and State in the Late Roman Empire: The Religious Policy of Anastasius the First, 491–518. Madison, 1939. P. 80–94; *Cappizzi C.* L'imperatore Anastasio I (492–518): studio sulla sua vita, la sua opera e la sua personalità. Roma, 1969. P. 123–127; *Frend W.H.C.* The Rise of the Monophysite Movement. P. 231–233; *Treadgold W.* A History of the Byzantine State and Society. P. 171–173; *Nicks F.C.* The Reign of Anastasius I, 491–518. Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy in Byzantine Studies. Oxford, 1998. P. 50–68, 146–205. См. тж.: *Schwartz E.* De monachis scythicis. P. V–XII; *Greatrex G.* Flavius Hypatius, «quem vidit validum Parthus sensitque timendum» // *Byzantion*. 1996. Vol. 66. P. 126, 132–135; *Ruscu D.* The Revolt of Vitalianus and the Scythian Controversy // *BZ*. 2008. Bd. 101/2. P. 773–785.

² *Martindale J.R.* The Prosopography of the Later Roman Empire. Vol. II. A.D. 395–527; Vol. IIIA–B. A.D. 527–641. Cambridge, 1993. P. 837, 1171. (Далее: PLRE.)

³ См.: *Procopius.* De bellis / Ed. J. Haury. Lipsiae, 1962. I.8.1–5; *Ioannes Antiochenus.* P. 452.1–3; *Theophanes.* P. 157.11–12; The chronicle of Joshua, the Stylite, composed in Syriac A.D. 507 / With a translation into English and notes by W. Wright. Cambridge, 1882. Cap. 60 (далее: Joshua Stylite). Об этой войне с Персией см.: *Greatrex G.* Rome and Persia at War, 502–532. Leeds, 1998. P. 73–115.

⁴ *Procopius.* De bellis. I.8.1–5; *Malalas.* P. 326.40–42. См. тж.: *Greatrex G.* Flavius Hypatius... P. 124–128. Грейтрекс замечает (*Ibid.* P. 125): «Perhaps the most striking point about these commanders is how they remain the central figures at the imperial court right up until the late 520's».

⁵ *Theophanes.* P. 157.11–12; *Joshua Stylite.* Cap. 60. См. тж.: PLRE. Vol. II. P. 1171; *Greatrex G.* Rome and Persia... P. 104, 108.

⁶ *Greatrex G.* Rome and Persia... P. 94, 97 (N. 72). Таким образом, в то время Юстин по своему званию и должности был далеко не ровня своим соратникам и будущим подданным.

⁷ Иоанн Антиохийский (*Ioannes Antiochenus.* P. 452.5–11) приводит в качестве причины мятежа нежелание Анастасия снабжать войска федератов во Фракии. Шварцц (*Schwartz E.* De monachis scythicis. P. vi), основываясь на этом сообщении, полагает, что восстание поначалу не преследовало религиозных целей. Противоречащие этому тезису данные см. в: *Theophanes.* P. 157.11–13; *Marcellinus Comes.* P. 98 (sub anno 514).

новых последователей, опять-таки из людей, которых Захария Ритор обозначает как «варваров»⁸.

Когда начался мятеж Виталиана, Ипатий⁹, племянник императора Анастасия, был главнокомандующим всеми войсками во Фракии (*magister militum per Thracias*). Ему, впрочем, не удалось подавить восстание в зародыше; по всей видимости, он даже не предпринял в этом направлении никакой серьезной попытки и потому был вынужден примириться с убийствами и пленением одних своих людей и с переходом к Виталиану других. Вероятно, из-за неспособности овладеть ситуацией Ипатий и был, в конце концов, смещен¹⁰.

Несмотря на это, в 514 г. он вновь был вынужден пойти в поход против Виталиана, но потерпел поражение и оказался в плену¹¹, из которого был отпущен только в следующем году благодаря вмешательству своего отца Секундина, умолявшего Виталиана отпустить его сына¹², а также уплате Анастасием значительного выкупа¹³.

В том же году Виталиан дважды предпринял наступление на столицу. После первого из них император отправил для переговоров с ним Патрикья, бывшего командира как Виталиана, так и его отца во время войны с Персией в 502–506 гг.

Виталиан настаивал на удовлетворении требований фракийских войск относительно жалования и продовольствия. Кроме того, он выступил в качестве защитника православных-халкидонитов в Империи, потребовав возвратить на свои кафедры изгнанных патриархов-халкидонитов Македония Константинопольского и Флавиана Антиохийского¹⁴. В этой связи надо особо отметить, что Помпей, брат Ипатия, в то же самое время снабжал Македония всем необходимым, вследствие чего Помпей и его супруга впали в немилость у дяди Помпея, императора Анастасия¹⁵.

⁸ Zacharias. Lib. VII. Cap. VIII. Иоанн Антиохийский пишет о том, что простой народ также присоединялся к Виталиану: Ioannes Antiochenus. P. 452.18–20.

⁹ О нем см.: PLRE. Vol. II. P. 577–581. Кроме того, см. важные дополнения в: *Greatrex G. Flavius Hypatius...* P. 120–142.

¹⁰ Ioannes Antiochenus. P. 454.27.

¹¹ Указания на источники см. в: PLRE. Vol. II. P. 579.

¹² Theophanes. P. 160.28–31.

¹³ Указания на источники см. в: PLRE. Vol. II. P. 1173. Общая сумма выкупа составила 5000 фунтов золота, что значительно пополнило военную кассу Виталиана: Ioannes Antiochenus. P. 458.20–24; Marcellinus Comes. P. 99 (sub anno 515). См. в этой связи замечание Захарии Ритора о щедрости Виталиана по отношению к своим сторонникам: Zacharias. VII.13.

¹⁴ Ioannes Antiochenus. P. 454.13; Marcellinus Comes. P. 98 (sub anno 514); Victor Tonnennensis. P. 194–195 (sub anno 510).

¹⁵ Theophanes. P. 158.4–8 (предположительно уже в 513 г., когда против православных были предприняты гонения). Тем более странным выглядит мнение Френда, согласно которому племянники Анастасия, казненные после мятежа «Ника», — Ипатий и Помпей — были сторонниками монофиситства: *Frend W.H.C. The Rise...* P. 263 (As long... as the nephews of Anastasius lived, Justinian's position remained fragile as they were the favorites of the monophysites).

На 514 г. приходится еще одно нападение Виталиана на Константинополь. На этот раз ему удалось во время переговоров с императором добиться для себя чина *magister militum per Thracias*. Кроме того, он заручился обещанием императора созвать 1 июля следующего года Собор, в котором должен будет участвовать сам папа Римский¹⁶.

Несмотря на это обещание, а также на то, что на Собор собралось до двухсот епископов из разных мест, в 515 г. он так и не состоялся¹⁷. Обманутые императором и Тимофеем Константинопольским, епископы вынуждены были вернуться по своим местам. Анастасий якобы тайно сообщил папе, чтобы тот на Собор не приезжал, Виталиану же послал сакру, которую тот должен был переслать папе, дабы тот прибыл в Ираклию. Синклит и народ в открытую называли Анастасия клятвопреступником¹⁸.

После этого император снова предпринял переговоры с мятежниками. В качестве ответной меры Виталиан вновь, уже в третий раз, счел возможным выступить против Константинополя, однако, потерпев поражение, был вынужден отступить во Фракию¹⁹. В результате он был лишен Анастасием своей должности главнокомандующего войсками Фракии, на какую-то император сразу же поставил некоего Руфина²⁰.

После этого, вплоть до 518 г., когда на престол вступил Юстин, о Виталиане не имеется никаких сведений. Стоит особо отметить, что Виталиан во время мятежа не провозгласил себя императором и не выставил никаких политических требований. Восстание Виталиана представляет собой в этом отношении исключение, поскольку большинство мятежников сразу объявляли себя императорами, бросая тем самым вызов законному самодержцу. Поскольку же Виталиан так и не потребовал для себя царского венца, то после вступления на престол Юстина он сразу же смог достичь с ним соглашения, основное содержание которого, не исключено, уже было заранее оговорено²¹.

¹⁶ Указания на источники см. в: PLRE. Vol. II. P. 1173. Кроме того, см. в Авеллановом собрании (Coll. Avell. Pars II. № 109. P. 501–502) письмо Анастасия папе Гормизду, в котором он просит папу принять участие в Соборе в Ираклии в июле 515 г. Стоит отметить, что император характеризует беспорядки, вызванные мятежом Виталиана, как «некоторые сомнения касательно правой веры» (*dubitationes quaedam de orthodoxa religione*), т.е. подчеркивает чисто религиозный характер восстания.

¹⁷ Theophanes. P. 160.31–161.12. См. тж.: *Charanis P. Church and State...* P. 86.

¹⁸ Theophanes. P. 160.13–161.12.

¹⁹ Указания на источники см. в: PLRE. Vol. II. P. 1174.

²⁰ Ioannes Antiochenus. P. 460.22–26; Marcellinus Comes. P. 99 (sub anno 516).

²¹ Против этой трактовки возражает П. Харанис (*Charanis P. Church and State...* P. 81–82 и N. 9), полагая, что Виталиан рассчитывал добыть себе императорский престол. В подтверждение этого он цитирует пассаж из «Церковной истории» Евагрия (Evagrius. P. 145.16). Здесь, впрочем, следует заметить, что труд Евагрия для истории мятежа Виталиана имеет весьма малое значение. Вполне вероятно, что действительно имел место некий слух о том, что Виталиан хотел стать императором. Этим, во всяком случае, можно объяснить тот факт, что Феофан (Theophanes. P. 159.16) ошибочно упоминает Виталиана, а не Ареобинда при описании волнений в Константинополе в 512 г.,

Племянник императора Анастасия Ипатий, о котором уже говорилось, по-видимому, был другим важным членом «православной партии». Его жизнь неоднократно пересекается с жизнью Виталиана на протяжении 503–518 гг. Уже в 503 г. во время войны с Персией он занимал высокий пост *magister militum praesentalis* и командовал всеми частями, расположенными в столице. В этом качестве он был одним из главнокомандующих римской армией во время войны, в которой, как уже было сказано, принимал участие и Виталиан вместе со своим отцом²².

В 513 г.²³, когда начался мятеж под предводительством Виталиана, Ипатий занимал должность командующего войсками Фракии, и Виталиан находился тогда у него в подчинении. Меры Ипатия для подавления восстания не привели к успеху. Следует также полагать, что не в последнюю очередь он был ответственен и за плохое снабжение войск федератов, расположенных во Фракии²⁴, что и послужило непосредственным поводом к восстанию. Это выглядит тем более странным, если учесть, что Виталиан, овладев областями Фракии, не испытывал здесь в дальнейшем трудностей в снабжении войска²⁵.

После того как Ипатий на краткое время был отозван в Константинополь, на обратном пути во Фракию он оказался в плену у Виталиана. Освобожден он был в 515 г. после уплаты значительного выкупа²⁶. В сентябре 516 г. Ипатий предпринял паломничество по святым местам, посетив Иерусалим с целью возблагодарить Бога за избавление от плена²⁷.

Во время его пребывания в Иерусалиме патриарх Иерусалимский Илия был насильственно заменен на некоего Иоанна, который казался императору более стоворчивым. Этот Иоанн должен был, по мысли Анастасия, вступить в общение с Севиром Антиохийским и таким образом восстановить единство восточных патриархов на основе «Энотикона» императора Зинона. Поставление Иоанна осуществилось с применением военной силы²⁸.

во время которых толпа сделала попытку провозгласить Ареобинда (а не Виталиана) императором. Утверждение о том, что Виталиан выбрал Ипатия в качестве наследника Анастасия (так в: *Peeters P. Nupatius et Vitalien // Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves. 1950. Vol. 10. P. 48–50* и вслед за ним: *Haacke R. Die kaiserliche Politik... S. 142*), лишено, очевидным образом, всякого основания.

²² Многочисленные указания на источники см. в: PLRE. Vol. II. P. 578.

²³ Споры о времени начала этого мятежа (513 или 514 г.) см. в: *Greatrex G. Flavius Nupatius... P. 126. N. 15*. К этому списку можно добавить, что Швартц относит начало мятежа к 513 г. Этой датировки придерживаемся и мы.

²⁴ *Ioannes Antiochenus. P. 452.7–10*.

²⁵ *Zacharias. Lib. VII. Cap. XIII*: «...к нему (Виталиану. — М.Г.) многие присоединились; и он щедрой рукой раздавал золото, получая прибыль от того, что брал в качестве добычи в империи Анастасия».

²⁶ Указания на источники см. в: PLRE. Vol. II. P. 579. Только Захария Ритор сообщает о суровом обращении с Ипатием в плену из-за того, что он якобы когда-то оскорбил жену Виталиана: *Zacharias. Lib. VII. Cap. XIII; Lib. VIII. Cap. II*.

²⁷ *Vita Sabae. P. 151.13–15*.

²⁸ *Ibid. P. 149.29–150.11*.

Православные-халкидониты Палестины смогли, тем не менее, предотвратить опасные последствия перемены на патриаршем престоле — возможное анафематствование вновь поставленным патриархом Халкидонского Собора и его единение с Севиром Антиохийским. При стечении множества монахов и народа под водительством Саввы Освященного, новый патриарх вопреки воле императора подтвердил халкидонское исповедание²⁹.

Ипатий находился в эпицентре этих событий, присутствуя в иерусалимском соборе св. Стефана, в котором монахи во главе с Саввой и Феодосием предотвратили унию восточных патриархов на основе «Энотикона». Ипатий даже был вынужден заверить монахов, что он ни в коем случае не намеревался вступить в общение с Севиром и что, наоборот, он стремился к общению с православными³⁰. В качестве знака доброй воли он передал палестинским монастырям сто фунтов золота и столько же — предводителям монахов, Савве и Феодосию, для нужд местного монашества³¹.

Пребывание Ипатия в это время в Иерусалиме, вероятно, не было случайным. Его симпатии к православным Иерусалима очевидны. Примечателен тот факт, что он действовал вопреки распоряжениям Анастасия и поддерживал деньгами партию, противостоящую императору. Это указывает на то, что речь в данном случае, скорее всего, шла не столько о благочестивом пожертвовании, сколько о финансировании церковно-политической акции³². Также неизвестно, из собственных ли средств предоставил Ипатий эту сумму или же получил ее от прохалкидонской партии столицы для раздачи на Востоке. Сумма эта представляется слишком значительной для того, чтобы быть пожертвованной одним лицом без особых на то оснований.

Кроме того, согласно сообщению Кирилла Скифопольского, Анастасий вслед за этими событиями приказал отправить обоих предводителей монахов (Савву и Феодосия) в ссылку³³. В ответ на это палестинские монахи направили Анастасию протест³⁴, и императору пришлось отказаться от

²⁹ Vita Sabae. P. 150.11–152.6.

³⁰ В опровержение этих заверений сохранились сведения о встрече между Ипатием и Севиром, состоявшейся 25 июля 517 г. Она упомянута в гимнах Севира. Там изложена антихалкидонская христологическая формула, указывающая, среди прочего, на догматическое содержание беседы: *James of Edesse. Hymns of Severus* // PO. T. VII.5. P. 250. См. тж.: *Peeters P. Hupatius et Vitalien...* P. 40–42.

³¹ Vita Sabae. P. 152.7–12.

³² П. Петерс (*Peeters P. Hupatius et Vitalien...* P. 40), напротив, утверждает, что Ипатий оказался в Иерусалиме совершенно случайно. Он указывает на возможность доноса императору, который мог поставить Ипатия в опасное положение. По нашему мнению, случайность здесь была практически исключена: острый конфликт между православными-халкидонитами и севирианами происходил на фоне вооруженного мятежа Виталиана и требовал от высших сановников Империи занять четкую позицию. Свою деятельность в Иерусалиме Ипатий однозначно вел в пользу православных. Его появление на Востоке официально могло иметь другую цель: как с основанием заметил тот же Петерс, Ипатий прибыл туда, по всей вероятности, чтобы проинспектировать римско-персидскую границу (*Ibid.* P. 42. N. 3).

³³ Vita Sabae. P. 152.12–15.

³⁴ *Ibid.* P. 152.21–157.23.

своих намерений, так как именно в это время действия Виталиана стали для него особенно опасными³⁵. Сообщение Кирилла доказывает, как кажется, что акция в Иерусалиме была согласована с действиями Виталиана и что Ипатий, таким образом, отнюдь не случайно находился в Иерусалиме: он контролировал и направлял ход событий на месте в качестве посредника. По всей видимости, он оставался на Востоке вплоть до воцарения Юстина³⁶, а также и позднее — почти до конца 20-х гг. В переговорах с папой Гормиздом он, по-видимому, не принимал активного участия: во всяком случае, его имени нет в Авеллановом собрании, сообщающем об участниках переговоров, в то время как, например, брат Ипатия, Помпей, упоминается там неоднократно³⁷. Значительной роль Ипатия была на Востоке, где как раз после 519 г. развернулось преследование иерархов и монахов антихалкидонитов³⁸.

В значительной мере благодаря деятельности Ипатия на Востоке имя Виталиана снискало среди местных православных большую популярность. Уже после того, как православная партия в 518 г. захватила власть в Константинополе, а на Востоке начался переход на строго прохалкидонские позиции, имя Виталиана присутствовало в аккламациях торжествующего народа наряду с именами императора Юстина и патриарха Иоанна³⁹.

Можно, таким образом, утверждать, что Виталиан и Ипатий совместно способствовали делу торжества халкидонского православия в Империи. При этом Виталиан осуществлял военное давление на императора Анастасия, а Ипатий действовал в пользу православных на Востоке. Было бы, тем не менее, неосторожным полагать, что Ипатий действовал под прямым контролем Виталиана и получал от него задания. Еще менее вероятно то, что Виталиан снабжал его деньгами. Следует заметить, что Ипатий был вынужден однажды выступить с оружием против Виталиана, но, потерпев поражение, подвергся невзгодам пленения⁴⁰. Что касается сведений Заха-

³⁵ Vita Sabae. P. 158.3–6: ταύτην τοίνυν τήν ἰκεσίαν δεξάμενος ὁ βασιλεὺς Ἀναστάσιος καὶ συνεχόμενος ὑπὸ τῶν Βιταλιανοῦ βαρβαρικῶν ὀχλήσεων συνεβουλεύθη ἐν τῷ τέως ἡσυχάσαι ἀπ' αὐτῶν. См. т.ж.: *Peeters P. Hypatius et Vitalien...* P. 45.

³⁶ PLRE. Vol. II. P. 579–580.

³⁷ Coll. Avell. Pars II. № 163, 174, 223. P. 614–615, 619.6, 630–631, 683.13. О Помпее вообще см.: PLRE. Vol. II. P. 898–899; *Greatrex G. Flavius Hypatius...* P. 129–131.

³⁸ См.: *Peeters P. Hypatius et Vitalien...* P. 47. Здесь названы некоторые должностные лица в Сирии, бывшие в подчинении у Ипатия и помогавшие ему проводить православную политику в Сирии и Палестине.

³⁹ Так было, например, в Тире (ACO. Vol. III. P. 85.26–27, 86.21–22); в Апаmee его имя возглашалось вместе с именем Ипатия (Ibid. P. 103.2.16).

⁴⁰ До этого времени он не принадлежал к лагерю православных (см.: *Peeters P. Hypatius et Vitalien...* P. 43). Харанис (*Charanis P. Church and State...* P. 39) также полагает (не приводя доказательств), что Ипатий изначально не был приверженцем православия. Он ссылается на «Историю войн» Прокопия (De bellis. I.24.19) и утверждает, что Ипатий помогал в религиозных делах своему дяде. Впрочем, соответствующее место не содержит никакой информации, которая бы позволяла делать подобный вывод. См. подробное обсуждение этой темы: *Greatrex G. Flavius Hypatius...* P. 122–124.

рии Ритора⁴¹ об оскорблении, которое будто бы нанес Ипатий жене Виталиана, то это известие следует, пожалуй, признать в высшей степени сомнительным. Согласно его данным, Виталиан держал Ипатия во время плена в свином хлеву. Наиболее вероятно, что Захария Ритор всего лишь отразил слухи, распускаемые, по всей видимости, только на Востоке (ибо у западных авторов мы их не встречаем) с целью замаскировать истинные отношения Виталиана и Ипатия⁴².

Хотя всех деталей, касающихся отношений между этими деятелями, мы не знаем, можно предполагать, что они были далеко не безоблачными. Вскоре после того, как Юстин взошел на престол, а Виталиан был привлечен к государственному управлению, Ипатий, по всей видимости, был вынужден воздержаться от активной деятельности в столице⁴³.

К Ипатию была приближена группа чиновников менее высокого ранга: Иоанн, Евтихиан и другие⁴⁴, имена которых также встречаются в аккламациях. Позднее, в 20-е гг., когда Ипатий занимал пост *magister militum per Orientem*, ему был подчинен в качестве *comes Orientis* некий православный Ефрем, которого население Антиохии в 527 г. избрало патриархом и который позднее сыграл выдающуюся роль в отношениях между православными и антихалкидонитами⁴⁵.

В силу своего исключительно независимого от императора положения Виталиан, единственный в православной партии, мог выполнять две важные задачи: поддерживать связи с папой и осуществлять давление на императора с целью подтолкнуть его к налаживанию отношений с римским понтификом⁴⁶. Нападением на столицу в 514 г. Виталиан вынудил Анастасия поклясться, что тот в скором времени созвет Собор, который должен будет устранить недоразумения между Церквами Рима и Константинополя⁴⁷. Речь шла при этом, конечно же, о том, чтобы спор был улажен на любых условиях, какие бы ни выдвинул папа. Анастасий вступил по этому поводу с папой в переписку⁴⁸.

⁴¹ Zacharias. Lib. VII. Cap. XIII; Lib. VIII. Cap. II.

⁴² Впрочем, Иордан (*Iordanes. Romana. Cap. 358. P. 46*) в целом подтверждает тот факт, что Ипатию в плену приходилось тяжело.

⁴³ Гипотеза Петерса (*Peeters P. Hupatius et Vitalien... P. 48–49*) о том, что Виталиан держал Ипатия в качестве кандидата на престол, представляется слишком смелой и не оправданной последующим развитием событий. Почему Виталиан не удержал его подле себя во Фракии или не приказал находиться в Константинополе? Остается также без ответа вопрос, почему сам Виталиан не выступил в качестве узурпатора, хотя, как полагает Петерс, победу православия обеспечил именно он (*Ibid. P. 49*).

⁴⁴ *Ibid. P. 36–39, 47.*

⁴⁵ Malalas. P. 352.68–70; Theophanes. P. 173.13–23; Zacharias. Lib. VIII. Cap. V; Michel le Syrien. T. II. P. 181 (колонка справа).

⁴⁶ См., например: Coll. Avell. Pars II. № 116. P. 514.23–29.

⁴⁷ Coll. Avell. Pars II. № 109. P. 501–502. Факт тесных отношений папы с Виталианом подтверждается инструкциями папы своим послам к императору: *Ibid. № 96. P. 514.23, 515.1, 518.1.* См. тж.: Charanis P. Church and State... P. 85–92.

⁴⁸ См.: Stein E. Histoire du Bas-Empire. T. 2. P. 182–185; Frend W.H.C. The Rise of the

Поддерживая контакты с папой⁴⁹, Виталиан занимал позицию, полностью отвечающую интересам прохалкидонской партии в Константинополе. К сожалению, нет сведений о том, в какой мере усилия Виталиана по принуждению императора к диалогу с папой координировались действиями приверженцев этой партии в столице.

На возможность такой координации косвенно указывают меры, предпринятые Юстином сразу после вступления на престол. Они были, без сомнения, продуманы заранее и сразу же проведены в жизнь. К их осуществлению был с самого начала привлечен и Виталиан, принявший самое активное участие в заключении унии с Римом.

Укажем также на некоторые особенности боевых действий, которые был вынужден вести император Анастасий против Виталиана⁵⁰. Уже при первом нападении Виталиана на Константинополь Анастасий, как упоминалось, согласился с его требованием о созыве Собора: чтобы объявить о его созыве, император пригласил высших сановников, которых он прежде всего расположил к себе подарками и обещаниями вызвать из Рима представителей папы. Он вынудил их также принести ему клятву верности, желая удостовериться в их лояльности⁵¹. Из этого вполне выясняется, что Анастасий не был уверен в прочности своей власти и не доверял своему окружению.

Вслед за тем император отправил некоего Кирилла во главе флота в Мисию с заданием создать оттуда угрозу позициям Виталиана. Этот замысел, однако, не удался, так как Кирилл был тайно умерщвлен⁵², по-видимому в результате заговора, служившего интересам Виталиана. Характерно, что

Monophysite Movement. P. 231–232; *Wigram W.A. The Separation...* P. 62.

⁴⁹ В *Collectio Avellana* (Pars II. № 116. P. 514.23–29) говорится о посланниках Виталиана при папском дворе. Предполагалось, что *libelli*, которые надлежало подписать епископам и клирикам, желающим вступить в общение с папой, должны были быть доставлены папе через посредничество Виталиана: *Ibid.* P. 801.29. См.: *Schwartz E. De monachis scythicis.* P. vi.

⁵⁰ Об этой войне см.: *Ioannes Antiochenus.* P. 454.20–29, 456.1–12; *Evagrius.* P. 145.1–29; *Malalas.* P. 329.11–332.94; *Theophanes.* P. 157.11–19, 160.13–161.17; *Constantinus Porphyrogenitus.* *Excerpta de insidiis.* P. 143.8–147.21 (= *Ioannes Antiochenus*), 169.8–170.3 (= *Ioannes Malalas*), 181.34–182.5; *Marcellinus Comes.* P. 98–99 (sub annis 514–516); *Victor Tonnennensis.* P. 195 (sub anno 514). См. тж.: *Bury J. History of the Later Roman Empire.* Vol. II. P. 10–15; *Schwartz E. De monachis scythicis.* P. vi; *Stein E. Histoire du Bas-Empire.* T. 2. P. 177–185; *Charanis P. Church and State...* P. 82–84; *Jones A.H.M. The Later Roman Empire...* Vol. 1. P. 234–235; *Greatrex G. Flavius Hypatius...* P. 133–135; *Treadgold W. A History of the Byzantine State...* P. 171–173. Нелепым преувеличением является предложение У. Виграма считать эту войну «первой религиозной войной в христианской истории» (the first religious war in Christian history; *Wigram W.A. The Separation...* P. 61).

⁵¹ *Ioannes Antiochenus.* P. 454.13–20.

⁵² *Ibid.* P. 458.1–7. Хотя Иоанн Малала (*Malalas.* P. 329.17–330.28) и рассказывает эту историю иначе, чем Иоанн Антиохийский, который не упоминает о боевых действиях Кирилла против Виталиана, тем не менее фактом остается то, что Кирилл попал в руки Виталиана в результате предательства. См. об этом тж.: *Charanis P. Church and State...* P. 83 и N. 10.

и в войске под руководством Ипатия, которое Анастасий отправил против Виталиана, многие видные лица загадочным образом либо попали в плен, либо были убиты⁵³.

После разгрома и пленения Ипатия Виталиан овладел всеми территориями Скифии и Мисии. Далее императором, по всей видимости, была предпринята попытка подкупить гуннских союзников Виталиана и использовать их против него. В Созополь была направлена делегация со значительной суммой денег во главе с начальником канцелярии магистра оффиций Келера Уранием, при котором находились два чиновника. Однако Виталиан подкараулил посланцев у Созополя и отнял у них деньги, сохранив им жизнь⁵⁴. Предположение, что деньги предназначались именно гуннам с целью побудить их порвать с Виталианом, таким образом, выглядит наиболее правдоподобным. Именно поэтому в посольстве находились люди, отвечавшие за переговоры с гуннами⁵⁵. Марцеллин Комит также свидетельствует о том, что когда велись переговоры о выкупе за Ипатия и этот выкуп был назначен в размере 5000 фунтов золота, Виталиан согласился уменьшить его на 1100 фунтов — сумму, захваченную его войсками у послов близ Созополя.

Откуда Виталиан мог получить информацию о посольстве, неизвестно. Поскольку же члены этого посольства подчинялись магистру оффиций Келеру (на его связях с православной партией мы подробнее остановимся ниже), не исключено, что весть о послах поступила к Виталиану напрямую из Константинополя⁵⁶.

Когда Виталиан в 515 г. осознал, что Анастасий не исполнит своего обещания о созыве Собора в Ираклии, он приготовился к очередному нападению на Константинополь⁵⁷. Анастасий рассчитывал одолеть Виталиана хитростью. Немедленно узнав об этих намерениях императора⁵⁸, Виталиан ускорил нападение на столицу⁵⁹. Следовательно, даже в узком кругу императорских советников находились те, кто незамедлительно сообщал Виталиану о планах Анастасия. Скорее всего, такими людьми были сторонники

⁵³ Ioannes Antiochenus. P. 456.5–12.

⁵⁴ Ibid. P. 458.5–7; Marcellinus Comes. P. 99 (sub anno 515). В PLRE (Vol. II. P. 1173: ...meanwhile his men [т.е. люди Виталиана] captured envoys of Anastasius at Sozopolis with 1100 pounds of gold as ransom for Hypatius) очевидным образом неверно интерпретированы сведения источников. Там предполагается, что деньги, отнятые Виталианом у посольства, были выкупом за пленного Ипатия. В таком случае непонятно, зачем Виталиану надо было подкарауливать посольство и осаждать Созополь, когда деньги и так предназначались ему.

⁵⁵ Ioannes Antiochenus. P. 458.3–4: ... τοῖς τὰς τῶν Οὐννων πρεσβείας ἐπιτετραμμένοις...

⁵⁶ Впрочем, Харанис отвергает такое предположение: *Charanis P. Church and State...* P. 84.

⁵⁷ Кроме Иоанна Антиохийского, см. тж.: Theophanes. P. 160.31–161.12; Marcellinus Comes. P. 98 (sub anno 514). См. тж.: *Speigl J. Die Synode von Heraclea 515 // АНС. 1980. Bd. 12. S. 47–61.*

⁵⁸ Ioannes Antiochenus. P. 460.1–2: Ὁ δὲ παραχρῆμα τὴν τοῦ βασιλέως πυθόμενος γνώμην...

⁵⁹ Ibid. P. 458.32, 460.1–3.

прохалкидонской партии, поддерживавшие Виталиана потому, что тот стремился воплотить в жизнь программу православной реставрации, но отнюдь не потому, что тот притязал на императорский венец: как уже было сказано, Виталиан, в отличие от большинства мятежников до него, не провозгласил себя императором. Это можно истолковать и в том смысле, что прохалкидонская партия в столице имела в виду другого претендента на престол на случай смерти императора Анастасия.

Необходимо в связи с этим остановиться на том, как была организована прохалкидонская община в Константинополе. Уже в силу своего нахождения в столице она составляла ядро прохалкидонской оппозиции в Империи, а ее предводители принадлежали к тогдашнему истеблишменту. Уместно рассмотреть и задачи, которые ставила перед собой эта община, то, какими средствами она рассчитывала достичь успеха, а также какие внутренние и внешние контакты поддерживала.

Бурные события 511–512 гг. в Империи со всей очевидностью показали, как велико было недовольство широких слоев населения Константинополя политикой императора Анастасия⁶⁰. Хотя именно монахи и население Константинополя были той силой, которой следовало опасаться Анастасию и против которой он должен был употребить свою власть, существовали также и те, кто стоял за кулисами событий, чтобы пожать плоды бунта в случае его успеха.

После того как Анастасий в конце 511 г. низложил патриарха Константинопольского Македония, а вслед за тем и патриарха Антиохийского Флавиана за то, что они защищали Халкидонский Собор и его вероучение, осенью 512 г. в Константинополе разразился бунт, в ходе которого толпа разыскивала и избивала восточных монахов-монофиситов; некоторые из них в итоге были убиты. Было сожжено несколько домов приверженцев Севира Антиохийского из числа высших сановников. Императора принуждали к отречению. Толпа пыталась выставить и своего кандидата на престол, выкликая имя известного военачальника Ареобинда⁶¹.

Ареобинд происходил из весьма влиятельной семьи готского происхождения. Его дед по отцовской линии (также Ареобинд) был консулом в 434 г., а по материнской линии его дедом был знаменитый Ардавурий, сын Аспара, консул в 447 г. Отец Ареобинда, Дагалаиф, был также высокопоставленным военачальником и консулом в 461 г. Сам же Ареобинд стал консулом в 506 г. В 503–504 гг. он занимал пост *magister militum per Orientem* и возглавлял римские войска в войне с Персией, в которой участвовали

⁶⁰ Zacharias. Lib. VII. Cap. VIII, X; Vita Sabae. P. 141.2–146.23, 147.2–6, 13–25, 148.9–25, 149.6–27; Liberatus. Cap. XVIII. P. 133.18–26; Evagrius. III.32–34, IV.4; Malalas. P. 333.12–334.41; Theophanes. P. 154.3–154.22, 154.25–156.24. См. тж.: Bury J.B. History of the Later Roman Empire. Vol. I. P. 438–439; Stein E. Histoire du Bas-Empire. T. 2. P. 177–178; Charanis P. Church and State... P. 63–79; Capizzi C. L'imperatore Anastasio. P. 116–121; Frend W.H.C. The Rise of the Monophysite Movement. P. 219–220.

⁶¹ Malalas. P. 334.28–30; Chronicon Paschale. P. 601.1; Chronicon Anonymum Pseudo-Dionysianum vulgo dictum // CSCO SS. T. 213. Versio, II. P. 4–5 (далее: Pseudo-Dionysius).

также Виталиан, Ипатий и будущий император Юстин. О его конфессиональной принадлежности нет достоверной информации, но вполне возможно, что он был халкидонитом, поскольку православные рассматривали его в качестве подходящего кандидата на престол⁶².

Еще более важной фигурой для рассматриваемых нами событий является супруга Ареобинда, на которой тот был женат с 478/9 г., Юлиана Аниция⁶³. В то время как происхождение Ареобинда говорит о его тесных связях с готами, Юлиана Аниция принадлежала к императорской семье *utriusque imperii*, поскольку была дочерью западноримского императора Олибрия и его жены Платидии, дочери другого западноримского императора — Валентиниана III (425–455). Таким образом, она одновременно была потомком и Валентиниана III и Феодосия II⁶⁴, поскольку ее прабабушка была супругой последнего. Кроме того, род Анициев был древнейшим римским сенаторским родом, существовавшим еще в эпоху Римской республики⁶⁵. В 478 г. император Зинон хотел выдать Юлиану за готского короля Теодориха. По неизвестным причинам брак не состоялся, и вскоре она стала женой Ареобинда, также происходившего из знатного готского рода. Тем самым ее старые родовые связи с Римом должны были еще более укрепиться, когда власть готов окончательно утвердилась в Италии⁶⁶.

Следует полагать, что твердая прохалкидонская позиция Юлианы Аниции была усвоена ею благодаря семейным традициям: она явно признавала римского папу в качестве главы Церкви и считала совершенно невозможным отход от учения папы Льва, каковое легло в основу вероопределения Халкидонского Собора. Как и в случае со многими другими приверженцами православной партии, рождение и происхождение Юлианы изначально предопределяло ее конфессиональную принадлежность⁶⁷.

Юлиана Аниция прославилась как ктитор многочисленных церквей, строительство которых она финансировала целиком из своих средств⁶⁸. Вместе с Анастасией, супругой Помпея, брата Ипатия, она посещала в 512 г. святого Савву, предводителя православных-халкидонитов Палестины, когда

⁶² Об Ареобинде см.: PLRE. Vol. II. P. 143–44; *Greatrex G. Flavius Hypatius...* P. 127.

⁶³ PLRE. Vol. II. P. 635–636; *Capizzi C. Anicia Giuliana (462ca–530ca): Ricerche sulla sua Famiglia e la sua vita // Rivista di Studi Bizantini e Neellenici. 1968. Vol. 5 (15). P. 191–226; Greatrex G. Flavius Hypatius...* P. 127–128; *Чекалова А.А. Образ византийской аристократки конца V — начала VI в. (Юлиана Аниция) // Мир Александра Каждана. СПб., 2003. С. 138–149.*

⁶⁴ *Capizzi C. Anicia Giuliana...* P. 196–197; *Чекалова А.А. Образ византийской аристократки...* С. 139–141.

⁶⁵ *Capizzi C. Anicia Giuliana...* P. 194; *Cameron Al. The House of Anastasius // GRBS. 1978. Vol. 19. P. 273, 275; Чекалова А.А. Образ византийской аристократки...* С. 138.

⁶⁶ PLRE. Vol. II. P. 635. См.: *Capizzi C. Anicia Giuliana...* P. 195; *Charanis P. Church and State...* P. 47; *Чекалова А.А. Образ византийской аристократки...* С. 141.

⁶⁷ Так же обстояло дело, например, с Виталианом, Юстином, его супругой Евфимией и Юстинианом: все они происходили из западных, латиноязычных областей; см., например, о Юстине: *Pseudo-Dionysius. Cap. II. P. 16; Michel le Syrien. T. II. P. 169.*

⁶⁸ PLRE. Vol. II. P. 636; *Чекалова А.А. Образ византийской аристократки...* С. 143–146.

тот находился в Константинополе; с ним она всегда поддерживала прямые контакты⁶⁹. Позволительно предположить, что Юлиана, будучи сама горячей поклонницей святого Саввы, финансировала также и миссию Ипатия в Палестину в 516 г.

Юлиана и Анастасия за их прохалкидонскую позицию даже подвергались со стороны императора Анастасия притеснениям: по всей видимости, они обсуждали со св. Саввой и церковно-политическую ситуацию в Империи как раз накануне бунта в Константинополе, когда политическая атмосфера в столице была крайне напряженной. Что касается Анастасии, то она закончила свои дни в одном из монастырей, основанных св. Саввой в Палестине. После смерти Юлианы некоторые из ее внухов отправились в Палестину, вручили св. Савве для Великой лавры значительную сумму денег (χρήματα ἰκανά) и даже сами вступили в монашескую общину⁷⁰.

Вскоре после бунта 512 г.⁷¹, не приведшего ни к каким результатам, начался мятеж фракийских войск под предводительством Виталиана. Кажется невозможным доказать наличие между этими событиями прямой связи, однако их непосредственная временная близость может оправдывать предположение о том, что они отнюдь не были случайными, особенно если принять во внимание, что в них участвовал примерно один и тот же круг лиц⁷². Иоанн Антиохийский⁷³ сообщает, что Анастасий, объятый страхом из-за бунта 512 г., был обеспокоен теперь новым мятежом, в ходе которого повстанцы делали ему те же упреки относительно его веры, какие раздавались во время бунта в Константинополе. Таким образом, он и сам обратил внимание на то, что эти события взаимосвязаны.

Уже было упомянуто, что Виталиан во время войны против Анастасия поддерживал контакт с папой. Было бы естественным предполагать, что и православная партия в Константинополе также находилась с папой в постоянном общении. В Авеллановом собрании сохранилось несколько писем Юлианы и Анастасии к папе Гормизду, а также его ответы им. Письма эти датируются временем и до, и после заключения унии с Римом в марте 519 г.⁷⁴ Их деловой тон позволяет заключить, что эти письма были далеко не первыми. Тот факт, что не сохранилось тайных писем, которыми прохалкидонская партия Константинополя обменивалась с папой, вполне объясним. Письма папы уже от начала января 519 г. полны выражений признательности за заслуги Юлианы и Анастасии в деле восстановления церковного об-

⁶⁹ Vita Sabae. P. 145.7–13.

⁷⁰ Ibid. P. 171.6–11. См. тж.: Чекалова А.А. Образ византийской аристократки... С. 146.

⁷¹ Бунт произошел, вероятно, либо в конце лета, либо осенью 512 г. Из отличающейся надежной датировкой событий жития Саввы известно, что бунт случился через несколько месяцев после того, как Савва покинул Константинополь: Vita Sabae. P. 147.2–6.

⁷² Ioannes Antiochenus. P. 452.21–23: ὁ δὲ βασιλεὺς, καὶ ἐξ ὧν ἑναγῆος ἐλεπόνθει πρὸς δειλίαν κατενεχθεὶς καὶ τῷ παραδόξῳ τῶν περιστάντων αὐτῷ δυσχεραίνων, προσέτι δὲ τῷ ἀκοῦειν τοὺς ἐπιόντας τὴν ὁμοίαν τῆς θρησκείας προβάλλεσθαι μέμψιν...

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Coll. Avell. № 157, 164, 165, 179, 180, 198.

щения между Римом и Константинополем. Причем несомненно, что эти заслуги относятся ко времени до восшествия на престол Юстина. Еще выше оценивал папа заслуги Помпея, брата Ипатия и супруга Анастасии: видимо, его роль была даже важнее, чем роль вышеупомянутых женщин, хотя о его деятельности мы осведомлены еще хуже⁷⁵.

Оба этих обстоятельства позволяют говорить о координации действий между тремя сторонами — Виталианом, папой и его сторонниками в столице.

Что касается других важных персон, то их принадлежность к прохалкидонской партии сомнительна, хотя их участие в событиях, отметивших церковно-политический переворот 518 г., неоспоримо⁷⁶.

Изначальная позиция отдельных лиц этой группы по спорным догматическим вопросам не совсем ясна, однако можно предполагать, что они с течением времени присоединились к прохалкидонской партии, поскольку хотели сохранить свое положение при предстоящей смене на престоле⁷⁷, что, впрочем, не всем из них удалось.

Одной из наиболее представительных фигур этой группы был, конечно же, *magister militum* Келер⁷⁸. Он происходил из латиноязычного Иллирика и по рождению принадлежал, вероятно, к халкидонскому вероисповеданию, как и большинство сторонников прохалкидонской партии при дворе⁷⁹. Впервые его имя встречается в источниках под 504 г., когда он участвовал в той же войне с Персией, что и Ареобинд, Юстин, Ипатий и Виталиан. На театр военных действий он явился для того, чтобы сменить Ипатия в качестве главнокомандующего⁸⁰.

Во время бурных событий 511–512 гг., когда Анастасий смог добиться победы антихалкидонской партии, Келер встал на сторону императора, помогая ему в низложении и ссылке константинопольского патриарха Македония. Затем, когда низложение Македония привело к волнениям в столице, Анастасий поручил Келеру смирить бунтовщиков, чего тот, однако, сделать не смог⁸¹.

Впрочем, возможно, что Келер вскоре после начала восстания Виталиана пересмотрел свою позицию в религиозном конфликте. По всей вероятности, он был причастен к подготовке Собора в Ираклии, к созыву которого

⁷⁵ Coll. Avell. № 163, 174. См. тж.: *Magi L.* La sede romana... P. 30, 49, 52, 54, 79, 84.

⁷⁶ См.: Чекалова А.А. Константинополь в VI веке... С. 221–223.

⁷⁷ Когда император Анастасий вступил на престол, ему было шестьдесят три года. Он правил двадцать семь лет и семь месяцев (*Theophanes*. P. 164.13–16) и умер в возрасте девяноста лет и пяти месяцев (*Malalas*. P. 335.65–66).

⁷⁸ О нем см.: *PLRE*. Vol. II. P. 276–277; *Duchesne L.* L'Église au VI^e siècle. P. 36; *Bury J.B.* History of the Later Roman Empire. Vol. I. P. 439; Vol. II. P. 13, 17; *Stein E.* Histoire du Bas-Empire. T. 2. P. 97–100, 169–170, 219–220; *Jones A.H.M.* The Later Roman Empire... Vol. I. P. 232; *Greatrex G.* Flavius Hypatius... P. 126–127.

⁷⁹ *Theophanes*. P. 147.31; *Malalas*. P. 326.47–50.

⁸⁰ *Malalas*. P. 326.47–50. О его деятельности на этом посту см.: *Greatrex G.* Rome and Persia at War... P. 75–76, 96, 108, 110–118. Об источниках см.: *PLRE*. Vol. II. P. 275–276.

⁸¹ *Marcellinus Comes*. P. 98 (sub anno 512). См. тж.: *Stein E.* Histoire du Bas-Empire. T. 2. P. 177–178.

Виталиан пытался принудить Анастасия. Именно Келер отправил приглашение на этот Собор Севиру Антиохийскому, о чем тот сообщает в своем письме⁸². В последующие годы Келер заступался перед Севиром за православных во Второй Сирии и отстаивал перед ним учение Халкидонского Собора⁸³. В этой связи следует добавить, что достижению преобладания православных во Второй Сирии содействовали как Ипатий, так и его подчиненный Евтихиан⁸⁴. Иными словами, установление контроля над ситуацией во Второй Сирии было достигнуто благодаря деятельности Виталиана, Ипатия и Евтихиана, к которым в качестве союзника следует причислить также и Келера⁸⁵.

Таким образом, скорее всего, Келер присоединился к прохалкидонской партии только на позднем этапе перехода власти к ее сторонникам. В пользу этого говорят и письма, которыми он обменялся с папой Гормиздом в 519 г., уже при Юстине, когда подготавливалась уния с Римом⁸⁶. Тон писем свидетельствует об известной сдержанности папы по отношению к своим адресатам, Келеру и Патрикию. Папа ссылается на императора, который в тот момент был особенно озабочен делами веры и по поручению которого папа отправлял своих посланников в Константинополь. Папа напоминает обоим, что каждый верный сын Церкви (*filius ecclesiae*) должен оказывать в этом деле посильную помощь, и соответственно просит их содействия с тем, чтобы его посланники смогли успешно исполнить данные им указы⁸⁷. Кроме того, папа направлял эти письма Келеру и Патрикию не как к своим друзьям и союзникам⁸⁸, но как к чиновникам царского дворца с тем, чтобы они не пренебрегли этим делом в то время, когда еще не было с точностью известно, будут ли условия папы благоприятно приняты в Константинополе. К сожалению, сведения о жизни Келера после 519 г. отсутствуют. Из сообщений Захарии Ритора можно сделать предположение, что он был казнен⁸⁹.

Другой фигурой, которую с уже упомянутыми лицами соединяют тес-

⁸² The 6th Book of Select Letters of Severus, Patriarch of Antioch, in the Syriac Version of Athanasius of Nisibis / Ed. E.W. Brooks. Vol. I. Oxford, 1902 (репринт: Farnborough, 1969). P. 21. (Далее: *Severus. Select Letters.*)

⁸³ *Ibid.* Vol. I. P. 24; PLRE. Vol. II. P. 277. Провинция Вторая Сирия была единственной епархией под юрисдикцией Антиохийского патриарха, которая оставалась по большей части прохалкидонской. Там, к примеру, была очень популярна личность Виталиана. См. тж.: *Vasiliev A. Justin the First...* P. 159–160.

⁸⁴ См.: *Peeters P. Hypatius et Vitalien...* P. 36–40. Петерс датирует их деятельность 517 годом.

⁸⁵ Таким образом, можно предположить, что деятельность Келера, как и деятельность Ипатия, простиралась и на Восток. Келер, по всей видимости, был ответственен за контакты с Севиром Антиохийским, целью которых было держать его под контролем.

⁸⁶ *Coll. Avell.* № 152, 197. P. 600–601, 657. См. тж.: *Magi L. La sede romana...* P. 83–84.

⁸⁷ *Coll. Avell.* № 152. P. 600.

⁸⁸ Ср. это письмо с письмом, например, Помпею: *Ibid.* № 174. P. 630–631.

⁸⁹ *Zacharias. Lib. VII. Cap. VIII.*

ные связи, является упомянутый выше Патрикий, примерно с 500 г. занимавший должность *magister militum praesentalis*⁹⁰ и бывший консулом совместно с Ипатием. Вместе с Ипатием и Ареобиндом он был главнокомандующим римскими войсками в войне с Персией в 502–506 гг.⁹¹

Во время противостояния 511–512 гг. Патрикий встал на сторону императора в защите интересов антихалкидонитской партии. Именно в его доме Севир, которому вскоре после этого суждено было стать патриархом Антиохийским, вел диспут о вере с неким Иоанном из Клавдиополя⁹². Позднее, в 511 г., Патрикий принял участие в низложении патриарха Македония. Роль, которую он предположительно при этом сыграл, состояла в том, что он передал императору послание константинопольских монахов, направленное против патриарха, а также предварительно участвовал в заседании, на котором обсуждались пункты обвинения, изложенные в этом послании⁹³. Вместе с Келером Патрикий был послан императором в 512 г. успокоить возмущенную константинопольскую толпу, однако оба они были забросаны камнями⁹⁴.

В следующем году Патрикий был вновь послан императором, чтобы достичь примирения с мятежным Виталианом, когда он в первый раз выступил против столицы. Вероятно, выбор Анастасия был не случаен: по сообщениям Иоанна Антиохийского, Виталиан пользовался некогда какими-то благодеяниями Патрикия, что позволяло последнему теперь без страха говорить с ним⁹⁵. Когда же в 515 г. Анастасий вновь призвал его выступить против Виталиана, Патрикий отказался под тем предлогом, что он окажется под подозрением, если выступит против своего протеже и потерпит поражение⁹⁶. По-видимому, знакомство Патрикия и Виталиана восходило по крайней мере к тому времени, когда оба они участвовали в войне с Персией (502–506). Соответственно, Патрикий знал и отца Виталиана, Патрикиола⁹⁷. Таким образом, он и его коллега Иоанн фактически саботировали приказ Анастасия, что хотя и разгневало императора, однако, как кажется, не повлекло для них никаких негативных последствий.

Весьма показательно, что в 515 г., когда Виталиан снова начал наступление на Константинополь, Анастасий уже не смог найти надежного военачальника, который бы выступил против мятежника⁹⁸. Поручить ведение войны он был вынужден своему финансовому советнику Марину, который,

⁹⁰ О нем см.: PLRE. Vol. II. P. 840–842. См. тж.: *Greatrex G. Flavius Hypatius...* P. 125–126.

⁹¹ О его деятельности во время войны см.: *Greatrex G. Rome and Persia at War...* P. 75, 94, 97–98, 100–101, 107, 109–112.

⁹² *Severus. Select Letters. I.1.*

⁹³ *Zacharias. Lib. VII. Cap. V.*

⁹⁴ *Marcellinus Comes. P. 98 (sub anno 512): Celerem et Patricium senatores ad se supplicandi sibi vel satisfaciendi gratia missos iactis pluviae instar lapidibus reppulerunt.*

⁹⁵ *Ioannes Antiochenus. P. 454.6–9.*

⁹⁶ *Malalas. P. 331.48–55.*

⁹⁷ *Ibid.: Καὶ αὐτοῦ καὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ οἱ δύο ἡμεῖς φίλοι ἦμεθα...*

⁹⁸ Из прочих военачальников (Ареобинд, Юстин, Келер) Анастасий также не послал никого, по-видимому подозревая их в связях с Виталианом.

по всей вероятности, никогда в жизни не занимался военным делом⁹⁹. О полной растерянности Марина свидетельствует тот факт, что на предмет адекватного образа действий он прежде всего посоветовался с философом Проклом. Еще более поразительно, что сам Анастасий обнаружил в тот момент потребность в совете того же философа¹⁰⁰.

После восшествия на престол Юстина Патрикий был переведен на восток, где занимался проведением в жизнь новой религиозной политики. В частности, он хотел принудить Павла, епископа Эдесского, к принятию определений Халкидонского Собора. Когда тот воспротивился ему, Патрикий отправил его в ссылку в Селевкию¹⁰¹. Характерно, впрочем, что Патрикий, выходец из Малой Азии (из провинции Фригия), будучи сторонником прохалкидонской партии, представлял собой исключение среди местной знати¹⁰².

Другим участником этих событий, происходившим также с востока Империи и причастным при Юстине к гонениям на антихалкидонитов, был Фаресман. Он был уроженцем Лазики, участвовал в войне с персами в 502–505 гг., находясь в подчинении у Патрикия¹⁰³. Вероятно, не случайно позднее, в 522 г., он вновь действовал на востоке, на этот раз против антихалкидонитов, где опять-таки оказался под началом Патрикия, помогая ему в низложении и ссылке Павла Эдесского. После этого он также принимал участие в гонениях на монахов-антихалкидонитов¹⁰⁴.

В завершение хотелось бы выделить еще один аспект, чтобы показать многообразие акций прохалкидонской партии в исследуемое время. Как уже упомянуто, она поддерживала контакты со своими сторонниками вне Константинополя и самим папой Римским. Нельзя исключать того, что православные в столице были тесно связаны также и с готским королем Италии Теодорихом. Основание для такого заключения дает один пассаж из «Хронографии» Феофана. Там говорится: «А Гормизд, епископ Рима, притесняемый Теодорихом, благоволившим Виталиану, отправил епископа Эннодия и архидиакона Виталиана [к императору], с тем чтобы созвать Собор в Ираклии»¹⁰⁵. Каких-либо других указаний на возможные отношения Виталиана и Теодориха не имеется, но даже один этот пассаж из Феофана является достаточно выразительным, чтобы заключить о широких контактах между готским королем Италии и Виталианом, а также (предположительно) прохалкидонской партией Константинополя.

О других контактах Виталиана с западным миром свидетельствуют письма

⁹⁹ См. о нем: PLRE. Vol. II. P. 726–728.

¹⁰⁰ Malalas. P. 330.32–331.47, 332.87–91.

¹⁰¹ Pseudo-Dionysius. Cap. II. P. 24–25; Chronicon Edessenum. Cap. 88.

¹⁰² Procopius. I.8.2; Malalas. P. 331.49.

¹⁰³ PLRE. Vol. II. P. 872–873. О его участии в войне против персов см.: *Greatrex G. Rome and Persia at War...* P. 94, 98, 116.

¹⁰⁴ Pseudo-Dionysius. Cap. II. P. 25–26; Michel le Syrien. T. II. P. 175–177 (колонка справа).

¹⁰⁵ Theophanes. P. 160.31–161.2. Другое указание на это содержит Liber pontificalis (éd. L. Duchesne. P. 269): Cum concilio regis Theodoricus direxit Ennodium episcopum Ticinensem et Fortunatum episcopum Catinensem et Venantium presbiterum urbis Romae et Vitalem diaconum sedis apostolicae et Hilarum notarium supra scripti. Euntes ad Anastasium Augustum nihil egerunt. См. тж.: *Schwartz E. De monachis scythicis*. P. vi.

Алкима Авита, епископа Виенны, и бургундского короля Сигизмунда, адресованные Виталиану и Келеру¹⁰⁶. В письме Виталиану Сигизмунд сообщает о сыне некоего сиятельного мужа (*vir illustris*) Лаврентия, которого Сигизмунд как раз отправлял к его отцу и просил Виталиана о хорошем с ним обращении. Из письма явствует, что Лаврентий незадолго до того написал Авиту, где рассказал тому о возможном примирении с Римом, о котором Анастасий объявил в 515 г. В свою очередь, Авит написал магистру официий Келеру письмо, в котором поручал сына Лаврентия его заботам. Из этой переписки, подоплека которой не до конца понятна, явствует, что некий Лаврентий, очевидно сенатор, без сомнения, придерживался халкидонского исповедания. Он находился в общении как с Виталианом, во время мятежа последнего против императора, так и с Келером¹⁰⁷. Эта корреспонденция указывает на контакты, которые Виталиан поддерживал с отдаленными западными областями, и подчеркивает то, что он пользовался поддержкой как западных, так и восточных православных.

II.2. Окончательный переход власти к прохалкидонской партии. Император Юстин

Такова была расстановка сил к моменту смерти императора Анастасия (10 июля 518 г.). Император не оставил никакого распоряжения относительно своего возможного преемника. Сам он был бездетным¹⁰⁸, императрица Ариадна умерла в 515 г., поэтому передача власти посредством брака, как это зачастую случалось ранее, была в данных обстоятельствах исключена.

Воспользовавшись случаем, высокопоставленные военные и подчиненные им войска сумели обеспечить решение вопроса о престолонаследии в пользу *комита экскувитов* Юстина. О переходе власти к нему сохранилось важное сообщение в «Церемониях византийского двора» Константина Багрянородного¹⁰⁹. Авторство его принадлежит магистру Петру¹¹⁰. Останемся подробно на сообщаемых им сведениях¹¹¹.

¹⁰⁶ *Avitus. Epistulae ad diversos* / Ed. R. Peiper // MGH. AA. T. VI. Berolini, 1883. № 46–48. P. 76–77. См. тж.: PLRE. Vol. II. P. 658–659 (Laurentius 6); *Stein E. Histoire du Bas-Empire*. T. 2. P. 185–189.

¹⁰⁷ В письме Сигизмунда Лаврентий назван *cliens vester* (т.е. Виталиана), в то время как Авит называет Лаврентия в письме к Келеру *cultor vester, vir illustris Laurentius: Avitus. Epistulae...* № 47. P. 77.4; № 48. P. 77.16.

¹⁰⁸ Его единственный внебрачный сын погиб в результате несчастного случая: *Theophanes. P. 147.17–20*. О семье Анастасия в целом см.: *Capizzi C. L'imperatore Anastasio*. P. 42–45; *Cameron Al. The House of Anastasius*. P. 259–276.

¹⁰⁹ *Constantinus Porphyrogenitus. De cerimoniis aulae byzantinae*. Vol. I. P. 426.1–430.21. (Далее: *De cerimoniis*.)

¹¹⁰ Подробное описание и анализ этих событий, а также ссылки на источники см. в: *Vasiliev A. Justin the First*. P. 68–82. См. тж.: *Croke B. Justinian under Justin*. P. 16–18.

¹¹¹ В своем анализе мы отчасти развиваем выводы, сделанные об этом сюжете в статье А.А. Чекаловой: Архонты и сенаторы в избрании византийского императора (IV — первая половина VII в.) // ВВ. 2003. Т. 62. С. 16–20. Следует, впрочем, отметить, что А.А. Чека-

А. Васильев в своем труде о Юстине I утверждает, что его избрание на царство было случайным: многочисленные и влиятельные родственники Анастасия совершенно не рассматривали его как возможного претендента на престол, а затем были оттеснены ходом борьбы за престолонаследие на обочину и не смогли повлиять на выбор нового императора (как это утверждает, например, Прокопий Кесарийский)¹¹².

На первый взгляд, сообщение Петра не содержит никаких указаний на то, что при возведении на престол Юстина имела место какая-либо заранее спланированная акция. Однако в свете того, что было сказано выше о прохалкидонской партии и о связях между ее членами, нельзя не предположить, что был предопределен некий вполне конкретный исход выборов нового императора. Круг деятелей, способных претендовать на престол, был узок, и всякая случайность здесь была, скорее всего, заранее исключена.

Рассказ магистра Петра об этих событиях представляет собой всего лишь описание ряда акций, которые предприняли оба командующих дворцовой гвардией (Келер и Юстин) и подчиненные им войска. Сенат, патриарх и димы (т.е. народ в целом) выступали при этом в основном как статисты.

В целом Петр так описывает события, сопутствующие переходу власти к Юстину. Сразу после смерти Анастасия магистр оффиций Келер и комит экскувитов Юстин были поставлены дворцовыми служителями в известность о происшедшем. Вслед за этим они вызвали подчиненных им воинов к себе, а когда те прибыли, Келер призвал их подумать о возможной кандидатуре нового императора¹¹³. Все это происходило еще ночью.

Только наутро сенат и народ, собравшийся на ипподроме, узнали о смерти императора. Сенаторы под предводительством патриарха долгое время не могли предложить подходящей кандидатуры¹¹⁴. Келер указал им на то, что они, если хотят остаться господами положения, должны непременно сойтись на какой-то одной кандидатуре. Его предупреждения остались безрезультатными.

Между тем воины Юстина подняли на щит некоего Иоанна, одного из родственников Юстина, однако были вынуждены под давлением венетов отказаться от намерения возвести его на престол¹¹⁵. Затем воины, подчиненные Келеру, схватили Патрикия¹¹⁶, о котором речь шла выше, и уже хотели короновать его против его воли, однако воины Юстина перехватили его, собираясь убить. Чтобы спасти Патрикия, в дело был вынужден вме-

лова выразила свое несогласие с предложенной нами трактовкой обстоятельств прихода Юстина к власти: Чекалова А.А. Сенат и сенаторская аристократия Константинополя. IV — первая половина VII века. М., 2010. С. 49. Примеч. 91.

¹¹² Vasiliev A. Justin the First. P. 75. Ср.: *Greatrex G. Flavius Hypatius...* P. 121 (автор полагает, что Ипатий также был вероятным претендентом на престол, но поскольку он, когда умер Анастасий, отсутствовал в Константинополе, то его кандидатура даже не рассматривалась).

¹¹³ De cerimoniis. Vol. I. P. 426.6–18. Ср.: Чекалова А.А. Архонты и сенаторы... С. 17.

¹¹⁴ De cerimoniis. Vol. I. P. 426.20–427.8.

¹¹⁵ Ibid. P. 427.13–19.

¹¹⁶ Относительно Патрикия см.: Чекалова А.А. Архонты и сенаторы... С. 17–18.

шаться племянник Юстина, Юстиниан. Тут же царский венец был предложен ему, однако он благоразумно отказался¹¹⁷.

При каждой попытке выставить очередного кандидата воины требовали от дворцовых служителей выдать им императорские одеяния. Однако служители, слыша имена этих кандидатов, отказывались подчиниться¹¹⁸. Между тем сенат сошелся на кандидатуре нового императора: им должен был стать Юстин¹¹⁹. Выбор был сделан, скорее всего, не без посредничества Келера, ибо именно он понуждал сенат к быстрому принятию решения.

Следует учесть, однако, что, в то время как сенат еще пребывал в нерешительности, подчиненные Юстину воины развили большую активность, выставляя все новых и новых кандидатов из числа близких Юстину людей, которые, впрочем, были неприемлемы для широких слоев константинопольского общества. Кроме того, все кандидаты стремились сами всячески избежать своего возвышения, при котором решающую роль играли бы воины.

Показательно при этом поведение Юстиниана, который явно обладал большим влиянием на воинов: именно он спас из их рук Патрикия и сумел отклонить их попытки предложить ему царский венец. В его поведении не прослеживалось никаких проявлений страха. Именно этому Юстиниану суждено было через девять лет стать самодержцем.

Действия воинов, вероятно, навели сенаторов на мысль избрать кандидата из воинских кругов, и кандидатура Юстина подходила при этом как нельзя лучше. Если при объявлении всех прочих кандидатур кувикулярии, хранившие царские одеяния, отказывались выдать их, то теперь, когда было названо имя Юстина, они сделали это без колебаний¹²⁰. Не следует забывать также и о том, что Юстин и Келер сразу же после сообщения о смерти Анастасия держали совет со своими воинами, и было бы вполне естественно, если бы они с самого начала предписали им определенную линию поведения. Действия воинов были призваны организовать беспорядки и создать нервную атмосферу в столице, на фоне которой и должно было проходить заседание сената. В такой ситуации сенату, в котором было немало сторонников прохалкидонской партии, показалось целесообразным выбрать человека, который смог бы сразу же прекратить волнения среди воинов.

Согласно описанию магистра Петра, признание Юстина в качестве нового императора произошло весьма быстро, как будто все заранее было подготовлено¹²¹. Столь быстрое течение событий и опора на военную силу должны были предотвратить формирование оппозиции со стороны антихалкидонски ориентированных сановников восточного происхождения, таких как, например, Марин или Амантий¹²², — что предводителям православной партии вполне удалось¹²³.

¹¹⁷ De cerimoniis. Vol. I. P. 427.29–428.7.

¹¹⁸ Ibid. P. 428.7–11.

¹¹⁹ Ibid. P. 428.11–13.

¹²⁰ Ibid. P. 428.18.

¹²¹ Ibid. P. 428.25–429.10.

¹²² Zacharias. VIII.1.

¹²³ Сходное мнение высказывает Р. Хаак: *Haacke R. Die kaiserliche Politik... S. 142.*

Антихалкидонские источники сообщают о попытке Амантия в согласии с кувикуларием Андреем выставить с помощью Юстина некоего Феокрита в качестве претендента на престол. Амантий даже передал Юстину некую сумму денег, чтобы тот распределил их среди своих воинов с тем, чтобы те поддержали Феокрита. Как только Юстин после воцарения приступил к осуществлению поворота в церковной политике в пользу халкидонского православия, Амантий, по сведениям антихалкидонитских источников, попытался указать ему на незаконность его действий ввиду существовавшей в то время унии Восточных Церквей, покоящейся на определениях «Энотикона» императора Зинона. Амантий был сразу же схвачен и казнен вместе с Андреем и Феокритом. Православные источники вменяют в вину Амантию и его сторонникам заговор против Юстина¹²⁴.

II.3. Переворот в церковной политике в пользу халкидонского православия

Уже в первую неделю после того, как Юстин взойшел на престол, на константинопольского патриарха Иоанна с разных сторон было оказано давление с целью принудить его к официальному признанию определений Халкидонского Собора¹²⁵. Из собравшейся в церкви толпы ему кричали, что он должен восстановить память Халкидонского Собора, а также вписать в диптихи имена патриархов, изгнанных за их православие, и имя папы Льва, а предводителя антихалкидонитов, антиохийского патриарха Севира, отлучить от Церкви¹²⁶. Того же самого потребовали от Иоанна и столичные монахи, передавшие ему свою петицию (*libellus*)¹²⁷. Императорская чета также не осталась в стороне: императрица Евфимия предупредила патриарха, что она до тех пор не вступит с ним в церковное общение, пока он не исполнит предъявленные ему требования¹²⁸. Непосредственно после этого под председательством патриарха в Константинополе был созван Собор, который исполнил требования монахов и восстановил почитание четырех Вселенских Соборов¹²⁹. Вслед за этим император издал эдикт, обязы-

¹²⁴ Pseudo-Dionysius. Cap. II. P. 16–17; Evagrius. IV.2. P. 153.17–154.5; Malalas. P. 337.13–21; Chronicon Paschale. P. 611.19–612.8; Theophanes. P. 165.24–166.2. Иначе пишет Прокопий (*Historia arcana*. VI.26): он возлагает на Юстиниана вину за убийство Амантия, будто бы совершенно невиновного. См. тж.: Чекалова А.А. Архонты и сенаторы... С. 18–20.

¹²⁵ См. об этом: Vasiliev A. Justin the First. P. 136–146; Haacke R. Die kaiserliche Politik... S. 142–146; Uthemann K.-H. Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe. S. 7–8: «То, что началось как спонтанная акция народа, настолько соответствует церковно-политической концепции нового императора, что можно предположить, что события июля 518 г. направлялись теми людьми, которые своими действиями подготовили конец эры Анастасия (*die auf ein Ende der Ära des Anastasios hingearbeitet hatten*)».

¹²⁶ ACO. Vol. III. P. 74.18–76.25.

¹²⁷ Ibid. P. 67.1–71.29.

¹²⁸ Michel le Syrien. T. II. P. 180 (колонка справа).

¹²⁹ ACO. Vol. III. P. 62.18–66.34.

вающий военнoслужаших присоединиться к вере Халкидонского Собора под угрозой в случае отказа лишить их содержания и других полагавшихся им привилегий¹³⁰. Судя по быстроте и бесперебойности в осуществлении всех этих мер, они были заранее и тщательно подготовлены руководителями прохалкидонской партии.

Хотя прохалкидонская партия выступала за немедленное примирение с папой, для нее было, тем не менее, немисливо полагаться в этом деле только на находящиеся в столице сторонники Халкидонского Собора. В качестве предварительного условия для переговоров с папой сначала следовало достигнуть некоторой консолидации халкидонитов столицы и Востока¹³¹. Достоинo внимания то, что отношения с папой были возобновлены только в сентябре 518 г. посредством писем к нему императора, патриарха Константинопольского и Юстиниана¹³², в то время как контакты с халкидонитами на Востоке начались сразу после восшествия на престол Юстина. Заметим, кроме того, что папа получил эти письма лишь в декабре 518 г., когда проведение новой религиозной политики на Востоке уже шло полным ходом¹³³. В своем первом письме папе Юстин сообщал о вступлении на престол, но еще не высказывал ясно своих целей относительно религиозной политики¹³⁴. Именно Юстиниан первым объявляет папе, что на пути восстановления церковного мира уже сделаны важные шаги¹³⁵.

При этом уже в августе был проведен Собор в Иерусалиме, который одобрил постановления Константинопольского Собора¹³⁶. Контакты со сторонниками халкидонского православия в Иерусалиме поддерживал Ипатий, племянник императора Анастасия, который теперь выступал в качестве одной из ведущих фигур халкидонской реакции. Уже в начале прав-

¹³⁰ Michel le Syrien. Т. II. P. 180 (колонка справа). Это был не первый случай, когда императоры при обострении религиозно-политической ситуации были вынуждены заручиться прежде всего лояльностью собственных войск. Так поступил, к примеру, и император Анастасий 29 июля 511 г., когда в Константинополе разразился очередной кризис в отношениях между сторонниками и противниками Халкидонского Собора: Zacharias. Lib. VII. Cap. VIII. См. тж.: *Vasiliev A. Justin the First*. P. 242–243.

¹³¹ А.А. Васильев (*Vasiliev A. Justin the First*. P. 160) справедливо полагает, что примирение с папой ни в коем случае не являлось самоцелью церковной политики при Юстине, хотя и составляло неотъемлемый элемент прохалкидонской реакции.

¹³² Та активная, даже решающая роль, которую Юстиниан начинает играть в деле проведения православной реакции сразу же после восшествия на престол своего дяди, позволяет квалифицировать его в качестве одной из ключевых фигур прохалкидонской партии даже несмотря на то, что мы не имеем никаких сведений о его деятельности во время правления Анастасия.

¹³³ Coll. Avell. № 143, 146, 147; *Magi L. La sede romana...* P. 36–42; *Vasiliev A. Justin the First*. P. 165.

¹³⁴ Coll. Avell. № 141, 144.

¹³⁵ Ibid. № 147. P. 593.

¹³⁶ См. об этом: *Vasiliev A. Justin the First*. P. 148–149 (там же приводится список источников). О позиции Иерусалима см.: *Grillmeier A. Jesus der Christus...* Bd. II/3. S. 7–11, 40–49; *Perrone L. La chiesa di Palestina...* Passim.

ления Юстина ему была дана должность *magister militum per Orientem*, не в последнюю очередь для того, чтобы держать под контролем проведение новой религиозной политики в этом важном регионе¹³⁷. Вслед за этим в пределах Антиохийского Патриархата, в городе Тире, в сентябре 518 г. также был проведен поместный Собор, что было важно для православной партии уже потому, что там же за пять лет до того был проведен Собор, установивший унию всех патриархов-антихалкидонитов и осудивший Халкидонский Собор и «Томос» папы Льва¹³⁸. Схожий по повестке дня и результатам Собор состоялся и во Второй Сирии¹³⁹.

Посредством всех этих мер была создана почва для переговоров с папой Римским. Православные Востока и Константинополя на основании требований константинопольских монахов касательно церковного единения пришли к соглашению по следующим пунктам: 1) восстановление в диптихах имен патриархов Константинопольских Македония и Евфимия, а равно и их сторонников; 2) исповедание и восстановление в диптихах памяти четырех Вселенских Соборов; 3) восстановление в диптихах имени Льва, папы Римского, и его почитание наравне с Кириллом Александрийским; 4) низложение и анафематствование предводителя антихалкидонской партии — патриарха Антиохийского Севира¹⁴⁰. Эти положения разделялись отныне всеми халкидонитами Востока Империи.

Далее, когда переговоры с папой были открыты императорским письмом от 7 сентября 518 г., Юстиниан затронул вопрос о необходимости осуждения Акакия¹⁴¹, бывшего патриарха Константинопольского, считавшегося в Риме виновником возникновения схизмы, которую в историографии обычно незаслуженно называют «акакианской». Хотя вина Акакия для многих в Константинополе не была очевидной, осуждения его невозможно было избежать, если прохалкидонская партия Константинополя действительно хотела примирения с Римом. Так, например, патриарх Константинопольский Иоанн противился признанию вины Акакия даже в то время, когда посланники папы уже находились в Константинополе (конец марта 519 г.) и речь шла о принятии папских требований¹⁴². В своем письме папе после заключения унии с Римом Иоанн особо подчеркивал роль императора в этом деле, умалчивая, однако, о собственной позиции и роли самого папы, что в данных обстоятельствах можно рассматривать как явный знак недовольства со стороны патриарха. Очевидно, что он был принужден прохал-

¹³⁷ См. об этом: *Vita Sabae*. P. 149–152; *Theophanes*. P. 158–159; *Mansi*. T. IX. P. 348–350, 364–365. См. тж.: *Peeters P. Hypatius et Vitalien...* P. 9–25.

¹³⁸ *Zacharias*. Lib. VI. Cap. X, XII; *Vasiliev A. Justin the First*. P. 149–150 (см. там же ссылки на источники).

¹³⁹ *Synodus Constantinopolitana et Hierosolymitana anno 536 / Ed. E. Schwartz // ACO*. Vol. 3. P. 90.26–92.31; *Vasiliev A. Justin the First*. P. 159–160.

¹⁴⁰ *ACO*. Vol. 3. P. 62.18–66.34, 67.1–71.29. Эти решения были приняты уже 20 июля 518 г.: *Vasiliev A. Justin the First*. P. 146–148.

¹⁴¹ *Coll. Avell.* № 147. P. 593; *Magi L. La sede romana*. P. 37.

¹⁴² *Liber pontificalis*. T. I. P. 270.

кидонской партией уступить требованиям папы. Те, кто склонил патриарха Иоанна к сдаче твердых и обоснованных позиций Константинопольской Церкви в отношении личности патриарха Акакия, отправили Гормизду поздравления, в которых нет и следа какого-либо недовольства чрезмерными и жесткими требованиями папы. Среди этих людей, кроме императора, были Юстиниан, Помпей (племянник умершего Анастасия и брат Ипатия), а также Юлиана Аниция и Анастасия¹⁴³.

А.А. Васильев справедливо замечает, что изменение политики по отношению к антихалкидонитам последовало лишь после убийства Виталиана¹⁴⁴. Точнее, именно после исчезновения Виталиана с политической сцены правительство в Константинополе позволило себе в своих отношениях с папой новый тон перед лицом проблем, которые создало жесткое проведение пропагандской линии в восточных провинциях¹⁴⁵, что, в свою очередь, потребовало некоторого послабления в отношении мер против антихалкидонитов.

Однако в свете новой волны преследований, последовавшей в 525 г.¹⁴⁶, вряд ли можно говорить о каком-либо серьезном послаблении в императорской политике в отношении антихалкидонитов. Скорее речь шла о том, что правительство Юстина было отныне готово искать на Востоке поддержку исключительно у православных-халкидонитов, а не обращаться за ней к их противникам, как это было при Анастасии. Это можно увидеть на примере писем к папе Гормизду, в которых речь идет о смягчении папских требований осуждения умерших патриархов и епископов. К просьбам, выраженным в этих письмах, присоединились клирики и монахи Иерусалима, Антиохии и провинции Сирия Вторая, которые также направили ему свои челобитные. Здесь нужно подчеркнуть, что как в самом начале своего правления Юстин и его правительство стремились прежде всего объединиться с Восточными, так и теперь они составили с ними общий фронт против чрезмерных притязаний папы¹⁴⁷.

¹⁴³ См. письмо патриарха: Coll. Avell. № 161. P. 612–613; письма остальных: Ibid. № 162–164. См. тж.: *Magi L.* La sede romana... P. 49–54.

¹⁴⁴ *Vasiliev A.* Justin the First. P. 222. См. тж.: *Haacke R.* Die kaiserliche Politik... S. 147–148; *Greatrex G.* The Early Years of Justin I's Reign... P. 105–106.

¹⁴⁵ Coll. Avell. № 232, 232a. P. 701–707; № 233. P. 707–710; № 235. P. 715–716. См. тж.: *Magi L.* La sede romana... P. 89–99; *Vasiliev A.* Justin the First. P. 198–200, 241. Впрочем, это мнение А.А. Васильева не учитывает того факта, что преследования антихалкидонитов отнюдь не завершились в 520 г., а, наоборот, продолжились вплоть до конца правления Юстина. Решительный поворот в отношениях с антихалкидонитами наступил лишь при Юстиниане, уже после того, как их иерархия была фактически ликвидирована.

¹⁴⁶ *Pseudo-Dionysius.* Cap. II. P. 27–30; *Michel le Syrien.* T. II. P. 170–172, 177–178 (колонка справа). См. тж.: *Vööbus A.* The origin of the Monophysite Church in Syria and Mesopotamia // *Church History.* 1973. Vol. 42. P. 19; *Haacke R.* Die kaiserliche Politik... S. 148.

¹⁴⁷ Coll. Avell. Vol. II. № 192. P. 649–650; № 188. P. 646; № 232. P. 701–703; № 232a. P. 703–707 (челобитная восточных монахов). См. тж.: *Gray P.* The Defense of Chalcedon... P. 50–51.

В то же самое время обозначилась новая возможность для примирения, которая, впрочем, была вполне задействована лишь десять лет спустя. Эту возможность предоставили так называемые скифские монахи.

Дело скифских монахов уже достаточно было изложено в литературе, и сам по себе этот сюжет более не заслуживает, по-видимому, специального рассмотрения. Здесь мы ограничимся тем, что отошлем читателя к соответствующей литературе¹⁴⁸.

Заслуга скифских монахов состоит в том, что они первыми подчеркнули важность тезиса «един из Троицы пострадал во плоти» (*unus ex Trinitate passus est carne*) в качестве возможной формулы для примирения православных и монофиситов. Мы впервые встречаем эту так называемую теопасхитскую формулу уже в 519–520 гг., то есть в ранний период прохалкидонского переворота, когда Юстиниан делал свои самые первые шаги на пути к самостоятельной церковной политике¹⁴⁹.

Скифские монахи, которые выдвинули для активного богословского обсуждения указанную формулу, впервые появились на церковно-политической сцене в свите Виталиана¹⁵⁰. Весьма показательно, что Юстиниан не сразу уяснил для себя полезность этой формулы. По всей видимости, это было связано с тем, что она при своем первом появлении выступила в таком контексте, который не позволил выяснить ее применимость в отношении с антихалкидонитами¹⁵¹. Письмо Юстиниана к папе Гормизду, в котором он требует от папы решения о соответствии данной формулы православному учению, не дает возможности предположить, что для Юстиниана это решение было действительно важным. Дело скорее выглядит так, что Юстиниан хотел как можно быстрее покончить с этим вопросом и был готов принять

¹⁴⁸ *Knecht A.* Die Religions-Politik... S. 71–85; *Schwartz E.* De monachis scythicis. P. v–xii; *Schurr V.* Die Trinitätslehre von Boethius... S. 136–167; *Vasiliev A.* Justin the First. P. 190–197; *Haacke R.* Die kaiserliche Politik... S. 150. Anm. 35; *Frend W.H.C.* The Rise of the Monophysite Movement. P. 244–247; *Gray P.* The Defense of Chalcedon... P. 48–50; *Speigl J.* Formula Iustiniani. S. 108–110; *Uthemann K.-H.* Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker... S. 16–19; *Lep-pin H.* Zu den Anfängen... S. 79–80; *Ruscu D.* The Revolt of Vitalianus... P. 780–785.

¹⁴⁹ О теопасхитской формуле см.: *Lebon J.* Le christologie du monophysisme... P. 571–575; *Galtier P.* L'Occident et le néochalcedonisme. P. 56–58; *Anastos M.* Justinian's Despotic Control... P. 5–11; *McGuckin J.A.* The 'Theopaschite Confession'... P. 243–255; *Speigl J.* Formula Iustiniani. S. 106–130; *Grillmeier A.* Jesus der Christus... Bd. II/2. S. 333–359; *Uthemann K.-H.* Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker... S. 19–23; *Meier M.* Das andere Zeitalter... S. 215–223.

¹⁵⁰ См. об этом: *Schwartz E.* De monachis scythicis. P. v–vi; *Grillmeier A.* Jesus der Christus... Bd. II/2. S. 336–337; *Speigl J.* Formula Iustiniani. S. 108.

¹⁵¹ Сами скифские монахи рассчитывали с помощью этой формулы всего лишь подкрепить убедительность постановлений Халкидонского Собора, направленных против Нестория, поскольку считали их не вполне достаточными с этой точки зрения. Очевидным образом они желали при этом четко оградить себя от антихалкидонитов, а не сблизиться с ними.

любой вердикт папы¹⁵². В то время ему было более важно сохранить только что достигнутый церковный мир¹⁵³. Однако уже вскоре Юстиниан резко изменил свою позицию в отношении этой формулы и прямо призвал папу признать ее православие¹⁵⁴.

Теопасхитская формула, во-первых, не звучала однозначно монофиситски, как Трисвятое с прибавкой Петра Кнафея, которое как будто бы приносило человеческую природу во Христе, говоря, что «Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Бессмертный, распятый за нас» (греч. *σταυρωθεῖς δι' ἡμᾶς*, слав. *распныйся за ны*). Во-вторых, эта формула была приемлемой для православных, потому что она подчеркивала человеческую природу Бога Слова через упоминание воплощения. Как формула, восходившая к свт. Кириллу Александрийскому, она также имела большой шанс быть воспринятой антихалкидонитами как возможная формула примирения.

Давление на папу по данному вопросу еще более усилилось, когда в сентябре 520 г. сам император Юстин, вместе с Юстинианом, написал папе по поводу этой проблемы, приложив к своим письмам челобитную монахов Сирии Второй, которые равным образом поддерживали указанную формулу¹⁵⁵.

Впрочем, на основе этой переписки можно также увидеть, что папа хотя и не мог оспорить православия этой формулы, однако находил постановку вопроса о ней излишней, поскольку очевидным образом не считал необходимым изобретение какой-либо компромиссной формулы для примирения с антихалкидонитами, явно отвергая саму идею примирения¹⁵⁶.

Папа Гормизд умер 6 августа 523 г. С момента отправления Гормиздом вышеупомянутого письма Юстину¹⁵⁷, в котором он высказал свое мнение

¹⁵² Coll. Avell. Vol. II. № 191. P. 648–649. См. тж.: Gray P. The Defense of Chalcedon. P. 49; Speigl J. Formula Iustiniani. S. 108–109.

¹⁵³ Coll. Avell. Pars II. № 191. P. 648.25–27: Nisi enim precibus et diligentia vestra ista quaestio soluta fuerit, veremur, ne non possit pax sanctorum ecclesiarum provenire («Если же молитвами и усердием Вашим данный вопрос не будет разрешен, боимся мы, что не сможет состояться мир Святых Церквей»).

¹⁵⁴ Впервые эта формула высказывается Юстинианом следующим образом (Coll. Avell. № 196. P. 656): *illud etiam magis magisque deprecemur, ut tua sanctitas concepta gratia caelesti, quae praetendunt Orientales episcopi, tractare dignetur, eorumque fidei competentem praebere consensum. nobis etenim videtur, quoniam filius dei vivi dominus noster Iesus Christus ex virgine Maria natus, quem praedicat summus apostolorum carne passum, recte dicitur unus in trinitate cum patre spirituque sancto regnare* («Более всего требуем мы того, чтобы Святость Твоя по благодати небесной соблаговолила рассмотреть то, что предлагают восточные епископы, и дать ответ, подобающий их вере. Нам же кажется, что о Сыне Бога Живаго, Господе нашем Иисусе Христе, рожденном от Девы Марии, о котором проповедует верховный апостол, что Он пострадал во плоти, правильно говорится, что Он один в Троице [и] правит вместе с Отцом и Святым Духом»).

¹⁵⁵ Coll. Avell. Vol. II. № 232. P. 701–707; № 235. P. 715. См. тж.: Speigl J. Formula Iustiniani. S. 109; Grillmeier A. Jesus der Christus... Bd. II/2. S. 333–335.

¹⁵⁶ Coll. Avell. № 236. P. 717, 718, 722. См. тж.: Speigl J. Formula Iustiniani. S. 110.

¹⁵⁷ Отправлено 26 марта 521 г.

о ненужности теопасхитской формулы, и до самого конца правления Юстина у нас нет других указаний на то, что эта компромиссная формула когда-либо вставала на повестку дня в переговорах с папой или с антихалкидонитами. Похоже, что в это время по не вполне понятным причинам правительство было вынуждено отказаться от проведения по отношению к антихалкидонитам политики примирения¹⁵⁸.

II.4. Основания и периодизация политики Юстиниана по отношению к антихалкидонитам

У нас нет никаких свидетельств того, что вплоть до конца правления Юстина предпринимались серьезные попытки достичь примирения с антихалкидонитами, или по крайней мере свидетельств того, что подобные планы разрабатывались или обсуждались. Лишь после вступления на престол Юстиниана, причем далеко не сразу, стали прилагаться усилия к проработке компромисса. Что могло подтолкнуть Юстиниана в данном направлении, однозначно не ясно; приписывать его активную примиренческую позицию по отношению к антихалкидонитам только влиянию Феодоры было бы неподобающим упрощением, что мы и намерены продемонстрировать в дальнейшем по ходу нашей работы.

Причины такого отношения Юстиниана к церковному и богословскому расколу следует, по-видимому, искать в богословских воззрениях самого Юстиниана. Вполне вероятно, что в период правления Юстина, пока длилась, так сказать, военная фаза в отношениях с антихалкидонитами, он еще не был в достаточной мере знаком с учением и богословской аргументацией противников Халкидонского Собора. Другой вероятной причиной могло быть то, что, не будучи поначалу достаточно влиятельным и самостоятельным, он чувствовал себя обязанным осуществлять общую программу прохалкидонской партии, которая возвела на престол его дядю.

Юстиниан, который очевидным образом обладал вполне миролюбивым и уравновешенным характером, с самого начала своего правления был привержен идее компромисса в тех случаях, где компромисс представлялся возможным. В сущности, сторонников и противников Халкидонского Собора разделяло весьма немного: отсутствие единства наблюдалось лишь относительно слов «Халкидонский Собор», «Томос» Льва» и относительно догматической формулы «в двух природах» или «из двух природ», спор о которой был вызван излишне прямолинейными и, по-видимому, недостаточно продуманными выражениями папского «Томоса». В этой связи следовало предпринять две меры. Во-первых, поскольку упоминания Халкидонского Собора нельзя было так просто избежать (что было продемонстрировано политикой «Энотикона»), то должны были подчеркиваться только

¹⁵⁸ Как уже было указано, последняя фаза преследований монофиситов началась в 525 г. См. об этом: *Duchesne L. La réaction chalcédonienne sous l'empereur Justin (518–527) // Mélanges d'archéologie et d'histoire. 1913. T. 33. P. 337–363.*

те аспекты его постановлений, которые не могли вызвать у антихалкидонитов протеста, — в частности, осуждение Нестория и Евтиха. Во-вторых, нужно было показать, что учение об одной природе во Христе было по сути своей тождественно учению о двух природах. В качестве последнего средства оставалась отмена или пересмотр отдельных решений Халкидонского Собора. Следовало, однако, постараться сохранить неизменной основу его решений: например, всячески избегать осуждения «Томоса» и личности папы Льва, при этом по необходимости пересматривая решения относительно писаний некоторых персон, принятых Собором.

Новая политика, которая развивалась согласно этим основополагающим принципам, включала следующие фазы¹⁵⁹:

1. 531–536 гг. — попытки достижения компромисса на основе теопасхитской формулы и их неудача. Параллельно с этим — борьба за признание, пусть даже и частичное, Халкидонского Собора антихалкидонитами как такового, на котором были осуждены Несторий и Евтих. Император и папа выступают в целом единым фронтом против антихалкидонитов. Первый серьезный раскол антихалкидонского движения (на юлианистов и севириан).

2. 536–553 гг. — спор о Трех Главах. Пересмотр и дополнение некоторых постановлений Халкидонского Собора. Параллельно с этим — выработка богословия, призванного устранить различия между сторонниками и противниками Халкидонского Собора. Император и антихалкидониты на этом этапе выступают против папы. Тенденции к дальнейшему распадению антихалкидонитства как единого движения.

3. 553–565 гг. — окончательное становление «антихалкидонской ортодоксии» и борьба за воссоединение антихалкидонского движения на основе учения Севира. «Мелькитское антихалкидонитство».

¹⁵⁹ Несколько иную периодизацию предлагает, например, Р. Хаак: *Haacke R. Die kaiserliche Politik...* S. 155. Anm. 49.

Глава III

ФАКТОР ФЕОДОРЫ В РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКЕ ЮСТИНИАНА

В качестве предпосылки дальнейшего анализа следует рассмотреть вопрос относительно роли Феодоры, поскольку от ответа на этот вопрос зависит оценка всей религиозной политики эпохи Юстиниана, которая среди прочего имела своим итогом выживание антихалкидонского движения. Таким образом, следует выяснить, должны ли мы этот факт приписывать политике самого Юстиниана, или его следует оценивать как признак неудачи императорской политики, неудачи, которая вызвана деятельностью Феодоры, поступавшей вопреки воле императора и шедшей в церковно-политических делах собственным путем.

Здесь мы подробно остановимся на мнениях, которые высказываются исследователями и которые на сегодняшний день являются преобладающими в научных трудах. При этом мы главным образом сосредоточим наше внимание на оценках, относящихся к роли императрицы Феодоры в религиозно-политических делах, в то время как описания и характеристики ее личности, принадлежащие различным исследователям, будут привлекаться лишь в той мере, в какой они являются полезными для исследования ее роли в религиозной политике времен Юстиниана.

Прежде всего, следует выделить пункты, относящиеся к основным аспектам деятельности Феодоры на религиозно-политическом поприще, относительно которых в рядах исследователей наблюдается определенное единство. Этими пунктами являются следующие¹:

1. Обыкновенно исследователи полагают, что Феодора проводила религиозную политику, противоположную таковой Юстиниана².

¹ В настоящем анализе учитываются преимущественно работы, посвященные либо непосредственно личности Феодоры, либо же взаимоотношениям Юстиниана и Феодоры и их политике.

² *Schwartz E.* Zur Kirchenpolitik Justinians. S. 284; *Haacke R.* Die kaiserliche Politik... S. 155 и Anm. 48: «...совершенно очевидно, что это внесло большое духовное смятение»; *Rubin B.* Das Zeitalter Justinians. Bd. 1. S. 112: «Еще более странно трогает то (um so seltsamer muß es berühren), что во главе Империи стояли два человека, которые как раз в этих делах занимали различные позиции (verschieden eingestellt waren)»; *Browning R.* Justinian und Theodora. S. 91, 195; *Amelotti M.* Giustiniano tra teologia e diritto. P. 145; *Bridge A.* Theodora. S. 111; *Grillmeier A.* Jesus der Christus... Bd. II/2. S. 360–361: рассуждения об «откровенно севирианской позиции» (ausgesprochen severianischer Einstellung) Феодоры; *Uthemann K.-H.* Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker... S. 24–25; *Evans J.A.S.* The Empress Theodora... Passim.

2. На основании антихалкидонских источников утверждается, что Феодора осуществила перемену религиозно-политического курса в пользу противников Халкидонского Собора³.

3. Предполагается, что с подачи Феодоры на Александрийский патриарший престол был посажен Феодосий⁴.

4. Большинство исследователей сходятся в том, что Феодора сделала Анфима патриархом Константинопольским и осуществила заключение унии между ним и Севиром Антиохийским, а также Феодосием Александрийским⁵.

5. Также господствующим является представление о том, что Феодора провела низложение папы Сильверия и замену его Вигилием⁶.

6. Предполагается, что Феодора посредством антихалкидонитов крестила Нубию⁷.

³ *Duchesne L. L'Église au VI^e siècle. P. 81; Schwartz E. Zur Kirchenpolitik Justinians. S. 284* (Шварц, по крайней мере, признаёт, что это «невозможно доказать на основе источников»). Среди причин, каковыми могла руководствоваться Феодора, предпочитаемая монофиситов православным, Шварц упоминает такую: «...она ценила заступничество не сломленных тяготами ссылки и крепко держащихся своей официально запрещенной веры аскетов выше, чем заступничество придворных епископов, которые проглатывали богословие ее супруга с послушной и корыстной преданностью (mit gehorsamer und nützlicher Devotion schluckten)». См. тж.: *Frend W.H.C. The Rise of the Monophysite Movement. P. 262; Bridge A. Theodora. S. 111; Evans J.A.S. The Empress Theodora... P. 74.*

⁴ *Diehl Ch. Justinien et la civilisation byzantine. P. 68; Maspero J. Histoire des patriarches... P. 113–119; Duchesne L. L'Église au VI^e siècle. P. 92; Stein E. Histoire du Bas-Empire. T. 2. P. 380; Haacke R. Die kaiserliche Politik... S. 158–159; Frend W.H.C. The Rise of the Monophysite Movement. P. 270; Bridge A. Theodora. S. 155–156; Grillmeier A. Jesus der Christus... Bd. II/2. S. 363–364; Evans J.A.S. The Empress Theodora... P. 78, 83–84; Maraval P. Die Politik gegenüber den Opponenten... S. 438.*

⁵ *Diehl Ch. Justinien et la civilisation byzantine... P. 68, 336, 341; Maspero J. Histoire des patriarches... P. 119; Duchesne L. L'Église au VI^e siècle. P. 93–94; Schwartz E. Zur Kirchenpolitik Justinians. S. 285; Stein E. Histoire du Bas-Empire. T. 2. P. 381; Haacke R. Die kaiserliche Politik... S. 159–160; Frend W.H.C. The Rise of the Monophysite Movement. P. 270–271; Bridge A. Theodora. S. 153–154: «Только Феодора знала, что он многие годы был тайным симпатизантом монофиситов. Возможно, что этот факт был неизвестен даже Юстиниану (sic! — M.G.)»; *Demicheli A.-M. La politica religiosa... P. 232; Grillmeier A. Jesus der Christus... Bd. II/2. S. 364: Грильмайер называет Анфима «человеком, пользующимся ее (Феодоры. — M.G.) доверием» — einen Mann ihres Vertrauens; Evans J.A.S. The Empress Theodora... P. 79: “Theodora’s man”, “he was her candidate”; Maraval P. Die Politik gegenüber den Opponenten... S. 438.**

⁶ *Diehl Ch. Justinien et la civilisation byzantine... P. 68, 343, 355; Duchesne L. L'Église au VI^e siècle. P. 98, 154–155; Schubart W. Justinian und Theodora. S. 55, 155 («по воле Феодоры» — nach Theodoras Willen), 193; Browning R. Justinian und Theodora. S. 148–150; Frend W.H.C. The Rise of the Monophysite Movement. P. 276; Bridge A. Theodora. S. 174–181; Evans J.A.S. The Empress Theodora... P. 91–92; Maraval P. Die Politik gegenüber den Opponenten... S. 442–443: Мараваль полагает, что Вигилий и в самом деле пообещал Феодоре восстановить общение с низложенными Анфимом, Севиром и Феодосием.*

⁷ *Engelhardt I. Mission und Politik... S. 52–67; Evans J.A.S. The Empress Theodora... P. 61–63.*

7. Восстановление антихалкидонской иерархии посредством Иакова Барадея также приписывается Феодоре⁸.

Здесь хотелось бы вкратце обрисовать тот образ церковной политики времени Юстиниана и Феодоры, который возникает перед взором читателя, если принимать за чистую монету господствующие представления о роли в ней Феодоры.

Прежде всего, все исследователи, занимающиеся этой темой, встают перед необходимостью чем-то объяснить антихалкидонские симпатии Феодоры. Легенды о восточном происхождении Феодоры, созданные антихалкидонитами, звучат не слишком убедительно, и потому скорее приходится признать более достоверным то ее происхождение, которое приписывает ей Прокопий Кесарийский. Тогда, впрочем, встает вопрос: откуда взялись у Феодоры антихалкидонитские воззрения, если она происходит из Константинополя, причем из такой семьи, которую описывает Прокопий? С учетом этого делается попытка объяснить антихалкидонские убеждения Феодоры через принадлежность ее семьи к цирковой партии прасинов, которые якобы были настроены антихалкидонски⁹. Это объяснение следует отбросить, поскольку ошибочность старой теории о религиозной принадлежности цирковых партий в настоящее время твердо установлена¹⁰. Кроме того, постулируется некая общая привлекательность антихалкидонитской доктрины сравнительно с халкидонским православием, которой якобы и поддалась Феодора¹¹.

Поскольку никакого удовлетворительного объяснения найти не удавалось, некоторые исследователи пытались искать происхождение антихалкидонитских убеждений Феодоры в Египте, где она, если верить Прокопию, пребывала в качестве содержанки наместника Пентаполя и откуда была

⁸ *Diehl Ch.* Justinien et la civilisation byzantine... P. 67; *Duchesne L.* L'Église au VI^e siècle. P. 106–108; *Schwartz E.* Zur Kirchenpolitik Justinians. S. 294; *Browning R.* Justinian and Theodora. S. 196–197; *Bridge A.* Theodora. S. 170–174; *Uthemann K.-H.* Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker... S. 49; *Evans J.A.S.* The Empress Theodora... P. 95–96, 99. Эванс (p. 95) всерьез полагает, что Феодора даже не поставила Юстиниана об этом в известность!

⁹ *Schubart W.* Justinian und Theodora. S. 54.

¹⁰ См.: *Cameron Al.* Heresies and Factions... P. 92–120; *Winkelman W.* Die östlichen Kirchen... S. 14. Противоположное мнение см. в: *Чекалова А.А.* Константинополь в VI в. С. 157–158, 177–179, 184 (примеч. 2).

¹¹ *Schubart W.* Justinian und Theodora. S. 58: «Ее благочестие, однозначно столь же подлинное, как и благочестие императора, удерживало ее на стороне монофиситов, учение которых об одной, а именно божественной, природе Бога Сына было способно привлекать сильные и гордые натуры». Почему именно это, а не какое-то другое учение должно было привлекать «сильные и гордые натуры», Шубарт не поясняет. Эванс (*Evans J.A.S.* The Empress Theodora... P. 74) утверждает, не приводя, впрочем, доказательств, что «Theodora's Monophysitism was the result of sincere conversion...». С самого начала не было установлено (поскольку это и не возможно установить на основании источников), откуда вообще могли взяться у Феодоры монофиситские убеждения, тем не менее из этого недоказанного тезиса выводится следствие, — а именно, что эти убеждения были глубоки, — которое принимает форму доказанного факта.

вынуждена проделать путь назад в Константинополь через весь Восток¹². Из этого факта исследователями делаются все возможные и невозможные выводы: утверждается, что Феодора на обратном пути в Константинополь завязала контакты по крайней мере с двумя патриархами, да к тому же еще и глубоко усвоила их доктрины¹³. Утверждается даже, что она при этом между делом еще и приобрела вкус к управлению провинциями!¹⁴

Описывая период, когда, наконец, Феодора становится супругой Юстиниана, исследователи рассуждают о ее политике, которая во многих пунктах якобы не согласовалась с политикой Юстиниана¹⁵. Никто из этих авторов, кажется, не хочет осознать, насколько ненормальна и парадоксальна ситуация, в которой супруга одного из величайших византийских властителей нарочно выступает против его политики, в то время как этот властитель смиренно терпит такое положение вещей, а то и вовсе ничего не подозревает¹⁶.

¹² *Procopius*. *Historia arcana*. IX.27.

¹³ *Rubin B.* *Das Zeitalter Justinians*. S. 104: «Вероятно, уже во время своего пребывания в Александрии Феодора общалась с монофиситским патриархом Тимофеем. Она сохранила на всю жизнь благодарную память о своем духовном отце. Схожим образом она могла в Антиохии сблизиться с патриархом Севиром. По крайней мере, было бы необъяснимым, откуда она так хорошо знает этих людей и когда она завязала с ними близкие отношения (wann sie in das intime Verhältnis zu ihnen trat; другой возможный перевод этой фразы: “вступила с ними в интимное отношение”)). Схожее мнение представлено в: *Browning R.* *Justinian und Theodora*. S. 55; *Beck H.-G.* *Die frühbyzantinische Kirche*. S. 24; *Bridge A.* *Theodora*. S. 46–47, 111; *Evans J.A.S.* *The Empress Theodora...* P. 17. Поразительно то, что в данном случае речь идет о совершенно голословных суждениях, которые нисколько не находят своего подтверждения в надежных источниках. Единственным источником, который упоминает о знакомстве между Феодорой и Тимофеем Александрийским, является Иоанн Никиуский (*Chronographia*. Cap. 514), хронист конца VII века! Это сообщение вряд ли имеет какую-либо историческую ценность, кроме той, что оно передает некую, может быть даже довольно распространенную в свое время в Египте, легенду, бывшую, возможно, плодом императорской пропаганды. Откуда берет Рубин (а за ним и Бридж: *Bridge A.* *Theodora*. S. 47), что Феодора близко знала Севира, — совершенно неясно. Она была императрицей и вела себя с ним соответственно, когда обращалась к нему с посланиями и вела с ним переговоры (так же как и Юстиниан) — и не более того. Где можно найти указание на многолетние отношения, восходящие ко времени, когда Феодора находилась в Антиохии, — остается только гадать.

¹⁴ *Honoré T.* *Tribonian*. P. 12: Here, in the stronghold of the monophysite belief, her theology may have been formed, and here too, perhaps, this clever, beautiful and dangerous woman became interested in provincial administration (sic! — *M.G.*).

¹⁵ Так, почти никто из исследователей (см., к примеру: *Rubin B.* *Das Zeitalter Justinians*. S. 109) не сомневается в реальности «правления Феодоры» (*Regierung von Theodora*). См. тж.: *Diehl Ch.* *Justinien et la civilisation byzantine...* P. 65–69.

¹⁶ См., напр.: *Rubin B.* *Das Zeitalter Justinians*. S. 113: «Даже очевидная конкуренция жены в сфере, граничащей с дипломатией и миссионерством, не могла его возмутить (konnte ihn nicht in Harnisch bringen)». См. тж.: *Schubart W.* *Justinian und Theodora*. S. 58: «Ничто не выдает того, что Юстиниан когда-либо с ревностью относился к самоуправству (Selbstherrlichkeit) супруги в делах Империи или Церкви».

Удивительным образом личность Феодоры настолько ослепляет многих исследователей, что ей приписывают то, чего не приписали бы ни одной византийской женщине, будь она даже императрицей. Приходится констатировать, что попытка Прокопия принизить личность и деятельность Феодоры возымела на большинство исследователей странный эффект: они начали восхищаться Феодорой, в то время как Прокопий рассчитывал внушить читателям своей «Тайной истории» отвращение к ней. В этой связи не особенно удивляет, что именно французские исследователи были склонны писать о Феодоре скорее роман, нежели историческое исследование¹⁷. Руководствуясь такими склонностями, многие авторы приписывают проведение последовательной религиозной политики только императрице, Юстиниан же выступает у них скорее в качестве второстепенной фигуры¹⁸.

Говоря о политике, следует всегда иметь в виду две вещи: идеологическую основу политики и ее цель. Целью религиозной политики Феодоры было, вероятно, внедрение севирианской линии антихалкидонизма. В качестве идеологической основы должна была служить в этом случае богословская программа императрицы. С прискорбием следует отметить, что в источниках не содержится намеков на существование такой программы и, соответственно, примеров ее реализации. В сущности, это означает, что богословской программы Феодоры не существовало вовсе. Попытка приписать ей наличие систематического богословского образования, которое было якобы даже более глубоким, чем богословское образование Юстиниана, — откровенно смехотворна¹⁹.

Однако, согласно этому воззрению, Юстиниан в лучшем случае следовал ее религиозной политике, а скорее же был влеком императрицей. Хотя он и предпринимал некоторые попытки как-то заявить о себе на фоне своей супруги, однако же без особого успеха, так как та была столь могущественна...²⁰

¹⁷ См.: *Diehl Ch. Justinien et la civilisation byzantine...* P. 35–71; *Idem. Théodora, l'imperatrice byzantine. Passim.* О последнем труде Диля имеется весьма меткое замечание другого исследователя жизни императрицы, Эванса (*Evans J.A.S. The Empress Theodora...* P. vii): He (*Diehl. — M.G.*) did not allow footnotes to impede his romantic impulses. Этой тенденции следует, пользуясь, впрочем, сносками, и известный немецкий исследователь Б. Рубин (*Rubin B. Das Zeitalter Justinians. S. 113–121*).

¹⁸ Это мнение в его законченной форме впервые высказывает Диль (*Diehl Ch. Justinien et la civilisation byzantine...* P. 67): «Нерешительность Юстиниана, его всегда неопределенная (*incertaine*) и изменчивая воля препятствовали Феодоре полностью осуществить ее дело и придать религиозной политике их царствования твердое и постоянное направление, какого бы она ни пожелала». См. тж.: *Rubin B. Das Zeitalter Justinians. S. 113*: «Церковно-политическая линия Феодоры производит впечатление существенно более прямой и прямой, чем таковая Юстиниана».

¹⁹ И тем не менее, такое мнение высказывается Рубином (*Rubin B. Das Zeitalter Justinians. S. 107*). За Рубином следует Эванс (*Evans J.A.S. The Empress Theodora...* P. 17: She became an enthusiastic amateur theologian). Противоположное мнение: *Schubart W. Justinian und Theodora. S. 58*.

²⁰ См., напр.: *Schwartz E. Zur Kirchenpolitik Justinians. S. 284*: «Уже прежде, в качестве признанной августи, она, ничуть не смущаясь, бралась за штурвал его церковного

Далее, предполагается, что задачей Феодоры был контроль над Востоком, в то время как сам Юстиниан активно занимался Западом²¹. Впрочем, подобное суждение является полностью безосновательным, поскольку из источников прекрасно известно, что сам Юстиниан никогда не пренебрегал Востоком, одновременно ведя активную наступательную политику на Западе. В соответствии с этим мы полагаем, что данный тезис, ввиду его очевидной нелепости, не требует специального опровержения. Кроме того, никто из исследователей жизни и деятельности Феодоры не смог проследить и описать ее последовательную восточную политику, что ввиду того, что таковой не существовало, является вполне естественным.

Описание личности и деятельности Феодоры, которое можно назвать экстремальным, предлагает Э. Бридж. В его задачу очевидным образом входило сделать из части эпохи Юстиниана эпоху Феодоры. Что касается церковной политики, то Бридж отказывает Юстиниану в какой бы то ни было самостоятельной роли в ее проведении и постоянно стремится показать, что Юстиниан и в этих вопросах был руководим и наставляем Феодорой. Согласно Бриджу, Феодора была первой феминисткой на престоле и в качестве таковой вершила судьбы Империи на Востоке и на Западе²². При этом Бридж игнорирует данные большинства важных источников, о чем говорит хотя бы уже список таковых в конце его книги²³. Таким образом, его книгу следует рассматривать как *reductio ad absurdum* тех сомнительных положений относительно роли Феодоры, которые можно найти в работах других упомянутых выше исследователей.

Учитывая приведенные выше наблюдения за историографией, имеет смысл осветить роль императрицы Феодоры в связи с церковной политикой 531–536 гг. Речь пойдет, таким образом, о ее деятельности во время, прошедшее от издания императорского эдикта, предоставившего сослан-

правления (*Steuerruder seines Kirchenregiments*); он же боялся ее хитроумной решимости и довольствовался тем, что, насколько это получалось, отворачивал штурвал назад...»; *Duchesne L. L'Église au VI^e siècle*. P. 82: ...mais Théodora était si puissante!; *Schubart W. Justinian und Theodora*. S. 181; *Honoré T. Tribonian*. P. 11: ...and at times [she] thwarted her husband more than supported him; *Evans J.A.S. The Empress Theodora...* P. 68: ...she was her husband's ally... but with the conviction, that... Chalcedonians must yield a little — таковым было вообще-то воззрение самого Юстиниана.

²¹ *Rubin B. Das Zeitalter Justinians*. S. 114: «Восточные тенденции религиозной политики императрицы могли преследовать только одну цель: прикрыть тылы захватнической политики на Западе (*der westlichen Eroberungspolitik den Rücken zu decken*)»; *Evans J.A.S. The Empress Theodora...* P. 27: ...her experience allowed her to understand the forces that drove public opinion in the eastern part of the Empire, which we must balance against her failure to comprehend the mind-set of the West. Что означает эта последняя фраза и на чем основывается это утверждение — можно только гадать...

²² *Bridge A. Theodora*. S. 115.

²³ *Ibid.* S. 221–223.

ным антихалкидонитам Востока право вернуться из ссылки, до Константинопольского Собора 536 г.

Здесь мы рассмотрим сюжеты, касающиеся по преимуществу тех аспектов деятельности Феодоры, при изложении которых не требуются долгие разъяснения и перечисление приводящих обстоятельств. Поскольку мы намереваемся по возможности излагать события в их хронологической последовательности, неизбежным является рассмотрение многих сюжетов, связанных с Феодорой, в других главах, которые будут посвящены отдельным аспектам церковной политики Юстиниана с учетом, по мере возможности, всех влияющих на них факторов. При этом мы ставим себе целью показать, в какой степени независимой была на самом деле позиция Феодоры в церковно-политических вопросах и насколько она определяла течение церковной и, шире, конфессиональной политики того периода.

В исследовательской литературе по этой теме господствует представление о том, что в силу своих антихалкидонских убеждений Феодора способствовала сохранению и упрочению позиций антихалкидонитов, после того как эти позиции были в значительной мере подорваны при императоре Юстине I (518–527).

Абсолютное большинство исследователей признаёт, что для деятельности Феодоры была характерна определенная независимость, так что в итоге эта деятельность противоречила основным направлениям политики Юстиниана, которая была нацелена на примирение с антихалкидонитами и утверждение уточненного халкидонского исповедания в качестве единственной доктрины имперской Церкви.

Нужно подчеркнуть, что у нас отсутствует информация о религиозных убеждениях Феодоры в период, предшествующий ее знакомству с Юстинианом²⁴. Соответственно, следует предполагать, что антихалкидонитское влияние на Феодору могло оказываться лишь в той степени, в какой антихалкидонитство вообще, будучи господствующим церковным направлением времен императора Анастасия, влияло на широкие слои населения.

Феодора появляется при дворе предположительно в начале 520-х гг.²⁵ Познакомившись с ней, Юстиниан вскоре добился для нее титула патрикии с целью получить возможность жениться на ней²⁶. Однако этот план не нашел поддержки у императрицы Евфимии, супруги Юстина, которая ак-

²⁴ Таким образом, мнение, которое высказывает Оноре (*Honoré T. Tribonian*, P. 11), что Юстиниан уже до женитьбы знал об антихалкидонских убеждениях Феодоры, следует рассматривать лишь как гипотезу. Если высказывание Оноре можно истолковать так, что Юстиниан женился на Феодоре именно с целью снискать популярность в глазах антихалкидонитов, то почему тогда он не женился на представительнице какой-либо антихалкидонски настроенной сенатской семьи?

²⁵ См.: *Stein E. Histoire du Bas-Empire*. Т. 2. P. 235–239; *Vasiliev A. Justin the First*. P. 96–101.

²⁶ *Procopius. Historia arcana*. IX.30; *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints* // PO. T. XVII. P. 189.

тивно воспротивилась желанию Юстиниана²⁷. Это сопротивление, вероятно, имело свою причину в том, что Евфимия была осведомлена о прошлой жизни Феодоры, которая, как ни относиться к сведениям Прокопия, не была, по всей видимости, безупречной настолько, чтобы дать ей возможность выйти замуж за человека такого положения, как Юстиниан. Впрочем, если верить Прокопию, подобное же можно было сказать и о самой Евфимии²⁸. С другой стороны, также возможно предположить, что Евфимии, ревностной приверженке халкидонского православия²⁹, не нравились как раз религиозные воззрения Феодоры, что, однако, остается лишь недоказуемой гипотезой³⁰.

Как бы то ни было, Юстиниан смог жениться на Феодоре только после смерти Евфимии³¹. Дата смерти императрицы, к сожалению, не указана в существующих источниках, поэтому остается предполагать, что брак Юстиниана и Феодоры состоялся между 520 и 524 гг.³²

Уже до бракосочетания с Юстинианом Феодора выступила в качестве посредницы между православным двором и преследуемыми антихалкидонитами в улаживании некоторых дел. Так, например, некий Мара, епископ Амидский, высланный со своими товарищами в Петру, послал оттуда своего секретаря Стефана в Константинополь, чтобы испросить там перемены места ссылки для себя и своих сподвижников. В Константинополе Стефан встретился с Феодорой, которая была в то время уже патрикией. Феодора со своей стороны ходатайствовала о нем перед Юстинианом, который в свою очередь обратился к Юстину, получив у него для Мары и его товарищей разрешение перебраться в Александрию³³.

²⁷ *Procopius. Historia arcana. IX.47–49. См. тж.: Stein E. Histoire du Bas-Empire. T. 2. P. 237; Vasiliev A. Justin the First. P. 98; Rubin B. Das Zeitalter Justinians. Bd. I. S. 106, 107, 110.* Рубин говорит, что Феодора якобы разрушила некие планы Евфимии относительно женитьбы Юстиниана; *Evans J.A.S. The Empress Theodora... P. 5–6, 19.*

²⁸ *Procopius. Historia arcana. VI.17.*

²⁹ См., напр.: *Pseudo-Dionysius. Cap. II. P. 16–17; Michel le Syrien. T. II. P. 180* (колонка справа). См. тж. переписку между нею и папой Гормиздом: *Coll. Avell. № 156, 161, 194, 203; Magi L. La sede romana... P. 42.*

³⁰ *Evans J.A.S. The Empress Theodora... P. 19.*

³¹ *Procopius. Historia arcana. IX.47.*

³² *Ibid. IX.47–52; John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints. P. 194–195.* Такой промежуток времени приводит Э. Штайн: *Stein E. Histoire du Bas-Empire. T. 2. P. 236.* А.А. Васильев (*Vasiliev A. Justin the First. P. 98*) считает возможным датировать смерть Евфимии и бракосочетание Юстиниана и Феодоры точнее, а именно 523–524 годами. Рубин осторожно датирует бракосочетание временем «около 525 г.» (*um das Jahr 525*): *Rubin B. Das Zeitalter Justinians. Bd. I. S. 107.* Оноре приводит еще более точную дату: *Honoré T. Tribonian. P. 9* (some time before 19 November 524).

³³ *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints. P. 188–189.* В «Хронике» Псевдо-Дионисия (*Pseudo-Dionysius. Cap. III. P. 32*; см. тж. англ. перевод: *Witkowski W. Pseudo-Dionysius of Tell-Mahre. P. 31–32*) эта история читается несколько иначе, чем у Иоанна Эфесского: «Когда он провел около семи лет в изгнании, [император Юстин умер] и победоносный Юстиниан [взошел на престол]. В результате усилий его жены Феодоры, которая была

Когда в 529 г. Мара умер, последовало ходатайство на имя Феодоры с просьбой доставить его тело на родину, каковое и было удовлетворено³⁴.

Тот факт, что Феодора, вероятно, уже в самом начале своего пребывания при дворе вступалась за антихалкидонитов, может являться достоверным, однако при его рассмотрении необходимо принять во внимание следующие обстоятельства. Хотя она и могла оказывать антихалкидонитам свое благоволение, она не была в состоянии решающим образом изменить политику в их пользу. Феодора лишь до тех пор могла вступаться за них, пока это одобрял Юстиниан. Некоторые исследователи, правда, полагают, что Юстиниан только из большой любви к супруге предоставлял ей свободу действий, так что она по своему усмотрению вершила дела государства. В религиозных делах ее деятельность отразилась таким образом, что некоторые историки приписывают сохранение монофиситской Церкви исключительно благосклонному расположению императрицы к антихалкидонитам³⁵.

Однако уже этот первый пример с Марой Амидским указывает на то, что самостоятельные действия Феодоры на этом поприще были возможны лишь после согласования с Юстинианом. Кроме того, здесь мы имеем дело лишь с определенными послаблениями для конкретного сосланного епископа, в то время как о более принципиальных переменах, как, например, восстановлении его на епископской кафедре или возвращении на родину в Сирию, не могло быть и речи. Маре было разрешено пребывание в Александрии лишь постольку, поскольку правительство и без того терпело дальнейшее существование антихалкидонской Церкви в Египте того времени. Отсюда можно сделать вывод, что роль Феодоры в этом деле была весьма скромной.

Как уже упоминалось, у нас нет сведений о религиозной принадлежности Феодоры до ее вступления на престол; лишь с оговорками мы можем говорить о ее антихалкидонских убеждениях. Сведения о том, что будущую императрицу во время ее пребывания в Александрии наставлял ссыльный

правоверной, он согласился и отдал приказ, чтобы блаженные Исидор и Мара могли покинуть унылую и суровую ссылку в Петре и приехать в Александрию Великую». В этой связи следует непременно отметить, что «Хроника» Псевдо-Дионисия однозначно помещает просьбу Мары к Феодоре во время после вступления Юстиниана на престол. Конъектуры в цитируемом тексте были предложены уже Ассемани (*Assemani J. Bibliotheca Orientalis*. Т. II. Р. 48) и выглядят вполне обоснованными. Вследствие этого получается, что данный пассаж из Псевдо-Дионисия несколько подрывает достоверность рассказа Иоанна Эфесского. Если, таким образом, прав Псевдо-Дионисий, — а что касается Иоанна Эфесского, то его труды хорошо известны своими многочисленными хронологическими неточностями, — то можно констатировать, что у нас совсем не имеется известий об отношении Феодоры к антихалкидонизму в период, предшествующий вступлению Юстиниана на престол. Нет, следовательно, и повода говорить о ее антихалкидонских настроениях в это время.

³⁴ *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints*. P. 194–195.

³⁵ *Bridge A. Theodora*. S. 170–174.

антиохийский патриарх Севир³⁶, однозначно являются такими же легендами, как и другие многочисленные истории, позднее выдуманнные вокруг ее имени антихалкидонитами.

Так, ей, к примеру, приписывается восточное происхождение — из города Даман на Евфрате³⁷. При этом утверждается, что ее отцом был некий благочестивый священник-антихалкидонит, который часто водил ее в близлежащий монастырь под названием Келлион, чтобы получить там благословение монахов. Когда Юстиниан был на Востоке, он повстречал Феодору и потребовал у священника отдать ему свою дочь. Отец же, не будучи в состоянии противиться воле императора, поручил Юстиниану Феодору при условии, что тот как император оставит Церковь пребывать в мире³⁸. Далее рассказывается, что на месте упомянутого монастыря, который впоследствии оказался совершенно заброшенным, Феодора приказала поставить колонну и дала денег на его восстановление. Благодаря этому там возник новый монастырь. В другом месте говорится³⁹, что священник согласился отдать Юстиниану в жены свою дочь только при условии, что тот откажется от попыток обратить ее в халкидонскую веру. Юстиниан, впрочем, не принял этого условия. Согласно этой версии, дело происходило в городе Маббуг (Иераполис, Манбидж) в Сирии.

Кроме того, египетские антихалкидониты утверждали, что Феодора происходит из Александрии. Они всегда прибавляли к ее имени эпитет «правоверная», Юстиниан же, по их мнению, такового эпитета не заслуживал⁴⁰.

В этой связи исследователями много говорится о монофиситской подготовке, которой Феодора либо обладала изначально, либо прошла ее во время своих долгих странствований по Востоку на пути назад в Константинополь⁴¹. Так, например, Б. Рубин пишет о ее знакомстве с патриархами Тимофеем Александрийским и Севиром Антиохийским⁴².

³⁶ *Maspero J. Histoire des patriarches d'Alexandrie. P. 106–107; Browning R. Justinian und Theodora. S. 55; Bridge A. Theodora. S. 112, 152.*

³⁷ Б. Рубин (*Rubin B. Das Zeitalter Justinians. Bd. I. S. 99*) полагает, что происхождение Феодоры все-таки с большой долей вероятности восточное, в пользу чего среди прочего говорит ее церковная политика. Таким образом, одни исследователи обосновывают ее восточное происхождение антихалкидонскими симпатиями, а другие — антихалкидонские симпатии восточным происхождением...

³⁸ *Michel le Syrien. T. II. P. 419–420.*

³⁹ *Ibid. P. 189.*

⁴⁰ *Severus ben al-Muqaffa. Historia patriarcharum Alexandrinorum / Ed. C.F. Seybold. P. 91; Ed. V. Evetts // PO. T. I. P. 459; Cöln F. Abhandlung über den Glauben... S. 70–71: в этом трактате Феодора названа «копткой».*

⁴¹ *Rubin B. Das Zeitalter Justinians. Bd. I. S. 104 (тж. Anm. 173), 106–107, 113.*

⁴² То, что Феодора, будучи в Антиохии, общалась с какой-то танцовщицей (*Ibid. S. 104*), выглядит более правдоподобно, чем если бы она сразу «сблизилась» с патриархом. Уже на S. 106 Б. Рубин превращает эту гипотезу в утверждение, говоря о связях Феодоры с «высокими кругами» (*Beziehungen zu hohen Kreisen*) в Антиохии. Другое высказывание Рубина содержит сразу два маловероятных обстоятельства (*Ibid. S. 107*): «Если же ее монофиситские убеждения (*ihre monophysitischen Überzeugungen*) уже и

О том, что Феодора во время своего пребывания в Константинополе завязала знакомство с александрийским патриархом Тимофеем, сообщает Иоанн Никиуский⁴³. В случае Иоанна Никиуского речь идет о достаточно позднем источнике, который совершенно лишен самостоятельности в описании событий первой половины VI в. Кроме того, именно коптская (и в еще большей степени — эфиопская) традиция имеет обыкновение при описании исторических событий прибегать хотя и к благочестивым, однако абсолютно нелепым легендам⁴⁴.

Пристрастие Феодоры к богословию в отсутствие подтверждающих источников приходится, к сожалению, считать полностью вымышленным. Единственное, что можно в этой связи упомянуть, так это несколько богословских сочинений, которые посвящены или адресованы Феодоре их авторами. Эти посвящения, однако, никоим образом не означают, что авторы непременно рассчитывали на то, что их произведения будут прочитаны и усвоены адресатом⁴⁵. И все же антихалкидониты называли Феодору «наша царица»⁴⁶, утверждая, что, «по всей видимости, [она] была назначена царицей Богом с тем, чтобы быть гонимым защитой от тяжелых времен»⁴⁷.

Однако здесь еще раз следует указать на тот факт, что в случае этих легенд речь идет о сравнительно позднем предании. Современникам, а особенно таким прекрасно информированным, как Иоанн Эфесский, происхождение и прошлое Феодоры были хорошо известны⁴⁸.

В противоположность антихалкидонитам православные, естественно, были настроены враждебно по отношению к Феодоре, считая ее своим противником⁴⁹, чья реакция могла быть для них опасной в том случае, если бы они что-то предприняли против ее воли. Так, к примеру, святой Савва, будучи в 530 г. в Константинополе, несмотря на неоднократные просьбы

без того не объясняются восточным происхождением (auf ihre östliche Herkunft zurückgehen), они углубились во время ее путешествия и стали владеть ее духовной жизнью (ihr Geistesleben zu beherrschen)». И далее: «Потому что религия была делом партийным (Parteisache) и, даже когда об этом не говорили, по преимуществу делом политическим (eminent politisches Ding). Таким образом, она разделяла слабость к богословию с Юстинианом, который, как известно, прилагал все усилия как раз к тому, чтобы считаться специалистом (Fachmann) на этом поприще».

⁴³ Chronique de Jean, évêque de Nikiou. Cap. 514.

⁴⁴ Б. Рубин (*Rubin B. Das Zeitalter Justinians. Bd. I. S. 106*), а также Э.Р. Харди (*Hardy E.R. The Egyptian Policy... P. 31*) и Дж.А.С. Эванс (*Evans J.A.S. The Empress Theodora... P. 17*), как кажется, слишком доверяют сведениям Иоанна Никиуского.

⁴⁵ *Van Roey A., Allen P. Monophysite Texts... P. 18, 66. Ср. тж.: Evans J.A.S. The Empress Theodora... P. 17*, где Феодора названа «an enthusiastic amateur theologian».

⁴⁶ Michel le Syrien. T. II. P. 265.

⁴⁷ *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints. P. 327.*

⁴⁸ *Ibid. P. 189.*

⁴⁹ См., например, высказывание о ней западного хрониста Виктора Тонненского (*Victor Tonnennensis. P. 220*): «[Феодора], которая никогда, с того времени как начала править, не прекращала быть тайным врагом Собора Халкидонского» (*Quae occulta esse synodi Chalcedonensis numquam destitit inimica ex quo regnare coepit*).

Феодоры помолиться о даровании ей ребенка, отказался это сделать. Савва мотивировал свой отказ тем, что ребенок Феодоры, будучи воспитан в догматах Севира Антиохийского, привел бы Церковь в еще более печальное состояние, чем то, в котором она пребывала при императоре Анастасии⁵⁰.

В другом случае православный патриарх Антиохийский Ефрем был вынужден послать к императору в Константинополь делегацию, состоящую из монахов, отколовшихся от братии своего антихалкидонски настроенного монастыря и вступивших в общение с прохалкидонским Антиохийским патриархом. При этом Ефрем передел их чиновниками-магистрианами, чтобы об этом происшествии не проведала Феодора, оказывавшая монастырю свое благоволение, ибо в противном случае это могло печально отразиться на участи монахов⁵¹.

Это происшествие, казалось бы, до определенной степени демонстрирует правдоподобие одного высказывания Прокопия в его «Тайной истории»: «Того, кто был особо уважаем и был близок к нему (Юстиниану. — М.Г.), он выдавал в качестве любезности своей супруге или кому-нибудь для немедленного устранения; при этом он прекрасно осознавал, что тому принесет смерть только лишь преданность по отношению к нему»⁵².

Если бы дело обстояло действительно так, как описывает это Прокопий, мы должны были бы полагать, что Ефрем действовал прямо-таки с риском для жизни. Однако если бы такой риск действительно существовал, то Ефрем просто бы отказался от своего плана. Более вероятным будет полагать, что он не считал опасность слишком серьезной, даже принимая при этом некоторые меры для того, чтобы избежать ненужного конфликта с императрицей. Таким образом, происшествие с Ефремом отнюдь не подтверждает высказывания Прокопия, напротив — оно подчеркивает, что Прокопий в данном случае преувеличивает⁵³.

То, что во время жизни Феодоры православные подчас не могли открыто и без страха выступать против антихалкидонитов, следует также из того, что они сразу же после ее смерти предложили Юстиниану вновь принудить антихалкидонитов к переговорам о примирении. Они очевидным образом полагали, что, лишившись поддержки императрицы, антихалкидониты уступят⁵⁴. Тем самым как будто бы подтверждаются слова Прокопия о том, что противостоять воле императрицы было трудно и опасно и именно поэтому православные всегда старались избегать конфликтов с нею даже тогда, когда могли быть уверены в поддержке со стороны императора⁵⁵.

⁵⁰ Vita Sabae. P. 173.27–174.11.

⁵¹ Pseudo-Dionysius. Cap. II. P. 30; Michel le Syrien. T. II. P. 177–178 (колонка справа).

⁵² Procopius. Historia arcana. XIII.17.

⁵³ См.: Van Ginkel J. John of Ephesus. P. 151.

⁵⁴ Michel le Syrien. T. II. P. 248–249.

⁵⁵ Весьма характерно здесь следующее высказывание Прокопия (Historia arcana. XV.10): «А когда император против ее воли давал кому-нибудь какое-то поручение, то этот человек должен был считаться с тем, что он вскоре после этого потеряет свое положение постыдным образом и самым бесчестным образом будет устранен».

В свете данных наших источников, таким образом, вполне выясняется, что Феодора всячески способствовала делу антихалкидонитов и была их покровительницей в Империи и за ее пределами. В этой связи встает вопрос, как это обстоятельство соотносится с тем, что сам Юстиниан был непоколебимым приверженцем халкидонского православия и единства Империи. Даже теоретически ситуация выглядит весьма противоречивой: в то время как император следовал одной политической линии, его супруга неприкрыто придерживалась противоположной, направляя события в другое русло. Такое странное поведение императрицы ничуть не смутило подавляющее большинство исследователей, как если бы данная ситуация была вполне естественной. Для ее объяснения они даже нашли многочисленные причины, которые в большинстве своем основываются на фактах, а скорее даже — на интерпретации фактов, изложенных Прокопием, и, тем не менее, являются голыми гипотезами⁵⁶. На последующих страницах мы рассмотрим деятельность Феодоры в церковно-политической сфере и попытаемся соотнести ее с подобной же деятельностью Юстиниана.

Выше уже был приведен пример того, как Феодора вступилась за ссыльного епископа-антихалкидонита и его товарищей, вероятно еще в царствование Юстина. К сожалению, этот пример, хотя и достаточно наглядный, является единственным, который с известной долей допущения относится к 20-м гг. VI в. Логично предположить, что влияние Феодоры при дворе в правление Юстина было довольно незначительным, и о каких бы то ни было ее действиях или, по крайней мере, ее отношении к последней фазе преследований антихалкидонитов на Востоке⁵⁷, начавшейся в 525 г., нам не известно.

В начале своего правления, с 527 по 531 г., Юстиниан принял ряд законодательных мер, которые были призваны положить конец дальнейшему существованию многочисленных сект и остатков язычества в Империи, относительно еретичности или враждебности к христианству которых не имелось сомнений⁵⁸. Необходимым предварительным условием для возможных аналогичных мер в отношении антихалкидонитов должно было быть установление точной позиции имперской Церкви, которая отныне мыслилась как прохалкидонская, и государства по отношению к антихал-

⁵⁶ См., например: *Schwartz E.* Zur Kirchenpolitik Justinians. S. 284–285; *Haacke R.* Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon. S. 155.

⁵⁷ *Pseudo-Dionysius.* Cap. III. P. 17–44; *Michel le Syrien.* T. II. P. 170–174 (колонка справа).

⁵⁸ *Procopius.* *Historia arcana.* XI.14–33; *Malalas.* P. 357.61–63, 377.17–24, 391.16–24; *Theophanes.* P. 176.17–19, 180.18–21; *Michel le Syrien.* T. II. P. 191–192 (колонка справа). См. тж.: *Haacke R.* Die kaiserliche Politik... S. 149–150. Эдикт, изданный совместно Юстином и Юстинианом в 527 г., не имеет, по нашему мнению, никакого отношения к преследованиям антихалкидонитов. Официально в то время не имелось ереси под названием «монофиситство» и, таким образом, она не могла быть запрещена посредством императорского эдикта, не будучи прежде определенной в догматических категориях и осужденной. В 527 г. не существовало канонического основания для преследования антихалкидонитов. Действие эдикта 527 г., следовательно, не могло на них распространяться. Ср.: *Leppin H.* Zu den Anfängen... S. 80.

кидонитству, поскольку до тех пор на общецерковном уровне оно не было признано в качестве ереси на основании постановлений какого-либо Вселенского Собора и, как следствие, ересью не являлось⁵⁹.

Очевидным образом Юстиниан желал достичь компромисса с антихалкидонитами и посредством некоего соглашения между иерархами привести их к унии с имперской Церковью, не прибегая к необходимости анафематствовать их на Вселенском Соборе. Соответственно, в 531 г. был издан эдикт, разрешающий антихалкидонитам всякого чина и звания вернуться из ссылки⁶⁰, при этом, однако, епископам-антихалкидонитам не было разрешено вернуться на свои кафедры⁶¹. К водворению сосланных антихалкидонитов по их месту жительства или в их монастыри приложила руку и Феодора. Сообщается, к примеру, что она передала Велисария личное распоряжение помочь насельникам монастыря Восточных вернуться в их обитель, поскольку, вероятно, этому поначалу воспротивился православный епископ Эдессы⁶². Антихалкидонитская традиция приписывает появление указанного эдикта влиянию на Юстиниана Феодоры, однако однозначного доказательства, могущего подтвердить истинность этого предания, в источниках не содержится⁶³.

В начале 532 г., т.е. вскоре после подавления мятежа «Ника»⁶⁴, Юстиниан призвал в Константинополь восемь епископов-антихалкидонитов, чтобы провести с ними собеседование о вере⁶⁵. Хотя стороны и не достигли на этом собеседовании какого-либо окончательного решения, переговоры, которые начал таким образом Юстиниан, продолжались тем или иным способом вплоть до конца его царствования.

Примерно в 532 г. начинается деятельность Феодоры на церковно-политическом поприще, которая с этого момента хорошо отражена в источни-

⁵⁹ Исключением является евтихианство, однако от него отрекшались все приверженцы основного течения антихалкидонитства после Халкидонского Собора, олицетворением которого является прежде всего богословие Севира Антиохийского.

⁶⁰ Zacharias. VIII.5; Michel le Syrien. Т. II. P. 192 (колонка справа).

⁶¹ Michel le Syrien. Т. II. P. 192 (колонка справа).

⁶² Ibid. P. 177–178 (колонка справа).

⁶³ Ibid. P. 192–193 (колонка справа). Многие исследователи согласны с этой антихалкидонитской точкой зрения. См., напр.: Rubin B. Das Zeitalter Justinians. Bd. 1. S. 112; Evans J.A.S. The Empress Theodora... P. 74.

⁶⁴ Эванс (Evans J.A.S. The Empress Theodora... P. 75) ошибочно датирует это событие 533 годом.

⁶⁵ Zacharias. IX.15; Michel le Syrien. Т. II. P. 203–205. Подробное сообщение об этом собеседовании оставил нам Иннокентий, епископ Маронейский: Innocentii episcopi Maroneae Epistula de collatione cum severianis habita // ACO. Т. IV. Vol. II. P. 169–184. Сохранившиеся фрагменты сообщений об этом с антихалкидонитской стороны изданы и переведены Себастианом Брокком: Brock S. The conversations with the Syrian Orthodox under Justinian (532) // Brock S. Studies in Syriac Christianity. Variorum, 1992: XIII. См. тж.: Stein E. Histoire du Bas-Empire. Т. 2. P. 378–379; Speigl J. Das Religionsgespräch mit den severianischen Bischöfen. S. 264–285 (данная статья содержит подробный анализ содержания и хода этого собеседования); Idem. Die Synode von 536. S. 107; Idem. Formula Iustiniani. S. 114–116; Evans J.A.S. The Empress Theodora... P. 75–76.

ках. С этого времени при покровительстве императрицы и с ее финансовой помощью началось создание значительной антихалкидонитской общины в Константинополе⁶⁶.

В Константинополе всегда имелась антихалкидонитская община, дополнительно усиливавшаяся пришельцами с Востока, которые при Анастасии, поддерживавшем антихалкидонитов в пору своего правления, стекались в столицу и проводили там достаточно долгое время. Можно предположить, что эта община во время правления Юстина из-за бегства многих ее членов значительно уменьшилась; впрочем, конкретные данные об этом отсутствуют. Как бы то ни было, приверженцы антихалкидонитства находились во всех слоях населения столицы⁶⁷ и были достаточно многочисленны, чтобы проводить многолюдные манифестации, а при случае и устраивать значительные беспорядки⁶⁸.

После издания вышеупомянутого эдикта антихалкидонитская община Константинополя вновь начала расти благодаря многочисленным клирикам, монахам и отшельникам, приходившим в столицу, чтобы решить там вопросы, связанные с их общинами⁶⁹, либо получить рукоположение⁷⁰, либо же следуя приглашению Феодоры.

Постепенно Феодора собрала вокруг себя более пятисот клириков и монахов антихалкидонитов, большинство из которых были известными и уважаемыми аскетами. Приглашение прибыть в Константинополь и поселиться подле императрицы не имело формы приказа, однако редко кто из антихалкидонитов решался его отвергнуть. Так, например, Стефан, спутник вышеупомянутого епископа Мары, замечает: «Воле этой женщины нельзя противоречить»⁷¹. Было бы неправильным утверждать, что только беглецы из числа антихалкидонитов поселялись у Феодоры⁷²: эти люди были, так сказать, сливками антихалкидонитского монашества, которые находили дорогу в Константинополь либо через приглашение самой Феодоры, либо через посредство уже находившихся у нее насельников. Очевидным образом отнюдь не любой желающий мог отправиться во дворец и прописаться там.

⁶⁶ Касательно вопроса об относительной силе обеих партий, антихалкидонской и прохалкидонской, в Константинополе Харанис (*Charanis P. Church and State... P. 47*) замечает с осторожностью: «It is impossible to determine with certainty the relative strength of the two parties in the capital, but all the evidence seems to indicate that the anti-Monophysites were decidedly the majority». Мнение Шубарта (*Schubart W. Justinian und Theodora. S. 55*) о том, что антихалкидониты стали искать помощи у Феодоры только тогда, когда Юстиниан, примерно в 536 г., ввиду приближающейся войны с готами стал склоняться на сторону папы Римского и преследовать антихалкидонитов, является ошибочным. Феодора оказывала им активную поддержку самое позднее с 532 г.

⁶⁷ *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints. P. 34.*

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid. P. 398.*

⁷⁰ *Ibid. P. 327.*

⁷¹ *Ibid. P. 207.*

⁷² Так в: *Evans J.A.S. The Empress Theodora... P. 72.*

В качестве места проживания монахам был выделен дворец Гормизда, на участке которого была построена часовня, а позднее возник монастырь Сергия и Вакха⁷³. На долгое время эта община стала одним из духовных центров Константинополя, внося при этом большой вклад в дело антихалкидонитства⁷⁴. Для поддержания этой общины Феодора выделяла значительные суммы денег⁷⁵.

Императрица часто посещала насельников дворца Гормизда, вела с ними долгие беседы, восхищаясь их безупречным житием и небесной мудростью. Она принимала от них благословения и советовалась с ними по религиозным вопросам⁷⁶. Живущие во дворце священники и монахи антихалкидониты, таким образом, пользовались почестями, однако не имели возможности покинуть его без разрешения Феодоры или Юстиниана.

Безусловно, учреждение в центре Константинополя такой общины могло осуществиться лишь с ведома и при содействии самого императора, который должен был дать разрешение на поселение такого числа антихалкидонитов в одном из дворцов столицы, а также утвердить расходы на их содержание. Император и сам посещал их время от времени, восхищаясь этой общиной и прося у ее членов благословения. Стоит отметить, что антихалкидонитски настроенные обитатели дворца Гормизда не отказывали ему в благословении⁷⁷. Даже после смерти супруги Юстиниан не распустил эту общину и поддерживал ее остатки вплоть до своей кончины⁷⁸.

Достоинно внимания и то, что на членов этой общины со стороны императора не оказывалось никакого давления с целью заставить их признать Халкидонский Собор. Даже наоборот: как неоднократно подчеркивает Иоанн Эфесский, с насельниками дворца Гормизда император всегда обходился милостиво. Это в конечном итоге привело к тому, что антихалкидо-

⁷³ *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints. P. 475–481; Pseudo-Dionysius. Cap. III. P. 138.* О дворце Гормизда см.: *Janin J. Constantinople byzantine. P. 334; Чекалова А.А. Персидский элемент... С. 22–23.*

⁷⁴ *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints. P. 478.* Не исключено, что некоторые монастыри антихалкидонитов были заинтересованы в том, чтобы «внедрить» кого-либо из своих выходцев в число насельников дворца Гормизда и таким образом иметь как бы своего представителя при дворе. Так можно, вероятно, объяснить появление там отшельника Халы: *Ibid. P. 398.*

⁷⁵ *Ibid. P. 479.*

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.* Несмотря на это однозначное указание, В. Шубарт (*Schubart W. Justinian und Theodora. S. 155*) замечает: «Феодора и в дальнейшем простирала свою руку над монофиситами и предоставляла им убежище во дворце Гормизда в Константинополе. Немыслимо, чтобы это могло произойти без ведома Юстиниана; по своему обыкновению он дозволил то, чего не мог и, в сущности, не хотел изменить». Таким образом, следует отметить, что знание Юстиниана о происходившем во дворце Гормизда однозначно зафиксировано источниками и сомнения по этому поводу неуместны. В высшей степени странно звучит фраза Шубарта о том, что Юстиниан не мог изменить того, что делала Феодора.

⁷⁸ *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints. P. 479.*

ниты стали прибывать в Константинополь без страха: Юстиниан и Феодора совместно создали для этого все необходимые предпосылки⁷⁹.

В качестве второго места проживания антихалкидонитам была выделена крепость во Фракии под названием Деркос, которая находилась на расстоянии одного дня пути от Константинополя⁸⁰. Впрочем, следует полагать, что там размещали только несговорчивых иерархов и что это поселение напоминало более тюрьму, чем дворец; насельники Деркоса скорее подлежали контролю императора, а не императрицы.

Тот факт, что наиболее выдающиеся из аскетов-антихалкидонитов были собраны в Константинополе, должен был до определенной степени ослабить антихалкидонитское влияние на массы в провинциях, а особенно в Сирии, в которой антихалкидониты начиная с 518 г. подвергались особенно сильным гонениям. Следует опять же подчеркнуть, что Египет, оплот антихалкидонитского движения, по большей части не был затронут гонениями и продолжал служить убежищем для изгнанных из других областей антихалкидонитов вплоть до 537 г. Но и в том году власти, как кажется, ограничились лишь заменой высшей иерархии в Александрии. В противоположность этому режим в отношении антихалкидонитов в Сирии продолжал оставаться очень суровым даже после эдикта 531 г., в то время как даже антихалкидонитская община в Константинополе, по-видимому, процветала. Православный патриарх Антиохии Ефрем проводил в отношении антихалкидонитов жесткую политику⁸¹, что имело последствием их бегство в Египет и, когда открылась возможность, в Константинополь. В отношении епископов-антихалкидонитов правительство изначально заняло твердую позицию, запретив им эдиктом 531 г. вновь занимать их прежние кафедры⁸², исполнять епископское служение и посвящать новых клириков⁸³.

К этому времени Феодора уже, вероятно, имела славу покровительницы антихалкидонитов, поскольку в противоположность Юстиниану она явно опекала только одну партию и потому от нее можно было ожидать поддержки антихалкидонитам и в таком жизненно важном для них вопросе,

⁷⁹ Ibid. P. 327 (Житие Иоанна Ифеступольского).

⁸⁰ Σταμούλης Α.Α. Δέρκος, κέντρον τῶν Μονοφυσιτῶν. Σ. 218–221.

⁸¹ О Ефреме см.: Zacharias. VIII.4, IX.19, X.1, 5; Malalas. P. 352.68–70; Theophanes. P. 173.13–23; Michel le Syrien. T. II. P. 181 (колонка справа).

⁸² Zacharias. VIII.5; Michel le Syrien. T. II. P. 170 (колонка слева). Михаил Сириец также упоминает (Ibid. P. 192), что епископы-антихалкидониты не могли вновь занимать свои кафедры. Иоанн Эфесский приводит цифру в пятьдесят пять епископов, которые были изгнаны со своих престолов в Малой Азии и Сирии. Он также говорит, что это число далеко не полно, поскольку он перечислял лишь тех епископов, которых знал лично. Например, только из области Теллы (Константины) было изгнано 12 епископов, которые не были ему известны: *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints*. P. 313. См. тж.: *Vööbus A. The Origin of the Monophysite Church*. P. 19–20; *Frend W.H.C. Severus of Antioch...* P. 269; *Honigsmann E. Evêques et évêchés monophysites...* P. 87. Из изгнанных епископов двадцать восемь, по-видимому, умерли еще до издания эдикта: *Pseudo-Dionysius. Cap. III*. P. 17–18; Michel le Syrien. T. II. P. 170–173 (колонка справа).

⁸³ *Vita Iohannis episcopi Tellae // Vitae virorum apud monophysitas celeberrimorum*. P. 39.

как рукоположение новых епископов и священников. Эта проблема впервые остро встала перед антихалкидонитами уже до издания эдикта 531 г. Иоанн Эфесский упоминает о затруднениях, испытываемых ими в связи с рукоположениями епископов, которые возникли в 529–531 гг.⁸⁴ Епископы, бывшие еще свободными, имелись только в Мардине, благодаря деятельности Иоанна Телльского (результаты которой оказались, впрочем, не слишком долговечными) — в Персии, а также в Александрии⁸⁵. Хотя Севир Антиохийский и призвал оставшихся на свободе епископов рукополагать не только для своих, но и для соседних областей, большинство все-таки не решалось этого делать, поскольку это было связано с вопиющим нарушением канонов⁸⁶.

Однако именно в этом вопросе мы сталкиваемся с примечательным фактом, который с точки зрения отношения Феодоры к антихалкидонитам является весьма симптоматичным: Феодора отказалась помочь им в этом насущном для них деле.

В своем изложении жития Иоанна, епископа г. Ифеступоля в Египте, Иоанн Эфесский рассказывает, что оный епископ под предлогом болезни отправился в Константинополь, чтобы испросить разрешения покинуть Деркос, где он содержался как ссыльный. Когда Феодора узнала о его мнимой болезни, она удержала его у себя, предоставив ему жилые помещения и назначив ему и его слуге содержание. В Константинополе Иоанн стал принимать многочисленных посетителей и совершать тайные посвящения. Кроме того, он даже предпринял несколько поездок с этой целью⁸⁷. Когда Феодора была поставлена халкидонитами в известность об этом, она приказала Иоанну остаться во дворце, однако впредь не предпринимать никаких рукоположений⁸⁸. На этом примере видно, что Феодора, при всех кажущихся внешних отклонениях, в конечном итоге действовала в духе политики Юстиниана — и уж во всяком случае всегда с его ведома.

Неоднозначность позиции Феодоры была видна уже ее современникам-антихалкидонитам: несмотря на милости, которые она выказывала приходящим и поселяемым в Константинополе антихалкидонитам, гонения на них полностью не прекратились, в чем некоторые из них равным обра-

⁸⁴ *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints.* P. 313, 327 (во всей Империи вплоть до персидской границы не было того, кто мог бы совершить рукоположение).

⁸⁵ *Ibid.* P. 317.

⁸⁶ См.: *Vita Iohannis episcopi Tellae.* P. 38–39. В этой связи крайне сомнительным выглядит высказывание Френда (*Frend W.H.C. Severus of Antioch...* P. 272–274) о том, что усилием Севира по восстановлению антихалкидонитской иерархии сопутствовал успех. На самом деле запрет на рукоположения был еще более жесточек, так что, например, успешно действовавший до того Иоанн Телльский был вынужден скрыться в Персии: *Vita Iohannis episcopi Tellae.* P. 39. То же мнение, что и у Френда, высказывается также в: *Vööbus A. The Origin of the Monophysite Church.* P. 20; *Uthemann K.-H. Kaiser Justinian...* S. 31–32.

⁸⁷ О нем и его деятельности см.: *Honigmann E. Évêques et évêchés monophysites...* P. 165–167.

⁸⁸ *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints.* P. 328–332.

зом винили и Феодору. Иоанн Эфесский сохранил для нас несколько в этом смысле весьма показательных свидетельств, несмотря на то что сам он был ревностным и, по всей видимости, искренним почитателем императрицы, хранившим благодарную память о благодеяниях, которые она оказала антихалкидонитам⁸⁹.

Первое свидетельство касается уже упомянутого Иоанна Ифеступольского, который на вопрос Феодоры о том, кто притесняет его, ответил: «А кто притесняет меня и приводит в беспокойство Церковь Божью, как не ты и твой муж?»⁹⁰

Другой пример того, что не все антихалкидониты были склонны проводить различие между религиозной политикой Феодоры и ее супруга, предоставляет нам житие отшельника по имени Мар, которое также было составлено Иоанном Эфесским. О Маре сообщается, что он в 536 г., когда в Александрии разразился бунт, отправился в Константинополь с намерением выбрать царя и царицу за их церковную политику. Предоставленной ему аудиенцией он воспользовался для того, чтобы обругать царя и царицу словами, которые Иоанн Эфесский не отважился передать дословно: «Оскорбление и презрительное отношение, которое он выказал перед владыками мира, если бы оные были записаны, весьма большим, а отнюдь не малым было бы недоверие читателей к тому, что нечто подобное так просто может быть сказано не то что императорам, держателям всемирной власти, но даже людям презренным и ничтожным». Царственные супруги в свою очередь приняли эти упреки со смирением и не прибегая к насилию, сказав лишь: «Воистину сей человек — духовный философ!»⁹¹

Такое поведение ничуть не уменьшило уважение Феодоры к Мару: она лишь настояла на том, чтобы он поселился подле нее и беседовал с нею о делах духовных. Кроме того, ему сразу же была предложена огромная сумма денег — в размере одного кентинария. Он отказался от обоих предложений и удалился в горы близ Константинополя. Феодора была вынуждена вновь просить его перебраться к ней, обещая ему большие суммы денег на постройку монастыря. На это он ей ответил: «Ты не должна думать, что владеешь чем-то, в чем нуждается раб Божий, кроме веры, если только таковая есть в тебе»⁹².

Здесь следует упомянуть, что император охотно предоставлял в распоряжение иерархов-антихалкидонитов значительные суммы денег в надежде

⁸⁹ См.: *Van Ginkel J. John of Ephesus. P. 151–152.*

⁹⁰ *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints. P. 332.*

⁹¹ *Ibid. P. 429.* Для этого случая также верно то, что говорит А.А. Васильев о встрече императора с монахами: «На таких встречах император и императрица прекращают представлять собой высшую власть в Империи и, по крайней мере внешне, становятся смиренными и набожными просителями, с благоговением относящимися к аскетам и отшельникам из отдаленных пустыней» (*Vasiliev A. Justin the First. P. 253.*)

⁹² *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints. P. 432.* Историю Мара в несколько искаженном виде передает Бридж: *Bridge A. Theodora. S. 114–116.*

завоевать их доверие. Так, например, царственные супруги⁹³ после завершения собеседования с монофиситскими епископами в начале 532 г. попытались вручить подарок Иоанну, епископу Телльскому. Он отклонил подарок Юстиниана и Феодоры, говоря, что они уже и сами отказались принять от него «истинный и духовный дар», т.е., по всей видимости, антихалкидонское учение. Отклонив подарок императорской четы, он предпочел и далее оплачивать свое пребывание в Константинополе из собственных средств, пока не получил наконец от императора разрешение покинуть столицу⁹⁴. Показательно, что император и императрица общались с Иоанном Телльским отдельно от прочих епископов-антихалкидонитов, участвовавших в собеседовании. Отсюда можно заключить, что они хотели достичь с ним особого соглашения. Из поведения Иоанна Телльского видно, что он не делал никакого различия между позициями императора и императрицы: они в его глазах идентичны. В последующее время Феодора не выказывала ему своего благоволения: он вынужден был несколько лет скрываться в Персии, а затем в результате совместно проведенной акции византийских и персидских властей был задержан и препровожден в Антиохию, где в 538 г. умер, находясь под арестом⁹⁵.

В дальнейшем по ходу нашего изложения мы подробно остановимся и на других приведенных выше пунктах, касающихся деятельности Феодоры на церковно-политическом поприще, так как от оценки этих фактов непосредственно зависит оценка церковной политики самого Юстиниана. Однако нам представляется неудобным посвящать рассмотрению этих пунктов особую главу, связанную с Феодорой, поскольку такое рассмотрение каждый раз будет требовать привлечения и подробного изложения событий и фактов, которые лишь в малой степени имеют отношение к Феодоре. Впрочем, при изложении этих событий и фактов мы не преминем указать на роль в них Феодоры так, что в конце должен будет выявиться некий более цельный образ ее деятельности на поприще церковной политики.

⁹³ Участие Феодоры в этом собеседовании зафиксировано лишь на самой последней стадии. Кроме этого свидетельства, никаких указаний на ее участие не имеется. Уже Я. Шпайгель, которому мы обязаны наиболее подробным анализом собеседования, счел важным (по всей видимости, из-за господствующей преувеличенной оценки роли Феодоры в религиозной политике) отметить следующее: «Нет необходимости считать симпатии императрицы Феодоры к монофиситам единственной причиной достаточно примирительной позиции [по отношению к ним] Юстиниана» (*Speigl J. Das Religionsgespräch... S. 264*). Ср. с утверждением А.М. Демикели: «По воле императора и прежде всего благодаря открыто промонофиситской деятельности Феодоры в течение 532 г. смог состояться первый *Colloquium cum Severianis...*» (*Demicheli A.M. La politica religiosa di Giustiniano... P. 230*).

⁹⁴ *Vita Iohannis episcopi Tellae. P. 39.*

⁹⁵ Однако он ни в коем случае не был убит, как это утверждается, напр., в: *Vööbus A. The Origin of the Monophysite Church. P. 23. См. тж.: Michel le Syrien. T. II. P. 206 (колонка слева).*

Глава IV

РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА ЮСТИНИАНА В 532–536 гг.

IV.1. Собеседование с севирианами 532 г. и его последствия

В начале 532 г. в Константинополе было проведено собеседование с епископами-севирианами, устроенное императором. Оно состоялось вслед за изданием императорского эдикта, разрешившего антихалкидонитам вернуться из ссылки.

Ход этого собеседования уже весьма подробно был проанализирован в исследовательской литературе¹, поэтому здесь мы сосредоточим внимание лишь на одном аспекте — высказывании одного участника собеседования из числа антихалкидонитов, который в своем сообщении перечисляет уступки, которые Юстиниан был готов сделать их стороне². Император предложил осудить Диодора, Феодорита, Иву, Нестория и Евтиха, а также принять двенадцать анафематизмов Кирилла. Кроме того, антихалкидониты и дальше могли исповедовать одну природу во Христе, однако должны были отказаться от осуждения тех, кто исповедует две природы. Далее, они должны были принять Халкидонский Собор лишь в той его части, в которой шла речь об осуждении Евтиха и Нестория; впрочем, предварительно от них требовалось снять анафему с «Томоса» папы Льва. Именно этот последний пункт антихалкидониты отказались выполнить, сославшись на авторитет Севира Антиохийского, который один, по их мнению, мог принять решение такого уровня.

Эти предложения являются, по нашему мнению, исключительно важными, поскольку в нескольких пунктах излагают основы императорской религиозной политики последующих двадцати лет. Отдельные меры, которые Юстиниан принял в дальнейшем, в сущности, были попыткой развить и воплотить в жизнь принципы, сформулированные уже в 532 г.³

¹ О нем см.: *Duchesne L. L'Église au VI^e siècle. P. 82–87; Schwartz E. Zur Kirchenpolitik Justinians. S. 282–283; Haacke R. Die kaiserliche Politik... S. 156–157; Speigl J. Das Religionsgespräch... S. 264–285* (наиболее подробный анализ содержания и хода собеседования); *Brock S. The Conversations with the Syrian Orthodox... P. 87–121; Grillmeier A. Jesus der Christus... Bd. II/2. S. 361–363; Uthemann K.-H. Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker... S. 27–33; Leppin H. Zu den Anfängen... S. 82–85.*

² *Le colloque monophysite de 531. P. 195; Brock S. The Conversations... P. 116; Uthemann K.-H. Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker... S. 30–31.*

³ Здесь необходимо отметить ошибочность мнения Х. Леппина, рассматривающего это собеседование как изолированную меру императора, призванную, по-видимому,

В период между 532 и 536 гг., т.е. сразу же после окончания собеседования, на первый план в религиозной политике вновь выступают отношения между императором и епископом Римским, однако уже в новом контексте⁴. В это время для императора достижение согласия с папой по ключевым догматическим вопросам является более важным, чем собственно достижение примирения с антихалкидонитами. Первую задачу, — хотя она, по всей видимости, и требовала более масштабных усилий, — следует, тем не менее, признать лишь подготовительной фазой для реализации главной задачи Юстиниана: примирения с восточными антихалкидонитами и тем самым достижения религиозной и идеологической унификации Империи.

На этой стадии своей религиозной политики Юстиниан, пожалуй, как никогда был озабочен привлечением Рима на свою сторону. Однако необходимость новой формулы, которую усвоил себе Юстиниан, — *unus ex Trinitate passus est carne* — можно объяснить только в перспективе примирения с антихалкидонитами, поскольку после заключения унии с Римом в 519 г. никакой новой формулы для общения с Западом не требовалось. Еще одной крупной размолвки с Римом после трудного преодоления так называемой «акакианской схизмы»⁵ император хотел избежать любой ценой, даже если в этом случае примирение с антихалкидонитами было бы отложено на какое-то время.

Таким образом, в качестве формулы примирения теперь окончательно утвердился тезис *unus ex Trinitate passus est carne*. Эта формула свт. Кирилла Александрийского, встречающаяся в одном из его писем к Несторию⁶, звучала не столь откровенно антихалкидонски, как Трисвятое с прибавкой Петра Кнафея, воспринимавшейся православными-халкидонитами как умаляющая человеческую природу Христа. Формула свт. Кирилла могла быть для них более приемлемой, поскольку подчеркивала человеческую природу во Христе посредством упоминания плоти. Тем не менее для утверждения этой формулы требовалось провести немалую разъяснительную работу.

Можно предполагать, что Юстиниан уже в первые годы своего правления сформулировал исповедание веры, которое было приложено к изданию его законодательного труда в 529 г.⁷ В том же году, вероятно, дали

обратить к халкидонитству участвующих в нем епископов-антихалкидонитов, и говорящего в этой связи о ее неуспехе: *Leppin H. Zu den Anfängen...* S. 86.

⁴ *Speigl J. Formula Iustiniani.* S. 134: «Наблюдение за развитием императорских [вероучительных] формул в борьбе и совместной игре с папой (прежде всего с Гормиздом, Иоанном II и Агапитом) в *συμφωνία* является основной линией (gibt einen roten Faden an die Hand) для понимания религиозной политики и церковной истории с 520 по 536 г.». См. т.ж.: *Amelotti M. Giustiniano tra teologia e diritto.* P. 142.

⁵ В гораздо большей степени этой схизме подошло бы название «феликианской» — по имени ее действительного инициатора, Римского папы Феликса III (483–492). См.: *Грацианский М.В. Причины и обстоятельства начала «Акакианской» схизмы...* С. 188–200.

⁶ АСО. Т. I. Vol. I. Pars I. P. 42.3–4: Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον παθόντα σαρκὶ καὶ ἐσταυρωμένον σαρκὶ καὶ θανάτου γευσάμενον σαρκὶ γευόνότα δὲ πρῶτόκοκον ἐκ τῶν νεκρῶν, καθὸ ζωῆ τέ ἐστι καὶ ζωοποιὸς ὡς θεός, ἀνάθεμα ἔστω.

⁷ От этого исповедания сохранился лишь фрагмент, содержащийся в *Codex Iustinianus* (I.1.5). Теопасхитская формула в нем присутствует в слегка измененной форме

о себе знать некоторые проблемы с применением этого исповедания, которое с момента его появления должно было иметь силу закона. По всей видимости, многие клирики и монахи не приняли эту формулу, поскольку они, как некогда папа Гормизд, считали ее излишней на фоне постановлений Вселенских Соборов. В этой связи примечательно, что Виктор Тонненский приписывает проведение в жизнь этой формулы партии императрицы Феодоры⁸. Отсюда можно сделать двоякий вывод: во-первых, Феодора была задействована при проведении этой формулы в жизнь, а во-вторых, эта формула была хорошо принята некоторыми, к сожалению поименно неизвестными, противниками Халкидона, что, в свою очередь, должно было возмутить приверженцев строгого антихалкидонизма. Здесь, нам кажется, можно усмотреть некую связь со слухами, согласно которым именно Феодора истребовала у Юстиниана издания эдикта, предоставившего антихалкидонитам право вернуться из ссылки. Тем не менее, вероятно, было бы неверным предполагать, что все события, связанные с появлением этого эдикта, происходили с подачи Феодоры. Единственной заслугой, которую можно приписать ей в этой связи, является то, что она стремилась сломить сопротивление халкидонитов, в то время как Юстиниан старался привлечь на свою сторону их противников. В конце концов Юстиниан сам был вынужден осуждать непокорных халкидонитов и вести переговоры с их противниками⁹.

В силу именно этих обстоятельств разгорелся спор между императором и старыми приверженцами халкидонского православия, нашедший свое выражение в конфликте Юстиниана с монахами-акимитами в 533 г. С учетом этого лишь с оговорками можно утверждать о царившем в период с 527 по 533 г. «перемирии»¹⁰: скорее следует уточнить, что это перемирие распространялось лишь на отношения с антихалкидонитами, в то время как меры, принятые императором к их выгоде, привели к трениям в до той поры сравнительно едином лагере православных-халкидонитов¹¹.

(I.1.5.2): «σαρκωθέντος τοῦ ἐνὸς τῆς τριάδος θεοῦ λόγου». См.: *Haacke R.* Die kaiserliche Politik... S. 157; *Amelotti M.* Giustiniano tra teologia e diritto. P. 143; *Speigl J.* Formula Iustiniani. S. 111–112. Шпайгль указывает на то, что это исповедание веры Юстиниана по своему замыслу и словесному содержанию основывается на формулировках «Энотикона» императора Зинона.

⁸ Victor Tonnennensis. P. 197 (sub anno 529): Theodoraе Augustae factio. Это сообщение Виктора, которое, к сожалению, стоит вне всякой связи с другими событиями, тем не менее является весьма ценным, поскольку у нас практически полностью отсутствует информация о действиях императорской четы в отношении монофиситов в период с 527 по 532 г.

⁹ Это свидетельствует о том, что роль Феодоры в конечном итоге была все же вспомогательной.

¹⁰ *Frend W.H.C.* The Rise of the Monophysite Movement. P. 269; *Speigl J.* Formula Iustiniani. S. 114.

¹¹ Борьба за признание этого исповедания веры должна была послужить непосредственной предысторией появления эдикта и последовавшего за ним в 532 г. собеседования о вере с епископами-севирианами. См. об этом: *Speigl J.* Formula Iustiniani. S. 113–114.

Усилия императора в деле достижения унии лучше всего засвидетельствованы для данного периода в переписке, в которую он вступил с папой Римским по этому поводу. На сей раз Юстиниан подошел к вопросу унии с другой, нежели в 518–519 гг., стороны. В то время положение требовало консолидации всех прохалкидонских сил до того, как можно было приступить к переговорам с папой. Теперь же папа был союзником, с которым император должен был согласовывать возможные меры в отношении антихалкидонитов с тем, чтобы избежать разрыва с ним по этому вопросу.

Именно в этот период, как представляется, впервые выступила на первый план идея частичного пересмотра постановлений Халкидонского Собора — идея, которая в своем окончательном виде нашла свое выражение в целях, поставленных перед Пятым Вселенским Собором в Константинополе в 553 г.

Впрочем, в 533 г. речь шла не об отмене или принятии иной формулировки некоторых постановлений Собора, а о некоей попытке выставить на первый план определенную часть этих постановлений, при этом по возможности отодвинув на задний план другую часть или же сообщив ей иное толкование. Было предложено принимать Собор лишь в той мере, в какой на нем шла речь об осуждении Нестория и Евтиха, а те постановления, которые составляли основу диофиситства, отныне можно было не принимать во внимание как обязательные¹².

В таком смысле Юстиниан составил послание папе Иоанну, отправленное в июне 533 г.¹³ Декларируемой в нем задачей Юстиниана является примирение всех восточных религиозных групп с Римским епископом¹⁴. Император ставит папу в известность о спорных пунктах, основанных на отдающих несторианством высказываниях отдельных монахов¹⁵.

В опровержение этих высказываний Юстиниан формулирует православное вероисповедание, которое утверждает ипостасное единение двух природ во Христе¹⁶.

¹² Тем самым, конечно, учению о двух природах наносился значительный ущерб. Именно это, равно как и проявившийся в таком подходе дух «Энотикона», очевидным образом привело Рим в беспокойство и, в свою очередь, побудило папу Иоанна адресовать халкидонитам Рима и Равенны разъяснительное послание, в котором подробно излагалось учение о двух природах и заявлялось о приверженности папы ему: *Iohannis papae II epistula*. P. 206–210. См. тж.: *Speigl J.* Formula Iustiniani. S. 131–133.

¹³ *Coll. Avell.* Vol. 1. № 84. P. 322.6–325.11; *Codex Iustinianus*. I.1.8.7–24. См. тж.: *Ensslin W.* Justinian I. und die Patriarchate... S. 114–117.

¹⁴ *Coll. Avell.* Vol. 1. № 84. P. 322.15–16: ...ideoque omnes sacerdotes universi orientalis tractus et subicere et unire sedi vestrae sanctitatis properavimus («...потому поспешили мы подчинить и объединить с престолом Вашей Святости всех священников всего восточного толка»). См.: *Amelotti M.* Giustiniano tra teologia e diritto. P. 135.

¹⁵ *Coll. Avell.* Vol. 1. № 84. P. 322.25–323.15, 324.26–28.

¹⁶ *Ibid.* P. 324.4: in una enim subsistentia unitatem suscepimus et confitemur, quod dicunt Graeci τὴν καθ' ὑπόστασιν ἑνωσιν ὁμολογοῦμεν («ибо мы принимаем и исповедуем единение в одной ипостаси — или, как говорят греки, исповедуем единение по ипостаси»).

Это утверждение очевидным образом было следствием формулы *unus ex Trinitate passus est carne*, против которой, как предполагалось, не смогли бы возразить и антихалкидониты. Тем не менее папа лишь после долгих колебаний согласился с постулатами этого послания, когда оно уже приняло форму императорского эдикта¹⁷. Целью данного эдикта, а также императорского послания папе было показать, что халкидонской вере Юстиниана ни в коей мере не были свойственны несторианские взгляды¹⁸, согласно которым Христос представлял собой две отдельные природы¹⁹.

Если из императорского послания папе становится ясной суть этих разногласий, указывающих на раскол в рядах халкидонитов, произошедший из-за того, что некоторые из них перешли тонкую грань между верностью халкидонской доктрине и осужденным несторианством, то «Пасхальная хроника»²⁰ сообщает, наоборот, о волнениях среди антихалкидонитов как о фоне, на котором имело место издание эдикта 533 г. и переписка императора с папой. Согласно ее сведениям, эти волнения имели однозначную антихалкидонскую направленность: от императора требовали осудить Халкидонский Собор и сжечь «Томос» Льва. При этом на улицах распевали Трисвятое с добавкой «распныйся за ны». Император издал свой эдикт якобы как реакцию на эти волнения, причем сделал это 20 ноября²¹.

В других источниках эти сведения отсутствуют. Сам Юстиниан упоминает лишь о споре с монахами-акимитами, намек на другие волнения ни в его письмах папе, ни в эдикте не содержится. Можно предположить, что

¹⁷ См.: Codex Iustinianus. I.1.6 (русский перевод см.: прил. 2 в конце нашей работы). Этот эдикт был опубликован 15 марта 533 г. и отправлен в Антиохию, Иерусалим, Эфес и другие города Сирии и Малой Азии. См.: Stein E. Histoire du Bas-Empire. T. 2. P. 379. N. 1; Amelotti M. Giustiniano tra teologia e diritto. P. 143–144. Богословскую оценку эдикта см. в: Speigl J. Formula Iustiniani. S. 117. О его принятии папой см.: Ibid. S. 118–119; Uthemann K.-H. Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker... S. 34–37. В дальнейшем Юстиниан сообщил об издании эдикта папе: Codex Iustinianus. I.1.7.1. Тем самым императорское послание, которое содержится в Авеллановом собрании (Coll. Avell. Vol. I. № 94), является, по всей видимости, кратким изложением этого эдикта, описывающим обстоятельства его принятия. Согласие папы на формулу Юстиниана последовало лишь в письме от 25 марта 534 г.

¹⁸ Codex Iustinianus. I.1.6.6–7: ὡς γὰρ ἐστὶν ἐν θεότητι τέλειος καὶ οὕτως καὶ αὐτὸς ἐν ἀνθρωπότητι τέλειος. τὴν γὰρ καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν δεχόμεθα καὶ ὁμολογοῦμεν. ἔμεινε γὰρ τριάς ἢ τριάς καὶ σαρκωθέντος τοῦ ἐνὸς τῆς τριάδος θεοῦ λόγου· οὐτε γὰρ τετάρτου προσώπου προσθήκην ἐπιδέχεται ἡ ἀγία τριάς. Τοῦτων τοίνυν οὕτως ἐχόντων, ἀναθεματίζομεν πᾶσαν αἴρεσιν, ἐξαιρέτως δὲ Νεστορίον τὸν ἀνθρωπολάτρην καὶ τοὺς τὰ αὐτοῦ φρονήσαντας ἢ φρονοῦντας, τοὺς διατρούοντας τὸν ἕνα κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸν ἡμῶν...

¹⁹ Ibid. I.1.7.5: τῇ τοῦ ἀσεβοῦς Νεστορίου ἀκολουθοῦντες πονηρᾷ διδασκαλίᾳ, κατὰ χάριν αὐτὸν λέγοντες υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ ἄλλον τὸν θεὸν λόγον καὶ ἄλλον τὸν Χριστὸν λέγοντες.

²⁰ См. тж.: Chronicon Paschale. P. 629.10–633.16; Malalas. P. 402.35–37; Alivisatos H. Die kirchliche Gesetzgebung... S. 23–25.

²¹ Датировка, безусловно, неверная, поскольку в тексте сохранилась датировка эдикта: мартовские иды (Codex Iustinianus / Rec. P. Krueger. Berolini, 1954. P. 8).

автор «Пасхальной хроники» неправильно интерпретировал спор с монахами, поскольку речь в нем шла о высказываниях, которые были близки по смыслу антихалкидонскому Трисвятому. Вышеназванные нестыковки позволяют нам признать сведения «Пасхальной хроники» в данном случае неточными и утверждать, что в 533 г. в Константинополе либо вовсе не было никаких антихалкидонских волнений, либо они имели место позже издания эдикта и составления императором писем к папе Иоанну²².

Вероятно, не было случайностью то, что посланники Юстиниана, доставившие папе письма и сообщившие ему предложения императора, с самого начала были задействованы в проведении императорской политики примирения. Один из них, Ипатий, епископ Эфесский, был одним из крупнейших богословов своего времени²³. Равным образом в этом посольстве принимал участие епископ Маронеи Иннокентий, богослов, составивший протокол собеседования с епископами-севирианами в 533 г. Он передал папе свое сочинение, в котором подчеркивалось согласие веры Прокла Константинопольского с «Томосом» папы Льва в пункте теопасхизма²⁴. Этот акт однозначно имел своей целью устранить все возможные сомнения папы Иоанна²⁵.

Письмо Юстиниана патриарху Константинопольскому Епифанию еще более наглядно демонстрирует цели императора²⁶. В качестве одной из наиболее важных заслуг Халкидонского Собора он видит принятие и подтверждение письма Прокла Константинопольского к армянам²⁷. В письме Прокла впервые встречается формула, согласно которой «Иисус Христос, Сын Божий и Бог наш, является одним из Св. Троицы²⁸». Далее Юстинианом подчеркивается необходимость исповедовать все четыре Вселенских Собора: в противном случае осуждение еретиков было бы неполным²⁹ и

²² Противоположное мнение см. в: *Haacke R. Die kaiserliche Politik... S. 158 и Anm. 62; Frend W.H.C. The Rise of the Monophysite Movement. P. 263 и N. 4.*

²³ О нем и его богословии см.: *Grillmeier A. Jesus der Christus... Bd. II/2. S. 242–259.*

²⁴ *Innocentii episcopi Maroniae de his qui unum ex Trinitate vel unam subsistentiam seu personam Dominum nostrum Iesum Christum dubitant confiteri // ACO. T. IV. Vol. II. P. 68–74.*

²⁵ См.: *Speigl J. Formula Iustiniani. S. 125.*

²⁶ *Codex Iustinianus. I.1.7* (русский перевод см.: прил. 3 в конце нашей работы). Это письмо было составлено ранее письма папе. Я. Шпайгль (*Speigl J. Formula Iustiniani. S. 119–120*) доказывает, что необходимость письма патриарху среди прочего вытекала из того, что тем самым Юстиниан непременно желал продемонстрировать папе единство восточных православных относительно теопасхитской формулы. Еще раз подчеркнем, что Юстиниан лишь тогда приступил к переговорам с папой, когда обеспечил своим инициативам безусловную поддержку на Востоке. Богословскую и церковно-политическую оценку письма патриарху Епифанию Константинопольскому, в котором теопасхитские взгляды Юстиниана выражены наиболее полно, см. в: *Ibid. S. 120–122.*

²⁷ См.: *Procli Tomus ad Armenios // ACO. T. IV. Vol. 2. P. 187–195; Versio Dionysii Exigui // Ibid. P. 196–205.*

²⁸ *Codex Iustinianus. I.1.7.17.*

²⁹ *Ibid. I.1.7.18: Εἰ γὰρ τὰς εἰρημένας τέσσαρας ἀγίας συνόδους παρεξέλωμεν ἢ τὰ παρ' αὐτῶν διατυπωθέντα, δίδομεν ἄδειαν τοῖς καθαιρεθεῖσι ὑπ' αὐτῶν αἰρετικοῖς καὶ τοῖς αὐτῶν δόγμασι τὴν ἑαυτῶν λύμην πάλιν εἰς τὰς ἀγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας ἐνδείκνυσθαι.*

потому можно было подпасть под подозрение в том, что разделяешь позицию еретиков³⁰.

Разногласия с монахами-акимитами, в прошлом наиболее крайними и последовательными приверженцами буквы определений Халкидонского Собора и поборниками интересов папства в Константинополе, ознаменовали собой окончательный переход от политики прохалкидонской партии, осуществившей церковно-политический переворот 518 г., к церковной политике Юстиниана, основанной на его собственной программе. Влияние и активность прохалкидонской партии явственно ощущаются на всем протяжении царствования Юстина Старшего. Теперь же события 533 г. окончательно подводят итог ее существованию.

Большинство участников событий 512–519 гг. к тому времени уже давно умерли³¹; другие, как, например, Ипатий и Помпей, пали жертвами Юстиниана во время восстания «Ника». Хотя это восстание, как представляется, не имело под собой религиозных причин³², является, тем не менее, достойным внимания то, что произошло оно непосредственно после издания Юстинианом эдикта, помиловавшего изгнанных антихалкидонитов, а также непосредственно перед собеседованием о вере с епископами-севирианами³³.

Уже в 533 г. новая политика в отношении антихалкидонитов потребовала осуждения монахов из монастыря акимитов. Насельники этой обители имели славу непоколебимых защитников халкидонского учения: их монастырь был оплотом халкидонского православия с последней четверти V в.³⁴ Можно сомневаться в истинности возводимых на них обвинений в несторианстве, однако несомненно, что их слишком строгое халкидонитство было уже неуместным в свете новых тенденций диалога между сторонниками и противниками Халкидонского Собора, начатого Юстинианом. В конце 533 г. Юстиниану удалось добиться их осуждения папой Иоанном³⁵.

³⁰ Ibid. I.1.7.19–20: Ὁπερ οὐκ ἐνδέχεται πρᾶχθῆναι ποτε (μὴ γένοιτο), ἐπειδὴ αἱ εἰρημέναι τέσσαρες ἄγιαί σύνοδοι διὰ τῶν οἰκειῶν δογμάτων τοὺς αἰρετικούς καὶ τὰ τούτων δόγματα ἐξέβαλον. Καὶ εἴ τις πρὸς μίαν τῶν εἰρημένων ἁγίων συνόδων ἀμφιβάλλει, πρόδηλός ἐστιν ἐκεῖνα φρονῶν τὰ δόγματα τὰ παρ' αὐτῆς ἐκβληθέντα τε καὶ ἀναθεματισθέντα.

³¹ Например, Виталиан, Келер, Патрикий, Ареобинд и Юлиана Аниция.

³² Cameron A. Circus Factions... P. 129–130, 278–280; ср., впрочем: Чекалова А.А. Константинополь в VI веке. С. 141–161 (особенно с. 157–158), 177–179.

³³ Это собеседование состоялось уже в первые месяцы после поражения восстания «Ника», имевшего место в январе 532 г., — а именно весной того же года. См.: Stein E. Histoire du Bas-Empire. T. 2. P. 378–379. N. 4; Brock S. The Conversations with the Syrian Orthodox... P. 87.

³⁴ См.: Helmer S. Der Neuchalkedonismus... S. 57. Впрочем, Захария Ритор (Zacharias. VII.7) сообщает, что в монастыре акимитов уже во время рукоположения Македония патриархом Константинопольским (496 г.) внимательно изучались творения Диодора, Феодора Мопсуестийского и Феодорита. При этом следует отметить, что именно учение двух последних из названных богословов в 553 г. окончательно было осуждено Юстинианом и Пятым Вселенским Собором как несторианское. Кроме того, Захария сообщает, что монахи-акимиты праздновали память Нестория (Nestorii memoriam celebrabant), что, вероятно, может быть и преувеличением.

³⁵ Coll. Avell. № 84. P. 326–327; Codex Iustinianus. I.1.8.31–36; Liberatus. Cap. XIX. P. 134.23–31; Iohannis papae II epistula. P. 206–210 (P. 210.9–13: Aquimitos vero, qui se mo-

Это осуждение постигло акимитов в силу того, что они воспротивились объединительным усилиям Юстиниана, вероятно не признавая православия формулы *unus ex Trinitate passus est carne* и настаивая на более четком различении двух природ во Христе. Согласно свидетельству карфагенского диакона Либерата³⁶, «Иоанн по прозвищу Меркурий принял на себя управление апостолическим престолом. К нему императором Юстинианом были посланы Ипатий, епископ Эфесский, и Димитрий из Филипп, чтобы предупредить апостольский престол против посланников акимитов Кира и Евлогия, отрицающих, что блаженную Марию следует исповедовать как истинно и собственно (*vere et proprie*) Богородицу, а также Одного из Троицы как воплотившегося и пострадавшего плотью». Еще более четко спорные вопросы изложены в письме папы Иоанна к сенаторам³⁷: «Сын наш, император Юстиниан, как узнали вы из содержания его письма, отметил, что по этим трем вопросам возникли споры, [а именно:] может ли Один из Троицы называться Христом (*utrum unus ex Trinitate Christus dici possit*), то есть одно святое лицо из трех лиц Святой Троицы (*de tribus personis sanctae Trinitatis*); а также [о том,] что Христос-Бог пострадал плотью, будучи бесстрастен в божестве (*an deus Christus carne pertulerit impassibilis deitate*); а также следует ли называть Приснодеву Марию собственно и истинно Родительницей Бога (*proprie et veraciter dei genetrix*) и Матерью Бога Слова, воплощенного от нее, [т.е.] матерью Господа нашего Иисуса Христа. Относительно всего этого мы одобрили православную веру императора (*probavimus in his catholicam imperatoris fidem*)...»

После того как император посредством всех вышеописанных мер продемонстрировал восточным антихалкидонитам свою добрую волю, почва для переговоров с ними была подготовлена.

В 534 г., то есть уже после того, как были осуждены акимиты, а папа согласился с пунктами императорского эдикта, Юстиниан установил контакты с Севиром, бывшим патриархом Антиохийским, фигура и роль которого после завершения собеседования о вере приобрели особое значение.

Севир, в 518 г. изгнанный с Антиохийского патриаршего престола, оставался вплоть до своей смерти в 538 г. общепризнанным главой антихалкидонитского движения, а точнее — той его группы, которая считалась Юстинианом главным течением и с которой он был готов вести переговоры.

Епископы-антихалкидониты Сирии во время собеседования о вере в 532 г. не захотели пойти на соглашение с Юстинианом, говоря, что лишь Севир полномочен распорядиться о заключении унии с императором. Се-

nachos dicunt, quia Nestoriani evidenter apparuerunt, Romana etiam eos damnat ecclesia...); Liber pontificalis. T. I. P. 285; *Procopius*. De bellis. V.3.5–8. См. тж.: *Riedinger R.* Akoimeten // Theologische Realenzyklopädie. Berlin [u.a.], 1978. Bd. 2. S. 148–153; *Haacke R.* Die kaiserliche Politik... S. 157–158; *Anastos M.* Justinian's Despotic Control... P. 9–10 и N. 29; *Speigl J.* Formula Iustiniani. S. 127–129; *Idem*. Die Synode von 536. S. 110; *Uthemann K.-H.* Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker... S. 34–35.

³⁶ Liberatus. Cap. XIX. P. 134, 23–28.

³⁷ Iohannis papae II epistula. P. 206.

вир также был признан в качестве предводителя значительной частью египетских антихалкидонитов: в египетских делах он, по всей видимости, играл не меньшую роль, чем патриарх Александрийский Тимофей³⁸.

Таким образом, с 532 г. отношения с антихалкидонитским Египтом выходят на первый план императорской церковной политики, поскольку сирийские антихалкидониты из-за долгих преследований, ухода со сцены старшего поколения их лидеров³⁹ и того факта, что значительное число активных клириков и монахов проживало отныне в Константинополе под императорским контролем, осуществляемым Феодором⁴⁰, были выведены из самостоятельной «игры».

Исходя из этого, император отправил к Севиру несколько писем с приглашением прибыть в Константинополь для участия в переговорах об унии⁴¹. По всей видимости, именно для переговоров с Севиром и египетскими антихалкидонитами император в 534 г. отправил в Египет кувикулария Калотихия, якобы принадлежащего к партии августы Феодоры⁴², в задачи которого, вероятно, входило изложить Севиру позицию императора по спорным вопросам. Информация о том, что Калотихий был послан в Египет императором, восходит к Иоанну Никиускому. Либрат Карфагенский со своей стороны сообщает, что Калотихию, стороннику Феодоры, при выполнении его миссии в Александрии содействовали дукс Аристомах и августал Диоскор, т.е. военный и гражданский главы Египта, которые могли получить подобный приказ лишь от императора. Действия Калотихия привели к упрочению положения Севира, которое к тому времени было в значительной мере подорвано сторонниками Юлиана Галикарнасского. Уже одно то, что император рассматривал Севира в качестве своего потенциального партнера по переговорам, должно было оказывать Севиру значительную поддержку, поскольку юлианисты после своего отхода от Севира более не признавали его авторитета в качестве главы антихалкидонитов.

Предположительно в то же самое время или незадолго до этого имели место длительные переговоры между императором и делегацией антихалкидонитов, включавшей представителей влиятельных слоев египетского

³⁸ См.: *Severus ben al-Muqaffa*. *Historia patriarcharum Alexandrinorum* / Ed. C.F. Seybold. P. 87–89; Ed. B. Evetts. P. 451–455. См. тж.: *Crum W.E. Sévère d'Antioche en Égypte...* P. 92 seq.; *Maspero J. Histoire des patriarches...* P. 84–101.

³⁹ К последним относились, например, Филоксен Маббугский и Иаков Батнский. Ко времени смерти Севира в начале 538 г. и вскоре после этого скончались Фома Германикийский (542 г.), Фома Дамасский, Мара Амидский (529 г.), Фома Дарский (537 г.), Антонин Алеппский (после 540 г.), Сергий Шурский, Петр Решайнский и многие египетские епископы, так что Восток оказался почти полностью лишен своих иерархов-антихалкидонитов: *Michel le Syrien*. Т. II. P. 244. См. тж.: *Honigmann E. Évêques et évêchés monophysites...* P. 74, 97–98, 101, 104, 126, 171, 104–105.

⁴⁰ Сходного мнения придерживается также Эванс: *Evans J.A.S. The Empress Theodora...* P. 74.

⁴¹ *Zacharias*. IX.15.

⁴² См.: *Chronique de Jean, évêque de Nikiou*. Cap. 90; *Liberatus*. Cap. XX. P. 134. См. тж.: *Maspero J. Histoire des patriarches d'Alexandrie*. P. 111–114.

общества: лиц духовного звания, ученых и судовладельцев⁴³. Важно отметить, что судовладельцы, принадлежавшие к числу наиболее влиятельных и богатых граждан Александрии, заявили о своем нейтралитете относительно вероучительных споров, что было чрезвычайно важно для императора, поскольку судовладельцы при случае могли затруднить поставки зерна из Египта в Константинополь, как это произошло, например, в 452 г., когда вожди антихалкидонитов во время обострения конфликта между сторонниками и противниками Халкидонского Собора, приведшего к убийству патриарха Александрийского Протерия, стремились воспрепятствовать поставкам зерна в столицу⁴⁴.

Предмет переговоров нам неизвестен, однако из нашего источника явствует, что за египетскими переговорщиками стоял Севир Антиохийский⁴⁵. Речь шла, вероятно, о том, что Севир, который к 535 г. уже в значительной мере мог утратить свое влияние в Александрии, переходившее теперь к сторонникам Юлиана Галикарнасского⁴⁶, должен был пойти на компромисс с императором по вопросу унии. Чтобы подвигнуть его к переговорам, ему и его сторонникам была обещана поддержка в Александрии. Это предположение подтверждается событиями 535 г. в египетской столице.

В этой связи следует предполагать, что Феодора также принимала некоторое участие в указанных переговорах, но это участие не засвидетельствовано источниками. Однако если принять во внимание, что Севир по своему прибытию в Константинополь оказался на ее попечении, то вполне оправданным будет предположение, что об этом обе стороны договорились уже в 534 г., когда Калотихий еще находился в Александрии.

Параллельно с переговорами в Константинополе шли собеседования в Александрии, которые вел Калотихий. Там предварительно был достигнут компромисс, согласно которому не Севир, все еще стремившийся оттянуть свой отъезд в Константинополь, а патриарх Александрийский Тимофей должен был отправиться к императору. Впрочем, в феврале 535 г. Тимофей умер⁴⁷.

⁴³ Pseudo-Dionysius. Cap. III. P. 136–137; Michel le Syrien. T. II. P. 204–205. Псевдо-Дионисий, у которого эти события изложены подробнее, относит их к 871 г. по эре Селевкидов (559/560 г. по Р.Х.). Впрочем, из этого и последующих сообщений можно заключить, что речь все же идет о событиях до смерти Феодоры, случившейся в 548 г.

⁴⁴ Theophanes. P. 106.30–107.3.

⁴⁵ Michel le Syrien. T. II. P. 205.

⁴⁶ О Юлиане Галикарнасском и его споре с Севиром о том, является ли Тело Христова тленным или нетленным, см.: Zacharias. IX.9–13; Liberatus. Cap. XX. P. 133.29–134.22; *Leontius Byzantinus*. De sectis. Col. 1229; Theophanes. P. 165.9–12; *Severus ben al-Muqaffa*. *Historia patriarcharum Alexandrinorum* / Ed. C.F. Seybold. P. 89–92; Ed. B. Evetts. P. 453–455. Важнейшим исследованием этой темы по-прежнему остается следующее: *Draguet R. Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du Corps du Christ*. Louvain, 1924. См. тж.: *Maspero J. Histoire des patriarches...* P. 88–95, 192–193 et alias; *Stein E. Histoire du Bas-Empire*. T. 2. P. 233–235; *Demicheli M.A. La politica religiosa...* P. 228–229; *Grillmeier A. Jesus der Christus...* Bd. II/2. S. 25–26, 83–116.

⁴⁷ *Leontius Byzantinus*. De sectis. Col. 1232: «Тимофей, намереваясь встретиться с императором, умирает» (μὲλλον δὲ ὁ Τιμοθέος συνίναи πρὸς τὸν βασιλέα, τελευτᾷ).

Сразу после смерти Тимофея антихалкидонские партии в Александрии, севириане и юлианисты, рукоположили собственных патриархов, каждый из которых претендовал на легитимность.

Однако, поскольку население города в большинстве своем держало сторону юлианистов⁴⁸, патриарх севириан, Феодосий, был вынужден спасаться бегством, даже несмотря на то, что именно его рукоположение являлось, по всей видимости, законным. Именно его рукоположению содействовал посланник императора Калотихий, которому помогали вышеупомянутые дукс и августал, в то время как большинство городского населения, включая и многих военных, а также значительную часть клира, поддерживало противника Феодосия, ставленника юлианистов Гайана. Несмотря на это противодействие, Калотихию и его высокопоставленным помощникам удалось поначалу провести кандидатуру Феодосия⁴⁹.

Но, невзирая на поддержку со стороны египетской властной верхушки и императорской четы, Феодосий был вынужден скорейшим образом покинуть город и укрыться в монастыре в сельской местности, поскольку население Александрии решительно против него взбунтовалось. В этом монастыре он пробыл примерно до конца июня 535 г.⁵⁰, а затем был восстановлен на Александрийском патриаршем престоле военной силой: специально для этой цели император отправил в Александрию кувикулария Нарсеса⁵¹.

⁴⁸ Знать Александрии выступила в пользу Феодосия. См.: *Leontius Byzantinus. De sectis*. Col. 1232: «Когда умер Тимофей, клир и первые [граждане] города (οἱ πρῶτοι τῆς πόλεως) рукополагают епископом Феодосия. Когда он был рукоположен, народ, войдя и увидев его сидящим на престоле, настолько вознегодовал (ибо они его ненавидели), что некто тут же сбросил его с престола. Феодосий бежал, Гайан (Γαϊάνος) же насильно (βίβη) стал вместо него епископом. За [этими двумя] лицами последовали (συναπέστησαν) и граждане города (οἱ τῆς πόλεως): великие люди города были с Феодосием, а народ — с Гайаном. Случилось, таким образом, так, что город раскололся не только по вопросу о лицах, но и по вопросу о догматах (συνέβη οὖν οὐ μόνον τοῖς προσώποις συναποραγῆναι τὴν πόλιν, ἀλλὰ καὶ τοῖς δόγμασιν)».

⁴⁹ Liberatus. Cap. XX. P. 134–135; Michel le Syrien. T. II. P. 193–194 (колонка справа); *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints*. P. 326.

⁵⁰ Из сообщения Либерата нам известно, что Гайан провел на патриаршем престоле Александрии сто три дня, но после расследования обстоятельств его восшествия на престол, проведенного Нарсесом, был низложен и отправлен в ссылку на Сардинию. Лишь через два месяца после этого Нарсесу удалось вернуть Феодосия в Александрию, водворив его на патриаршем престоле: Liberatus. Cap. XX. P. 134.34–135.15; *Leontius Byzantinus. De sectis*. Col. 1232C.

⁵¹ Напротив, см. мнение Бриджа: *Bridge A. Theodora*. S. 157–158. О Нарсесе см.: *PRLE ШВ. Narses 1*. P. 912–928. Один источник, а именно трактат Леонтия Византийского «О сектах» (*De sectis*. Col. 1232), однозначно сообщает, что Нарсес был послан императором: «Царь Юстиниан, услышав о случившемся, отправляет Нарсеса, чтобы узнать (ὀφείλοντα μαθεῖν), кто из двоих должен быть епископом. Нарсес, придя и спросив, кто из двоих первый стал [епископом], и узнав, что [это был] Феодосий, отправил Гайана в ссылку... Феодосия же посадил на престол». Леонтий здесь не сообщает о должности Нарсеса.

Либерат Карфагенский утверждает, что Нарсес был послан Феодорой с тем, чтобы восстановить Феодосия в его должности⁵². Если принимать это сообщение за чистую монету, императрица также должна была предоставить в его распоряжение войска и приказать ему восстановить Феодосия на престоле любой ценой, пусть даже силой оружия. Подобное предположение выглядит маловероятным, поскольку такой приказ мог отдать лишь император, и только он один. В Александрии Нарсес был вынужден выступить с оружием против населения города, вступив с ним в уличные бои, причем он даже прибегал к поджогам. Подобные действия уже нельзя расценить как интриги, которыми славилась Феодора: проведение столь жесткой линии можно было бы представить только в том случае, если за ним стоял сам император, имевший за плечами опыт подавления мятежа «Ника».

В нашем распоряжении имеется также сообщение Прокопия об одновременной миссии другого Нарсеса (Камсаракиана) в Верхнем Египте, задействованного против храма Исиды и его жрецов в Филах. Этот храм, находящийся на римской территории, был одновременно главным святилищем народа нобадов, проживавшего на южной римской границе в Верхнем Египте⁵³.

Миссия этого Нарсеса позволяет сделать двоякий вывод: во-первых, одновременно проводились две акции, одна из которых подразумевала искоренение остатков язычества в империи, а во-вторых, Юстиниан планировал тем самым подготовить почву⁵⁴ для христианской миссии в Нубию⁵⁵, о которой подробно речь пойдет в дальнейшем.

Следует также осмыслить тот факт, что миссия в Нубии в начале 40-х гг. была осуществлена человеком из окружения уже низложенного к тому времени Феодосия Александрийского. Утверждается, что Нарсеса, действовавшего в Верхнем Египте, следует отличать от кувикулария Нарсеса, который действовал по поручению императора в Александрии⁵⁶. Сведения о том, что Феодосий был восстановлен на престоле кувикуларием Нарсесом, восходят к сообщениям Либерата. Таким образом, возникает вопрос, не делает ли Либерат в данном случае ошибки, принимая задействованного в Верхнем Египте Нарсеса за кувикулария, поскольку последний был гораздо более известной фигурой. Карьера обоих Нарсесов, кроме того, во многих пунктах тесно переплетается⁵⁷, что дополнительно увеличивает возможность ошибки. Второй Нарсес, коль скоро он в то время уже находился в Египте,

⁵² Liberatus. Cap. XX. P. 135.15–28: Narsis cubicularius missus ab augusta Theodora Theodosium quidem inthronizat...

⁵³ Procopius. De bellis. I.19.36–37.

⁵⁴ Масперо (*Maspero J. Théodore de Philae...* P. 302) датирует это событие 535 годом. См. об этом: *Engelhardt I. Mission und Politik in Byzanz*. S. 50, 73; *Grillmeier A. Jesus der Christus...* Bd. II/4. S. 272. Ни Энгельхардт, ни Грильмайер не сомневаются в том, что Нарсес действовал по поручению Юстиниана.

⁵⁵ Миссия осуществилась в 542 г.

⁵⁶ См.: *Maspero J. Théodore de Philae*. P. 303; *Stein E. Nubie chrétienne*. P. 133; PLRE IIIB. P. 929.

⁵⁷ См.: PLRE IIIB. Narses 2. P. 928–930.

мог быть скорее задействован и в Александрии; в его распоряжении также находились войска.

Вскоре после смерти патриарха Тимофея Александрийского, примерно в феврале 535 г.⁵⁸, Севир наконец решил отправиться в Константинополь. Своего нежелания и сомнений по поводу целесообразности этого путешествия он даже не скрывал: в кругу доверенных лиц он высказывался в том духе, что, пока живут «эти цари», никаких перспектив примирения быть не может⁵⁹. При этом отмечается, что Севир был принужден отправиться в Константинополь, ибо в противном случае он стал бы предметом упреков и насмешек как единственное препятствие на пути к унии. Это обстоятельство наводит на мысль, что желание примириться с императором было в то время широко распространено в кругах севириан. Следует также подчеркнуть, что Севир, говоря об «этих царях» (то есть о Юстиниане и Феодоре), свидетельствовал, что не делает никакой разницы между позицией императора и императрицы⁶⁰.

Тем не менее он не смог избежать поездки в Константинополь; в качестве награды за этот поступок царский посланник Калотихий, вероятно, пообещал ему поддержку его партии в Александрии. По-видимому, сами его сторонники побуждали его откликнуться на приглашение императора. Коль скоро Севир согласился теперь на переговоры с императором, Юстиниан был вынужден поддерживать его партию как единственно легитимную антихалкидонскую оппозицию. В противном случае перспектива того, что возможные договоренности с Севиром будут приняты в Александрии, была бы призрачной.

В этой связи весьма вероятно, что Нарсес был задействован в Александрии по согласованию с Севиром. Этим, по крайней мере, можно было бы объяснить решительность и жесткость тех мер, к которым Нарсес прибег в столице Египта. Севир же был вынужден оставаться в Константинополе, поскольку ему и его партнерам по переговорам следовало прежде всего дождаться исхода событий в Александрии.

Далее, напрашивается вопрос, какие именно темы должен был обсуждать Севир в Константинополе. Тезис о том, что он должен был вести там переговоры об унии, банален, поскольку только об унии и шла речь на протяжении десятилетий. Чтобы в конце концов достичь этой, как казалось, заключительной стадии переговоров с участием Севира, император проде-

⁵⁸ М. Амелотти (*Amelotti M. Giustiniano tra teologia e diritto*. P. 145) ошибочно приводит сентябрь 535 г. в качестве даты прибытия Севира в Константинополь, а К.-Х. Утеманн (*Uthemann K.-H. Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker...* S. 37) — осень 534 г. в качестве даты выезда Севира в столицу.

⁵⁹ *Zacharie le Scholastique. Vie de Sévère* // PO. T. II. P. 253, 302; *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints*. P. 485.

⁶⁰ Перевод этого высказывания у А. Выьбуса (*Vööbus A. The Origin of the Monophysite Church*. P. 22: Do not err, under this emperor the peace of the church is impossible) является ошибочным, так как в сирийском тексте в этом месте стоит форма множественного числа (*malkē hālēn* — «эти цари»).

лал большой путь, который был нами вкратце описан в предыдущих разделах. Как следствие, на переговорах с Севиром должны были быть затронуты те пункты, которые Юстиниан сформулировал в своем эдикте 533 г. и связанных с ним документах.

Имеющиеся в нашем распоряжении сведения о действительном ходе переговоров с Севиром и его сторонниками, к сожалению, чрезвычайно скудны. Несмотря на его продолжительное пребывание в Константинополе и многочисленные беседы, которые с ним велись, по существу нам известно лишь о деле патриарха Анфима Константинопольского, якобы перешедшего на сторону Севира. В дальнейшем нами будет предпринята попытка отчасти реконструировать содержание этих бесед, которые продолжались вплоть до прибытия в Константинополь папы Агапита и созыва поместного Собора в марте 536 г.

IV.2. Переговоры с Севиром. Патриарх Анфим Константинопольский и Собор 536 г.

События 535–536 гг., последовавшие за восшествием Анфима на Константинопольский патриарший престол⁶¹, можно разделить на две фазы: период до прибытия папы Агапита в Константинополь и период после его прибытия, закончившийся Собором в Константинополе.

Отчасти в источниках и обыкновенно в исследовательской литературе предполагается, что кандидатура Анфима на патриарший престол была поддержана и проведена Феодорой⁶². Этот тезис, с одной стороны, выглядит оправданным ввиду господствующих мнений относительно роли Феодоры в религиозной политике своего времени. Однако источники допускают и другую интерпретацию, а именно, что поставление Анфима состоялось как мера политики Юстиниана, направленной на примирение Церквей. Чтобы проиллюстрировать этот тезис, следует провести оценку всех наличных данных источников.

Уже на первый взгляд заметно, что далеко не все источники приписывают императрице поставление Анфима⁶³. Кроме того, Феодора вряд ли могла

⁶¹ В июне 535 г. Об Анфиме см.: *Duchesne L. L'Église au VI^e siècle. P. 95–97; Pelagius Diaconus. In defensione Trium Capitulorum. P. XXI–XXIII; Stein E. Histoire du Bas-Empire. T. 2. P. 381–383; Ensslin W. Justinian I. und die Patriarchate... S. 117–120; Honigmann E. Anthimos of Trebizond... P. 185–193; Amelotti M. Giustiniano tra teologia e diritto. P. 135–146; Grillmeier A. Jesus der Christus... Bd. II/2. S. 364–369; Speigl J. Die Synode von 536. S. 108, 110; Uthemann K.-H. Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker... S. 39–44; Price R. Ecclesiastical Policy... P. 12–14.*

⁶² *Liberatus. Cap. XX. P. 134.31–33.*

⁶³ Например, Захария Ритор (*Historia ecclesiastica. XX.15. P. 93*), один из главных наших источников, подробно описывающий события 535–536 гг., вообще ничего не говорит о роли Феодоры, приписывая поставление Анфима Юстиниану: «И поскольку он (Анфим. — М.Г.) присутствовал там по какой-то причине и был выдающимся по своим качествам, а также известен царю и вельможам своей совестью, то его назначили патриархом».

против воли и без ведома императора назначить кого-либо на столь высокую должность. При таких усилиях, которые предпринимал Юстиниан ради достижения церковного единства, случайность в таком важном деле, как поставление Константинопольского патриарха, по нашему мнению, была совершенно исключена.

Сведения Захарии Ритора, которые следует понимать так, что Анфим лишь незадолго до своего рукоположения стал известен Юстиниану, очевидно являются ошибочными. В нашем распоряжении имеется сообщение Иннокентия Маронейского, который упоминает Анфима среди епископов, по повелению Юстиниана принимавших участие в беседах с монофиситами в 532 г.⁶⁴ К сожалению, мы не располагаем сведениями о его деятельности с 532 г. до времени избрания его патриархом, однако вышеизложенные факты позволяют нам сделать вывод о том, что Анфим был избран и назначен именно императором.

Какую роль при этом мог сыграть Севир, доподлинно не известно, хотя и можно предположить, что он, находясь в Константинополе, также повлиял на выбор кандидатуры нового патриарха. В этой связи нужно принять во внимание высказывание, содержащееся в челобитных константинопольских монахов и представителей иерусалимского монашества, адресованных императору и папе⁶⁵. Там, в частности, написано, что Анфим был назначен на свою должность с помощью некоторых еретиков: «Он, уже давно покинув свою кафедру, ведя притворную жизнь воздержания (πέπλασμένον βίον ἐγκρατείας ἀναλαβὼν) и вращаясь среди поименованных еретиков, а также делая и говоря угодное им и как будто страдая с ними одним и тем же еретическим заблуждением, смог с их помощью (διὰ τῆς ἐκείνων συνάρσεως) похитить престол сего Города вопреки всем церковным обычаям и канонам (παρὰ πάντας τοὺς ἐκκλησιαστικoὺς θεσμοὺς καὶ κανόνας)»⁶⁶.

Это высказывание скорее указывает на некую предварительную договоренность с Севиром и его сторонниками, нежели на ведущую роль в этом деле Феодоры. Под другими еретиками, упомянутыми в этой челобитной, следует, вероятно, понимать Петра Апамейского и монаха Зоору, которые через некоторое время будут осуждены на том же Константинопольском Соборе, что и Севир с Анфимом.

В сущности, возведение Анфима на Константинопольский престол произошло незаконно, поскольку каноны воспрещали переход епископа с одной кафедры на другую, а Анфим уже был епископом Трапезундским. Пойдя на нарушение канонов при поставлении Анфима, Юстиниан однозначно показал, что он в это время связывал с ним особые надежды, вероятно, как с контрагентом Севира на переговорах. Нарушение канонов Юстиниан, по-видимому, допустил еще и для того, чтобы иметь благовидный предлог

⁶⁴ Innocentii episcopi Maroneae Epistula... P. 169.11–12.

⁶⁵ АСО. Т. III. P. 131–133, 140.8–13. См.: Millar F. Rome, Constantinople and the Near Eastern Church... P. 71–81; *Idem*. Un dossier d'accusation... P. 231–242.

⁶⁶ АСО. Т. III. P. 131.35–132.2.

в любой удобный момент низложить Анфима и отменить все соглашения, которых тот мог достичь с антихалкидонитской стороной.

В пору своего пребывания в Константинополе Севир находился под присмотром и на попечении у императрицы. Новый патриарх Константинопольский при необходимости нанести визит Севиру сначала должен был получить разрешение Феодоры⁶⁷.

Во время своих первых собеседований с Севиром Анфим, совершенно в духе императорского эдикта 533 г. и «Энотикона» императора Зинона, заявил о своем принятии Халкидонского Собора в пункте осуждения еретиков Нестория и Евтиха, однако сообщил, что не принимает решений Собора в части определения веры. Севир указал на непоследовательность такого подхода. В конце концов ему удалось склонить Анфима на свою сторону⁶⁸. Место из жития Севира, сообщающее эти скудные сведения, является, к сожалению, единственным, дающим нам хотя бы некоторое представление о собеседованиях, проводившихся с Севиром во время его пребывания в столице.

В своем письме к восточным клирикам и монахам, которое он отправил из Константинополя, Севир также дает понять, что Анфим выступал за частичное признание Собора. Севир считал такое отношение к Собору негодным, указав, что в свое время Флавиан Антиохийский предлагал подобное толкование его решений, однако не нашел поддержки со стороны антиохийских клириков и монахов — сторонников Севира⁶⁹.

Исповедание веры, на основании которого Анфим вступил в общение с Севиром и затем с Феодосием Александрийским, подробнее, чем где-либо, излагается в синодике Анфима Севиру. Анфим признаёт три Вселенских Собора (т.е. все, кроме Халкидонского), двенадцать анафематизмов Кирилла против Нестория и «Энотикон» императора Зинона⁷⁰. «Энотикон» Анфим якобы принимал в том смысле, какой ему приписывали акефалы, т.е. как документ, содержащий осуждение Халкидонского Собора, — «объединительное церковное писание блаженной памяти Зинона, составленное для уничтожения Собора, проведенного в Халкидоне, и “Томоса” нечестивого

⁶⁷ Vie de Sévère par Jean de Beith-Aphthonia // PO. T. II. P. 254. Этот факт может говорить как о том, что отношения между Феодорой и Анфимом были не слишком дружественными, так и о том, что между Севиром и Анфимом до его восшествия на патриарший престол едва ли существовали какие-либо отношения.

⁶⁸ Об этом говорится в житии Севира: Vie de Sévère par Jean de Beith-Aphthonia. P. 254–255. Встреча Анфима с Севиром, судя по всему, состоялась вскоре после рукоположения Анфима, поскольку на ней шла речь о самом общем исповедании веры.

⁶⁹ Zacharias. IX.21. P. 96. Письмо было составлено уже после низложения Анфима папой Агапитом. О Флавиане и его отношении к Халкидонскому Собору незадолго до его низложения Севиром см.: Theophanes. P. 151.11–20.

⁷⁰ Zacharias. IX.21. P. 97–98; Michel le Syrien. T. II. P. 210 (колонка слева): «И после того, как он написал все это определение, он сказал: “С этими тремя святыми Соборами я принимаю, кроме того, «Энотикон» Зинона, который был составлен для уничтожения Собора Халкидонского”». Следует заметить, что «Томос» Льва у Михаила не упомянут.

Льва»⁷¹. Впрочем, возникает вопрос, действительно ли это высказывание, интерпретирующее «Энотикон» в духе акефалов, принадлежит Анфиму. Константинопольский Собор 536 г., задним числом санкционировавший низложение Анфима, не ставил ему в вину подобных высказываний, хотя они и являлись для сторонников Халкидонского Собора совершенно еретическими. Далее исповедание веры Анфима содержит теопасхитскую формулу⁷²: «Почему в высшей степени правильно, что Он есть один из Святой и соприродной Троицы до воплощения и после воплощения, поскольку число четверичности Он к Троице не прибавил. А бесстрастен он потому, что соприроден Отцу, страстен же во плоти, нам соприродной». Анфим осуждает еретиков, среди которых названы Несторий, Феодор, Феодорит и Ива; в завершение среди проклятых упоминаются также Халкидонский Собор и «Томос» Льва⁷³. Кроме того, Анфим проклинает тех, кто не исповедует Христа в одной природе, а также в одной ипостаси⁷⁴.

В ответном послании Севира мы удивительным образом не находим никаких высказываний ни о Халкидонском Соборе, ни о «Томосе» Льва⁷⁵. Учение об одной природе во Христе хотя и излагается⁷⁶, однако в такой форме, которая встретила бы одобрение и у самого Юстиниана и которая позднее и в самом деле была принята в вероисповедную формулу императора⁷⁷.

⁷¹ Zacharias. IX.21. P. 97–98: ...scriptum Zenonis excessus religiosi ecclesiarum unitivum, in abolitionem synodi Chalcedone habitae et Tomi impii Leonis compositum.

⁷² Ibid. P. 98.25–30: Quare et rectissime unus e Trinitate sancta et connaturali est ante incarnationem et post incarnationem, cum numerum Trinitati non addiderit, numerum quaternitatis; et impassibilis quidem eo quod Patri connaturalis, passibilis autem in carne eo quod nobis connaturalis. In sua enim natura Deus Verbum non passus est, sed in carne nobis connaturali... Последний тезис совершенно очевидно является уступкой учению о двух природах, которая содержится в теопасхитской формуле. См. т.ж.: Michel le Syrien. T. II. P. 208–211 (колонка слева).

⁷³ По нашему мнению, выглядит довольно странным, что Анфим, сначала назвав отдельных лиц (причем далеко не всех), участвовавших в Соборе, в конце еще раз осудил сам Собор и «Томос» Льва. Осуждения Собора в целом, пожалуй, было бы достаточно. Кроме того, было бы само собой разумеющимся, если бы Анфим осудил отдельных участников Собора и писания, на нем принятые (в частности, исповедание веры Собора). Таким образом, с нашей точки зрения, оправдан вопрос, не имеем ли мы в данном случае дело со вставкой в текст синодики.

⁷⁴ Zacharias. IX.21. P. 99.

⁷⁵ Ibid. IX.22. P. 100–105. Имеющиеся экземпляры этого послания, как оно передано у Захарии Ритора, обнаруживают две лакуны: одну посреди изложения Севиром христологии, а другую — там, где Севир приводит свои анафематствования. В других местах послания Собор и его сторонники не упоминаются.

⁷⁶ Этот тезис, как мы упоминали выше, был уже в достаточной мере релятивирован теопасхитской формулой.

⁷⁷ См.: Schwartz E. Iustinians Schreiben an alexandrinische Mönche // Drei dogmatische Schriften Iustinians. P. 7–43 (русский перевод см.: прил. 5). В этом послании Юстиниан недвусмысленно присоединяется к учению Кирилла Александрийского, исповедуя его формулу о «ставшей плотью природе Бога Слова» (Zacharias. IX.22. P. 10.12–19).

Далее Анфим отправил синодику Феодосию Александрийскому, в которой повторил исповедание веры, изложенное им в синодике Севиру⁷⁸. Феодосий поставил Севира в известность о получении синодики Анфима. Впрочем, в послании Феодосия к Севиру мы находим одно примечательное утверждение, которое Феодосий делает относительно позиции Анфима по Халкидонскому Собору: он говорит, что Анфим на самом деле проклял Халкидонский Собор⁷⁹. Однако в синодике Анфима однозначно говорилось о том, что он принимает «Энотикон» Зинона. Открытого проклятия Собору там не содержится⁸⁰. Дополнение, интерпретирующее «Энотикон» Зинона в таком духе, как если бы он был составлен в отмену Халкидонского Собора, хотя и является известным положением непримиримых антихалкидонитов — акефалов, представляется с точки зрения рукописной традиции плохо зафиксированным местом в послании Анфима⁸¹. Тем самым следует, вероятно, предположить, что Анфим недвусмысленно высказался в пользу принятия «Энотикона» Зинона, в то время как Феодосий интерпретировал это высказывание как однозначное проклятие Анфимом Собора, если только соответствующее место в послании Феодосия не является позднейшей вставкой.

Исходя из всего вышесказанного, вкратце суммируем те пункты, на основе которых Анфим хотел достичь соглашения с Севиром и Феодосием по вопросам вероучения.

После того как Сефир практически отказался разделить идею Анфима о частичном согласии с постановлениями Халкидонского Собора, Анфим изъявил свою готовность вообще избегать в дальнейшем упоминания Собора, ссылаясь на авторитет «Энотикона», который предписывал подобную

⁷⁸ Zacharias. IX.24. P. 111–113; Michel le Syrien. Т. II. P. 218–220 (колонка справа).

⁷⁹ Zacharias. IX.21. P. 109.12–14: «Таким образом, он дословно привел и анафематствовал прочие имена нечестивой ереси, а также нечестивый Собор, проведенный в Халкидоне, и послание Льва» (*Ipso nomine igitur cetera nomina haeresis impiae commemoravit et anathematizavit et synodum impiam quae Chalcedone constituta est et Leonis epistulam*). Ср.: Michel le Syrien. Т. II. P. 214 (колонка слева).

⁸⁰ Zacharias. IX.24. P. 112.23–25. У Михаила Сирийца (Michel le Syrien. Т. II. P. 218–220, колонка справа) соответствующий отрывок, к сожалению, пропущен.

⁸¹ *Zacharias Rhetor. Historia ecclesiastica. II // CSCO. SS 39. Textus. P. 143.16–18, 166.6–8*. Впрочем, в «Хронике» Михаила Сирийца (Michel le Syrien. Т. II. P. 208–211, колонка слева), где также воспроизводится это послание, данное место тоже присутствует. То, что здесь может идти речь о позднейшей интерполяции, предполагают также Утеманн (*Uthemann K.-H. Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe. S. 40*) и Прайс (*Price R. The Ecclesiastical Policy... P. 13*). Сам факт того, что Анфим настойчиво подчеркивал свою приверженность «Энотикону», говорит в пользу того, что он хотел избежать однозначной анафемы Собору, ибо таков был подлинный смысл компромисса, предлагаемого этим документом. Проклятие Собору сделало бы упоминание «Энотикона» бессмысленным, ибо в этом случае Анфим занял бы позицию бескомпромиссных противников Собора, для которых «Энотикон» не представлял никакой ценности, будучи «пустым» документом (игра слов: ἐνωτικόν — κενωτικόν). Следует также отметить, что позиция, свойственная акефалам, к 535 г. стала большой редкостью.

линию поведения. Далее, он, следуя соборным постановлениям, проклял Нестория и Евтиха⁸². Анфим присоединился к антихалкидонитам с учетом компромиссных толкований учения о двух природах, содержащихся в теопасхитской формуле. Впрочем, при таких обстоятельствах Анфим, естественно, не мог однозначно изложить своего отношения к «Томосу» папы Льва, что в дальнейшем, по-видимому, и стало основной причиной его низложения. То, что он не отрекался полностью от Собора, следует из того, что он порицал только некоторых людей и сочинения, которые были приняты Собором и из-за которых впоследствии разгорелся спор о Трех Главах. Он, таким образом, вероятно, выступал лишь за некоторый пересмотр Собора, о котором размышлял и сам Юстиниан⁸³. Дело выглядит таким образом, что Феодосий, настаивавший на однозначном осуждении Собора и «Томоса», был убежден, что может понимать позицию Анфима именно в таком смысле. Можно также предположить, что сам Анфим против своей воли допустил, — если вообще допустил, — в своих синодиках такие формулировки, которые были направлены против Собора и «Томоса» или, по крайней мере, могли истолковываться в этом смысле⁸⁴. Более того, в наших руках имеется свидетельство, однозначно говорящее о том, что Анфим, во всяком случае внешне, никогда не прекращал исповедовать решения Собора и «Томос» Льва. Акты Константинопольского Собора, содержащие причины низложения Анфима, сообщают: «Он, конечно же, лишь в малой степени обнаруживал таковое растление, притворно принимая святыя Соборы... и [Собор] Халкидонский, который против нечестивого Евтиха, даже принимая их (Соборы. — М.Г.) в священные диптихи; ни в какое время не причащался и не передавал [как-то] иначе соположенную с ними память блаженнейшего папы Льва, провозглашая праздник священных Божьих Таинств

⁸² Проклятие Евтиху не содержится в иных официальных постановлениях, кроме деяний Халкидонского Собора, эдикта Юстиниана и связанных с ним документов, единственно на которые в то время и можно было сослаться как на официальные. Прочие сочинения, в которых проклинали Евтих, не имели законодательной силы, являясь мнениями отдельных личностей.

⁸³ В связи с этим возникает вопрос, в какой мере Анфим, который даже после своего низложения продолжал, насколько можно судить, активно участвовать в церковной политике, — во всяком случае до 548 г., когда он в последний раз упоминается в источниках, — может быть назван инициатором спора о Трех Главах. В своем письме к Иакову Барадею он однозначно выступает в качестве сторонника осуждения Ивы Эдесского, писаний Феодора Мопсуестийского и Феодорита Кирского, причем в качестве человека, пользующегося в этом вопросе поддержкой императора: *Rahmani I. Epistula Anthimi...* P. 72.

⁸⁴ Нигде в документах, санкционировавших или требовавших низложения Анфима, мы не найдем мест, в которых Анфиму однозначно ставилась бы в вину анафема Собору или «Томосу». См. на этот счет: АСО. Т. III. № 41, 48, 59, 62, 69, 71. Из документа № 62, сохранившегося в актах Константинопольского Собора 536 г. (АСО. Т. III. P. 134–135), явствует, что вина Анфима скорее состояла в том, что он не показал себя однозначно готовым во всеуслышание присоединиться к решениям Собора и «Томосу» Льва. О том, что Анфим осудил Собор, при этом речи не идет.

и справляя его в здешней святейшей Великой церкви, ничуть же не отступая от этих правых исповеданий...»⁸⁵

В образе действий Анфима, по нашему мнению, можно усмотреть его стремление придерживаться императорских вероучительных постановлений. Однако представляется, что в этой ситуации он очевидным образом поставил императорский эдикт впереди определений Халкидонского Собора и тем самым зашел несколько дальше, нежели того хотелось Юстиниану, или того, что он мог допустить⁸⁶.

Когда, впрочем, стало известно, что императорские определения в толковании Севера разрушат основания вероопределений Халкидонского Собора, Юстиниан оказался вынужден прекратить дальнейшие переговоры с предводителем антихалкидонитов. Хотя Север и принимал анафемы Несторию и Евтиху, он требовал и однозначного проклятия «Томосу» Льва. Эта мера в сочетании с осуждением Трех Глав, пойти на которое Юстиниан был вполне готов уже в то время, равнялась бы полному отрицанию Халкидонского Собора. В этом случае у Юстиниана не осталось бы шанса сохранить общение с римским папой, что для него однозначно было неприемлемым, как то показало дальнейшее развитие событий. Следовательно, необходимо было искать другие возможности решения проблемы, которые бы устранили в глазах антихалкидонитов неприемлемость «Томоса» Льва⁸⁷. Эту проблему можно было разрешить единственно богословским путем. Тем самым следующей задачей Юстиниана стало прояснение принципиального согласия учения свт. Кирилла об одной природе во Христе с учением Льва о двух природах.

⁸⁵ См.: АСО. Т. III. № 126. Р. 178.31–179.3: ἀμέλει κατὰ μικρὸν παρεδήλου τὴν τοιαύτην διαφθορὰν σχηματιζόμενος μὲν τὰς ἀγίας δέχεσθαι συνόδους... καὶ τὴν ἐν Χαλκηδόνι τὴν κατὰ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐτυχοῦς κὰν τοῖς ἱεροῖς αὐτὰς ἔχων διπτύχοις, συγκειμένης αὐταῖς καὶ τῆς τοῦ μακαριωτάτου πάπα Λέοντος μνήμης κατὰ μηδένα καιρὸν ἐτέρως ἢ μεταλαβῶν ἢ μεταδοῦς τῶν παναγίων τοῦ θεοῦ μυστηρίων ἑορτὴν τε αὐτῶν κηρύττων καὶ ἐπὶ τῆς ἐνταῦθα ἀγιωτάτης μεγάλης ἐκκλησίας ποιῶν, ἀποληδῶν δὲ καθόλου τῶν ὀρθῶν αὐτῶν ὁμολογιῶν...

⁸⁶ См.: *Speigl J.* Die Synode von 536. S. 108: «Он (Анфим. — М.Г.)... разумеется, не следовал никакому другому курсу, кроме императорского. Как он от него уклонился, не обязательно должно выясняться в подробностях» (Er [Anthimos. — М.Г.]... hatte sicher nie etwas anderes als den Kurs des Kaisers vetreten. Wie er davon abkam, muß nicht im einzelnen geklärt werden). Нам, тем не менее, представляется весьма важным установить, как именно Анфим в конце концов уклонился от императорского курса, что, в свою очередь, должно помочь выяснить, в чем же заключался императорский курс.

⁸⁷ Косвенное указание на то, насколько интенсивно Юстиниан вел переговоры с антихалкидонитами и на какие уступки он при этом был готов пойти, содержит письмо константинопольских монахов папе Агапиту, в котором те требуют, чтобы папа избавил императора от еретиков: «Мы хорошо знаем, что Вы их изгоните, если убедите благочестивейшего нашего императора и его христоролюбивейших вельмож, что они пребывают в общении с анафемой, имея анафему среди себя» (ἐξελάσετε οὖν τούτους, εὖ ἴσμεν, εἰ τὸν εὐσεβέστατον ἡμῶν βασιλέα καὶ τοὺς τούτου φιλοχρίστους ἄρχοντας διδάξετε ὡς κοινωνοῦσι τῷ ἀναθέματι ἐν μέσῳ ἔχοντες τὸ ἀνάθεμα).

В эдикте, подтверждающем низложение Анфима, Юстиниан высказывался о его проступках довольно туманно⁸⁸: «...Анфима... на произошедшем здесь священном Соборе осужденного и низложенного за то, что он отошел от правых догматов, от тех, которые он прежде, как казалось, всячески чтит, а впоследствии посредством разных уловок избегал, притворяясь, что следует четырем Соборам (трехсот восемнадцати отцов в Никее, ста восьмидесяти, собравшихся в этом счастливом Граде, и двухсот [собравшихся] в первый раз в Эфесе, и шестисот тридцати боголюбнейших отцов в Халкидоне), но не следуя их догматам и не пожелав ни принять наше человеколюбие и снисхождение, которое мы имели ради его спасения, ни самому отречься от предводителей нечестивых догматов, изверженных прежними святыми Соборами, но полагая, что надлежит осужденным и осудившим действовать одинаково и на равных. Ведь, оказавшись раз поработчен чуждыми Святейшей Церкви мнениями и став чуждым правых догматов, он естественным образом не смог вернуться к их правильности, хотя мы его к этому поощряли и направляли, прибегнув ко всякому тщанию ради его собственного спасения».

Текст эдикта позволяет, таким образом, понять лишь то, что Анфим во время своих переговоров с Севиром изменил свое мнение о Соборе и его постановлениях. О содержательной стороне этой перемены эдикт императора умалчивает.

По всей видимости, Анфим занял отрицательную позицию по отношению к некоторым лицам (Ива Эдесский, Феодорит Кирский, Феодор Мопсуестийский), сочинения которых были одобрены Собором, что было нами уже продемонстрировано на примере его писем к Севиру и Феодосию⁸⁹. Тем самым он обращался с «осуждающими как с осужденными». Что же касается «предводителей нечестивых догматов» (τῶν ἀσεβῶν δογματῶν ἀρχηγούς), упомянутых Юстинианом в эдикте в качестве тех, кого Анфим хотел принять в общение, то можно с уверенностью полагать, что под ними имелись в виду не Несторий и не Евтих, которых Анфим в своих письмах однозначно проклинал. Единственным лицом, которое хотя и было осуждено Собором, однако в глазах православных не было однозначно одиозным подобно вышеупомянутым ересиархам, являлся бывший патриарх Александрийский Диоскор⁹⁰. Таким образом, вполне вероятно, что Анфим

⁸⁸ Constitutio Iustiniani // АСО. Т. III. Р. 120; Iustiniani Novellae. № 42 (русский перевод см.: прил. 4). См. тж.: *Alivisatos H.* Die kirchliche Gesetzgebung... S. 25–27.

⁸⁹ Constitutio Iustiniani // АСО. Т. III. Р. 120.11–25.

⁹⁰ См.: АСО. Т. III. № 62. Р. 134.30–39. Там среди прочего сообщается, что православные также требовали от Анфима однозначного проклятия Диоскору, которое он отказался произнести. Тем самым он, по всей видимости, навлек на себя обвинения в том, что не признавал анафемы, произнесенной в отношении Евтиха, поскольку Диоскор находился с Евтихом в общении: *Ibid.* № 126. Р. 179.30.

соглашался с тем, что анафема, наложенная на Диоскора за канонические нарушения, вполне могла быть снята⁹¹.

В общем и целом в деятельности Анфима мы склонны усматривать еще одну попытку воплотить объединительную программу Юстиниана в тех пунктах, которые были сформулированы уже во время собеседования о вере с епископами-севирианами, состоявшегося в 532 г. Тогда епископы-севириане высказались в том духе, что только Севир мог принять решение относительно этих пунктов. Потребовалось более трех лет, прежде чем Юстиниан смог подготовить почву для их обсуждения в Риме и Египте.

Когда же, наконец, дошло дело до их обсуждения, Анфим начал действовать вполне в духе императорской примирительной программы, и не его виной было то, что Юстиниан не смог прийти к соглашению с Севиром в пункте учения папы Льва о двух природах. В конечном итоге Анфиму пришлось выступить в качестве козла отпущения: он был низложен для того, чтобы прикрыть промежуточный неуспех императорской церковной политики.

Далее встает вопрос, в какой степени Анфим, бывший участником собеседования о вере 532 г., может считаться инициатором проводившейся с того года церковной политики. Изучая политику, проводимую Анфимом во время своего патриаршества, мы вновь встречаемся с теми уступками антихалкидонитам, на которые готов был пойти Юстиниан во время этого собеседования. То, что нам известно о других его участниках, — в первую очередь об Ипатии Эфесском, — не позволяет предполагать, что они были согласны с этими пунктами. Ипатий также был вовлечен в осуществление императорской объединительной политики, однако, по всей видимости, никогда не разделял позиции, которую занял Анфим во время своего патриаршества. Скорее он придерживался формулы «един из Троицы пострадал во плоти» как основы для церковного воссоединения.

Как кажется, Анфим отстаивал свою позицию настолько искренне, с такой долей самопожертвования и даже подчас неосмотрительности, что его, пусть и с оговорками, можно назвать одним из важнейших соавторов программы церковного примирения императора Юстиниана⁹².

В послании Феодосию, патриарху Александрийскому, в котором он писал о своем соглашении с Анфимом, Севир Антиохийский упомянул, что

⁹¹ Подобного воззрения придерживались также православные участники собеседования с епископами-севирианами в 532 г., в том числе и епископ Трапезундский Анфим. См.: *Innocentius. Epistula de collation...* P. 170.28–171.27.

⁹² Таким образом, совершенно несправедливым будет характеризовать его как «незначительного, бесхарактерного человека» (*unbedeutenden, charakterlosen Mann*), который «тут же поддался искусству убеждения Севира» (*der Überredungskunst des Severus sofort unterlag*): *Schwartz E. Zur Kirchenpolitik Justinians. S. 285.* Ср.: *Duchesne L. L'Église au VI^e siècle. P. 94:* «Анфим, при своей слабой приверженности Собору, был вполне готовой жертвой для Севира» (*Anthime avec son faible attachement pour le concile, était un proie toute préparée pour Sévère*); *Haacke R. Die kaiserliche Politik... S. 160.*

эта договоренность между ними должна была сохраняться в тайне⁹³. Предположение о том, что Юстиниан ничего не знал об этом соглашении, в принципе исключается. Таким образом, единственным предположением может быть то, что уния между Севиром и Анфимом была поначалу скрыта от широких кругов приверженцев Халкидонского Собора, поскольку уступки, сделанные Юстинианом Севиру, еще не были обоснованы богословски.

Тем не менее эти договоренности не могли долго оставаться неизвестными, поскольку патриарх Антиохийский Ефрем, несомненно, был о них информирован и поставил в известность папу Агапита тогда, когда почва для их обнародования еще явно не была подготовлена⁹⁴. Правда, Э. Шварц полагает, что Анфим вступил в общение и обменялся синодиками с Севиром и Феодосием только после своего низложения⁹⁵. Однако это предположение не выдерживает критики, поскольку Севир очевидным образом информировал Феодосия о готовности Анфима вступить с ним в общение еще до его низложения. После этого между ними произошел обмен синодиками. Тот факт, что эта уния не была поставлена в вину Анфиму во время Собора 536 г., должен объясняться тем, что переписка велась тайно, как об этом лично свидетельствует Севир⁹⁶. Пассаж из Иоанна Эфесского, на который ссылается Э. Шварц⁹⁷, слишком короток и малосодержателен, чтобы подтверждать подобное предположение⁹⁸.

В марте 536 г. в Константинополь прибыл папа Агапит⁹⁹. Он отказался встречаться с Анфимом из-за его якобы еретичества и стал настаивать на его низложении. 13 марта он уже рукоположил нового патриарха Константинопольского, по имени Мина¹⁰⁰.

Сразу же после своего низложения Анфим исчез и скрывался в течение долгого времени. В позднейших антихалкидонитских источниках распространилась легенда, согласно которой Анфим был спрятан Феодорой в ее

⁹³ Zacharias. IX.23. P. 106. В этом послании Севир, к сожалению, также ничего не сообщает об отдельных пунктах исповедания веры Анфима.

⁹⁴ Ibid. IX.19. P. 93; Michel le Syrien. T. II. P. 198–200 (колонка справа). Воззвание к папе также отправили монахи столицы: ACO. T. III. № 68. P. 136–147. См.: *Speigl J.* Die Synode von 536. S. 109.116–117.

⁹⁵ *Schwartz E.* Zur Kirchenpolitik Justinians. S. 290. Anm. 1; *Kyrrillos von Skythopolis.* Vita Sabae. S. 399. Anm. 2, 4.

⁹⁶ Поэтому, вероятно, ошибочно вслед за Р. Хааке говорить об удивлении (*Überraschung*) православных, когда они, еще до Собора 536 г., якобы узнали об унии Анфима с Севиром и Феодосием: *Haacke R.* Die kaiserliche Politik... S. 159–160.

⁹⁷ *Extraits relatifs à Sévère // PO.* T. II. P. 302.

⁹⁸ Источник утверждения Э. Шварца о том, что Севир был за неповиновение брошен императором в тюрьму, а из нее тайно освобожден Феодорой (*Kyrrillos von Skythopolis.* Vita Sabae. S. 399), нам, к сожалению, не удалось установить.

⁹⁹ О папе Агапите и его роли в событиях 536 г. см.: *Ensslin W.* Papst Agapet... S. 459–466; *Leppin H.* Zu den Anfängen... S. 87–89.

¹⁰⁰ *Duchesne L.* L'Église au VI^e siècle. P. 95–97; *Stein E.* Histoire du Bas-Empire. T. 2. P. 381–383.

дворце и оставался там в течение десяти лет, о чем не было известно почти никому¹⁰¹. Эту версию также считали достоверной многие исследователи¹⁰². Мы вполне уверены, что в данном случае речь идет всего лишь о легенде. По нашему мнению, хотя Анфим вплоть до смерти Феодоры и не появлялся на публике, однако продолжал активно действовать в русле императорской церковной политики, причем таким образом, что его можно с большой долей вероятности считать одним из инициаторов того, что впоследствии имело место на Вселенском Соборе в Константинополе в 553 г., а именно осуждения Трех Глав. Впрочем, остается неизвестным, дожил ли сам Анфим до этих событий.

К этой теме мы вернемся позднее, а именно в разделе, посвященном деятельности Иакова Барадея. Здесь ограничимся указанием на то, что перед своим «исчезновением» Анфим имел беседу с императорской четой, во время которой он сложил с себя знаки патриаршего достоинства¹⁰³. Папа Агапит также свидетельствует, что низложение Анфима совместно санкционировали Юстиниан и Феодора¹⁰⁴. Не обязательно лишь вежливость или этикет подвигли Агапита упомянуть императорскую чету вместо одного Юстиниана: его высказывание в данном случае можно рассматривать как указание на роль Феодоры в этом деле. Далее, это может служить доказательством того, что роль Феодоры не сводилась к однозначной поддержке севириан¹⁰⁵.

В конце апреля папа Агапит внезапно умер, низложив Анфима, анафематствовав Севира, Петра Апамейского и сирийского монаха Зору, который своей активной деятельностью производил волнения в Константинополе.

Через десять дней после смерти папы начался поместный Константинопольский Собор, который, в сущности, был созван лишь для того, чтобы придать папским решениям обязательный для Константинопольской Церкви

¹⁰¹ О его исчезновении см.: Zacharias. IX.19. P. 94.19–31; *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints.* P. 484–485; Michel le Syrien. T. II. P. 195 (колонка справа), 196 (колонка справа), 243; Liberatus. Cap. XXI. P. 135.30–136.17; ACO. T. III. № 79–86. P. 159–160; № 96–103. P. 166–169; № 111–115. P. 174–176.

¹⁰² *Maspero J. Histoire des patriarches...* P. 121; *Schwartz E. Zur Kirchenpolitik Justinians.* S. 290; *Honigmann E. Anthimus of Trebizond...* P. 188; *Bridge A. Theodora.* S. 168; *Evans J.A.S. The Empress Theodora...* P. 83.

¹⁰³ Liberatus. Cap. XXI. P. 136.11–12: Anthimus vero videns se sede pulsum pallium quem habuit, imperatoribus reddidit et discessit ubi eum augusta suo patrocínio tueretur.

¹⁰⁴ ACO. T. III. № 71. P. 152.34–153.2: τῆς δὲ ἐν Κωνσταντινουπόλει καθέδρας τὴν ὑβριν βοηθοῦντος τοῦ θεοῦ τῇ ἀποστολικῇ αὐθεντίᾳ καὶ τῶν πιστοτάτων βασιλέων τῇ βοηθείᾳ διωρθώσαμεν. καὶ τρόπον τινὰ τεθαυμάκαμεν; P. 153.9–11: ...ἡ μνημονευθεῖσα Κωνσταντινουπόλεως ἐκκλησία ἐπίσκοπον ἐδέξατο, ᾧ τινι εἰ καὶ παρὰ τοὺς λοιποὺς τῶν γαληνοτάτων βασιλέων ἐπεγέλασεν ἢ ἐπιλογῇ. См. тж.: *Speigl J. Die Synode von 536.* S. 113.

¹⁰⁵ В этой связи достаточно забавно звучит версия Виктора Тонненского (*Victor Tonnennensis. Sub anno 540.* P. 199), согласно которой Агапит отлучил Феодору. Эванс (*Evans J.A.S. The Empress Theodora...* P. 80–82) даже находит возможность согласиться с этой нелепостью.

характер¹⁰⁶. По итогам этого Собора Юстиниан издал эдикт, придававший его решениям силу закона¹⁰⁷.

В этом эдикте от 6 августа 536 г. император подтверждал низложение и осуждение Севира, которое уже было произнесено над ним многими епископами и монахами¹⁰⁸. Юстиниан запрещал ему пребывание в столице и в ее окрестностях, а также в любом другом крупном городе, предписывал ему тихое проживание в пустыни и отказ от всякой богословской деятельности¹⁰⁹.

Хотя Юстиниан и одобрил низложение Анфима, тем не менее он желал сохранить достижения своей прежней политики в качестве основы для дальнейших переговоров с антихалкидонитами. Это означало, что принятые раньше догматические постановления вновь должны были быть одобрены папой. С этой целью еще до Собора Юстиниан добился от Агапита подтверждения церковно-догматических постановлений, промульгированных в 533 г. и подтвержденных папой Иоанном в 534 г.¹¹⁰ Одна из причин, почему Юстиниану потребовалось повторное подтверждение старых решений, по-видимому, заключалась в том, что санкция папы Иоанна была составлена в слишком общих выражениях, без упоминания основных пунктов императорского эдикта¹¹¹.

Однако прежде Юстиниан был вынужден представить папе собственное исповедание веры, содержащее ясное изложение его позиции по отношению к учению о двух природах. В этом документе Юстиниан однозначно

¹⁰⁶ Подробный анализ предыстории Собора и его хода см. в: *Speigl J.* Die Synode von 536. S. 104–153 (особенно S. 121–142). См. тж.: *Schwartz E.* Zur Kirchenpolitik Justinians. S. 285–289; *Stein E.* Histoire du Bas-Empire. T. 2. P. 381–382; *Frend W.H.C.* The Rise of the Monophysite Movement. P. 271–273; *Grillmeier A.* Jesus der Christus... Bd. II/2. S. 365–372. Х.-Г. Бек (*Beck H.-G.* Die frühbyzantinische Kirche. S. 27) справедливо указывает на неожиданность такого поворота событий. Единственной выдвигаемой Беком причиной того, почему Юстиниан под давлением папы пошел на пресечение своей предшествующей политики, являлось то, что Юстиниану в тот момент приходилось считаться с общим положением дел в Италии и потому конфликт с папой был для него неприемлем. С этой мыслью Г. Бека можно безусловно согласиться. Однако сразу после смерти Агапита и проведения Собора 536 г. Юстиниан вновь обратился к своей прежней политике, практически ликвидировав папство как фактор, оказывающий на нее решающее влияние.

¹⁰⁷ *Corpus iuris civilis / Rec. R. Schoell, W. Kroll.* Vol. III. Novella 42. P. 263–269.

¹⁰⁸ АСО. Т. III. № 41. P. 120.34–37 (русский перевод см.: прил. 4).

¹⁰⁹ *Ibid.* P. 121.30–34. В силу этих обстоятельств излишним будет утверждать, что Семир смог тайно бежать из столицы лишь благодаря помощи императрицы Феодоры. В тайном отбытии не было никакой нужды, коль скоро император сам предписывал ему покинуть Константинополь.

¹¹⁰ *Coll. Avell.* № 91. P. 343: *cupis etenim, venerabilis imperator, ut tuae pietatis epistolam de fidei vestrae expositione nuper ad beatae memoriae decessorem nostrum Iohannem Romanae sedis antistitem per Hypatium atque Demetrium episcopos destinatum et a praefato praesule roboratam nostra quoque autoritate firmemus: laudamus, amplectimur.* См. тж.: *Speigl J.* Die Synode von 536. S. 111.

¹¹¹ Об этом см.: *Speigl J.* Formula Iustiniani. S. 124–125.

исповедовал свою приверженность учению о двух природах, как оно нашло свое выражение в «Томосе» папы Льва¹¹². Это может служить указанием на то, что в это время, то есть в начале 536 г., учение о двух природах как раз обсуждалось с Севиром и что Севир, по всей видимости, проявил неуступчивость в вопросе признания «Томоса» папы Льва, а Агапит подозревал Юстиниана в том, что тот пошел в этом вопросе на уступку Севиру. Посредством послания Агапиту Юстиниан однозначно заверял о своей неизменной приверженности Халкидонскому Собору, которую папа считал возможным подвергнуть сомнению. Составление этого послания было также важно потому, что вопрос о двух природах во Христе в его халкидонской интерпретации в документах, составленных в 532–536 гг. с целью примирения с антихалкидонитами, намеренно был обойден. В качестве компромисса была предложена формула *unus ex Trinitate passus est carne*, которую сторонники Севира вполне принимали¹¹³, а также частичное признание Халкидонского Собора, как Собора, осудившего ереси Нестория и Евтиха.

Учение о двух природах вкратце затрагивалось уже во время собеседования 532 г., однако тогда Юстиниан намеренно прекратил дискуссии на эту тему. Теперь же Севир, по-видимому, отказался от частичного признания Собора (что, в свою очередь, не способствовало ясному разбору вопроса о двух природах во Христе) и выдвинул свои возражения. Предположительно они были следующими: отвержение сочинений, принятых на Соборе, а также сочинений Феодора Мопсуестийского, впоследствии ставших известными как Три Главы, и отвержение «Томоса» папы Льва и его понимания учения о двух природах. Эти два пункта однозначно делали невозможным для Севира и, соответственно, для всех антихалкидонитов признание Собора.

Как следствие, перед Юстинианом и его сторонниками вставала фундаментальная задача — дать, наконец, богословское обоснование формуле папы Льва и примирить ее с богословием свт. Кирилла Александрийского, — задача, которая так и не была решена православными-халкидонитами за предшествующие восемьдесят с лишним лет со времени окончания Халкидонского Собора.

¹¹² Coll. Avell. № 90. P. 341 (письмо к Агапиту от 16 марта 536 г.): ...et probantes per omnia atque amplectentes epistolas beatae memoriae Leonis omnes, quas de fide Christiana conscripsit, et confitentes unum eundemque Christum dominum filium unigenitum in duabus naturis id est in divinitate et humanitate inconfuse incommutabiliter inseparabiliter agnoscendum...

¹¹³ См. соборное послание Феодосия к Севиру (Documenta ad origines monophysitarum illustrandas. P. 4.20–26): Qui unus est e Trinitate sancta, Verbum hypostaticum Dei Patris, univit sibi hypostaticе carnem nobis connaturalem et sicut nos patiendi capacem... passiones naturales et voluntarias irreprehensibilesque passus est. Ср. ответное послание Севира (Ibid. P. 17.27–28): ...et sic unus e Trinitate mansit, etiam cum in carne pateretur...

Глава V

ГОДЫ ПОСЛЕ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО СОБОРА 536 г. ПЕРЕХОД К СПОРУ О ТРЕХ ГЛАВАХ

V.1. Спор о двух природах

Как уже было упомянуто, мы не знаем в точности, как проходили собеседования с Севиром и его приверженцами в Константинополе. Таким образом, мы вынуждены реконструировать их отчасти на основании косвенных указаний источников. В качестве материала для такой реконструкции может также служить дальнейший ход церковной политики Юстиниана, а точнее — способ решения им богословских проблем, вставших на повестку дня. Проблемы были следующие: во-первых, требовалось показать, что учение о двух природах в интерпретации, данной ему «Томосом» Льва, не противоречило христологии Кирилла Александрийского; во-вторых, Юстиниан изъявил готовность осудить Феодора Мопсуестийского и некоторые писания Ивы и Феодорита Кирского, упомянутые как православные в деяниях Халкидонского Собора, что представляло собой дальнейший шаг в направлении уточнения постановлений Собора.

Обе эти проблемы решались Юстинианом постепенно. К сожалению, у нас отсутствуют однозначные указания на то, что решение об осуждении Трех Глав было непосредственным результатом переговоров с Севиром. Упоминание о Трех Главых впервые встречается в источниках никак не ранее 542 г., в то время как богословское разрешение проблемы сопоставимости учений свт. Кирилла Александрийского и папы Льва I приходится на конец 30-х или, самое позднее, на начало 40-х гг.

Показательно, что Юстиниан, — какими бы ни были его источники и советники в богословских вопросах, — как и прежде, лично выступал с предложениями и разъяснениями различных новых решений богословских проблем¹. Его задача, по-видимому, состояла в том, чтобы осуще-

¹ См. об этом: *Alivisatos H.* Die kirchliche Gesetzgebung... S. 17; *Amelotti M.* Giustiniano tra teologia e diritto. P. 137–138. С одной стороны, мы лишь в редких случаях знаем имена важнейших советников Юстиниана и уж во всяком случае не можем с точностью установить влияние каждого из них на составление конкретных императорских церковно-политических документов. С другой стороны, было бы преувеличением утверждать, что Юстиниан вовсе не спрашивал мнения Церкви или отдельных клириков по религиозным вопросам. Ср.: *Anastos M.* Justinian's Despotism... P. 2: As a pious and orthodox emperor... he deemed it his function to legislate on ecclesiastical matters... almost invariably without consulting the clergy. Против такого утверждения свидетельствует

ствить свой старый план — осуждение Трех Глав. Для этого оставалось устранить единственный камень преткновения, а именно «Томос» папы Льва. Тем не менее о каком-либо отвержении или осуждении «Томоса» даже не могло идти речи, поскольку это автоматически означало разрыв с Римом и, пожалуй, со всем Западом. Поэтому Юстиниан старался доказать, что различия между верой Кирилла и Льва, о которых говорили антихалкидониты, являются лишь мнимыми. Для заключения унии, впрочем, было бы достаточно, если бы антихалкидониты в дальнейшем всего лишь отказались от проклятий в адрес «Томоса»².

Новые богословские достижения императора с максимальной полнотой изложены в его сохранившемся послании к монахам монастыря Эннатон в Египте³. В самом его начале сообщается, что эти монахи присоединились к православной Церкви⁴, хотя, к сожалению, какие бы то ни было детали этого достойного внимания события в письме не приводятся.

Излагая учение о Христе⁵, император начинает ссылкой на авторитет свт. Кирилла Александрийского, используя его формулу, хотя и в несколько измененной форме⁶. Далее приводится еще одна, на этот раз дословная, цитата из Кирилла, которая была призвана доказать, что Кирилл также ис-

хотя бы тот факт, что Юстиниан все свои эдикты в церковно-политической области давал заверять предстоятелям Церкви, даже проводя для этой цели Соборы.

² Это было одним из пунктов, предложенных Юстинианом севирианам на собеседовании 532 г. Можно лишь удивляться, насколько твердо было намерение Юстиниана решить однажды поставленные задачи в постоянно меняющихся на протяжении многих лет обстоятельствах.

³ *Schwartz E. Iustinians Schreiben an alexandrinische Mönche. S. 7–43* (русский перевод см.: прил. 4). Об историческом контексте этого письма см.: *Schwartz E. Drei dogmatische Schriften Justinians. S. 113–114*. Там наряду с прочим можно найти такое замечание Шварца: «Даже этого было мало дилетанту в короне: когда патриарх объявил ему, что кучка монахов нашла дорогу назад в имперскую Церковь, он удостоил ее длинного трактата, который имеет ценность более благодаря многочисленным эксерцптам, чем развиваемой в нем догматике, которая единственно заслуживает внимания как догматика императора» (ср.: *Idem. Zur Kirchenpolitik Justinians. S. 293*). Именно в силу последней причины, — оставив все прочие на совести известного некоторой порывистостью суждений великого немецкого ученого, зачастую как будто не вчитывавшегося в те тексты, которые он сам и издавал, — мы бы и хотели обратиться здесь к этому сочинению, поскольку оно представляет собой необходимую ступень в развитии императорской церковной политики.

⁴ *Schwartz E. Iustinians Schreiben an alexandrinische Mönche. P. 7.15–17: τὴν τῷ θεῷ φίλην εἰρήνην ἀσπασάμενοι προσεδράμετε τῇ ἀγίᾳ τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίᾳ, εὐρηκότες ὁρθὰ εἶναι τὰ ἐν αὐτῇ κηρυττόμενα δόγματα.* А. Грильмайер, как кажется, сомневается в действительности этого обращения: *Grillmeier A. Jesus der Christus... Bd. II/2. S. 372*.

⁵ Подробный богословский анализ этого письма предлагается в: *Grillmeier A. Jesus der Christus... Bd. II/2. S. 373–378; Uthemann K.-H. Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker... S. 50–58*. См. тж.: *Alivisatos H. Die kirchliche Gesetzgebung... S. 13*.

⁶ *Schwartz E. Iustinians Schreiben an alexandrinische Mönche. P. 8.29–30*. Относительно человеческой и божественной природ Христа там говорится: εἷς γὰρ ἐξ ἁμφοῖν καὶ δι' ἐνὸς ἁμφοτέρα. Это явно намек на знаменитую кирилловскую формулу ἐκ δυοῖν.

пользовал предлог *ἐν* для описания отношения друг с другом двух природ во Христе⁷. Этот тезис развивается и подкрепляется цитатами из Священного Писания и творений Кирилла⁸. Тем самым иллюстрируется допустимость обоих выражений — *ἐκ δυοῖν* Кирилла и *in duabus* (*ἐν δυοῖν*) папы Льва⁹.

Далее Юстиниан указывает на то, что еретики обыкновенно используют лишь одно сочинение Кирилла, оставляя при этом другие большей частью без внимания. Отсюда следует, что они основываются в своих построениях лишь на одном месте из его письма к Суккенсу, в котором встречается знаменитая формула «одна природа Бога Слова воплощенная», и полностью пренебрегают другими, упомянутыми Юстинианом выше в своем письме, творениями, в которых император видит однозначное указание на учение о двух природах¹⁰.

Далее Юстиниан развивает свои аргументы против еретиков, которые разлагали Христа на две отдельные природы, а именно против Нестория и Павла Самосатского¹¹. Для опровержения их мнений Юстиниан прибегает исключительно к писаниям Кирилла Александрийского.

Опровергнув учения Нестория и Павла Самосатского, Юстиниан переходит к другим доктринам, которые, наоборот, проповедовали одну природу во Христе, что в конечном итоге означало небрежение Его человеческой природой¹². Прежде всего, Юстиниан выступает против учения Аполлинария Лаодикийского, предложившего тезис о сложной природе во Христе. Его мнение Юстиниан равным образом опровергает с помощью аргументов, заимствованных из сочинений свт. Кирилла. Юстиниан завершает свою аргументацию формулой, которая также восходит к свт. Кириллу: «Он (Кирилл. — М.Г.) разъяснил, что две природы, сойдясь, составили не сложную природу, но сложного Христа, поскольку, будучи по природе Богом и по природе же человеком, Он признается одним и тем же»¹³. Такую же аргументацию он развивает против акефалов, которых он порицает за разделение неделимого единства двух природ Христа и умаление Его человеческой природы¹⁴. Таким образом, Юстиниан выступил и против преж-

⁷ Ibid. P. 8.40–9.3.

⁸ Ibid. P. 9.11–10.11.

⁹ Ibid. P. 9.17–21: Ὅτι δὲ ἕκ τινων συνεστάναι λεγόμενον, ἐὰν μὴ ἐν αὐτοῖς γνωρίζηται ἐξ ὧν καὶ συνέστη, σύγχυσιν καὶ ἀφανισμόν τῶν συνελθόντων ποιεῖ πραγμάτων, σαφὲς καθέστηκεν. Это доказательство находит свое применение и далее — в письме Юстиниана к александрийскому патриарху Зоилу (PG. T. 86.1. Col. 1149A): καὶ διὰ τῶν θείων καὶ ἀνθρωπίνων ἐνεργειῶν φανερωθεὶς ὑπάρχειν ἐν θεότητι καὶ ἀνθρωπότητι, δέδωκεν ἡμῖν γινώσκειν ὅτι ἐν οἷς ἐγνώσθη, ἐξ αὐτῶν συνιστάναι... См. об этом: Schwartz E. Iustinians Schreiben über den rechten Glauben. P. 78.5–18.

¹⁰ Schwartz E. Iustinians Schreiben an alexandrinische Mönche. P. 10.12–20.

¹¹ Ibid. P. 11.30–13.38.

¹² Ibid. P. 16.15–17.28.

¹³ Ibid. P. 18.9–11: δηλον καθέστηκεν, ὅτι αἱ δύο φύσεις συνελθοῦσαι, οὐ φύσιν σύνθετον ἀπετέλεσαν, ἐπειδὴ καὶ φύσει Θεός, καὶ φύσει ἄνθρωπος. [εἰ] καὶ ὁ αὐτὸς ὁμολογεῖται.

¹⁴ Ibid. P. 18.33–21.8, 23.24–24.36.

них «предводителей акефалов» — Диоскора и Тимофея Элура. Это позволяет сделать вывод о том, что возможность реабилитации Диоскора в это время уже не рассматривалась. Данный пассаж можно также рассматривать как выпад против той позиции, которую незадолго до того, предположительно, занимал Анфим Константинопольский. С другой стороны, выглядит не случайным, что папа Вигилий в своем послании Юстиниану в 540 г.¹⁵ был вынужден открыто анафематствовать Диоскора и его приверженцев, и можно предположить, что со времени Собора 536 г. и до времени написания этого письма дело Диоскора сохраняло актуальность.

Рассматриваемый отрывок заканчивается осуждением тех, кто исповедовал одну природу во Христе¹⁶. При этом следует, однако, учитывать, что это осуждение относилось не к севирианам, а к крайней антихалкидонской группе — акефалам, которой приверженцы Севира и Феодосия сторонились.

Главный тезис, выдвинутый Юстинианом против акефалов, касался учения об ипостаси и природе применительно к личности Христа¹⁷. Посредством этого тезиса Юстиниан стремился опровергнуть утверждения акефалов о соединении двух ипостасей во Христе. Подобные утверждения Юстиниан рассматривал как несторианские, поскольку они исключали возможность ипостасного соединения во Христе двух природ¹⁸. Основоплагающий тезис, который озвучивал здесь Юстиниан, гласил: Христос представлял собой единую ипостась, которая, впрочем, состояла из двух природ — человеческой и божественной¹⁹.

Такой вывод, в принципе, логически вытекает из формулы *unus ex Trinitate passus est carne*²⁰. Если, к примеру, предположить, что во Христе присут-

¹⁵ Coll. Avell. T. I. № 92. P. 351.19–20.

¹⁶ Schwartz E. Iustinians Schreiben an alexandrinische Mönche. P. 27.38–28.2: Ἰδοὺ διὰ τῶν παρτεθειμένων ἡμῖν ἐκ τῶν ἁγίων πατέρων ἀποδέδεικται ὡς ἀλλότριοί εἰσι τοῦ Χριστιανισμοῦ οἱ μίαν λέγοντες τῆς θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος τοῦ Χριστοῦ φύσιν πανταχοῦ τῆς τε θείας γραφῆς καὶ τῶν ἁγίων πατέρων ὡσπερ δύο γεννήσεις ἐνός καὶ τοῦ αὐτοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ, κυρίου δὲ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὕτω δὴ καὶ δύο φύσεις ἡμῖν ὁμολογεῖν τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος αὐτοῦ παραδιδόντων.

¹⁷ Ibid. P. 29.34–30.10.

¹⁸ Ibid. P. 30.6–7: εἶτα πῶς οἱ Ἀκέφαλοι δύο ὑποστάσεων ἔνωσιν λέγουσι, καίτοι δύο ὑποστάσεων ἔνωσιν τὴν καθ' ὑπόστασιν οὐκ ἐπιδεχομένων;

¹⁹ Ibid. P. 30.2–6: δῆλον γὰρ ὅτι ὁ θεὸς λόγος γεννηθεὶς πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς οὐ τῆς αὐτῆς ὑποστάσεώς ἐστιν τῷ πατρί, ἀλλὰ τῆς αὐτῆς οὐσίας καθ' ὃ θεός, ἰδίαν δὲ ἔχει τὴν ὑπόστασιν καθ' ὃ λόγος, καὶ ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν γεννηθεὶς ὁ αὐτὸς κατὰ σάρκα ἐκ τῆς ἁγίας ἐνδόξου παρθένου καὶ θεοτόκου Μαρίας οὐ τῆς αὐτῆς ὑποστάσεώς ἐστιν τῷ μητρὶ, ἀλλὰ τῆς αὐτῆς οὐσίας. См. тж.: Schwartz E. Iustinians Schreiben gegen die Drei Capitel. P. 57.25–28: ἀλλ' ἡμεῖς... περὶ ἐνός καὶ τοῦ αὐτοῦ θεοῦ λόγου... Ἰησοῦ Χριστοῦ λέγοντες οὔτε σύγχυσιν οὔτε διαίρεσιν τῶν φύσεων εἰσάγομεν ἐξ ὧν τὴν μίαν σύνθετον ὑπόστασιν τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁμολογοῦμεν...; Idem. Iustinians Schreiben an alexandrinische Mönche. P. 31.22–25: Ἰκανὰ μὲν οὖν ἡγοῦμεθα πρὸς ἀπόδειξιν τοῦ μίαν μὲν ὑπόστασιν ἦτοι ἐν πρόσωπον εἶναι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐν δυσι δὲ φύσεσιν αὐτὸν γνωρίζεσθαι, τουτέστι ἐν θεότητι καὶ ἀνθρωπότητι.

²⁰ Дословное указание на эту формулу мы усматриваем в следующем пассаже: ἀλλ' οἱ τῆς ἀληθείας ἔχθροί ἀεὶ τῆ ἑαυτῶν δυσσεβείᾳ προσεπινοοῦντες τὰ χεῖρονα οὐ μόνον περὶ

ствуют две ипостаси, из которых одна, как человеческая, принимает на себя страдания, то теопасхитская формула утрачивает всякий смысл, поскольку человеческая природа во Христе очевидным образом не принадлежит Троице. Поэтому использованный Юстинианом халкидонский тезис об одной ипостаси Христа был совершенно незаменим для учения о спасении.

Вслед за соборными постановлениями 536 г. Юстиниан в письме к египетским монахам также заложил аргументы, направленные против учения Севира. Он охарактеризовал Севира как «наследника Аполлинария», причем целью его было показать, что учение Севира принципиально противоречит учению Святых Отцов, в чем тому следовало бы отдавать себе отчет²¹. Однако главным слабым местом учения Севира было, по мнению Юстиниана, то, что оно противоречило учению свт. Кирилла Александрийского. В этой связи император вновь указал на то, что формула Кирилла «единая природа Бога Слова воплощенная» должна восприниматься только в контексте антинесторианской полемики, причем всегда следует принимать во внимание и другие высказывания Кирилла²².

Тем самым Юстиниан утверждает христологическую формулу, согласно которой Христос исповедуется в одной ипостаси и двух природах, и предостерегает об опасности смешения этих двух понятий, что, по его мнению, являлось основной ошибкой противников учения о двух природах²³ и восходило опять же к учению Аполлинария²⁴.

В конце своего послания Юстиниан приводит ряд анафематствований. Два из них (десятое и одиннадцатое) очевидным образом направлены против Севира и его учения²⁵. В них Юстиниан требует анафемы прежде всего тем, кто исповедует две природы до их соединения и одну после. Затем он

τὴν οἰκονομίαν τοῦ ἐνὸς τῆς ἁγίας τριάδος (подчеркнуто нами. — М.Г.) ἀμαρτάνουσιν, ἀλλὰ καὶ περὶ αὐτὴν βλασφημοῦσιν τὴν ὁμοούσιον τριάδα (Ibid. P. 41.3–5). См. далее: Ibid. P. 42.32–36.

²¹ Ibid. P. 31.25–32.24.

²² Ibid. P. 33.16–19: καὶ ἡ μὲν ἁγία τοῦ θεοῦ ἐκκλησία ὀρθῶς δέχεται πάντα τὰ παρὰ τοῦ ἐν ἁγίοις Κυρίλλου εἰρημένα, ἐν οἷς καὶ τὴν μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην ὡς σημαίνουσιν ἑτέραν εἶναι τῆς θεότητος φύσιν καὶ ἑτέραν τῆς σαρκός, ἐξ ὧν ὁ εἷς καὶ μόνος ἀπετέλεσθη Χριστός. οἱ δὲ αἰρετικοὶ πάντα τὰ παρὰ τοῦ πατρὸς εἰρημένα καταλιμπάνοντες ταύτης καὶ μόνης ἀντέχονται τῆς λέξεως κακῶς αὐτὴν ἐκλαμβάνοντες καὶ ἐντεῦθεν νομίζοντες τὸν πατέρα μίαν θεότητος καὶ σαρκὸς εἰρηκέναι φύσιν. См. далее: Ibid. P. 32.35–34.19, 35.41–36.9.

²³ Ibid. P. 36.28–30: Ἀλλὰ πᾶσαν ὀρθὴν παρορῶντες διδασκαλίαν ἐκεῖνῳ μόνῳ τὸν νοῦν προσέχουσιν τῷ νομίζειν ὅτι ἡ φύσις ἦγουν οὐσία καὶ μορφή ταυτὸν τῇ ὑποστάσει καὶ τῷ προσώπῳ δηλοῦσιν, ὅπερ καὶ πᾶσι τοῖς αἰρετικοῖς πρόφασις γίνεται πλάνης; Ibid. P. 41.3–4: Ἐκ τῶν εἰρημένων τοίνυν σαφὲς καθέστηκεν ὅτι ὅπου ἐνωσις διαφόρων νοεῖται πραγμάτων ἐκεῖ πάντως καὶ ἀριθμὸς τῶν ἐνωθέντων γνωρίζεται. См. тж. далее: Ibid. P. 36.30–39.7, 39.37–40.1; Ibid. P. 42.14–20: ἀδύνατον γὰρ μίαν οὐσίαν εἶτ' οὖν φύσιν ὁμοούσιον εἶναι θεῶ καὶ ἀνθρώποις· ἀλλ' ἐν μιᾷ ὑποστάσει αἱ δύο φύσεις γνωρίζομεναι ἢ μὲν πρὸς τὸν πατέρα τὴν κοινότητα ἔχει, ἢ δὲ πρὸς ἡμᾶς.

²⁴ Ibid. P. 39.8–18.

²⁵ Ibid. P. 42.11–17.

анафематствует тех, кто не признавал, что Христос исповедуется в двух природах, которые неслиянно и нераздельно соединились в одной ипостаси²⁶.

Посредством этого последнего высказывания Юстиниан недвусмысленным образом присоединялся к учению папы Льва, как оно находит свое выражение в определении Халкидонского Собора. Хотя в послании императора и отсутствует упоминание «Томоса», однако вся система аргументации, предложенная в нем, сводится в конечном итоге к положениям этого документа²⁷.

Далее в послании императора со всей очевидностью проявляется то, что послужило основной причиной созыва Собора 536 г. и осуждения на нем Севира, — учение о двух природах, которое Сефир и его сторонники клеймили как учение, изобретенное папой Львом в его «Томосе». Признание «Томоса» стало основным камнем преткновения в отношениях с антихалкидонитами с тех пор, как провалились все попытки найти решение проблемы, оставляющее вопрос о двух природах за скобками. Таким образом, проблему следовало решить так, чтобы антихалкидониты принципиально согласились с православными в главном пункте, касающемся соотношения природ во Христе. Поэтому основной посыл письма Юстиниана сводился к одному — к созданию почвы для принятия антихалкидонитами самого догмата о двух природах и, косвенно, как его выразителей, определений Халкидонского Собора и «Томоса» папы Льва.

Также следует подчеркнуть, что в послании развивается аргументация, направленная против сильных тогда в Египте акефалов и их воззрений. Тем самым значение его выходит далеко за рамки перехода на прохалкидонские позиции некоего неопределенного числа египетских монахов, который послужил для Юстиниана непосредственным поводом к его написанию. Нет никакого сомнения в том, что оно имело куда более широкое предназначение, чем лишь вразумление, по словам Э. Швартца, «кучки» (Häuflein) монахов. Скорее следует полагать, что это письмо должно было послужить ориентиром для вновь поставленного патриарха Александрийского Зоила в его отношениях с севирианами и акефалами²⁸. В пользу такого предположения

²⁶ *Schwartz E. Iustinians Schreiben an alexandrinische Mönche. P. 42.13–15: τὰς δύο φύσεις τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος εἰς μίαν ὑπόστασιν συνδραμεῖν ἕνα τε τὸν Χριστὸν ἀποτελεῖσαι καὶ ἐν ἀμφοτέροις ταῖς φύσεσιν ἀσυγχύτοις καὶ ἀδιαιρέτοις αὐτὸν γνωρίζεσθαι.* Данная формула содержит явную аллюзию на пассаж из второго послания свт. Кирилла к Несторию (АСО. Т. I. Vol. 1. Pars 1. P. 27): εἰς δὲ ἐξ ἀμφοῖν Χριστὸς καὶ υἱός, οὐχ ὡς τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, ἀποτελεσασῶν δὲ μᾶλλον ἡμῖν τὸν ἕνα κύριον καὶ Χριστὸν καὶ υἱὸν θεότητος τε καὶ ἀνθρωπότητος διὰ τῆς ἀφράστου καὶ ἀπορρήτου πρὸς ἐνότητα συνδρομῆς.

²⁷ Свое полное принятие «Томоса» папы Льва Юстиниан, как уже упомянуто, был вынужден еще раз подтвердить незадолго до проведения Собора 536 г. в послании папе Агапиту: *Coll. Avell. № 89. P. 339.*

²⁸ Незадолго до этого Юстиниан направил Зоилу особое послание, которое, по всей видимости, содержало те же положения (см. указание на это в: *Schwartz E. Iustinians Schreiben an alexandrinische Mönche. P. 36.30–32*). На основании этого места становится ясно, что содержание послания Юстиниана к Зоилу равным образом было доведено до

говорит, в частности, тот факт, что Юстиниан предложенные в этом послании тезисы практически в неизменном виде включил в свой программный документ 551 г., который накануне Вселенского Собора в Константинополе в 553 г. вышел в форме эдикта.

В этом послании также можно усмотреть один ретроспективный аспект: в нем ведется диалог с положениями учения Севира, как он их сформулировал либо незадолго до своего прибытия в Константинополь, либо непосредственно во время своего пребывания там. Их Сефир, без сомнения, подробно излагал и отстаивал перед Юстинианом во время беседований в 535–536 гг. Эти положения приводятся Сефиром в его послании Феодосию Александрийскому, которое Сефир отправил в качестве ответа на синодальное послание последнего²⁹. Эта переписка, по всей видимости, состоялась лишь после восстановления Феодосия на Александрийском патриаршем престоле летом 535 г.

Здесь мы хотим показать, что Юстиниан учел положения Севира в своей богословской декларации, каковую представляет собой послание к александрийским монахам. Речь идет главным образом об аргументах, почерпнутых в творениях свт. Кирилла Александрийского. Первым к ним прибеж, как кажется, Сефир, а Юстиниан подхватил их для того, чтобы обратить в свою пользу. С другой стороны, теперь, после смерти Севира, император, используя те же аргументы в своем истолковании, хотел привлечь севириан на свою сторону.

Далее, для Юстиниана, безусловно, было важно продемонстрировать принципиальную примиримость антихалкидонского взгляда на христологию с позицией имперской Церкви в данном вопросе.

Общий пункт императорского богословия и богословия Севира мы встречаем в синодальном послании Севира к Феодосию, в котором учение о Христе сформулировано следующим образом³⁰.

1. Троица (*quae est increata et ante omnia est*) представляет собой одну природу³¹.

2. Христос есть один из Троицы. Его божественная природа не перешла в человеческую, а человеческая в божественную: *nam impossibile est, sive ut divinitas commutetur in aliquid creatum... sive ut caro, quae est creata in naturam increatam abeat, sicut corpora fluida et liquida quae in mutua commixtione a manifestatione proprietatum suarum abinent*³².

сведения этих александрийских монахов. От этого документа сохранился лишь один фрагмент (PG. T. 86.1. Col. 1145D–1149A), который также содержит указания на учение Кирилла о двух природах.

²⁹ *Documenta ad origines Monophysitarum illustrandas*. P. 1–5 (синодальное послание Феодосия к Севиру); P. 6–22 (синодальное послание Севира к Феодосию).

³⁰ Текст послания, сохранившийся по-сирийски, цитируется здесь в соответствии с латинским переводом. См.: *Documenta ad origines...* P. 12.30–13.22.

³¹ Ср.: *Schwartz E. Iustinians Schreiben an alexandrinische Mönche*. P. 8.26–35.

³² Этот пассаж Севира, распадающийся на два высказывания, восходит очевидным образом к Кириллу: *ὁ δὲ καὶ ἰδίᾳ γέγονεν ἢ σάρξ οὐκοῦν θεία μὲν, ὡς ἔφη, ἔστιν, οὐ μὴν ἔτι*

3. Различение двух природ во Христе является всего лишь ментальным актом: *vis enim pura, vera et non mixta incarnationis ineffabilis dat nobis, ut intellectu percipiamus distinctionem naturarum et distinctionem essentiae earum, quae in unionem convenerunt*. Этот тезис Севира, который тот выводит из идей Кирилла, Юстиниан также воспроизводит в своем послании³³.

4. После соединения двух природ Христос становится единым и с одной природой: *etiam indivisionem mysterii demonstrat, cum significet unum qui perfectus est e concursu duorum et compositione ineffabili. Evidens est etiam unam naturam et hypostasim Verbi... merito unum πρόσωπον videri...*³⁴

5. После соединения двух природ более недопустимо говорить, что Христос существует в двух ипостасях или природах или же в них исповедуется: *Neque post unionem in duabus naturis aut in duabus hypostasibus constituitur aut agnoscitur: quarum una quidem operationes assumat, altera autem contemptus et dolores humanos divisim sustineat*³⁵.

καὶ εἰς φύσιν θεότητος μεταβαλεῖν αὐτὴν ὑποτοπήσοι τις ἄν... δεῖ γὰρ τῇ πάντων ἐπέκεινα καὶ ἀνωτάτω φύσει σώζεσθαι καθαρῶς τὸ ἀπλοῦν καὶ ἀσυμμιγῆς ἑτέρῳ καὶ τὸ μὴ συντεθεῖσθαι δοκεῖν ἐν γε τοῖς καθ' ἑαυτὴν ἦγουν προσθήκης δεδεῆσθαι τινος καὶ ἀσυμφοῦς αὐτῇ πράγματος εἰς κοινωσίαν ἔλθειν τὴν ἐν ταυτότητι φύσεως ἦγουν ὁμοουσιότητος. Он также, уже в виде дословной цитаты, встречается у Юстиниана (*Schwartz E. Iustinianus Schreiber an alexandrinische Mönche. P. 17.41–18.5*). Второе высказывание Севира равным образом восходит к Кириллу: *Ei δὲ ὡς ἐν τάξει τῶν ὑγρῶν ἀναμεμῖχθαι φασιν ἀλλήλοις σάρκα τε καὶ λόγον, πῶς ἠγγόησαν ὅτι τὰ ἀλλήλοις ἀνακιννάμενα τῶν ὑγρῶν, οἶνος φέρε εἰπεῖν καὶ μέλι, ὃ μὲν ἦσαν, εἰσὶ καθαρῶς οὐκέτι, προσλήψει δὲ μᾶλλον τῆς ἑτεροειδοῦς ποιότητος εἰς ἕτερόν τι μεθίσταται; οὐκοῦν εἰ συγκεκράσθαι φασὶ τῷ λόγῳ τὴν σάρκα, πᾶσα πῶς ἀνάγκη λέγειν ἐκάτερον τῶν ὀνομασμένων ἀποστῆναι μὲν τοῦ εἶναι ὃ ἦν, ἐν δὲ τι τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἀποτελέσαι μέσον ἑτεροφυῆς που πάντως ἢ ὅπερ ἦν ἐκάτερον ἀνὰ μέρος. Оно также встречается в дословной передаче у Юстиниана: *Ibid. P. 9.23–28*.*

³³ *Ibid. P. 15.5–8*: δύο μὲν γὰρ καὶ ἐπ' αὐτοῦ νοοῦμεν τὰς φύσεις, μίαν τῆς ψυχῆς, ἑτέραν δὲ τοῦ σώματος· ἀλλ' ἐν ψυχαῖς διελόντες ἐννοίαις καὶ ὡς ἐν ἰσχναῖς θεωρίας ἦτοι φαντασίας τὴν διαφορὰν δεξάμενοι οὐκ ἀνὰ μέρος τίθεμεν τὰς φύσεις οὔτε τὴν διαμπὰξ διατομῆς δύναμιν ἐνίμεν αὐταῖς, ἀλλ' ἐνὸς εἶναι νοοῦμεν.

³⁴ В качестве мест, содержащих полемику с положениями Севира, следует воспринимать также следующие пассажи из послания Юстиниана: *Ibid. P. 9.13–36*; причем первое высказывание Севира — о нераздельности поклонения и совершенстве Христа, достигнутых посредством соединения двух природ, — одобряется Юстинианом, а против второго он выдвигает свои аргументы (*Ibid. P. 31.33–36.27*), исходя из следующего положения: *ἢ τὰς δύο οὐσίας τοῦ Χριστοῦ κατὰ ἀνάκрасιν συγχυθείσας μίαν γεγενῆσθαι οὐσίαν καὶ μὴ ὁμολογοῦντας τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν δύο εἶναι οὐσίας ἀσυγχύτους, ἐν δὲ πρόσωπον καθ' ὃ εἰς Χριστός, εἰς υἱός, τούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία. Согласно замечанию Юстиниана, утверждение о том, что Христос есть одна ипостась в одной природе, означает уравнивание или смешение двух понятий, что, собственно, и являлось главным аргументом против учения Севира (*Ibid. P. 36.28–30*): Ἄλλὰ πᾶσαν ὀρθὴν παρορῶντες διδασκαλίαν ἐκείνῳ μόνῳ τὸν νοῦν προσέχουσιν τῷ νομίζεω ὅτι ἡ φύσις ἦγουν οὐσία καὶ μορφή ταῦτόν τῃ ὑποστάσει καὶ τῷ προσώπῳ δηλοῦσιν, ὅπερ καὶ πᾶσι τοῖς αἰρετικοῖς πρόφασις γίνεται πλάνης.*

³⁵ Ср. цитату из Кирилла у Юстиниана (*Ibid. P. 11.15–19*): Ὁρθότατα καὶ πάνυ συντεῶς ἡ σὴ τελειότης τὸν περὶ τοῦ σωτηρίου πάθους ἐκτίθεται λόγον, οὐκ αὐτὸν τὸν μονογενῆ τοῦ θεοῦ υἱόν, καθ' ὃ νοεῖται καὶ ἔστι θεός, παθεῖν εἰς ἰδίαν φύσιν τὰ σώματος ἰσχυριζομένη, πα-

На основании наличия этих общих пунктов мы постулируем связь между христологическими положениями Севира и таковыми Юстиниана, которые последний изложил в своем послании к александрийским монахам. Это послание в его полемико-догматической части, несомненно, явилось результатом переговоров, имевших место между Севиром и Юстинианом в 535–536 гг., и, таким образом, оно представляет собой документ, иллюстрирующий новый этап дискуссии между сторонниками и противниками Халкидона под патронажем императора. Из этого послания также следует то, что в 536 г. православная христология была идентична севирианской во всех пунктах, кроме пункта об одной природе. Этот документ, соответственно, является первым официальным свидетельством того, как богословие свт. Кирилла Александрийского (и даже те его положения, на которые ссылался Сеvir) теперь использовалось в качестве аргументации в пользу халкидонского учения.

К сожалению, у нас полностью отсутствуют данные о том, при каких обстоятельствах возникло послание к александрийским монахам. Вероятно, было бы не совсем правильным приписывать его появление исключительно богословской компетенции и религиозному рвению Юстиниана. Впрочем, на то, кто мог быть помощником императора в этом деле, мы не находим в самом тексте письма никаких указаний. И тем не менее, предположение о том, что кто-то содействовал императору в его составлении, не лишено оснований. В конце концов, трудно представить, что император во время войны с персами и готами сам занимался подборкой многочисленных цитат из писаний Отцов Церкви, которые он приводит в своем послании. Кроме того, было бы удивительным, если бы столь важное и даже основополагающее с догматической точки зрения послание осталось незамеченным в Церкви. Поскольку оно было предназначено антихалкидонитам, то будет естественным искать в антихалкидонитской литературе каких-либо откликов на его тезисы. Однако фрагментарное состояние источников, к прискорбию, препятствует подробному анализу реакции на него в церковных кругах.

Впрочем, само время его составления — конец 30-х гг. — наводит на мысль о том, что речь в нем идет о событиях, которые повлек за собой Собор 536 г. Обстоятельства этого Собора, а равно его причины и результаты позволяют заключить, что группа иерархов-антихалкидонитов, затронутых последствиями Собора, сыграла особую роль в событиях, последовавших за его окончанием. К этой группе принадлежали низложенный патриарх Александрийский Феодосий, низложенный патриарх Константинополь-

θεῖν δὲ μᾶλλον τῇ χοικῇ φύσει. δεῖ γὰρ ἀναγκαίως ἀμφοτέρα σφίζεσθαι τῷ ἐνὶ καὶ κατὰ ἀλήθειαν νιῶ, καὶ τὸ μὴ πάσχειν θεϊκῶς καὶ τὸ λέγεσθαι παθεῖν ἀνθρωπίνως· ἡ αὐτοῦ γὰρ πέπονθε σὰρξ. И далее приводится еще одна цитата — из Григория Нисского (*Ibid.* P. 31.10–13): Καὶ ὡς ἂν μήτις τῇ ἀκηράτῳ φύσει τὸ εἰς τὸν σταυρὸν πάθος προστρίβητο, δι' ἑτέρων τρανώτερον τὴν τοιαύτην ἐπανορθοῦται πλάνην, μεσίτην αὐτὸν θεοῦ καὶ ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώπων καὶ θεὸν ὀνομάζων, ἵνα ἐκ τοῦ τὰ δύο περὶ τὸ ἐν λέγεσθαι τὸ πρόσφορον νοοῖτο περὶ ἑκάτερον, περὶ μὲν τὸ θεῖον ἢ ἀπάθεια, περὶ δὲ τὸ ἀνθρώπινον ἢ κατὰ τὸ πάθος οἰκονομία.

ский Анфим (впрочем, его едва ли можно причислять к антихалкидонитам) и епископ Лаодикийский Константин.

Как уже говорилось, Анфим продолжал действовать и после своего низложения, находясь под защитой императрицы. И хотя прямые указания на его деятельность практически отсутствуют, однако в виде исключения в нашем распоряжении имеется сочинение, вышедшее из-под его пера: речь идет об одном отрывке из трактата против агноитов³⁶, который был адресован Анфимом императору³⁷. В этом кратком отрывке мы находим неоднократные указания на неправильность тезиса о двух ипостасях во Христе, каковой незадолго до того стал основной идеей императорского послания к александрийским монахам³⁸.

Другим знаменитым низложенным епископом-антихалкидонитом, чьи сочинения равным образом практически полностью утрачены, был Константин Лаодикийский³⁹. Он также, по-видимому, сыграл некоторую роль в период после Собора 536 г., хотя неудовлетворительное состояние источников не позволяет нам точно описать ее. Вместе с Феодосием Александрийским он был подвергнут анафеме со стороны папы Вигилия и Юстиниана-

³⁶ О начале агноитского спора, который развивался главным образом в среде антихалкидонитов, см.: *Monophysite Texts of the Sixth Century*. P. 5–9 (указания на литературу см.: *Ibid.* P. 5. N. 3). См. тж.: *Давыденков О. Агноиты // ПЭ. Т. 1. М., 2000. С. 263.*

³⁷ См.: *Anthimus of Constantinople. Address to Justinian // Monophysite Texts of the Sixth Century*. № IV. P. 61–65.

³⁸ *Ibid.* P. 65.18–19. Наряду с прочим там встречается следующее высказывание (цитируется латинский перевод): *nobis autem una hypostasis et una natura Verbi Dei incarnata, sicut etiam sine dubio est, et una voluntas*. См., какую важность придавал данной формуле Кирилл Юстиниан, вполне ее разделявший (*Schwartz E. Iustinians Schreiben an alexandrinische Mönche*. P. 10.21–27): *μετὰ τὴν ἔνωσιν οὐ διαιροῦμεν τὰς φύσεις ἀπ’ ἀλλήλων οὐδὲ εἰς δύο τέμνομεν υἱοὺς τὸν ἕνα καὶ ἀμέριστον, ἀλλ’ ἕνα φαινόμενον υἱόν καὶ δεῖξαντος ὅτι μετὰ τὴν ἔνωσιν οὐ χρὴ διαίρειν τὰς φύσεις, ἀλλ’ ἠνωμένους αὐτὰς ἐν Χριστῷ ὁμολογεῖν, αὐτοὶ ταῦτα παρασιωπῶντες μίαν ἀναπλάττουσι σαρκὸς καὶ θεότητος φύσιν. ὁ μὲντοι ἐν ἁγίοις πατὴρ οὐχ ὡς αὐτοὶ φαντάζονται, μίαν σαρκὸς καὶ θεότητος λέγει φύσιν, ἀλλ’ ὡς ἀσάρκου τοῦ λόγου μίαν εἰπὼν τὴν φύσιν οὐκ ἔστη μέχρι τούτου, ἀλλὰ προσέθηκεν τὸ σεσαρκωμένην, ἵνα διὰ τοῦ σεσαρκωμένην τὴν ἑτέραν ἡμῖν, τουτέστι τὴν ἀνθρωπίνην παραστήσῃ φύσιν*. Юстиниан и в последующие годы использовал эту формулу Кирилла в полемике против учения Феодора Мопсуестийского. См.: *Schwartz E. Iustinians Edict...* P. 78.5–8: *Таῦτα οὕτως ὁμολογοῦντες πρὸς ταῖς ἄλλαις τοῦ ἐν ἁγίοις Κυρίλλου περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως διδασκαλίας καὶ τὸ εἰρημένον παρ’ αὐτοῦ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην δεχόμενοι ὁμολογοῦμεν, ὅτι ἐκ τῆς θείας φύσεως καὶ τῆς ἀνθρωπίνης εἰς Χριστὸς ἀπετέλεσθη καὶ οὐ μία φύσις, καθὼς τινὲς κακῶς τὴν λέξιν ἐκλαμβάνοντες λέγειν ἐπιχειροῦσιν*. Достойно внимания также и следующее высказывание (*Anthimus. Address to Justinian*. P. 65.21–23): *Ergo qui dicit: ut homo cognoscebat, ut homo autem non cognoscebat, inconvenienter dividit unum Filium indivisibilem in duas naturas, duas hypostaseis, sicut impius Theodoretus*. Этот выпад против Феодорита является весьма показательным, поскольку демонстрирует, насколько Анфим был вовлечен в начинающийся тогда спор о Трех Главах. Можно также предположить, что Анфим в действительности был одной из ведущих фигур в этом споре.

³⁹ О нем см.: *Honigmann E. Évêques et évêchés monophysites...* P. 36–38.

на⁴⁰. Впрочем, так же как и в случае с Анфимом, в нашем распоряжении имеется отрывок из его трактата против агноитов⁴¹. Отдельные высказывания из этого трактата можно интерпретировать как отсылающие читателя к тем положениям, которые развил в своем послании к египетским монахам император Юстиниан. Первое высказывание Константина относится к положению, которое звучит следующим образом: различие двух природ (и, соответственно, их разделение) может быть допустимым как логический мыслительный прием⁴². Другой тезис, предлагаемый Константином в своем трактате, относится к страстям Христовым, которые переносила Его человеческая природа, а не божественная⁴³.

На это, пожалуй, можно возразить, сославшись на то, что данные высказывания Анфима и Константина не обязательно восходят к посланию Юстиниана, а, скорее, заимствованы напрямую у Кирилла или других авторов (например, у Севира Антиохийского). Однако тот факт, что они одновременно используются обеими сторонами (Юстинианом — с одной стороны, Анфимом и Константином — с другой), недвусмысленно указывает на существование многочисленных общих положений.

Как бы то ни было, эти параллели являются очевидными, и можно строить предположения, повлияли ли тезисы Анфима и Константина на Юстиниана или же наоборот. По нашему мнению, послание к александрийским монахам и сочинения Анфима и Константина представляют собой пример тесного сотрудничества между Юстинианом и монофиситами-севирианами, направленного на поиск компромисса.

Последним шагом, который предстояло совершить Юстиниану для устранения препятствий на пути к примирению с монофиситами, было осуждение Трех Глав, а именно: учения и личности Феодора Мопсуестийского, некоторых сочинений Феодорита Кирского и письма Ивы Эдесского. Так Юстиниан намеревался устранить последние причины обвинений в несторианстве, выдвигаемых против вероучения Халкидонского Собора.

⁴⁰ Coll. Avell. № 92. P. 351.18; № 93.13. Причины этой анафемы до конца не ясны.

⁴¹ См.: *Constantine of Laodicea. Address to the Empress Theodora* // *Monophysite Texts of the Sixth Century*. № V. P. 66–71.

⁴² Так, Константин говорит (*Ibid.* P. 70.18–20; цитируется по латинскому переводу): *nos... utimur divisione in cogitatione super unum Dominum et Christum...* Такое же высказывание встречается у Юстиниана по отношению к Троице, однако равным образом оно могло относиться и к личности Христа (*Schwartz E. Iustinians Schreiben an alexandrinische Mönche*. P. 7.35–36; *καὶ θεὸν οὐν ἕκαστον ὁμολογοῦμεν, ἄν θεωρεῖται μόνον τοῦ νοῦ χωρίζοντος τὰ ἀχώριστα*. Ср.: *Schwartz E. Iustinians Edict...* P. 72.20–21).

⁴³ *Constantine of Laodicea. Address to the Empress Theodora*. P. 71.34: *Pulchre ergo et prudentissime dicunt patres de passionibus (Christi) eum 'in alio et in alio' passum esse et non passum esse*. Здесь Константин ссылается на некоторые места из творений Кирилла Александрийского и Григория Нисского, на которые в свое время также ссылались Севириан и Юстиниан и на которые мы выше уже указывали (см.: *Schwartz E. Iustinians Schreiben an alexandrinische Mönche*. P. 11.15–19, 31.10–13). Ср.: *Facundus Hermianensis. Pro defensione trium capitulorum*. I.V.13.37–38.

V.2. Дело папы Сильверия и поставление Вигилия папой Римским. Переход к спору о Трех Главах

Другой важной мерой, принятой Юстинианом после проведения Собора 536 г., было поставление на папский престол лояльного императору кандидата. Данная мера, по-видимому, являлась *conditio sine qua* для продолжения императорской примирительной церковной политики и была одним из важнейших и полезнейших достижений внутривластных шагов Юстиниана. Независимое от императорской власти на Востоке и всецерковных соборных структур положение римского папства было серьезнейшим дестабилизирующим фактором общецерковной жизни V–VI вв., последовательно генерировавшим церковно-политические кризисы и оказывавшим негативное влияние на выработку общеприемлемой христианской догматики и принципов межцерковных отношений.

О низложении папы Сильверия и поставлении Вигилия имеются разные сведения⁴⁴. Наиболее пространным является сообщение Либерата Карфагенского, однако оно, впрочем, не проясняет причин, по которым был низложен Сильверий. Посредством привлечения дополнительных сведений из двух других источников мы попытаемся разобраться в этой проблеме. При этом нашей задачей, в частности, будет установление того, по чьей инициативе, Юстиниана или Феодоры, было совершено насильственное низложение Сильверия и замена его другим лицом.

До нас дошли два весьма различных блока информации о поставлении нового папы после смерти Агапита в Константинополе в мае 536 г. Изложение Либерата не содержит никаких деталей относительно этого поставления, упомянуто лишь, что того избрала *civitas romana*⁴⁵. *Liber Pontificalis*, который можно в какой-то степени считать официальным источником, сообщает, что избрание Сильверия было осуществлено римским клиром под давлением готского короля Теодата⁴⁶, который якобы даже заплатил за это избрание значительную сумму денег.

В этой связи следует упомянуть о том, что Вигилий впервые выступил в качестве претендента на папский престол после смерти папы Бонифация (530–532)⁴⁷, однако не был избран. Когда в 536 г. умер папа Агапит, Вигилия

⁴⁴ *Liber pontificalis*. T. I. P. 290–295; *Liberatus*. Cap. XXII. P. 136.18–138.18; Victor Tonnenensis. Sub anno 542. P. 200–201; *Procopius*. De bellis. V.25.13. Кроме того, см.: *Pelagius Diaconus*. In defensione Trium Capitulum. P. XXIII–XXV; *Speigl J.* Die Synode von 536. S. 146–147.

⁴⁵ *Liberatus*. Cap. XXII. P. 136.18. О личности и сочинении Либерата см.: *Hildebrand P.* Die Absetzung des Papstes Silverius. S. 223–225; *Blaudeau Ph.* Liberatus de Carthage ou l'historiographie comme service diaconal // *Augustinianum*. 2010. Vol. 50. P. 543–565; *Gleede B.* Liberatus' Polemik gegen die Verurteilung der drei Kapitel und seine alexandrinische Quelle. Einige Beobachtungen zu *Breviarium* 19–24 // *ZAC*. 2010. Bd. 14. S. 130–148; *Meier M.* Das *Breviarium* des Liberatus von Karthago. Einige Hypothesen zu seiner Intention // *Ibid.* S. 130–148.

⁴⁶ *Liber pontificalis*. T. I. P. 290.1–5. Источниковедческий анализ данных, содержащихся в житии Сильверия, см. в: *Hildebrand P.* Die Absetzung... S. 213–223.

⁴⁷ *Liber pontificalis*. T. I. P. 281.10–15: Quod constitutum cum cyrographis sacerdotum et iusiurandum ante confessionem beati apostoli Petri in diaconum Vigilium constituit. Eodem

в Константинополе сочли подходящим кандидатом на папский престол. Помимо того что Сильверий очевидным образом занял должность с помощью готов, у императора имелись и другие причины быть недовольным таким выбором римского клира. К этому, должно быть, примешивалось и то, что Сильверий был сыном папы Гормизда⁴⁸, бескомпромиссная позиция которого в вопросе церковной унии между Константинополем и Римом в 519 г. оставила у Юстиниана неприятные воспоминания и во многом обусловила дальнейшую политику императора по отношению к папству.

В источниках сообщается, что Юстиниан, по всей видимости предварительно посоветовавшись с Вигилием, написал письмо Сильверию, в котором приглашал его в Константинополь якобы для того, чтобы с помощью Сильверия восстановить на Константинопольском патриаршем престоле низложенного папой Агапитом Анфима⁴⁹. Эти сообщения являются важными уже потому, что они заставляют усомниться в сведениях Либерата о том, что Вигилий принадлежал к партии августы Феодоры⁵⁰.

Впрочем, все то, что *Liber Pontificalis* сообщает далее об этом деле, касается отношений Сильверия и Феодоры, которая в этом источнике также фигурирует как инициатор низложения Сильверия⁵¹. Мнимая причина того, почему Феодора непременно добивалась низложения Сильверия и утверждения на его месте Вигилия, состояла в следующем: императрица хотела, чтобы новый папа осуществил унию с восточными патриархами Севиром, Анфимом и Феодосием и тем самым исполнил ее заветное желание. Как только стало ясно, что Сильверий, руководствуясь решениями Собора 536 г., на это не пойдет, Феодора стала готовить его низложение⁵².

tempore, factum iterum synodum, hoc censuerunt sacerdotes omnes propter reverentiam sedis sanctae et quia contra canones fuerat hoc factum et quia culpa eum respiciebat ut successorem sibi constituerat; ipse Bonifatius papa reum se confessus est maiestatis, quod in diaconum Vigilium sua subscriptionem cyrographi; ante confessionem beati apostoli Petri ipsum constitutum praesentia omnium sacerdotum et cleri et senatus incendio consumpsit. См. т.ж.: *Ensslin W. Justinian I. und die Patriarchate...* S. 123–127.

⁴⁸ *Liber pontificalis*. Т. I. P. 290.1.

⁴⁹ *Ibid.* P. 292.1–4. Л. Дюшен подвергает сомнению возможность того, что Сильверий получил письма от императора, поскольку это не могло осуществиться в тот короткий период, который отводит для этого источник. Как показывает П. Хильдебранд (*Hildebrand P. Die Absetzung...* S. 220), времени, которое отпускает житие на переговоры Сильверия с Феодорой, было недостаточно для того, чтобы императорские курьеры пять раз за пять месяцев (т.е. между 22 апреля и 20 сентября) доставили письма из Константинополя в Рим. Напротив, времени для однократной доставки императорских писем было вполне достаточно. Далее, Л. Дюшен возлагает вину за низложение Сильверия на одну Феодору (*Liber pontificalis*. Т. I. P. 295. N. 19). Это предположение находится в согласии с выраженным им в другом месте мнением относительно роли Феодоры в религиозной политике: *Duchesne L. L'Église au VI^e siècle*. P. 78–108.

⁵⁰ *Liberatus*. Cap. XXII. P. 136.18–24.

⁵¹ *Liber pontificalis*. Т. I. P. 292–293.

⁵² *Liberatus*. Cap. XXII. P. 136.18–23; *Liber pontificalis*. Т. I. P. 292. Ср.: *Duchesne L. L'Église au VI^e siècle*. P. 151–154.

Либерат приводит сведения о том, как Феодора при помощи Велисария и его жены Антонины низложила Сильверия и отправила его в ссылку, а также о плачевных обстоятельствах его смерти⁵³. Что бросается в глаза при изучении сведений Либерата, так это его тщательные попытки замолчать роль Юстиниана в этом деле. Складывается впечатление, что Юстиниан ничего не знал об интригах Феодоры, приведших к поставлению Вигилия, вплоть до того времени, как Сильверий сообщил о себе из ссылки⁵⁴.

Ситуация, в которой император оказывается последним, кто узнаёт о переменах на папском престоле в Риме, практически исключена. Доказательства этому имеются в житии Вигилия, которое также содержится в *Liber Pontificalis*. Там сообщается, что император, после значительных успехов Велисария в войне с готами, запросил его об отношениях с жителями Рима и о поставлении Вигилия. Когда Велисарий сообщил о том, что все прошло удачно, ему со стороны как императора, так и императрицы была объявлена благодарность⁵⁵.

Л. Дюшен справедливо указал на то, что интрига, представленная в наших источниках как попытка Феодоры восстановить на Константинопольском патриаршем престоле низложенного Анфима, скорее должна восприниматься как некий вымысел⁵⁶. Анфим к тому времени был уже давно низложен, и причины, по которым его надо было восстановить на престоле после соборных постановлений и императорского эдикта, санкционировавшего его низложение, совершенно неясны. Тогда же Севир был отпущен в Египет⁵⁷, а Феодосий, патриарх Александрийский, был, наоборот, доставлен в Константинополь⁵⁸. Насколько это может быть установлено по источникам, сам Юстиниан в это время вовсе не имел намерения сменить православного патриарха Константинопольского⁵⁹, чтобы достичь воссоединения с низложенными антихалкидонитами.

Следует, впрочем, признать, что церковно-политическая роль патриархов Константинопольских на всем протяжении правления Юстиниана была весьма незначительна и что сам Юстиниан не стал бы колебаться относительно низложения того или иного иерарха, сочти он таковое сколь-нибудь целесообразным. Однако в данном случае такая мера имела бы больше недостатков, чем преимуществ, поскольку император был бы вынужден

⁵³ *Liberatus*. Cap. XXII. P. 137.19–25. Насколько баснословными и потому недостоверными являются соответствующие пассажи из жития Сильверия из *Liber Pontificalis*, показывает в своей работе П. Хильдебранд: *Hildebrand P. Die Absetzung... S. 220–223*.

⁵⁴ *Liberatus*. Cap. XXII. P. 137.13–19.

⁵⁵ *Liber pontificalis*. T. I. P. 296.

⁵⁶ *Ibid.* P. 300–301. N. 9, 20.

⁵⁷ Вскоре, 8 февраля 538 г., он умер в египетском городе Ксоис: Michel le Syrien. T. II. P. 243.

⁵⁸ Michel le Syrien. T. II. P. 203–204.

⁵⁹ Это мнение разделяет также Р. Девреес (см.: *Pelagius Diaconus. In defensione Trium Capitulorum*. P. XXVI: Ménas, en effet, occupait le siège de Constantinople; il était bien vu en cour et il paraît surprenant qu'on ait songé à son remplacement par Anthime).

действовать открыто вопреки совсем недавно принятым соборным постановлениям и собственным указам.

Более достоверной выглядит версия событий, изложенная Виктором Тонненским в своей хронике. Он утверждает, что Феодора заручилась обещанием Вигилия сразу по своем поставлении на папский престол осудить Три Главы⁶⁰. Осуждение Трех Глав было важнейшим решением, принятым императором во время понтификата Вигилия несмотря на мощное сопротивление, оказываемое ему некоторыми группами. Единственной поправкой, которую можно было бы предложить в связи со сведениями Виктора Тонненского, является следующая: по всей видимости, Вигилий дал свое обещание не Феодоре, а Юстиниану, ибо именно Юстиниан даже после смерти Феодоры настойчиво добивался осуждения Трех Глав, каковое в конце концов было одобрено Пятым Вселенским Собором в Константинополе в 553 г. Когда со стороны Вигилия было получено соответствующее обещание, Феодора получила задание от императора способствовать возведению Вигилия на папский престол. Таким образом, мы склонны усматривать в низложении Сильверия акцию Юстиниана, имевшую цель, ввиду дальнейших мер по достижению унии с антихалкидонитами, поставить в Риме послушного императору и зависимого от него папу⁶¹.

Следует полагать, что первые годы понтификата Вигилия были далеко не безоблачными. Впрочем, то, что он не отступал от халкидонского православия, следует из его писем к Юстиниану и патриарху Константинопольскому Мине, которые содержатся в Авеллановом собрании⁶². В письме, адресованном императору и отправленном 17 сентября 540 г., Вигилий однозначно заявляет о своем православии, осуждая Нестория и Евтиха⁶³, исповедуя четыре Святых Вселенских Собора⁶⁴ вместе с «Томосом» папы

⁶⁰ Victor Tonnennensis. Sub anno 542. P. 200: Vigilius... a quo Theodora Augusta, priusquam ordinaretur, occulto chirographo elicit, ut papa effectus in proscriptione synodi Chalcedonensis tria capitula condemnaret. Это мнение также хорошо засвидетельствовано Факундом Гермиянским (Liber contra Mocianum. Cap. 38. P. 409.325–329): Ob hoc etiam de episcopi Romani chirographis, vel prius ambitionis impulsu, cum fieri arderet episcopus, vel postea venalitate parti alteri factis, necessarium duximus non tacere, ne auctoritate nominis ejus praejudicium fides vera sufferret. Таким образом, становится понятно, на каких условиях Вигилий мог получить одобрение на поставление его папой. См. тж.: Regesta pontificum romanorum / Ed. Ph. Jaffé. P. 117. Девреес (Pelagius Diaconus. In defensione Trium Capitulorum. P. XXIII) также сомневается, что Феодора в действительности имела целью то, что ей приписывают Либерат и Liber Pontificalis: Cette tentative de Théodora paraît assez invraisemblable; en tous cas, elle échoua. Впрочем, он ничем не обосновывает это свое утверждение.

⁶¹ Против этого возражает, например, Б. Бьонди (Biondi B. Giustiniano Primo... P. 147–148), который полагает, что Юстиниан не несет никакой ответственности за низложение Сильверия.

⁶² Coll. Avell. T. I. № 92. P. 348–354. См. об этом: Speigl J. Die Synode von 536. S. 147–152.

⁶³ Coll. Avell. T. I. № 92. P. 349.25–27.

⁶⁴ Ibid. P. 349.1–8.

Льва⁶⁵, а также присоединяясь к постановлениям Константинопольского Собора 536 г.⁶⁶

При чтении этого письма бросается в глаза то, что осуждение произносится не только над лицами, уже осужденными Халкидонским и Константинопольским Соборами, но и над Феодосием Александрийским⁶⁷, который ни разу не упоминался в постановлениях Собора 536 г. Таким образом, упоминание Феодосия является дополнением, свидетельствующим о том, что переговоры об унии с ним⁶⁸ потерпели такую же неудачу, как и переговоры с Севиром в 535–536 гг., хотя об их ходе у нас сведений не имеется. Анафематствование Вигилием Феодосия позволяет сделать вывод о том, что папа был знаком с содержанием переговоров, которые велись с Феодосием в Константинополе.

В своем послании Юстиниану Вигилий также указывает на трудности, с которыми ему из-за своей непопулярности пришлось столкнуться в Риме. Эти трудности Вигилий приводит как извинение своих недостаточно активных контактов с императором за истекшее время⁶⁹.

В письме к патриарху⁷⁰ Вигилий позволяет себе истинно папский тон, заявляя Мине, что тот поступит наилучшим образом, если всегда будет

⁶⁵ Coll. Avell. T. I. № 92. P. 350.28–350.5.

⁶⁶ Ibid. P. 351.11–21.

⁶⁷ Ibid. P. 351.17–18.

⁶⁸ О них сообщает Михаил Сириец (Michel le Syrien. Т. II. P. 203–204). Анафема Феодосию впервые встречается в послании Юстиниана к патриарху Мине (АСО. Т. III. P. 208.10), направленном против учения Оригена. Подобное послание получил от Юстиниана и Вигилий (Ibid. P. 208.20). Удивительным образом Э. Швартц (*Schwartz E. Zur Kirchenpolitik Justinians. S. 306–307*) именно дело Феодосия считает основным в содержании данного письма. В том, что Вигилий анафематствует Феодосия, Швартц усматривает удавшуюся попытку Юстиниана «окольными путями перечеркнуть махинации своей супруги». Логика Швартца здесь такова: Феодосий — ставленник Феодоры, Вигилий — также ее протеже. Вынудив Вигилия анафематствовать Феодосия, Юстиниан нанес тем самым удар по политике супруги. Таким образом, согласно Э. Швартцу, основной интригой данного письма является противостояние по линии Александрия — Константинополь, которое только усугубилось ввиду утраты Александрией второго места в иерархии вселенских патриарших престолов в связи с возвышением Константинополя. Нам подобные умозаключения представляются в высшей степени надуманными.

⁶⁹ Coll. Avell. № 92. P. 352.14–22: *et licet pietatem vestram aliter de taciturnitate nostra suspicari vel intellegere voluerit malignus interpres, nos tamen, quos beatus Petrus apostolus omni poscenti rationem reddere pia traditione constituit, libente animo christianitati vestrae satisfaciendum esse perspeximus suppliciter sperantes, ut nullius subripiantis insidiis privilegia sedis beati Petri apostoli Christianissimis temporibus vestris in aliquo permittatis immiui, quae si turbentur, quod non credimus, aut minuantur in aliquo, violatae fidei instar ostendunt.* В данном случае речь идет не о каких-то догматических проблемах, с которыми Римский понтифик столкнулся в своих отношениях с Востоком, а «всего лишь» о привилегиях Римской кафедры. Под *malignus interpres* в письме к Юстиниану никоим образом не могла иметься в виду Феодора.

⁷⁰ Ibid. № 93. P. 354–356.

следовать вере Римской Церкви⁷¹. Это следует понимать как то, что сам Вигилий был полностью уверен в своем безупречном православии и, пожалуй, еще не вполне осознал, как сильно изменилось положение папства во Вселенской Церкви с его небезупречной интронизацией.

Письмо Вигилия, отправленное Юстиниану в сентябре 540 г., допускает еще одну интерпретацию, которая проясняет некоторые до сих пор не вполне понятные аспекты его содержания. В исследовательской литературе уже указывалось на трудности, возникающие при анализе этого письма и исторического контекста, в котором оно появилось⁷². Первая трудность состоит в том, что это письмо, где подтверждались постановления Собора 536 г., было написано лишь в сентябре 540 г., т.е. спустя четыре года после завершения Собора. Столь долгая пауза между Собором, который можно рассматривать как триумф папства, и его утверждением папой представляется невозможной. Далее, не вполне ясен контекст, в котором появились отдельные высказывания, содержащиеся в письме. Таким образом, здесь мы попытаемся остановиться на отдельных высказываниях из послания Вигилия, дать им нашу собственную интерпретацию и воссоздать ситуацию, которая заставила папу к ним прибегнуть.

По нашему мнению, это послание надо анализировать не ретроспективно, связывая его с Константинопольским Собором, а в перспективе как раз начавшегося спора о Трех Главах.

Как уже было упомянуто, Виктор Тонненский и Факунд Гермианский связывают поставление Вигилия с его обещанием провести осуждение Трех Глав. Если предположить, что сразу после своего утверждения на Римской кафедре Вигилий начал соответствующие консультации со своим клиром, то содержание письма становится вполне понятным.

Лейтмотивом письма являются высказывания Вигилия относительно папы Льва и его постановлений⁷³. Вигилий считает нужным заявить о своей преданности вероучительным постановлениям своих предшественников на Римском престоле. При этом создается впечатление, что он считает их подвергшимися некоей опасности. Тем не менее трудно себе представить, что Юстиниан, адресат письма Вигилия, мог каким-либо образом прямо подвергнуть сомнению эти постановления. Таким образом, озабоченность Вигилия должна была иметь другой источник. Следует предположить, что опасность для вероучения папы Льва Вигилий видел в возможных мерах императора на церковно-политической арене.

Это предположение позволяет увидеть содержание письма в другом свете: очевидным образом Вигилий старается защитить привилегии и непогрешимость папских постановлений в целом. Для этого он неоднократно подчеркивает, что не готов отступить от них и что, напротив, привержен

⁷¹ Ibid. P. 354.19–21: *quid enim caritati tuae dignius honorique conveniat, nisi a Romanorum praesulum non deviare doctrina?*

⁷² См.: *Speigl J.* Die Synode von 536. S. 151–152.

⁷³ Coll. Avell. № 92. P. 349.28–350.10, 19–22; 352.26–353.14.

каждому из них в отдельности. Не случайно Вигилий ставит послания и прочие писания папы Льва в связь с определениями Вселенских Соборов, а писания и постановления его преемников — в связь с постановлениями самого Юстиниана, тем самым показывая, что оные никоим образом не могут быть отделены от прочих соборных постановлений. Сам Вигилий хотя и придерживается постановлений Константинопольского Собора 536 г., однако в несколько измененной форме, поскольку прибавляет к ним анафему против Феодосия Александрийского и Константина Лаодикийского. Следует отметить, что в отличие от Вселенских Соборов Вигилий нигде открыто не упоминает Собор 536 г. Это выглядит так, как будто папа желал предупредить Юстиниана о том, что тому не следует предпринимать никаких новых шагов или изменений в догматической сфере, но удовольствоваться уже достигнутым.

Если мы вновь примем во внимание, что, согласно сведениям Виктора Тонненского и Факунда Гермианского, Вигилий обязался осудить Три Главы, т.е. Феодора Мопсуестийского, отдельные сочинения Феодорита Кирского и письмо Ивы Эдесского, то можно предположить, что Вигилия сразу после его поставления призвали исполнить свое обещание. Однако в своем письме Вигилий в завуалированной форме указал императору на невозможность такого осуждения: оно, по его мнению, влекло за собой компрометацию авторитета папы Льва и постановлений Вселенского Халкидонского Собора, ибо папа Лев дал этим постановлениям окончательную санкцию.

Этот аргумент, высказанный в послании Вигилия в осторожной форме, впоследствии стал основным аргументом противников осуждения Трех Глав и нашел наиболее полное развитие в писаниях Факунда Гермианского. Противники осуждения Трех Глав подчеркивали, что папа Лев неоднократно подтверждал постановления Халкидонского Собора в своих писаниях, а значит, находился в общении с Ивой Эдесским и считал вероучение Феодора Мопсуестийского православным. Свое общение с Феодоритом он даже зафиксировал особым письмом⁷⁴. Именно поэтому ссылки на письма папы Льва заняли в аргументации противников осуждения Трех Глав ключевое место⁷⁵. Именно эти письма Вигилий и брал под свою защиту в послании к Юстиниану⁷⁶.

Далее Вигилий предупреждает Юстиниана, что как преемник Льва он ничего не может сделать вопреки его постановлениям и что император со

⁷⁴ См.: ACO. T. II. Vol. IV. P. 78–81; *Schieffer R.* Zur Beurteilung des norditalischen Dreikapitel-Schismas. S. 181.

⁷⁵ Ссылки на авторитет Льва и его писаний см. в: *Facundus Hermianensis. Opera omnia* // CCL 90A. Index nominum verborum et locutionum. P. 496 (под «Leo Romanus antistes»).

⁷⁶ *Coll. Avell. № 92. P. 349.28–350.5: sed et beati Leonis epistolas ad sanctae recordationis Flavianum... nec non et ad clementissimae memoriae Leonem principem destinatas, quibus haereticorum, id est Nestorii atque Eutychetis, perfidiam... contudit, omnino amplectimur et qua oportet caritate defendimus.* Этот пассаж со всей очевидностью показывает, что Вигилий в той ситуации видел опасность для авторитета папы Льва, иначе не имело бы смысла специально упоминать об этих сочинениях.

своей стороны должен это учесть⁷⁷. В истинности веры папы Льва и его преемников не подобает ни сомневаться, ни вести о ней дискуссии⁷⁸.

Согласно собственному заявлению Вигилия, он никоим образом не считает, что многократно произнесенные над еретиками анафемы нуждаются в дальнейшем подтверждении или тем более пересмотре⁷⁹. В этом высказывании мы усматриваем намек на дело о Трех Главах, поскольку в период времени между 536 и 553 гг. не было других попыток пересмотра постановлений, принятых против антихалкидонитов. Кроме того, Вигилий извиняется за свое долгое молчание и просит Юстиниана не предпринимать ничего такого, что могло бы причинить ущерб привилегиям и авторитету апостольского престола. При этом речь очевидным образом идет не о чем другом, как об авторитете Рима в вопросах веры⁸⁰.

В заключение Вигилий призвал императора принять во внимание все без исключения постановления Льва, а также вновь перечитать их, чтобы устранить всякое сомнение⁸¹. Если Юстиниан сделает это, он поймет, что никто из православных иерархов не может быть ущемлен в своей вере⁸². Это высказывание подразумевало не только непогрешимость веры папы Льва, но также и таковую его адресатов, к которым, например, принадлежал и Феодорит Кирский. К ним Вигилий приравнивал и Феодора Мопсуестийского, который также не был осужден на Халкидонском Соборе, что позднее дало возможность сторонникам Трех Глав считать его веру православной.

Таким образом, нам следует сделать попытку восстановить исторический контекст, в котором было написано данное послание. Вскоре после своего поставления Вигилий получил распоряжение осудить Три Главы. Юстиниан обосновывал необходимость этого осуждения тем, что Три Главы

⁷⁷ Ibid. P. 350.5–10: *perpendere debet vestrae pietatis admiranda prudentia, quia non digni censentur antistites, qui praefatorum praesulum sedis apostolicae inviolabiliter minime constituta servaverint.*

⁷⁸ Ibid. P. 350.15–17.

⁷⁹ Ibid. P. 352.8–13: *ideo hactenus tamquam non noviter latam damnationem minime arbitrati sumus novo aliquo indigere responso. ...qui enim haeresum... fuerint sectatores inventi, non tantum ex nova lege sed ex ipsa auctorum suorum iam pridem damnatione perclusi sunt.*

⁸⁰ Ibid. P. 352.18–22: *suppliciter sperantes, ut nullius subripiensis insidiis privilegia sedis beati Petri apostoli Christianissimis temporibus vestris in aliquo permittatis imminui, quae si turbentur, quod non credimus, aut minuantur in aliquo, violatae fidei instar ostendunt.*

⁸¹ Ibid. P. 352.26–353.5: *tamen ut cuncta pietatem vestram informer et nihil pro callidi insidiatoris astutia ulterius relinquatur ambiguum... praedecessoris nostri papae Leonis quae diversis ad Orientem sunt directa temporibus constituta, quanta de plurimis in praesenti necessaria credidimus, superadiecimus rogantes per ipsum, cuius causa integre agere festinatis et cupitis christianitatis affectu, ut universa legere pietas vestra dignetur nec aliquid supersit, quod minime relegatur.*

⁸² Ibid. P. 353.5–9: *scio enim quia, si deus vobis legendi dederit voluntatem, ita cuncta tractantes sapientia vobis singulariter a deo concessa disponitis, ut neque de religione neque de aliquo praeiudicio quilibet fidelium sacerdotum possit in qualibet parte vexari.*

отвергаются антихалкидонитами и потому являются препятствием на пути к достижению унии, причем православие их весьма сомнительно даже в глазах определенных кругов халкидонитов. Письмо императора, содержащее это распоряжение, доставил Вигилию посланник, православие которого Вигилий подвергает сомнению⁸³. По получении письма Вигилий, вероятно, посоветовался со своими клириками, которые разъяснили ему недопустимость такой меры с точки зрения властных интересов Римской Церкви. Их главный аргумент, очевидным образом, заключался в том, что пересмотр решений Халкидонского Собора ставил под вопрос авторитет папы Льва, а значит, и самого «римского апостольского престола». Вигилий долгое время пребывал в нерешительности или же вынужден был бороться с давлением, оказываемым на него его окружением, которое настраивало его против осуждения Трех Глав⁸⁴. В конце концов Вигилий поддался этому давлению и отправил императору (не исключено даже, что после настойчивых напоминаний Юстиниана) письмо, которое мы и находим в Авеллановом собрании.

Таким образом, основной задачей Вигилия было по возможности неоскорбительно отвергнуть требования императора. При этом папа предложил Юстиниану компромиссное решение проблемы, которое и впоследствии предлагали сторонники Трех Глав. Это решение заключалось в том, что Вигилий повторно подтвердил все решения в области вероучения, которые были приняты его предшественниками Гормиздом, Иоанном и Агапитом по настоянию Юстиниана⁸⁵. В случае с Иоанном и Агапитом речь шла о решениях, принятых этими папами по представлению императора, при том что сами они были не вполне согласны с необходимостью их принятия. Теперь Вигилий, желая сделать эти постановления неизменной основой отношений с противниками Халкидонского Собора⁸⁶, недвусмыс-

⁸³ Coll. Avell. № 92. P. 353.18–22.

⁸⁴ О группах, стремившихся воспрепятствовать осуждению Трех Глав Вигилием, см.: *Facundus Hermianensis. Pro defensione trium capitulorum*. IV.III.5–7.

⁸⁵ Такой подход отстаивал позднее Факунд Гермианский — наиболее заметный апологет Трех Глав. См.: *Facundus Hermianensis. Pro defensione...* Cap. I, где он отстаивает православную веру, как она была сформулирована в императорском эдикте 533 г., а затем подтверждена папами Иоанном, Агапитом и Вигилием (особенно см.: *Ibid.* I.II.1–5).

⁸⁶ А именно, он давал понять, что будет принимать кающихся еретиков на основе этой, а не какой-либо другой, новой, исповедальной формулы: Coll. Avell. № 92. P. 351.25–352.13. Это место из послания наглядно демонстрирует, что речь в данном случае идет об объединительном предложении Юстиниана, которое было новым по сравнению с теми, что имели место до 536 г. В противном случае неясно, каких еретиков подразумевает Вигилий, которые лишь после соответствующего покаяния должны будут вступить в общение с римским папой. Конечно же, он имеет в виду противников Халкидонского Собора, которым не хочет со своей стороны предложить ничего иного, кроме безоговорочного принятия соборных определений. Не стоит и говорить, что такая линия была бесперспективной с точки зрения нахождения компромисса и достижения унии.

ленно давал понять, что не считает целесообразными какие бы то ни было дальнейшие шаги на догматическом поприще.

Следовательно, ошибочным будет восприятие этого письма как запоздалого подтверждения папой определений Константинопольского Собора 536 г. Для такого предположения текст письма не дает никаких оснований. Также и время его написания делает необъяснимой столь медленную реакцию папы на результаты столь важного и успешного для папства Собора.

В этом свете иначе выглядит и послание Вигилия к патриарху Константинопольскому Мине⁸⁷. Мина, так же как и Юстиниан, придерживался мнения о целесообразности осуждения Трех Глав. Таким образом, письмо Вигилия является не синодикой (ибо пришло слишком поздно), но увещанием Мине, чтобы он следовал вере Римского престола, который никогда не отклонялся от правой веры, а не вероучительным «новшеством» императора. Вигилий напоминает Мине о том, что тот должен следовать постановлениям (*constituta*) папы Льва так же, как и определениям Собора Халкидонского. Эти увещания являются лейтмотивом послания⁸⁸. Повторно Вигилий высказывает в послании к Мине ту мысль, что для осуждения еретиков не требуется никакого нового закона⁸⁹.

На основании этих посланий уже в 540 г. становится заметной отрицательная позиция Вигилия и стоящих за ним широких кругов западного духовенства в деле о Трех Главах. Соответственно, можно с уверенностью перенести начало спора о Трех Главах во время, непосредственно следующее за вступлением Вигилия на папский престол в Риме.

Подводя итог всего дела Вигилия, необходимо подчеркнуть, что его поставление, безусловно, являлось плодом усилий императора. Непосредственный контроль за ходом низложения Сильверия и замещения его Вигилием осуществляла Феодора, чье влияние на Велисария и его супругу Антонину, поддерживавших личный контакт с Вигилием в Риме, хорошо известно. Тот факт, что именно Феодора осуществляла эту акцию, не означает, что поставление Вигилия имело целью осуществление унии трех уже низложенных к тому моменту восточных патриархов-антихалкидонитов с папой римским, — унии, которую Феодора якобы пыталась осуществить на свой страх и риск. В данном случае мы явно имеем дело с очередным этапом усилий Юстиниана по устранению всех подводных камней на пути воссоединения сторонников и противников Халкидонского Собора, а именно — с попыткой императора добиться осуждения Трех Глав.

В этой связи уместно будет указать на последний факт участия Феодоры в церковно-политических делах. Речь идет о той роли, которую императрица сыграла в споре о Трех Главах.

⁸⁷ Coll. Avell. № 93. P. 354–356.

⁸⁸ Ibid. P. 354.17–355.9, 356.1–10: *quis... damnaverit... et... anathema dixerit ei, qui vel praedictas quattuor synodos in fidei causa non sequitur vel beatae recordationis prodecessoris nostri Leonis venerabilia constituta in omnibus non confitetur et non omnibus viribus omnique animi sequitur puritate.*

⁸⁹ Ibid. P. 355.17–22.

После того как Феодора поспособствовала поставлению Вигилия на папский престол, она не перестала его опекать. Когда в 547 г. Вигилий прибыл в Константинополь и отлучил патриарха Мину за то, что тот осудил Три Главы⁹⁰, на него было оказано давление как со стороны императора, так и со стороны Феодоры: оба они добивались, чтобы Вигилий вновь вступил в общение с Миной и дал свое согласие на осуждение Трех Глав. В результате Вигилий был вынужден тайно представить обоим письменное осуждение Трех Глав⁹¹. В дальнейшем императрица вынудила его взять назад также и отлучение патриарха Мины⁹².

Это последнее выступление Феодоры на церковно-политическом поприще, как кажется, лишний раз подтверждает выдвинутый нами тезис о ее роли в церковной политике Юстиниана. Также и в этом последнем эпизоде она действовала в согласии с императором и во всем помогала ему, способствуя достижению целей его политики.

V.3. Отношения с севирианами

Промежуток времени после завершения Собора в 536 г. и началом 540 г. был отмечен многочисленными достойными внимания событиями, значение которых, однако, не сразу поддается правильной оценке.

Как уже было упомянуто, вероятно, еще до начала Собора 536 г. Севир был отпущен из Константинополя в Египет, где он и умер в феврале 538 г.⁹³ Похоронен⁹⁴ он был в монастыре Эннатон⁹⁵. В этой связи выглядит весьма любопытным, что насельники знаменитого монастыря вскоре после этого события, предположительно еще до 540 г., вступили в общение с прохалкидонским патриархом Александрийским.

⁹⁰ Theophanes. P. 225.12–18.

⁹¹ Concilium universale constantinopolitanum // ACO. T. IV. Vol. I. P. 186.1–4; 187.25–188.2; 201.33–36; et cum haec [Vigilius] examinasset, et condemnavit et satisfactionem in scriptis exposuit tam nobis quam piae recordationis tunc coniugi nostrae; nec enim patiebamur nec ab eo nec alio quocumque involatam communionem suscipere, qui non istam impietatem condemnat. См. тж.: *Regesta pontificum romanorum* / Ed. Ph. Jaffé. T. I. P. 120.

⁹² Theophanes. P. 225.26–28. См. тж.: *Stein E. Histoire du Bas-Empire*. T. 2. P. 642.

⁹³ Pseudo-Dionysius. Cap. III. P. 71; Michel le Syrien. T. II. P. 243 (колонка справа).

⁹⁴ См.: *Le synaxaire arabe jacobite* // PO. T. III. P. [342] 418; *Le synaxaire éthiopien* // PO. T. VII. P. [381] 397. См. тж.: *Maspero J. Histoire des patriarches...* P. 134; *Duchesne L. L'Église au VI^e siècle*. P. 99; *Honigsmann E. Évêques et évêchés monophysites...* P. 153–154. После своего бегства из Антиохии в 518 г. Севир проживал в монастыре Эннатон: *Leontius Byzantinus. De sectis*. Col. 1229C.

⁹⁵ Этот монастырь находился в девяти милях от Александрии (отсюда его название). В сущности, он представлял собой несколько монашеских общин с общим числом насельников порядка шестисот. О монастыре Эннатон см.: *Amélineau E. Géographie de l'Égypte*. P. 531–532; *Abel F.M. TO ENNATON*. P. 77–82; *Van Cauwenbergh P. Études sur les moines d'Égypte*. P. 64–65; *Maspero J. Histoire des patriarches...* P. 55, oc. P. 159. N. 5; *Cramer M., Vacht H. Der antichalkedonische Aspekt...* S. 327; *Винкельман Ф. Некоторые замечания...* С. 88–89.

Не только монахи этого монастыря, примирение которых с имперской Церковью хорошо засвидетельствовано посланием, направленным к ним Юстинианом, но также, по-видимому, и многие епископы в конце концов достигли согласия с императором по вероучительным вопросам. В этом смысле, как кажется, следует понимать одно сообщение Михаила Сирийца о том, что египетские епископы, в сравнении с епископами других мест, наиболее яростно воспротивились решениям Константинопольского Собора⁹⁶. Это, продолжает Михаил Сириец, однако, не помешало тому, что в течение последующих двадцати лет они были обращены Павлом в диофиситство. Возникает вопрос: кто имеется в виду под этим именем? По всей видимости — Павел Тавеннисийский, православный патриарх Александрийский. Впрочем, Павел пребывал в должности примерно два года и был низложен в начале 540 г. Ввиду этого мы должны подвергнуть сомнению временные указания Михаила Сирийца и предположить, то Павел в течение всего двух лет достиг заметных успехов.

Мог ли, напротив, Севир, сам долго живший в Эннатоне, сыграть какую-то роль в этом деле до своей кончины в 538 г.? Весьма показательно, что он был отпущен в Египет и жил там до своей смерти как раз в то время, когда Феодосий, антихалкидонский патриарх Александрийский, был призван в Константинополь, чтобы уже никогда более не вернуться в Египет. Данное событие имело место при весьма неясных обстоятельствах. По всей видимости, Феодосий был доставлен в Константинополь не ранее сентября 537 г.⁹⁷ Если принять для его низложения более позднюю дату, которая бы относилась ко времени после смерти Севира, то встанет вопрос, не имеется ли между двумя событиями — смертью Севира и отправкой Феодосия в столицу — некоей связи. Естественным будет предположить, что Феодосий сменил усопшего Севира в качестве главы антихалкидонитов в Империи. В таком качестве он мог быть вызван в Константинополь, чтобы впредь выступать в роли основного партнера императора по переговорам об унии.

⁹⁶ Michel le Syrien. Т. II. P. 243–244 (колонка справа).

⁹⁷ Maspero J. Théodore de Philae... P. 303; *Idem*. Histoire des patriarches... P. 132; Grillmeier A. Jesus der Christus... Bd. II/4. S. 60 (А. Грильмайер указывает промежуток времени между сент. 537 и авг. 538 г.). В. Шубарт (*Schubart W. Justinian und Theodora*. S. 155), как кажется, неверно интерпретирует время и причину его низложения. На основании сообщения Иоанна Эфесского (*John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints*. P. 483) может сложиться превратное впечатление, что Феодосий был изгнан со своего престола еще до поставления Анфима. Иоанн упоминает его изгнание вместе с изгнанием Севира с Антиохийского престола в 518 г. Тем самым он намекает, что Феодосий был изгнан по той же причине, что и Севир, и, по-видимому, теми же самыми людьми, а именно императором и его сторонниками. При этом Иоанн полностью замалчивает тот факт, что сначала Феодосий был изгнан юлианистами и что именно Юстиниан восстановил его тогда на престоле. Это сообщение — еще одно свидетельство того, насколько недостоверными подчас являются сведения Иоанна Эфесского, под пером которого впервые стали возникать легенды о «героических» иерархах-антихалкидонитах.

Здесь следует учесть также то обстоятельство, что Феодосий был вызван прямо в столицу, а не выслан в отдаленную область под надзор местных властей, как это почти всегда было при низложениях патриархов. До сих пор еще не бывало прецедентов, чтобы низложенный патриарх отбывал свою ссылку в столице⁹⁸. Уже один этот факт говорит о том, что перемещение Феодосия в Константинополь на первом этапе нельзя рассматривать как действительную ссылку.

Во время своего пребывания в столице Феодосий поначалу находился на попечении Феодоры, которая не только поселила его у себя⁹⁹, но и помогла устроить манифестацию антихалкидонитов в столице, которая должна была продемонстрировать императору готовность Феодосия к переговорам с ним. Для этого были задействованы насельники дворца Гормизда, а также население Города. Тем не менее эту манифестацию нельзя рассматривать как чисто антихалкидонскую, поскольку она была призвана способствовать заключению унии, что являлось заветным желанием Юстиниана¹⁰⁰. Следовательно, это было не чем иным, как очередным мероприятием из ряда тех, что Юстиниан инициировал еще в 531 г.

О содержании переговоров и бесед, которые велись с Феодосием, из источников мы, к сожалению, знаем намного меньше, чем даже о переговорах с Севером. Во всяком случае, эти переговоры проводились одновременно с мерами, предпринятыми в Египте вновь поставленным патриархом Александрийским Павлом. Неизвестно, протестовал ли вообще Феодосий про-

⁹⁸ Кроме, естественно, случая Анфима, который хотя и был официально низложен и изгнан, однако же оставался в Константинополе и продолжал действовать сначала тайно, а потом и явно. С нашей точки зрения, схожесть судеб Анфима и Феодосия в этом пункте не случайна. Скорее здесь следует подозревать некую, хотя и не вполне четкую, связь.

⁹⁹ Так мы интерпретируем сообщение Михаила Сирийца: Michel le Syrien. Т. II. P. 193, 196 (колонка справа). Это сообщение должно относиться ко времени не позднее конца 537 г., когда Феодосий был вынужден окончательно поселиться в Константинополе. Вслед за этим, когда оказалось, что уния с его участием не может быть сразу же заключена, он был отправлен в Деркос, а затем заменен на Александрийском патриаршем престоле кандидатом-халкидонитом. На основании этого можно видеть, что Феодора не смогла (или не захотела) сделать для него многого: ее помощь не могла воспрепятствовать его низложению. Впрочем, она смогла немного скрасить его пребывание в Деркосе, снабжая его там всем необходимым: *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints.* P. 528. Феодосий был вынужден провести там некоторое время, пока его, наконец, окончательно не перевели в Константинополь. Там ему была предоставлена достаточно большая свобода в общении со своими сторонниками, что в определенной степени способствовало видам императорской объединительной политики.

¹⁰⁰ Michel le Syrien. Т. II. P. 203–204. Датировка этих событий из «Хроники» Михаила Сирийца неясна, поскольку находится вне всякой хронологической связи с другими событиями, о которых Михаил сообщает в соответствующей части своего труда. Предшествующие сведения относятся к собеседованию о вере 532 г., а последующие — скорее к 533–534 гг., т.е. ко времени, когда Феодосий еще не был патриархом.

тив этих мер. Можно предположить, что он даже приветствовал эти меры, поскольку они главным образом были направлены против его противников, юлианистов, которые численно превосходили все остальные антихалкидонитские группировки в Египте.

Как бы то ни было, факт остается фактом: император не сошелся с Феодосием в вопросах веры и был вынужден подвергнуть его отлучению. Это же время отмечено усилиями императора по утверждению на Римском престоле выгодного ему кандидата — и странной паузой, которую позволяет себе новый папа, Вигилий, в своих официальных отношениях с Константинополем по некоторым вопросам.

Дело выглядит так, что период в церковной политике Юстиниана, начатый в 535 г. переговорами с Севиром, достиг своего промежуточного итога в 536 г. в постановлениях Константинопольского Собора — и затем завершился в 540 г. отлучением Феодосия¹⁰¹. Это отлучение, впрочем, никоим образом не носило окончательного характера, поскольку Феодосий не был анафематствован ни на одном Соборе. Потому это отлучение отнюдь не означало бесповоротного разрыва отношений между императором и теми людьми, которые по-прежнему пребывали в церковном общении с Феодосием.

К сожалению, доподлинно не известно, каким образом Вигилий участвовал в переговорах с Феодосием, которые продолжались примерно до 540 г., поскольку именно в этом году мы впервые фиксируем итог этих переговоров — отлучение Феодосия. Тем не менее дело выглядит так, что Вигилий принял в них заметное участие¹⁰². Кроме того, как раз во время переговоров с Феодосием в повестку дня окончательно ставится вопрос о Трех Главах. Впрочем, кроме хронологического совпадения, другой связи между постановкой вопроса о Трех Главах и событиями этого времени на основании источников установить невозможно.

В свете всего вышесказанного 540 год представляет собой некую веху, завершающую богословское и церковно-политическое развитие со времени окончания Собора в Константинополе в 536 г.

¹⁰¹ Неутешительный для антихалкидонитов итог этого периода подводит Михаил Сириец: Michel le Syrien. Т. II. P. 243–244 (колонка справа). Со своей стороны папа Вигилий так подытоживает события этого периода в своем послании Юстиниану (Coll. Avell. № 92. P. 348–349): unde nos in domino nimium convenit gloriari, quod non imperialem solum sed etiam sacerdotalem vobis animum concedere sua miseratione dignatus est, ut, quod omnes pontifices antiqua in offerendo sacrificio traditione deposcimus, exorantes, ut catholicam fidem adunare, regere dominus et custodire toto orbe dignetur, summis hoc pietas vestra viribus videatur effecisse, cum per omnes regni vestri partes et universos fines terrae eam fidem, quam per venerabiles semperque christianae confessionis iudicio complectendas Nicaenam Constantinopolitanam Ephesenam primam sed et Chalcedonensem synodos constat inreprehensibiliter solidatam... См. тж.: *Speigel J.* Die Synode von 536. S. 148.

¹⁰² Сообщения Либерата (*Liberatus. Cap. XXII*) и *Liber Pontificalis* (Т. I. P. 290–292, 296–297) предлагают весьма нечеткую картину этих событий, которая, однако, дает возможность сделать вывод о весьма значительной роли, сыгранной в них Вигилием.

V.4. Миссионерские предприятия 40-х гг. VI в.

На основании вышеизложенного можно прийти к выводу, что Юстиниан своими мерами 536–540 гг. стремился посредством компромисса релятивировать анафему, которая была произнесена на Константинопольском Соборе 536 г. против некоторых монофиситов. Здесь следует, впрочем, сразу оговориться, что никакого общего проклятия антихалкидонитскому движению на Соборе не провозглашалось. Это обуславливалось многими обстоятельствами; главным из них было то, что антихалкидониты никогда не выступали в качестве единого движения. Поэтому анафемы могли затрагивать лишь отдельных духовных лиц, излагавших самостоятельное догматическое учение. Одновременно всегда оставалась возможность вести переговоры с другими приверженцами этого движения. Далее следует принять во внимание, что ни во время Юстиниана, ни при его непосредственных преемниках анафемы на уровне Вселенского Собора против антихалкидонитов не произносилось.

При этом твердо установлено, что многочисленные приверженцы антихалкидонитства были всерьез заинтересованы в примирении с императором, что в свою очередь служило для Юстиниана предпосылкой приложения дальнейших усилий для достижения унии. Потому лишь с большой осторожностью можно говорить о новой волне гонений после Константинопольского Поместного Собора. Эти гонения не отличались какой-либо планомерностью, скорее их можно квалифицировать как некоторые «перегибы на местах», которые всегда присутствовали в отношениях между сторонниками и противниками Халкидонского Собора в зависимости от того, какая из сторон брала верх в определенный период. Имевшие место гонения против антихалкидонитов ограничились тогда, в сущности, только Сирией. Напротив, в Египте и на этот раз не было никаких эксцессов, несмотря на то что прохалкидонская пропаганда была там интенсивной и до определенной степени успешной. Именно в Египте имелась некая группа, которая побуждала (или даже принуждала) Севира Антиохийского к переговорам с императором. К сожалению, применительно к Египту у нас практически полностью отсутствуют сведения об отдельных мерах Юстиниана и местных властей в религиозно-политической сфере¹⁰³.

По всей видимости, именно в это время появилась группа духовных лиц из числа антихалкидонитов, в лояльности которых Юстиниан не имел никаких сомнений. По отношению к ним он проявлял широкую терпимость и даже способствовал их карьере. Впрочем, с теми, кто оказывался непримиримым и упорствовал в своем мнении, Юстиниан и подчиненные ему власти обходились весьма сурово. Именно на время после Собора 536 г. приходится арест Иоанна Телльского на персидской территории и его экстрадиция в Империю, поскольку тот, рукополагая новых священников, — что не было разрешено императором, — увеличивал партию непримиримых антихалкидонитов.

¹⁰³ Zacharias. X.1; Michel le Syrien. Т. II. P. 221–223 (колонка слева).

Одним из аспектов, в котором отразилось описанное выше положение дел, является миссионерская деятельность времен Юстиниана. Для начала мы намерены подробно остановиться здесь на миссионерской деятельности в Нубии, чтобы проиллюстрировать некоторые особенности вновь сложившейся ситуации в отношениях между монофиситами и императором.

Закрытие храма Исиды на острове Филы Нарсесом в 535 г. прежде всего ударило по нубийскому племени нобадов, поскольку храм был их главным святилищем¹⁰⁴. Миссии Нарсеса предшествовала еще более важная политическая акция римлян, целью которой было подвигнуть нубийцев на войну против их соседей — блеммиев. Таким образом, все эти события, по всей видимости, представляют собой ряд хорошо продуманных и последовательно исполненных мер, призванных обеспечить спокойствие границы Верхнего Египта. Эти акции предполагали комплексные шаги военного, политического и религиозного характера.

Следовательно, можно предположить, что Юстиниан с целью прочно привязать племя язычников-нобадов к Империи планировал не только искоренить язычество в Нубии, но и отправить туда миссию. В 535–540 гг. ввиду многочисленных событий религиозно-политического и внешнеполитического характера, с которыми Юстиниану пришлось иметь дело, для этого очевидным образом не представилось возможности. Однако уже в 542 г. имели место два достойных внимания события: с миссионерскими целями был отправлен на Восток Империи Иаков Барадей, а в Нубию — Юлиан. Деятельность Иакова Барадея заслуживает особого внимания, поэтому здесь мы намерены описать миссию Юлиана и события, за ней последовавшие. Для начала лишь укажем, что обе миссии состоялись в одно и то же время¹⁰⁵.

О христианизации Нубии сохранилось подробное сообщение Иоанна Эфесского¹⁰⁶. В нем сказано, что некоего Юлиана, принадлежавшего к кругу¹⁰⁷ низложенного Александрийского патриарха-антихалкидонита Феодо-

¹⁰⁴ См.: *Monneret de Villard U. Storia della Nubia Cristiana*. P. 58; *Engelhardt I. Mission und Politik...* S. 46; *Grillmeier A. Jesus der Christus...* Bd. II/4. S. 274.

¹⁰⁵ Относительно датировки начала миссионерской деятельности в Нубии среди исследователей не существует единого мнения. Чаще всего приводятся датировки, приходящиеся на период времени между 540 и 548 гг. Об этом см.: *Richter S.G. Studien zur Christianisierung Nubiens*. S. 26–27, 62.

¹⁰⁶ *Iohannes Ephesusinus. Historia ecclesiastica*. Cap. IV.6–8, 49–53. Немецкий перевод см. в: *Altheim F., Stiehl R. Die Araber in der antiken Welt*. S. 319–333; *Engelhardt I. Mission und Politik...* S. 52–55; *Richter S.G. Studien...* S. 46–48 (пересказ и комментарий этого сообщения: *Ibid.* S. 58–65).

¹⁰⁷ В этой связи см.: *Richter S.G. Studien...* S. 46, 59–60. Соглашаясь с Рихтером мы полагаем, что Юлиан принадлежал к свите Феодосия Александрийского. Основания, по которым слово *synhodos*, стоящее в сирийском оригинале, должно непременно пониматься как «Собор», нам совершенно непонятны. Если принять значение «Собор», то следует предполагать, что Феодосий, будучи в Константинополе, провел один или более Соборов, что совершенно недоказуемо на основании источников. В качестве *synhodos* Юлиан принадлежал к *synhodia* (греч. ἡ συνοδοῖα / συνοδία) Феодосия, и, соответственно, данное слово сирийского источника следует возводить не к греческому σύνδοδος (Собор), а к συνδοβός (спутник).

сия, который жил с 537 г. в Константинополе, «наполнила ревность о пребывающем в заблуждении народе, что обитал на восточной границе Фиваиды, что выше Египта»¹⁰⁸. О своем желании выступить в качестве миссионера Нубии Юлиан поставил в известность императрицу Феодору¹⁰⁹. Она в свою очередь сообщила об этом предложении своему супругу¹¹⁰. В ответ император отправил в Фиваиду посланника, которого снабдил богатыми подарками для царя нобадов. Дуксу Фиваиды император приказал предоставить посланнику всякую помощь и защиту. В то же время Феодора отрядила в Фиваиду собственного посланника, а именно — Юлиана. Его она снабдила письмом для дукса Фиваиды, в котором угрожала тому смертью в случае, если посланник императора, а не Юлиан первым начнет миссионерскую деятельность. Из-за этого дукс всячески затягивал отправку императорских миссионеров в Нубию, куда туда не прибыл посланник императрицы и не начал обращать нубийцев в христианство. В конце концов к нобадам прибыл и посланник императора, который, однако, застал их уже крещеными и настроенными против веры Халкидонского Собора, а потому не склонными вступать с ним в общение.

Итак, нам предстоит здесь исследовать, насколько достоверными являются сведения Иоанна Эфесского¹¹¹. Укажем, прежде всего, на некоторые особенности повествования самого Иоанна. С самого начала он обходит молчанием мотивы, которые подвигли Юлиана предпринять миссионерскую деятельность в Нобатии, а именно, что конкретно вызвало его «духовную ревность». Если принять во внимание положение, в котором находились в то время антихалкидониты в Константинополе, то подобное намерение должно скорее удивлять. Кроме того, не следует забывать, что Юстиниан с помощью Нарсеса уже создал почву для обращения Нубии¹¹².

¹⁰⁸ *Iohannes Ephesusinus. Historia ecclesiastica. IV.6. P. 136* (латинский перевод Брукса).

¹⁰⁹ Вероятно, поэтому В. Шубарт (*Schubart W. Justinian und Theodora. S. 167*) называет его «фаворитом Феодоры» (*Günstling Theodoras*).

¹¹⁰ Относительно тезиса о самостоятельной роли Феодоры в церковно-политических делах следует подчеркнуть, что Феодора распорядилась об отправке этой миссии не самостоятельно, а была вынуждена сперва сообщить об этом деле Юстиниану. Это является аргументом в пользу того, что столичные антихалкидониты в конечном счете зависели от императора, а не только лишь от Феодоры. В данном случае они воспользовались ею в качестве посредницы, которая должна была передать их просьбы и предложения императору. Только император мог вынести окончательное суждение по этому вопросу.

¹¹¹ И. Энгельхардт приводит аргументы в пользу достоверности сведений Иоанна: *Engelhardt I. Mission und Politik... S. 57–67*.

¹¹² Ж. Масперо (*Maspero J. Théodore de Philae... P. 303*), излагая обстоятельства низложения Феодосия, следующим образом описывает эту ситуацию: «...окончательно он обосновался в Константинополе, где и умер в 566 г. Там он замыслил грандиозный проект; экспедиция Нарсеса, без сомнения, привлекла внимание христианского мира к Нубии: Феодосий возмечтал обратить ее. Императрица, симпатии которой к монофиситам были печально известны, поддержала своего протеже в этом предприятии». Таким образом, Ж. Масперо полагает, что Феодосию просто вот так захотелось. Откуда пристекает «духовная ревность» Юлиана, Масперо объяснить не пытается.

Далее, вдохновленное духовной ревностью пребывание Юлиана в Нобатии продолжалось всего три года. После этого он вернулся в Константинополь к патриарху Феодосию и в последующие двадцать лет своей жизни уже не предпринимал никаких поездок к обращенному им народу¹¹³. Перед своим возвращением в Константинополь он поручил новокрещеных нобатов заботам епископа Фил Феодора. То, что ни его деятельность, ни деятельность Феодора не были особенно успешными, явствует из слов самих нобатов: они признавались, что христианскую веру смогли понять лишь благодаря усилиям Лонгина¹¹⁴, который начал свою миссию более чем двадцать лет спустя, в 569 г.¹¹⁵

Другой вопрос, который обыкновенно ставится в связи с обращением Нубии, возникает по поводу сообщения мелькитского патриарха Александрийского X в. Евтихия¹¹⁶: «А было это потому, что с того времени, как патриарх Александрии Георгий бежал в Константинополь в третий год халифата Умара ибн аль-Хаттаба. И до тех пор, пока не стал патриархом Александрии Косьма в седьмой год халифата Хишама, пребывала кафедра Александрии без мелькитского патриарха, то есть на протяжении девятиста семи лет, и яковиты заняли все церкви как в Мисре, так и в Александрии. И когда нуждались нубийцы в епископах, то яковитский патриарх поставлял им епископов. И с тех пор нубийцы стали яковитами». В соответствии с его сообщением нубийцы были крещены сначала в халкидонское православие, однако позднее, когда кафедра православного патриарха в Александрии после арабского завоевания оказалась почти на сто лет вакантной, нубийцы были

¹¹³ Он умер в Константинополе незадолго до Феодосия — 22 июня 566 г.: *Honigmann E. Évêques et évêchés monophysites...* P. 225.

¹¹⁴ *Ioannes Ephesinus. Historia ecclesiastica. IV.8.6. P. 188.2–10; Altheim F., Stiehl R. Die Araber...* S. 319–333; *Richter S.G. Studien...* S. 49. См. тж.: *Engelhardt I. Mission und Politik...* S. 77–78; *Grillmeier A. Jesus der Christus...* Bd. II/4. S. 277. В этой связи следует учесть, что это высказывание встречается в письме, которое царь нобатов направил императору Юстину II по совету ставшего в 569 г. епископом Нубии Лонгина. Трудно себе представить, что Лонгин стал бы сообщать в таком письме императору об успехах нежелательной для того миссии. Скорее всего, он потому обеспечил появление и отправку подобного письма, что хотел тем самым успокоить гнев императора и устранить некое подозрение в измене, которое имел в отношении него император.

¹¹⁵ См.: *Honigmann E. Évêques et évêchés monophysites...* P. 226. Можно предположить, что этот Лонгин был родственником низложенного патриарха Константинопольского Анфима: АСО. Т. III. № 99. P. 168.11. См. тж.: *Honigmann E. Anthimus of Trebizond...* P. 188. Если дело обстоит так, то следует отметить, сколь долго поддерживались и работали старые связи, существующие между участниками описываемых событий, и какое значение придавали императоры тому, чтобы только старые, испытанные люди задействовались в важных мероприятиях. Кроме того, данный факт ставит под сомнение часто выдвигаемый тезис об изначальной принадлежности Лонгина к свите патриарха Александрийского Феодосия (этот тезис представлен, например, в: *Grillmeier A. Jesus der Christus...* Bd. II/4. S. 272; *Richter S.G. Studien...* S. 71).

¹¹⁶ См.: *Eutychius Patriarcha Alexandrinus. Annales. Pars II. P. 45–46. Сообщение Евтихия повторяет аль-Макин (см.: *Vantini G. Oriental Sources concerning Nubia. P. 375*) и Макриси (немецкий перевод в: *Macrizi's Geschichte der Copten...* S. 57). См. тж.: *Grillmeier A. Jesus der Christus...* Bd. II/4. S. 278 и Anm. 48; *Richter S.G. Studien...* S. 21 и Anm. 42.*

вынуждены обращаться за рукоположениями священников и епископов к Александрийскому патриарху-антихалкидониту, который единственный и был в наличии. Вопрос состоит в том, следует ли ему доверять. Достоверность этого сообщения уже неоднократно оценивалась многими исследователями¹¹⁷. В результате предпочтение отдается сведениям Иоанна Эфесского сравнительно со сведениями Евтихия¹¹⁸. Далее, на основании сведений Иоанна Бикларского утверждается, что одна из нубийских народностей, а именно макуриты, была обращена в христианство, по всей видимости, миссионерами-халкидонитами¹¹⁹. Все же остальные, с большой долей вероятности, были крещены их противниками¹²⁰.

Ниже мы бы хотели еще раз исследовать вопрос о крещении Нубии и по-иному оценить значение сведений Евтихия.

Нужно подчеркнуть, что в качестве источника по крещению Нубии в общем и целом можно привлечь лишь сведения Иоанна Эфесского. Наряду с ними сообщения Иоанна Бикларского и Евтихия хотя и представляют интерес, однако же должны в силу своего сравнительно малого объема и детальности отступить на второй план.

Укажем здесь и на то, что годы между 536 и 571 в отношениях между сторонниками и противниками Халкидонского Собора могут быть описаны как по большому счету мирные. Этот мир ни разу не нарушался крупными гонениями против антихалкидонитов. Если в эти годы и не была достигнута уния между обеими партиями, то это главным образом следует приписать расколу и спорам среди антихалкидонитов, у которых отсутствовало единство как по вопросу о лицах, так и по вопросу об учении. В это же время прохалкидонская партия, и во главе ее сам император, приложила все уси-

¹¹⁷ *Maspero J. Théodore de Philae...* P. 315–317; *Monneret de Villard U. Storia della Nubia Cristiana.* P. 62–63. См. тж.: *Engelhardt I. Mission und Politik...* S. 57–67, где приводятся и убедительно опровергаются различные высказывания исследователей в пользу достоверности сведений Евтихия сравнительно со сведениями Иоанна Эфесского. Обзор данной темы вместе с указаниями на литературу см. в: *Krause M. Zur Kirchengeschichte Nubiens.* P. 293–308 (оч. см.: P. 295); *Grillmeier A. Jesus der Christus...* Bd. II/4. S. 278–282; *Munro-Hay S.C. Ethiopia and Alexandria...* P. 23–24; *Richter S.G. Studien...* S. 2–28.

¹¹⁸ *Maspero J. Théodore de Philae...* P. 317; *Engelhardt I. Mission und Politik...* S. 67.

¹¹⁹ *Johannes Biclarensis. Sub anno 569.* P. 212: *Macuritarum gens his temporibus Christi fidem recepit*; *Sub anno 573.* P. 213: *Legati gentis Macuritarum Constantinopolim veniunt dentes elephantinos et camelopardam principi Justino munera offerentes sibi cum Romanis amicitias collocant.* См.: *Monneret de Villard U. Storia della Nubia Cristiana.* P. 66–67; *Engelhardt I. Mission und Politik...* S. 67–71; *Vantini G. Oriental Sources concerning Nubia.* P. 27–28; *Munro-Hay S.C. Ethiopia and Alexandria...* P. 24–25 (сомнения Манро-Хэйа в мелькитском вероисповедании новообращенных макуритов [P. 24] не подкрепляются заслуживающими внимания аргументами). Высказывание Френда (*Frend W.H.C. The Mission to Nubia...* P. 9–16 [оч.: P. 11]) о том, что макуриты были крещены уже ок. 560 г., с одной стороны, не подтверждается источниками, а с другой — оставляет открытым вопрос, почему об этом стало известно только в 569 г. Обе даты — 569 и 573 г. — относятся во всяком случае к тому времени, когда Лонгин действовал в качестве миссионера в Нубии.

¹²⁰ *Engelhardt I. Mission und Politik...* S. 57–71.

лия к тому, чтобы утвердить севириан в качестве господствующего течения антихалкидонитов. Эта немалая антихалкидонская группировка была посредством целого ряда доктринальных уступок подготовлена к унии, которая, в конце концов, должна была быть заключена. Однако в силу отсутствия единства уже в рядах севириан уния сорвалась перед самым ее подписанием в 567 г. Впрочем, еще при жизни Юстиниана господствовала, так сказать, уния «по умолчанию», благодаря которой антихалкидониты, и особенно их верхушка в Константинополе, пользовались широкой веротерпимостью.

Таким образом, для императора была вполне приемлема миссионерская деятельность, проводимая теми антихалкидонитами, которые принадлежали к кругам, которым он вполне доверял и, судя по всему, уже не рассматривал в качестве противников или еретиков. Можно однозначно видеть, что оба миссионера-антихалкидонита, Юлиан и Лонгин, ничуть не пострадали от императора за свою деятельность, будь то во время жизни Феодоры или после ее смерти.

Иоанн Эфесский, который написал свою историю не ранее 578 г.¹²¹, видел ситуацию уже иначе. Когда он приступил к записи своих сведений, вновь после долгого перерыва имели место преследования антихалкидонитов, которые затронули и его лично. Ему пришлось многое претерпеть, в том числе и заключение в тюрьму, впрочем, надо признать, впервые за всю его долгую антихалкидонитскую карьеру.

Когда в конце жизни он взялся за написание церковной истории, эти испытания явно повлияли на его способ подачи материала. Тем самым отношение к событиям недавнего прошлого, которое мы видим на страницах его истории, является позицией, которую он занимал лишь в конце жизни, в то время как его позиция в 40-е гг. иллюстрируется многочисленными сообщениями о его миссионерской деятельности в Малой Азии. Его деятельность там по времени, по всей видимости, точно совпадала с миссионерской деятельностью Юлиана в Нубии¹²². Судя по этим сведениям, антихалкидонит до мозга костей, Иоанн Эфесский крестил язычников в халкидонскую веру¹²³.

В таком случае можно с полным основанием предположить, что эти меры — а именно, отправка Иоанна в Малую Азию, Юлиана в Нубию и Иакова Барадея к Гассанидам — были скорее всего скоординированной акцией императора. И если мы совершенно точно знаем, что Иоанн крестил

¹²¹ Van Ginkel J. John of Ephesus. P. 71. Впрочем, А.П. Дьяконов (*Дьяконов А.П. Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды. С. 169*) датирует написание всей истории более осторожно: между 566 и 585 гг. Написание ее третьей части, которая нас здесь интересует, действительно, не могло состояться ранее 578 г.

¹²² Датировку см. в: Honigmann E. *Evêques et évêchés monophysites...* P. 207; Van Ginkel J. John of Ephesus. P. 30.

¹²³ Michel le Syrien. Т. II. P. 207 (колонка справа). Оправдание, которое Иоанн, по всей видимости, придумал лишь при написании своей церковной истории, звучало так: для язычников в любом случае было лучше променять язычество на христианство, пусть даже и в его халкидонской версии.

язычников в халкидонскую веру, то можно также не без основания предполагать, что и прочие миссионеры поступали сходным образом. Ввиду многочисленных указаний на тесные контакты, которые поддерживали эти трое с императорским двором, такое предположение выглядит полностью оправданным¹²⁴.

В свете всего вышесказанного сведения Иоанна Бикларского и Евтихия представляются легко объяснимыми. Иоанн подавал обращение одного нубийского племени как обращение в *fides christiana* и, как кажется, не делал в тот момент никакого различия между севирианским и прохалкидонским направлениями, как это, собственно, и подобало стороннику императора. Наиболее правдоподобным будет предположение, что он писал так потому, что нубийцы тогда были обращены либо в халкидонскую веру, либо в христианство в духе существовавшего в то время между двумя группами соглашения, при котором постановка и заострение спорных вероучительных моментов не допускались. Впрочем, таковые различия, вероятно, считались в кругах севириан либо практически преодоленными, либо несущественными.

Со значительным на то основанием можно предполагать, что Иоанн Бикларский понимал под *fides christiana* именно православную халкидонскую веру. Трудно себе представить, чтобы он подобным же образом высказался об успехах, скажем, арианской миссии. В этом случае он либо вовсе не стал бы упоминать о таковом событии, либо как-нибудь выразил свое неудовольствие. Но ни в коем случае не написал бы он так нейтрально, как в данном случае. Можно сравнить его высказывание с высказыванием Иоанна Эфесского, который ощущал необходимость как-то оправдаться в своем образе действий при крещении язычников в халкидонскую веру и потому подчеркивал, что это вероучение однозначно лучше, чем язычество. Иоанн Бикларский, очевидно, находился не в таком положении, и, следовательно, ему не требовалось уточнять, в какую конкретно веру были обращены нубийцы.

Что же касается сообщения Евтихия, то оно приходится очень кстати, так как делает эту версию еще более правдоподобной¹²⁵. В то время как для современника событий Иоанна Бикларского обращение нубийцев в халкидонское православие было очевидным, сведения Евтихия в достаточной мере

¹²⁴ По этой причине неприемлемым кажется следующий вывод И. Энгельхардт (*Engelhardt I. Mission und Politik... S. 73*): «В более узком смысле инициатива исходила от монофиситского священника Юлиана» (*Die Initiative im engeren Sinne ging von dem monophysitischen Priester Julian... aus*). Инициатива, конечно же, исходила от императора, в противном случае следует предположить, что инициатива обращения Гассанидов и малоазийских язычников исходила соответственно от Иакова Барадея и Иоанна Эфесского. То, что дело в этом последнем случае было не так, доказывают обстоятельства миссионерской деятельности самого Иоанна Эфесского: *Дьяконов А.П. Иоанн Ефесский... С. 69–74*.

¹²⁵ С этим не согласен Ж. Масперо (*Maspero J. Théodore de Philae... P. 317*), который относительно сведений Евтихия говорит, что «данное предание не имеет никакой ценности» (*cette tradition n'a aucune valeur*).

объясняют, почему они позднее были вынуждены отпасть от него¹²⁶. То, что во время вакансии на Александрийской православной кафедре они были вынуждены обратиться к антихалкидонитам, еще раз показывает, что нубийцы так до конца и не осознали различий между про- и антихалкидонитами¹²⁷.

Данные Евтихия были подвергнуты критическому анализу Эрнстом Штайном¹²⁸. Ему удалось в полной мере продемонстрировать ошибочность или, скорее, неточность хронологических данных Евтихия. Это, впрочем, еще не говорит о том, что описанные Евтихием обстоятельства дела ложны в принципе. Таким образом, вопрос о правильной оценке сообщений Евтихия остается, по нашему мнению, по-прежнему открытым¹²⁹.

В своей полемике против тезиса У. Моннерэ де Вийара¹³⁰, отстаивающего правильность сведений Евтихия, Э. Штайн приводит еще один аргумент против того, что Нубия была крещена православными-мелькитами. Этот аргумент основывается на одной *Notitia episcopatum* мелькитской Церкви Египта XIV в.¹³¹, которая приписывается Евтихию¹³². Согласно утверждению Г. Гельцера, издателя Нотиции, ее атрибуция Евтихию всего лишь «невероятна» (*nicht ungläublich*), ибо с уверенностью здесь говорить, естественно, нельзя. В настоящий момент, как кажется, невозможно установить истинность этой атрибуции.

¹²⁶ Такую интерпретацию сведений Евтихия впервые предложил У. Моннерэ де Вийар: *Monneret de Villard U. Storia della Nubia Cristiana*. P. 62–63. В пользу достоверности сведений Евтихия высказывается также *Munro-Hay S.C. Ethiopia and Alexandria...* P. 25–26. Против таковой высказывались: *Kirwan L.P. Some thoughts on the Conversion of Nubia to Christianity*. P. 142; *Krause M. Zur Kirchengeschichte Nubiens*. S. 295; *Scholz P. 6. Internationale Konferenz für nubische Studien...* S. 442. Обзор этого вопроса см. в: *Grillmeier A. Jesus der Christus...* Bd. II/4. S. 278–282; *Munro-Hay S.C. Ethiopia and Alexandria...* P. 23–35; *Richter S.G. Studien...* S. 23–24 и Anm. 61.

¹²⁷ Об этом см.: *Richter S.G. Studien...* S. 24 и Anm. 52.

¹²⁸ *Stein E. Nubie chrétienne...* P. 134–135.

¹²⁹ Для Э. Штайна эта не такая уж и большая неточность является знаком того, что все сообщение в целом не заслуживает никакого внимания. Он говорит (*Ibid.* P. 135): «При таких обстоятельствах подвергаешься искушению более не беспокоиться на предмет того, что Евтихий говорит по поводу Нубии» (*Dans ces conditions, on pourrait être tenté de ne pas s'embarasser autrement de ce qu'Eutychius dit au sujet de la Nubie...*). Касательно датировки см. тж.: *Gelzer H. Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche*. S. 34–35 и Anm. 1.

¹³⁰ *Monneret de Villard U. Storia della Nubia Cristiana*. P. 62–63, 158–160. См. тж.: *Grillmeier A. Jesus der Christus...* Bd. II/4. S. 279.

¹³¹ *Gelzer H. Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse...* S. 36–38; *Vantini G. Oriental Sources concerning Nubia*. P. 450–451. Евтихию часто ставится в упрек, что его сообщение появилось только спустя 300 лет после крещения Нубии: *Grillmeier A. Jesus der Christus...* Bd. II/4. S. 278. То, что *Notitia episcopatum*, на которой основываются Г. Гельцер и Э. Штайн, восходит вообще к XIV в., т.е. составлена через 700 лет после крещения, никого не смущает.

¹³² Арабский оригинал Нотиции издан в: *Monumenta Cartographica Africae et Aegypti par Youssouf Kamal*. T. IV. Fol. 1150b. Арабский текст воспроизведен в: *Арабские источники XIII–XIV вв. по этнографии и истории Африки южнее Сахары*. Т. 4. С. 208 (Там же. С. 207–208: краткая библиография) и снабжен русским переводом (Там же. С. 209).

Согласно этой Нотиции, по мнению Э. Штайна, следует различать два географических понятия: «Нуба», которое обозначает область макуритов, и арабское название «аль-Марис», которое обозначает Нобатию (т.е. Нубию по преимуществу). Таким образом, когда Евтихий говорит о Нубии, он имеет в виду область макуритов, которые, как обыкновенно считается, с самого начала были обращены в халкидонскую веру¹³³.

Итак, нам следует прояснить два связанных друг с другом вопроса: во-первых, действительно ли Евтихий под термином «ан-Нуба» мог иметь в виду Макурию и, во-вторых, действительно ли «аль-Марис» Нотиции, изданной Г. Гельцером, обозначает Нобатию.

Относительно первого вопроса сразу следует отметить, что совершенно неясно, почему Евтихий должен был употребить название «ан-Нуба», подразумеваемая Макурию. В его время не существовало уже отдельной Макурии — в наличии имелось лишь единое царство Нубия. И было бы странно, если бы Евтихий, говоря в то время о Нубии, имел бы в виду только некую часть этого царства, а не все царство целиком. В словоупотреблении того времени «Нуба» понималась как мелькитами (халкидонитами), так и яковитами (антихалкидонитами) как единая страна¹³⁴.

Таким образом, можно с уверенностью говорить, что яковиты в X в. понимали под термином «ан-Нуба» именно всю Нубию. Зачем же предполагать, что Евтихий употреблял этот термин иначе, чем они? Хорошо известно, что Евтихий зарекомендовал себя как неутомимый и успешный полемист, выступавший против учения яковитской Церкви. Соответствующий пассаж из его хроники об изначальной принадлежности Нубии к православной Церкви следует также понимать как полемический. Если же мы действительно понимаем его как выпад против яковитов, то как же можно предполагать, что Евтихий имел в виду под термином «Нуба» нечто иное, чем те, с кем он как раз полемизировал?¹³⁵

Следуя Штайну, надо признать, что мелькитское употребление термина «ан-Нуба» существенно отличалось от яковитского, в то время как у му-

¹³³ Впрочем, абсолютно неизвестно, кто крестил эту область, кто был там первым епископом и каким церковным статусом — автокефалии или митрополии в составе Александрийского патриархата — она обладала.

¹³⁴ «История александрийских патриархов», приписываемая Севиру бен аль-Мукаффе, жившему в то же время, что и Евтихий, дает нам много примеров подобного словоупотребления: *Severus ben al-Muqaffa*. *Historia patriarcharum Alexandrinorum* / Ed. C.F. Seybold // CSCO. T. 52. SA. T. 8. Pars I. P. 1, 5, 131, 183–186, 248, 282, 284, 286, 292, 293.

¹³⁵ Согласно воззрениям мусульманских авторов юрисдикция яковитского александрийского патриарха простиралась на всю Нубию. См. сообщение современника Евтихия аль-Масуди (*Vantini G. Oriental Sources concerning Nubia*. P. 126): «Копты Египта (за исключением тех, кто является мелькитами), нубийцы (*al-Nūba*), а также армяне суть яковиты»; см. тж.: *Ibid*. P. 139). Такая точка зрения разделялась в то время всеми, кроме, естественно, мелькитов. Мелькитский патриарх Евтихий, соответственно, старался опровергнуть эту точку зрения, утверждая, что Нубия изначально принадлежала к мелькитской конфессии.

сульман существовало отдельно от них собственное словоупотребление¹³⁶; именно такое предположение вытекает из аргументации Штайна, которая основывается на единственном источнике XIV в., правильность атрибуции которого к тому же невозможно установить с точностью. Вопрос состоит в том, является ли это предположение обоснованным.

Согласно Г. Гельцеру претензии мелькитов на епископскую кафедру аль-Мариса и Нубии были не чем иным, как «пустыми притязаниями» (*leere Präensionen*)¹³⁷. Под этим следует понимать, что речь могла идти лишь о титулярных епископствах. Следует также учесть тот факт, что кафедру «аль-Мариса» (т.е., согласно Г. Гельцеру и Э. Штайну, кафедру Нубии-Нобатии) занимал епископ, в то время как кафедру «Нубы» (т.е., согласно Г. Гельцеру и Э. Штайну, кафедру Макурии) — митрополит. Естественно, в этом случае получается, что кафедра Макурии была в глазах мелькитов важнее кафедры Нобатии. Вряд ли это могло быть, если только оба царства не были православными. В данном случае мы, вероятно, имеем дело с некоей Нотицией хотя и мелькитской, однако же составленной по коптскому образцу и отражающей тот факт, что епископ Нубии был повышен до митрополита, что хорошо зафиксировано в яковитских источниках¹³⁸.

Утверждение о том, что под термином «Нуба» следует понимать Макурию, принадлежит собственно Г. Гельцеру¹³⁹. Он, к сожалению, не приводит никаких примеров, которые могли бы подкрепить данное утверждение. Единственно можно предположить, что при этом он основывается на житии коптского патриарха Исаака¹⁴⁰. В этом житии действительно упоминается некий царь Макурии. Однако когда это житие было включено в сборник

¹³⁶ Арабским термином «аль-Марис» применительно к Нобатии христианские авторы до времени Евтихия и Севира бен аль-Мукаффы однозначно не пользуются: *Munro-Hay S.C. Al-Marīs // EI. Vol. VI. P. 574–575*. Также и мусульмане употребляют его далеко не повсеместно: у них термин «Нуба» служил для обозначения либо области «аль-Марис» (т.е. Нобатии) или всей Нубии, включая Макурию и даже Алодию: *Hillelson S. Nūba // EI. Vol. VIII. P. 88–89; Vantini G. Oriental Sources concerning Nubia. P. 91*. Официальным титулом нубийского царя был «царь Мукурры и Нубы»: *Hillelson S. Nūba. P. 89; Munro-Hay S.C. Al-Mukurra. P. 544–545*. При этом «Нуба» совершенно очевидно обозначала область нобадов («Нобатии» или у мусульман «аль-Мариса»). Это официальное словоупотребление следует при интерпретации сведений Евтихия предпочитать данным Нотиции.

¹³⁷ *Gelzer H. Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse... S. 37*.

¹³⁸ Ср.: *Severus ben al-Muqaffa. Historia patriarcharum Alexandrinorum / Ed. C.F. Seybold. P. 186.8; History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria / Ed. B. Evetts // PO. T. V. P. 146*. См. т.ж.: *Vantini G. Oriental Sources concerning Nubia. P. 45*.

¹³⁹ *Gelzer H. Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse... S. 38*: «Марис и Нуба известны в качестве монофиситских митрополий; если надлежит отличить Нубу от Мариса, то этот термин соответствует “Макурии” коптов, и “Макорре” арабов» (*Marīs und Nūba sind als monophysitische Metropolen bekannt; wenn Nūba speziell von Marīs unterschieden wird, entspricht es dem Makouria der Kopten, dem Makorrā der Araber*).

¹⁴⁰ *Histoire du patriarche copte Isaac / Étude critique, texte, et traduction par E. Amélineau. P. XXXIII–XXXV, 71–73; ed. Porcher // PO. T. XI. P. 377; Vantini G. Oriental Sources concerning Nubia. P. 37*.

житий александрийских патриархов, приписываемых Севиру бен аль-Мукаффе, и переведено на арабский, то царь Макурии стал выступать в нем уже как царь Нубии¹⁴¹. Именно этот или подобный пассаж, вероятно, и навел Гельцера или его источник на мысль, что термины «Макурия» и «Нубия» являются идентичными.

По нашему мнению, такая ситуация является единственной в своем роде. При переложении коптского текста на арабский язык переводчик очевидным образом руководствовался двумя мотивами: во-первых, политико-географический термин «Макурия» следовало привести в соответствие с реалиями X в.¹⁴², а во-вторых, предпочтение следовало отдать термину, бывшему в употреблении у тех, кто говорил на арабском языке¹⁴³. На этом основании, впрочем, нельзя заключать, что повсюду, где в христианском тексте на арабском языке из Египта стоит «ан-Нуба», следует понимать Макурию.

Далее необходимо прояснить второй, важнейший вопрос: действительно ли термин «аль-Марис» обозначает Нобатию?

Применительно к VI в. для территории, населенной нубийцами, мы имеем следующие обозначения: Нобатия — царство, непосредственно прилегающее с юга к территории Верхнего Египта; Алодия — царство, граничащее в своей южной части с Эфиопией; Макурия — царство, лежащее между первыми двумя. Термин «Нубия», или «нубийцы», носит на момент VI в. исторический характер и нашими основными источниками не используется.

После арабского завоевания, а конкретно — с появлением арабской географической литературы, в оборот активно вводятся термины «аль-Марис»¹⁴⁴ и «ан-Нуба». «Аль-Марис» обозначает область, в то время как ан-Нуба обо-

¹⁴¹ *Severus ben al-Muqaffa*. *Historia patriarcharum Alexandrinorum* / Ed. C.F. Seybold. T. I. Fasc. II. P. 131.8; *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria* / Ed. B. Evetts // PO. T. V. P. 24; *Vantini G. Oriental Sources concerning Nubia*. P. 38.

¹⁴² См.: *Adams W.Y. The United Kingdom of Makouria and Nobadia: A Medieval Nubian Anomaly*. P. 257: «И наконец, мы знаем, что когда-то в раннем Средневековье два царства, Макурия и Нобатия, объединились под властью одного царя. Этот факт был отмечен рядом средневековых арабских историков и географов, и наиболее надежно Ибн Селимом аль-Асвани, который проехал через всю Нобатию и Макурию, чтобы нанести визит царю в Донголе ближе к концу X в. (toward the end of the 10th century)».

¹⁴³ Эта ситуация отчасти отражается в сообщении аль-Якуби (цитируется по: *Vantini G. Oriental Sources concerning Nubia*. P. 71): «Нубийцы, когда они пришли на западный берег Нила, оказались соседями царства коптов... Позднее нубийцы разделились на два царства. Одно стало царством тех, кто назывался “мукурра”, которые поселились на восточном и западном берегу Нила и в качестве столицы имели Дункулу. Именно этот народ заключил мир с мусульманами и давал им “бакт”. ... Другое царство нубийцев под названием Алва было еще более могущественным, чем Дункула; их столица называлась Суба...». На основании этого сообщения можно видеть, что аль-Якуби соединяет область Нобатии, которая граничит с Египтом, с Макурией, так как термин ан-Нуба уже в IX в., когда аль-Якуби писал свой труд, применялся также и для Макурии. Ср. т.ж.: *Vantini G. Oriental Sources concerning Nubia*. P. 111, 115 (сообщение аль-Истахри).

¹⁴⁴ Впервые он встречается у Ибн аль-Факиха аль-Хамадани (кон. IX — нач. X в.): *Арабские источники VII–X вв. по этнографии и истории Африки южнее Сахары*. Т. 1. М.; Л., 1960. С. 79. (Далее: АИ 1960.)

значает народ — нубийцев. При этом, анализируя использование этих терминов, надо, конечно же, учитывать те политические изменения, которые имели место в конце VII в. в отношениях двух нубийских царств — Нобатии и Макурии.

Арабы, естественно, не выдумали термины «ан-Нуба» и «аль-Марис», а позаимствовали их у тех народов, которые поддерживали с Нубией куда более древние и активные связи, т.е. у египтян и греков. Таким образом, нам по возможности надо выяснить, как в VI в. египтяне и греки употребляли термины «Нубия» и «нубийцы», а также «аль-Марис».

Что касается греков VI в., то единственным источником, который нам удалось обнаружить, является краткое сообщение Стефана Византийского, составившего свое сочинение «Εθνικά» в первой половине VI в., в эпоху Юстиниана¹⁴⁵. Согласно Стефану, трактующему термин «Νοῦβαι» (т.е. «нубийцы»), оный означает не что иное, как «нобады»¹⁴⁶.

К сожалению, из-за недостаточного знания коптского языка и, соответственно, коптских источников нам не удалось детально проанализировать их на предмет употребления терминов, касающихся Нубии. С другой стороны, в словаре коптского языка В.Э. Крама¹⁴⁷ имеется статья, посвященная слову «Марес» (по-коптски: ΜΑΡΗΣ) и хорошо иллюстрирующая употребление этого слова в коптской литературе начиная с IV в. Согласно словарю «Марес» обозначает не что иное, как «южную страну», «Верхний Египет», и чаще всего Фиваиду¹⁴⁸. В качестве южной оконечности «Мареса» называется остров Филы. Данная информация чрезвычайно важна для нас с точки зрения выяснения точной географической привязки термина «аль-Марис», употребленного в Нотии Г. Гельцера.

В арабское время ситуация с использованием этих географических терминов выглядит довольно противоречиво. К примеру, у нас имеется сообщение ибн аль-Факиха аль-Хамадани, гласящее, что «последний округ Египта со стороны границы с Нубией — это Усван. Думкула — город нубийцев. И [между этими городами] расстояние в сорок ночей пути...»¹⁴⁹. И далее: «К недостаткам Египта относится южный ветер, который египтяне называют аль-марисийа, и это потому, что они называют высокие части Саида, до страны нубийцев, Марис»¹⁵⁰. Отсюда однозначно следует, что аль-Хамадани считал Нубией все, что расположено южнее Асуана, т.е. прежде всего Нобатию и Макурию. С другой стороны, второй пример показывает,

¹⁴⁵ См.: ODB. Vol. 3. P. 1953–1954.

¹⁴⁶ Stephani Byzantini Ethnorum quae supersunt / Ed. A. Meinecke. Tomus prior. Bero-
lini, 1849. P. 478.13–15: «Νοῦβαι ἔθνος Λιβύης παρὰ Νείλω. Ἀπολλόδωρος δευτέρα περὶ τῆς
γῆς. λέγουται καὶ Νοῦβαιοὶ ὡς Σαβαῖοι, καὶ Νοῦβάδες οἱ αὐτοί» («Нубы — народ Ливии
у Нила. Аполлодор во второй [книге] о земле. Называются также “нубийцы” как “са-
бейцы” и они же — нубады»).

¹⁴⁷ A Coptic Dictionary / Compiled by W.E. Crum. Oxford, 1939.

¹⁴⁸ Ibid. P. 300 (колонка справа).

¹⁴⁹ АИ 1960. С. 79.

¹⁵⁰ Там же.

что аль-Хамадани считал аль-Марис относящимся к области ас-Саид, т.е. к Верхнему Египту.

Аль-Йакуби (ум. 897 г.) в своей «Истории» не склонен выделять Марис из территории Макурии, которая по преимуществу является областью нубийцев и простирается до коптских областей¹⁵¹.

Сведения знаменитого арабского историографа аль-Масуди относительно местоположения Мариса также противоречивы. С одной стороны, вот что он говорит в своей книге «Китаб ат-Танбих ва-л-ишраф»: «Что касается ветра, который в стране Египта называется ал-марисийа (название дано по стране Марис, окраине земли нубийцев в верховьях Нила, а это Саид Египта)...»¹⁵². Эту фразу явно нужно понимать так, что Марис значит не что иное, как «Саид Египта», т.е. Верхний Египет.

В своем главном произведении «Мурудж аз-захаб» аль-Масуди, рассказывая о расселении нубийцев, говорит, что «их области примыкают к областям коптов в верхней части Египта, в области Усвана и прочих. ... Они построили столицу, а это город, называемый Дункула»¹⁵³. Следовательно, «ан-Нуба», согласно этому сообщению аль-Масуди, расселены вплоть до южных границ Египта — безотносительно к названию приграничной области.

Еще одно сообщение аль-Масуди: «...а другая часть жителей — рабы. Последние суть те, кто населяет Нубию и прочие области, прилегающие к Усвану, а это область Марис»¹⁵⁴. Таким образом, аль-Масуди однозначно говорит, что Марис — это Асуан, т.е. Верхний Египет.

Впрочем, у этого автора есть и сообщение, которое надо понимать в том смысле, что область Марис расположена не в Верхнем Египте, а в северной части нубийского царства Макурия: «...мне рассказали, что у нубийцев есть царь в городе Дункула. ...Царство его распространяется на Макурру и Алву. А область его царства, примыкающая к земле Усвана, известна под названием Марис, и оттуда идет ветер аль-Марисийа. Этот царь правит [землей, простирающейся] вплоть до владений Египта — области ас-Саида и города Усвана»¹⁵⁵. В этом сообщении, Впрочем, присутствует субъективный элемент — «мне рассказали».

Привязка области Марис к Нобатии как будто бы подтверждается данными ибн Хаукаля (ок. 977 г.), который пишет: «К западу от этого Белого Нила живет народ, называемый ал-джабалийун, подчиняющийся царю Дункулы, а он царь ал-Мукурры и Мариса. Марис же расположен от границы Асуана до окраин страны ал-Мукурра»¹⁵⁶. Однако где расположена страна

¹⁵¹ АИ 1960. С. 39: «Что же касается нубийцев, то они, когда направились в западную сторону от Нила, оказались соседями царства коптов. Нубийцы — потомки Байсара ибн Хама ибн Нуха, воцарившиеся там, которых называют мукурра».

¹⁵² АИ 1960. С. 248: *إلى بلاد مريس من أوائل أرض النوبة من أعلى النيل وهو صعيد مصر*

¹⁵³ АИ 1960. С. 238.

¹⁵⁴ АИ 1960. С. 242.

¹⁵⁵ АИ 1960. С. 238–239.

¹⁵⁶ Арабские источники X–XII вв. по этнографии и истории Африки южнее Сахары. Т. 2. М.; Л., 1965. С. 61. (Далее: АИ 1965.)

аль-Мукурра? Ибн Хаукаль дает на это свой ответ: «...ал-Мукурра, а это страна Дункулы, которая граничит с Асуаном»¹⁵⁷. Если Марис простирается от Асуана до Макурры, а Макурра, в свою очередь, граничит с Асуаном, то, по-видимому, это надо понимать так, что Марис и есть область Асуана, т.е. Верхнего Египта. Таким образом, и свидетельство ибн Хаукаля нельзя привлечь в качестве аргумента в пользу того, что Марис есть Нобатия, т.е. северная Нубия.

Впрочем, Марис (Марес) является словом коптским и арабы пользуются им крайне редко. В арабском языке для обозначения Верхнего Египта было свое слово — ас-Саид. Таким образом, следует изучить вопрос, где именно, согласно арабским географам, проходила южная граница этой области.

Упоминание ас-Саида, естественно, встречается чрезвычайно часто в арабской географической литературе. Мы хотели бы привести несколько отрывков из разных авторов, которые дают более точное представление о границах этой области.

Так, аль-Масуди в «Китаб ат-танбих» пишет¹⁵⁸: «Нил выходит из первого климата, попадает во второй климат и идет к городу Усвану, что из области Саид Египта; это первый из мусульманских городов, который примыкает к земле нубийцев». А также далее¹⁵⁹: «Они направились в Усван в области Саид Египта и двинулись по берегу Нила, войдя в земли нубийцев и прочих ал-ахабиш».

В другом своем сочинении, «Ахбар аз-заман», аль-Масуди свидетельствует¹⁶⁰: «Затем от области Саида начинается царство нубийцев».

Эту же информацию подтверждает, к примеру, и аль-Идриси («Китаб нузхат ал-муштак фи-хтирак аль-афак»): «Египетские корабли также поднимаются по Нилу только до города Асуана, который является крайним южным пунктом ас-Саида (وهي آخر الصعيد الأعلى)».

Таким образом, можно сделать вывод, что арабский термин «ас-Саид» полностью соответствует коптскому «Марес» (в арабской передаче — «аль-Марис») и распространяется на территорию Верхнего Египта, а именно, на ту его часть, центром которой является город Асуан и которая зачастую называется «Верхним ас-Саидом» (الصعيد الأعلى).

Из этого следует, что в Нотиции, приписываемой Евтихию Александрийскому, под аль-Марисом понимается исключительно Верхний Египет: этот термин никоим образом не обозначал Северной Нубии, т.е. территории от 1-го до 3-го нильского порога, на которой в VI в. располагалась Нобатия.

Впрочем, даже без этих изысканий на основании одного только текста Нотиции можно догадаться, что аль-Марис обозначает не что иное, как Верхний Египет. При первом же чтении Нотиции сразу бросается в глаза, что область Верхнего Египта, чрезвычайно важная в церковно-политическом и историческом смысле, остается как бы вне епархиального устройства

¹⁵⁷ Там же.

¹⁵⁸ АИ 1960. С. 249.

¹⁵⁹ Там же. С. 251.

¹⁶⁰ Там же. С. 258.

Египетской Церкви: в Нотиции мы ее просто не находим. Единственное упоминание о ней звучит следующим образом¹⁶¹: «Третий (престол) — архиепископа Египта и его областей, округов и сельских округов — до земли Верхнего Египта»¹⁶². Какому же престолу в таком случае подчинялась земля Верхнего Египта? Ответа на этот вопрос мы в Нотиции не найдем, если не предположим, что Верхний Египет как церковная провинция был обозначен в ней как аль-Марис, занимающий шестое место.

В таком случае можно сделать однозначный вывод о том, что «ан-Нуба» обозначает в Нотиции земли, так сказать, «Великой Нубии», а именно — того, что в VI в. обозначалось как Нобатия, Макурия и, может быть, Алодия. Таким образом, коль скоро тезис Г. Гельцера и Э. Штайна о противопоставлении Нубии как Макурии и аль-Мариса как Нобатии не выдерживает критики, мы должны признать известную достоверность сведений «Хроники» Евтихия Александрийского об изначальном крещении Нубии в мелькитскую, т.е. православную, веру.

Значит, тезис Э. Штайна об «употреблении названия Нубия в узком смысле»¹⁶³ Евтихием представляется ошибочным. Этот последний, говоря «Нуба», имел в виду, безусловно, всю Нубию X века, или же, если все-таки понимать этот термин в узком смысле, Нобатию как северную часть страны, граничащую с Верхним Египтом¹⁶⁴, т.е. собственно изначальную область миссионерской деятельности Юлиана, а затем Лонгина. Соответственно не правы и те исследователи, которые вопреки данным арабских географов полагают, что аль-Марис является северной частью Нубии, т.е. Нобатией.

В достоверности сведений Иоанна Эфесского о первоначальном крещении Нубии Юлианом также позволительны некоторые сомнения¹⁶⁵. Нами уже указывалось на то, что, после того как Юлиан сообщил Феодоре о своем желании крестить Нубию, императрица поставила об этом в известность Юстиниана. В этой связи история с двойным посольством — императора и императрицы — представляется весьма сомнительной. Было бы более правдоподобным, если бы императрица сразу же отправила в Нубию миссию антихалкидонитов, пусть даже и секретно. Поскольку же она прежде всего поставила в известность императора, то в таком случае, отряжая наряду с императорским свое посольство, она должна была уже открыто действовать вопреки его воле¹⁶⁶.

¹⁶¹ Арабские источники XIII–XIV вв. по этнографии и истории Африки южнее Сахары. Т. 4. М., 2002. С. 209.

¹⁶² Там же. С. 208: إلى أرض الصعيد الأعلى

¹⁶³ См.: Grillmeier A. Jesus der Christus... Bd. II/4. S. 281: ...einen einschränkenden Gebrauch des Namens Nubien.

¹⁶⁴ См.: Hillelson S. Nüba. P. 88: The medieval Arabic writers are equally vague about the southern extent of Nubia: the region immediately bordering on Egypt, which bore the name of Maris, seems to have been regarded as Nubia *par excellence*...

¹⁶⁵ См.: Richter S.G. Studien... S. 24–25 и Anm. 63–70, где в том числе даются ссылки на исследования, в которых отстаивается историческая достоверность сведений, сообщаемых Иоанном Эфесским.

¹⁶⁶ Здесь следует также учесть обстоятельство, касающееся письма Феодоры, о котором напоминает З.Г. Рихтер: Richter S.G. Studien... S. 62 и Anm. 32; S. 63 и Anm. 34.

Далее следует рассмотреть информацию о том, что посольство императора было вынуждено остаться в Фиваиде, в то время как посольство императрицы смогло продолжить свое путешествие в Нубию. Необходимо ответить на вопрос, как долго дукс Фиваиды задерживал царских миссионеров, или же, иными словами, на сколько опередил их Юлиан? Если принять во внимание, что Юлиан за то время, пока царские миссионеры ждали в Фиваиде отправки через границу, успел окрестить, по крайней мере, нубийского царя и его высших сановников и настолько посвятить их в детали вероучения, что они отдавали себе отчет в тончайших различиях между халкидонской и антихалкидонской верой, то следует полагать, что со времени начала миссионерской деятельности Юлиана и до прибытия царских миссионеров в Нубию прошло весьма много времени.

Однако как долго мог дукс Фиваиды оттягивать отправку царского посольства, выставляя в качестве предлога отсутствие верблюдов для перевозки грузов? Невероятно, что это могло длиться годами. Даже если мы предположим, что это продолжалось несколько месяцев, то все равно следует признать, что миссия императрицы осуществлялась с прямо-таки невероятной скоростью!

Кроме того, существует еще одно уже упомянутое указание на то, что окончательное обращение Нубии и ее основательная катехизация состоялись лишь через двадцать лет, т.е. уже при Лонгине. Как следствие, нубийцы однозначно не были осведомлены Юлианом о различиях в учении сторонников и противников Халкидонского Собора. Таким образом, они вряд ли могли сколько-нибудь убедительно возражать посланникам императора по поводу учения Церкви.

Кроме того, следует осмыслить тот факт, что нубийцы, приняв подарки и послание императрицы, приняли также и ее веру. Далее, — если верить тому, что пишет Иоанн Эфесский, — когда царские миссионеры наконец явились к нубийцам, те отвергли веру императора. Выглядит довольно странно, что в официальной ситуации на международном уровне предпочтение оказывается желанию не римского императора, а его супруги¹⁶⁷. Для иллюстрации подобной ситуации имеется достаточно красноречивый пример того, как вмешательство Феодоры в международные дела вызвало крайне отрицательную реакцию контрагентов Империи. Прокопий Кесарийский рассказывает о том, как персы, узнав о письме, в котором Феодора сделала персидскому посланнику Забергану некое политическое предложение, были возмущены и оскорблены тем, что женщина вмешивается в государ-

¹⁶⁷ Вот что, например, пишет З.Г. Рихтер (*Richter S.G. Studien... S. 61*): «Обращение Юлиана к императорскому дому должно было в данном случае быть необходимым, поскольку Нобадия не находилась на римской территории, а представляла собой суверенную область, и только официальное посольство могло иметь возможность добраться до нубийского царя». В этой связи, конечно же, возникает вопрос, имела ли императрица право сама отправить официальное посольство и насколько подобные действия согласовались с международной практикой. На эти вопросы можно ответить только отрицательно.

ственные дела. Они даже готовы были отказать Римской империи, в которой якобы властвовала женщина, в праве называться государством. Прокопий, у которого мы находим эти сведения, судя по тону изложения, полностью разделял это мнение¹⁶⁸.

Также является странным, что нубийский царь и его вельможи предпочли присоединиться к вере низложенного александрийского патриарха Феодосия и таким образом сразу стать в глазах римлян сектантами. Вряд ли это было их целью. Что касается церковной юрисдикции, то они, несомненно, должны были подчинить себя александрийскому патриарху, который и в то время, и позднее придерживался халкидонского православия¹⁶⁹. Следует еще раз подчеркнуть, что за исключением информации Иоанна Эфесского у нас нет никаких сведений, которые могли бы быть привлечены для проверки данных об изначальной конфессиональной принадлежности Нубии. Но даже и сам Иоанн ничего не сообщает о подчинении ее новообращенных христиан антихалкидонскому патриарху Александрии в период деятельности Юлиана. Строго говоря, нет вообще никаких указаний на то, что Феодосий с 545 по 566 г. хотя бы раз побеспокоился о новообращенной стране. Последовавшая в 566 г. миссия Лонгина, который, собственно, и был первым епископом Нубии, также не может считаться однозначным триумфом антихалкидонитства на нубийской почве, поскольку Лонгин был в высшей степени лояльным императору епископом. Показательно также, что Феодосий не сам рукоположил Лонгина, а поручил сделать это Павлу Антиохийскому¹⁷⁰. Это может считаться еще одним аргументом против наличия факта «подслушания» Нубии низложенному александрийскому патриарху-антихалкидониту.

На основании всех вышеприведенных доводов мы склонны считать сведения Иоанна Эфесского о крещении Нубии в первой половине 40-х гг. в пункте «конкуренции»¹⁷¹ между халкидонитами и антихалкидонитами в общем и целом вымышленными¹⁷².

¹⁶⁸ *Procopius. Historia arcana. II.31–36.*

¹⁶⁹ Против этого возражает А. Грильмайер (*Grillmeier A. Jesus der Christus... Bd. II/4. S. 275*): «Несомненно, новые христиане (нубийцы. — М.Г.) считали себя связанными с Феодосием, который и самим Юлианом рассматривался как собственно патриарх Александрийский. Как само собой последовало присоединение Нобатии к александрийско-антихалкидонскому послушанию и преемственности (*Obedienz und Sukzession*)».

¹⁷⁰ *Grillmeier A. Jesus der Christus... Bd. II/4. S. 276; Richter S.G. Studien... S. 70.* Френд, правда, утверждает, что Феодосий сам рукоположил его, но это ошибка: *Frend W.H.C. The Mission to Nubia... P. 11.*

¹⁷¹ См.: *Rubin B. Das Zeitalter Justinians. Bd. 1. S. 110* («продуктивное соревнование» между Юстинианом и Феодорой); *Engelhardt I. Mission und Politik... S. 74*: «С точки зрения нейтрального наблюдателя [эта] миссионерская деятельность выглядит как явная конкуренция между Юстинианом и Феодорой» (*Vom Standpunkt eines neutralen Beobachters erscheint die Missionierung als offene Konkurrenz zwischen Justinian und Theodora*). Иоанн Эфесский, рассказавший об этих событиях, является кем угодно, но только не «нейтральным наблюдателем»!

¹⁷² Против этого возражает З.Г. Рихтер (*Richter S.G. Studien... S. 62*): «Судя по изображению событий дело, должно быть, действительно шло о конкурентных отноше-

Таким образом, хотелось бы подвести итог рассмотрения данного сюжета. Во-первых, инициатива крещения Нубии исходила лично от Юстиниана и никоим образом не от священника Юлиана. Миссия в Нубии представляла собой последнюю акцию в череде мер, призванных посредством создания лояльного Византии христианского государства обеспечить безопасность границы Верхнего Египта, что вполне и удалось осуществить, причем результаты этой меры продолжали сказываться еще на протяжении многих и многих веков.

Для осуществления этой миссии были подобраны люди из числа приближенных ссыльного патриарха Александрийского Феодосия. Критерием при их отборе было, вероятно, их происхождение или же то, что это были энергичные люди, выглядевшие пригодными для исполнения доверенной им миссии¹⁷³. Известно, впрочем, что Феодосий Александрийский не один приехал в Константинополь из Египта¹⁷⁴. Значит, естественно было подыскать кандидатуру на роль миссионера Нубии среди его спутников, которые лучше разбирались в египетских делах и были, что немаловажно, более привычны к тамошнему климату¹⁷⁵. Сравнительно недолгое пребывание Юлиана в Нубии (два года), вероятно, говорит о том, что он все-таки не был охвачен чрезмерным рвением и действовал, скорее, по приказу императора, причем не долее, чем ему было приказано¹⁷⁶.

Во-вторых, обращение нубийцев происходило на основе либо халкидонского исповедания (как у Иоанна Эфесского в Малой Азии¹⁷⁷), либо на основании формулы, которая или опускала доктринальные различия¹⁷⁸,

ниях (Konkurrenzverhalten) между императором и императрицей, а не о согласованной политике, посредством которой обе конфессии могли бы искусно (auf geschickte Art und Weise) поддерживаться царским домом».

¹⁷³ В энергии и предприимчивости таких людей, как Иоанн Эфесский или Иаков Барадей, на основании того, что о них известно, не приходится сомневаться.

¹⁷⁴ *John of Ephesus*. Lives of the Eastern Saints. P. 326: «А блаженный архиепископ Феодосий и прочие выдающиеся люди его юрисдикции были изгнаны со своих престолов, и они также были приглашены в царский град и отправились туда благодаря посредству некоторых выдающихся людей, близких ко двору...».

¹⁷⁵ См.: *Grillmeier A. Jesus der Christus...* Bd. II/4. S. 272; *Richter S.G. Studien...* S. 60.

¹⁷⁶ Ср. это его пребывание с долгим пребыванием в Нубии Лонгина двадцать лет спустя.

¹⁷⁷ Достоин внимания, что сам Иоанн Эфесский не упоминает ни единым словом догматические аспекты крещения Нубии. Очень уместным здесь является то, что говорит о нем Д. Банди (*Bundy D.D. Jacob Baradaeus*. P. 60): «Этот материал должно рассматривать с некоторой осторожностью, так как чувство времени у Иоанна (John's sense of chronology) зачастую хромает (goes awry), а его понимание конкретных богословских проблем обычно поверхностно».

¹⁷⁸ Достоин внимания в этой связи высказывание А. Грильмайера касательно состояния богословия в новообращенной Нубии (*Grillmeier A. Jesus der Christus...* Bd. II/4. S. 285): «Различные наблюдения указывают на то, что образ Христа у нубийцев вырастает из общей сокровищницы дохалкидонской традиции таким образом, что язык послехалкидонских формул (die nach-chalcedonische Formelsprache) не смог здесь выступить на передний план».

или выставляла их как уже преодоленные¹⁷⁹. Впрочем, в качестве новообращенных, которым еще только предстояло пройти более глубокую катехизацию, нубийцам и не обязательно было знать о них.

По нашему мнению, сведения Иоанна Бикларского от 569 г. о крещении макуритов должны соотноситься с деятельностью в Нубии Лонгина. О какой-либо несомненно халкидонитской миссии среди макуритов в то время у нас отсутствуют какие бы то ни было сведения. Также отсутствуют сведения о создании макуритской епископии. Как следствие, Лонгина следует рассматривать в качестве «общенубийского» епископа¹⁸⁰ для трех народностей: нобадов, макуритов и алодеев. Его лояльное отношение к императору позволяет нам квалифицировать его как «мелькита».

При крещении Нубии политический аспект выглядит ничуть не менее важным, чем богословский. Показательно, что в восточных источниках и отчасти в научной литературе присутствует обозначение новообращенных нубийцев как «мелькитов» или «не-мелькитов», а не, скажем, «про-» или «антихалкидонитов». Император Юстиниан и его преемник Юстин II всегда были готовы избегать упоминания Халкидона в своих взаимоотношениях с антихалкидонитами. Влияние Римской империи в целом (а не только ее египетской части) на Нубию и далее оставалось весьма значительным, что говорит о том, что Нубия, по всей видимости, отнюдь не рассматривала себя в качестве державы, противостоящей халкидонитской Империи в вопросах веры, чему имеются многочисленные свидетельства из разных областей жизни и культуры нубийского царства¹⁸¹.

Одновременно с крещением Нубии начинался спор о Трех Главах, что, по мысли Юстиниана, должно было помочь православным-халкидонитам и их противникам преодолеть разногласия, которые произвольно вызвал к жизни Халкидонский Собор. Соответственно, вопрос стоял не «должны

¹⁷⁹ Против этого высказывается Ж. Масперо (*Maspero J. Théodore de Philae...* P. 315), который полагает, что «обращение Нубии было делом исключительно яковитской партии» (*la conversation de la Nubie est l'oeuvre exclusive du parti jacobite*). При этом он и сам находит странным, что Феодор, епископ Фил, поддерживал хорошие отношения с дуксом Фиваиды, который был, по всей видимости, халкидонитом. Укажем здесь также на неверное употребление термина «яковитский». Ко времени Юлиана, первого крестителя Нубии, еще не существовало яковитов, поскольку Иаков Барадей только начинал свою деятельность. Опекал Юлиана, так же как позднее Лонгина, Феодосий Александрийский. Более уместно было бы здесь говорить о «феодосианах», что хорошо отражено в источниках: *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints*. P. 400. Подобную же ошибку совершают, например, Э. Штайн (*Stein E. Histoire de Bas Empire*. Т. 2. P. 632) и В. Шубарт (*Schubart W. Justinian und Theodora*. S. 194).

¹⁸⁰ Касательно старого тезиса о том, что Лонгин действовал в Нобатии и Алодии, в то время как путь в Макурию оставался для него закрыт, следует принять во внимание замечание П. Шольца (*Scholz P. Nubien*. S. 690): «Предположение, что туда (т.е. в Алодию) христианство пришло по инициативе Лонгина раньше, чем в Макурию... более не является приемлемым (*ist nicht mehr haltbar*)».

¹⁸¹ См., например: *Godlewski W. Nubia, Egypt and Byzantium*. P. 168–178.

ли они были быть сторонниками Халкидонского Собора?», а «должны ли были новообращенные находиться в общении с римским императором (т.е. быть «мелькитами»)?»

V.5. Миссия Иакова Барадея

Несмотря на то что после смерти Севира Антиохийского Феодосий Александрийский выступил в качестве духовного предводителя антихалкидонитов-севириан, он не мог пользоваться свободой действий и передвижения. Таким образом, получилось, что на долгую перспективу приобрела большое значение фигура Иакова Барадея. Это значение он стяжал, как полагают многие исследователи, благодаря своей неутомимой деятельности на ниве восстановления антихалкидонитской иерархии в Империи¹⁸².

И хотя Иаков пользуется почти всеобщим признанием в качестве основателя независимой антихалкидонитской Церкви, которой суждено было с тех пор называться по его имени «яковитской», в его деятельности имеется целый ряд аспектов, продолжающих оставаться не до конца проясненными и потому могущих поставить под вопрос восприятие роли Иакова¹⁸³.

При проведении анализа фактов, касающихся деятельности Иакова Барадея, нас будут в первую очередь интересовать следующие аспекты: насколько деятельность Иакова соотносилась с общей логикой церковной политики Юстиниана; какие цели преследовал Иаков своей деятельностью, а точнее, была ли Церковь, которую он стремился восстановить, действительно антихалкидонитской Церковью, идентичной той, которая ныне называет себя «яковитской». Также будет поставлен вопрос, какого вероучительного направления придерживался сам Иаков, особенно на ранней фазе своей деятельности до 566 г.

Рукоположение Иакова состоялось в 542 г., на который, как уже было

¹⁸² См.: *Kleyn H.G. Jacobus Baradaeüs. P. 62*: «Но то, что сделал Иаков, установив иерархию, было теперь иным, было большим, чем просто установление, — это было учреждением новой Церкви» (*Maar wat Jacobus deed, het instellen van eene hiërarchie was iets anders, was meer dan dat. Het was de stichting eener nieuwe kerk*). Со времени Кляйна это мнение господствует во всех высказываниях и описаниях деятельности Иакова, будь то в исторических источниках или исследованиях. Обзор состояния источников и степени исследованности вопроса см. в: *Bundy D.D. Jacob Baradaeus... P. 45–86* (P. 45–48: краткий обзор и оценка литературы об Иакове Барадее). См. тж.: *Schwartz E. Zur Kirchengeschichte Justinians. S. 294*; *Stein E. Histoire du Bas-Empire. T. 2. P. 624–628* (Штайн называет Иакова «истинным обновителем монофиситства»: *le vrai rénovateur du monophysisme*); *Van Roey A. Les débuts de l'Église jacobite. P. 356–360*; *Hendriks O. L'activité apostolique... P. 310*; *Vööbus A. The Origin of the Monophysite Church... P. 17–26* [P. 24–25]; *Amelotti M. Giustiniano tra teologia e diritto. P. 147*.

¹⁸³ Целый ряд проблем, возникающих в связи с оценкой личности и деятельности Иакова, формулирует Д. Банди (*Bundy D.D. Jacob Baradaeus... P. 78–83*), не предпринимая при этом попытки рассмотреть целиком весь комплекс задаваемых в исследовательской литературе вопросов, который, в свою очередь, еще может быть увеличен.

сказано, приходится отправка Юлиана к нобадам и Иоанна Эфесского к малоазийским язычникам. Эти события по отдельности представляются нам явно не случайными, более того, между ними следует постулировать определенную связь.

С самого начала следует отвергнуть версию, согласно которой Иаков был рукоположен Севиром Антиохийским. Из главного источника о жизни и деятельности Иакова, «Житий восточных блаженных» Иоанна Эфесского, известно, что Иаков с 527 г. непрерывно жил в Константинополе¹⁸⁴. Там, чисто теоретически, он мог быть рукоположен Севиром, поскольку последний в 535–536 гг. действительно провел в столице примерно полтора года. Впрочем, современного этому периоду источника, который бы повествовал о таком рукоположении, не имеется. Также у нас отсутствуют сведения о том, было ли позволено Севиру вообще предпринимать в Константинополе какие-либо шаги без позволения императора. Тот факт, что в столице он находился под покровительством Феодоры, может лишь подкрепить это предположение, поскольку императрица равным образом не позволяла находящимся под ее защитой антихалкидонитам преступать распоряжения императора, содержащие однозначный запрет на проведение новых рукоположений.

Возможность рукоположения Иакова Феодосием Александрийским представляется более вероятной, хотя об этом у нас также не имеется никаких точных сведений¹⁸⁵. Представляется весьма странным, что Иоанн Эфесский не захотел определенно указать на этот факт, от которого, в сущности, зависела легитимность всех тех рукоположений, которые впоследствии осуществил сам Иаков, и в конечном итоге до сих пор зависит легитимность всех современных антихалкидонитских Церквей Сирии и Египта. Для того чтобы была признана законность рукоположения, в посвящении епископа должны были участвовать одновременно три других епископа. В этой связи было бы весьма неплохо для истории антихалкидонитских Церквей, если бы Иоанн Эфесский привел-таки имена трех епископов, которые рукоположили Иакова, или же, если его действительно рукоположил Феодосий, двух других епископов¹⁸⁶. Ему, как антихалкидониту, было бы весьма важно подчеркнуть, что Иаков был рукоположен теми епископами, правоверие ко-

¹⁸⁴ См.: *Kleyn H.G. Jacobus Baradeüs...* P. 37–49.

¹⁸⁵ Тем не менее Х.-Г. Бек (*Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur...* S. 393) принимает этот тезис без проверки. Ему следуют, напр., еще Дж.С. Тримингем (*Triningham J.S. Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times.* P. 166), З.Г. Рихтер (*Richter S.G. Studien...* S. 59) и П. Мараваль (*Maraval P. Die Politik gegenüber den Opponenten...* S. 442).

¹⁸⁶ К примеру, у нас имеются сведения о епископах, принявших участие в рукоположении Севира Антиохийского, который, в сущности, занял Антиохийскую кафедру незаконно. Вполне понятно, что в случае назначения, законность которого вызывает однозначное сомнение (как это было с Севиром), участники его постарались, по крайней мере, безукоризненно соблюсти все внешние канонические формальности, что и было засвидетельствовано письменно: *Notices relatives à Sévère // PO. T. II. P. 325.* Против этого см.: *Honigmann E. Évêques et évêchés...* P. 157 (Э. Хонигманн полагает, что Иаков был все-таки рукоположен Феодосием).

торых в глазах противников Халкидонского Собора не вызывало вопросов. Однако это умалчивание имен говорит, по всей видимости, о том, что рукоположение Иакова прошло не совсем так, как того задним числом хотелось бы антихалкидонитам.

Другим соображением в пользу того, что Иаков не был рукоположен Феодосием, является то, что Феодосий согласно общецерковным канонам не имел права рукополагать епископов для территорий за пределами собственной юрисдикции, т.е. Александрийского патриархата. Несмотря на наличие прецедентов, когда, например, Севир Антиохийский поощрял священников-антихалкидонитов совершать рукоположения и для других местностей, такое было возможно только в случае крайней нужды, по личному повелению патриарха, авторитет которого простирался далеко за пределы границ его первоначальной юрисдикции, но даже и тогда было нарушением канонов¹⁸⁷. Потому представляется не вполне правдоподобным, что теперь Феодосий стал рукополагать для чужого патриархата, причем даже не священников, а епископов¹⁸⁸. Если же мы рассматриваем ситуацию в таком ракурсе, как если бы Феодосий уже утвердил себя в качестве признанного главы антихалкидонитов по всей Империи и, присвоив себе моральное право рукополагать для всех местностей, рукоположил Иакова, то тогда непонятно, почему Иаков должен был впоследствии дополнительно запрашивать его, имеет ли он, Иаков, право рукополагать также и для Александрии¹⁸⁹.

Имеется, однако, однозначное указание на то, что Феодосий не был признан в качестве «общемонофиситского» патриарха: после смерти Севира в 538 г. Антиохийский патриархат со стороны антихалкидонитов «курировал» Константин Лаодикийский, который вплоть до своей смерти, последовавшей примерно в 553 г., рассматривался в качестве местоблюстителя почившего Севира¹⁹⁰.

Как бы то ни было на самом деле, является всего лишь предположением то, что Иаков был рукоположен среди прочих Феодосием Александрийским: современные событию источники вообще не упоминают Феодосия в этой связи¹⁹¹. Скорее можно предположить, что Константин Лаодикий-

¹⁸⁷ Vita Iohannis episcopi Tellae. P. 38–39. В этом случае рукоположения осуществлялись в том числе и за пределами Антиохийского патриархата, подчиненного Севиру.

¹⁸⁸ Против этого возражает Д. Банди (Bundy D.D. Jacob Baradaeus... P. 79) и ввиду этих фактов, которые он и сам отчасти приводит, пишет тем не менее: It appears to be safe to assume that at least Theodosius was a consecrator of Jacob... Даже если бы дело обстояло так, трудно вообразить, что "jurisdictional domain" Иакова (Vööbus A. The Origin of the Monophysite Church. P. 25. N. 87) теперь простирался от перидской границы до Константинополя.

¹⁸⁹ John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints. P. 501.

¹⁹⁰ Rahmani I. Epistula Anthimi, pseudo-patriarchae ad Iacobum episcopum Edessae. P. 68; Honigmann E. Évêques et évêchés monophysites... P. 170.

¹⁹¹ John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints. P. 490, 499–500, 579. Последнее из указанных здесь мест содержится в житии, которое было написано не Иоанном Эфесским. Для наших целей является совершенно неважным, кем именно была составлена эта пространная версия жития Иакова Барадея, в которой содержатся сведения о ру-

ский принял участие в рукоположении Иакова¹⁹². Впрочем, Иоанн Эфесский об этом также ничего не говорит.

Далее, в нашем распоряжении имеются два сообщения, которые описывают, при каких, собственно, обстоятельствах состоялось рукоположение Иакова. Одно сообщение содержится вновь в сочинении Иоанна Эфесского и утверждает, что Феодора устроила хиротонию Иакова Барадея по просьбе гассандиского царя Арефы¹⁹³.

В связи с этим сообщением возникает несколько вопросов: во-первых, почему Арефа обратился к Феодоре, а не к Юстиниану; во-вторых, почему Арефа непременно желал, чтобы был рукоположен Иаков; в-третьих, что Иаков сделал после своего рукоположения для Арефы и его христианских подданных¹⁹⁴ (другими словами, какая польза была Арефе от такого епископа?)¹⁹⁵.

Если бросить взгляд на непосредственную предысторию отношений Гассанидов с имперской Церковью после Константинопольского Собора 536 г., то можно увидеть, что единственным фактом, хоть как-то иллюстрирующим эти отношения и имеющимся в нашем распоряжении, является

коположении Иакова Феодосием. Это место не восходит к житиям, составленным современником событий Иоанном Эфесским, и передает, таким образом, более позднюю традицию. Михаил Сириец (*Michel le Syrien*. Vol. II. P. 244–246, колонка справа) следует в своем изложении житиям, которые восходят к Иоанну Эфесскому, и потому также не упоминает имен тех, кто якобы рукополагал Иакова. Далее об этой проблеме см.: *Bundy D.D. Jacob Baradaeus...* P. 51–53. Впрочем, даже если бы Иаков действительно был рукоположен Константином, не ясно, почему Иоанн Эфесский не стал об этом упоминать. Без ответа остается также вопрос, кто были два других епископа, принявшие участие в хиротонии Иакова.

¹⁹² Косвенно на это может указывать тот факт, что Иаков первым рукоположил Дометия, который сменил умершего к тому времени Константина на Лаодикийской кафедре: *Michel le Syrien*. Т. II. P. 249 (колонка справа); *Honigmann E. Évêques et évêchés...* P. 170.

¹⁹³ *John of Ephesus. The Lives of the Eastern Saints*. P. 500, 579. Первое указание приводит именно второе житие Иакова, которое не принадлежит Иоанну Эфесскому. Первое житие не упоминает в этой связи ни Феодору, ни Арефу (*Ibid.* P. 490). Михаил Сириец включает в свою «Хронику» обе версии жития: *Michel le Syrien*. Т. II. P. 244–246 (колонка справа). См. тж.: *Honigmann E. Évêques et évêchés monophysites...* P. 159–160; *Hendriks O. L'activité apostolique...* P. 10.

¹⁹⁴ Как мы знаем, его поле деятельности далеко не ограничивалось сферой влияния Арефы, да и рукоположен он был во епископы Эдессы — города, также не входившего в сферу влияния Гассанидов: *Honigmann E. Évêques et évêchés monophysites...* P. 168.

¹⁹⁵ Собственно, даже не Иаков, а Феодор, рукоположенный в титулярные епископы Бостры, был послан к Арефе, однако впоследствии проводил большую часть времени в Константинополе, а не в лагере Арефы. О его деятельности у нас имеется крайне скудная информация, однако есть основания полагать, что его роль и влияние были в высшей степени скромными: *Honigmann E. Évêques et évêchés monophysites...* P. 160–164. Нелепой в этой связи является характеристика, данная Феодору С.А. Ивановым (*Византийское миссионерство*. С. 94): «Это был страстный миссионер, о котором, однако, ни слова не сообщают греческие источники».

рассказ¹⁹⁶ о посещении православным патриархом Антиохийским Ефремом лагеря Арефы во время продолжительной поездки патриарха по Сирии вскоре после завершения Собора¹⁹⁷.

Предположительно Ефрем попытался во время своего визита склонить Арефу к халкидонской вере, но эта попытка как будто бы потерпела неудачу¹⁹⁸. Впрочем, стоит заметить, что этот вывод делается на основании изучения малодостоверного сообщения: после того как бедуин Арефа с удивительной легкостью отвергает все аргументы Ефрема, одного из ведущих богословов-халкидонитов своей эпохи, он приглашает патриарха принять участие в своей трапезе. Подали мясо верблюда, и Арефа попросил Ефрема благословить трапезу. Однако Ефрем возмутился тем, что для еды подано мясо нечистого животного, и отказался дать свое благословение. Когда он таким образом оскорбил гостеприимство Арефы, этот последний отказался от дальнейших переговоров с Ефремом, и тому пришлось уехать с пустыми руками.

Имея дело с подобным сообщением, едва ли можно говорить о засвидетельствованной неудаче миссии Ефрема в лагере Арефы. Вышеприведенный пассаж содержит всего лишь анекдот, призванный проиллюстрировать и оправдать прозвище Ефрема «Иудей», которым его наделили антихалкидониты¹⁹⁹. На основании такого сообщения невозможно сделать вывод о настоящем ходе переговоров между Арефой и Ефремом — и еще менее о его результатах. Скорее всего, содержание их встречи могло заключаться в том, что Ефрем изложил филарху дружественных Империи арабов церковно-политическую линию императора и передал ему предложения Юстиниана, которые имели своей целью достижение унии. Вероятно, следствием этой встречи и было то, что Арефа вскоре обратился к Юстиниану и Феодоре с просьбой отправить к нему епископа, который должен был окормлять его народ в духе задач императорской объединительной церковной политики.

Далее следует отметить причины, по которым именно Иаков в 542 г. был отправлен на выполнение своей миссии. При этом нам следует принять во внимание два события, которые развивались параллельно с миссией Иакова, а именно — уже упомянутую миссию Юлиана в Нубии и Иоанна Эфесского в Малой Азии. Здесь следует подчеркнуть два обстоятельства: отправившийся в Нубию Юлиан принадлежал к кругу приближенных Феодосия Александрийского, однако не был рукоположен в епископы ни до, ни после своей, якобы весьма успешной, миссии. После пребывания у нобатов он всего лишь поручил заботу о вновь обращенных епископу г. Фил Феодору. Лонгин был впервые рукоположен во епископы Нубии лишь после смерти

¹⁹⁶ Michel le Syrien. Т. II. Р. 246–248 (колонка справа).

¹⁹⁷ Zacharias. X.1.

¹⁹⁸ Так, напр., в: *Shahîd I. Byzantium and the Arabs...* Vol. I. Pt. 1. P. 208.

¹⁹⁹ Подобный анекдот приводится в истории о пророке Магомете, сохранившейся в «Хронографии» Феофана Исповедника: Theophanes. P. 333.4–13. Там рассказывается, что некие евреи считали Магомета своим Мессией вплоть до того, как увидели его поедающим верблюжье мясо.

Юстиниана. Это дает нам возможность сделать вывод, что патриарх Феодосий около 542 г. определенно не имел полномочий совершать рукоположения. Таким образом, для него все еще действовал запрет на рукоположения, который Юстиниан возобновил для антихалкидонитов в 532 г. Здесь мы хотели бы еще раз указать на то, что мы не знаем, кем был рукоположен Иаков Барадей, поскольку Иоанн Эфесский обходит этот факт в своих двух житиях Иакова Барадея. Факт этот оказывается еще более поразительным, если принять во внимание, что Иаков вскоре после своего рукоположения рукоположил в епископа Эфесского самого Иоанна²⁰⁰. Иоанн также умалчивает, кто еще кроме Иакова Барадея участвовал в его рукоположении. Вполне понятно, почему Иоанн в своем сочинении о восточных монахах, составленном около 566 г., превозносит тот факт, что он был рукоположен Иаковом Барадеем, поскольку последний к тому времени уже был повсеместно известен и даже знаменит. Однако то, что он не упоминает двух других епископов, принявших участие в его рукоположении, а также, как уже было сказано, имена епископов, рукоположивших Иакова, является точным признаком того, что эти епископы не были антихалкидонитами. В силу этого вся ситуация предстает в другом свете. Однозначно можно утверждать, что Иоанн, — независимо от того, каких взглядов он придерживался прежде или впоследствии, — в 542 г. находился в общении с императором и имперской Церковью. То же самое можно постулировать и для Иакова Барадея.

Здесь мы бы хотели подробнее остановиться на сведениях, которые содержат два жития Иакова, принадлежащие перу Иоанна Эфесского, и одно позднего происхождения²⁰¹. Основным сюжетом этих житий являются весьма протяженные путешествия Иакова, во время которых он рукополагал священников, давал утешение и ободрял верующих. Согласно сведениям житий он постоянно находился в пути, никогда подолгу не задерживаясь в одном месте, ибо по распоряжению императора находился в розыске. Юстиниан якобы даже посылал на его поиск добровольцев, которых снабжал деньгами и обещал другие награды в случае поимки Иакова²⁰².

Уже само по себе звучит достаточно неправдоподобно то, что имперские власти в течение двадцати лет не могли поймать одного-единственного человека, которого они активно разыскивали и который даже особенно не прятался, а находился в движении, причем о деятельности его было известно

²⁰⁰ *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints. P. V; Honigmann E. Évêques et évêchés monophysites... P. 168–177; Дьяконов А.П. Иоанн Ефесский... С. 78–79; Van Ginkel J. John of Ephesus... P. 32.*

²⁰¹ *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints. P. 488–495; 499–504; 574–614. О последнем житии, которое, по всей видимости, не принадлежит перу Иоанна Эфесского, см.: Kleyn H.G. Jacobus Baradaeüs... S. 105–109; John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints. P. XIII–XIV: Introduction by E.W. Brooks; Bundy D.D. Jacob Baradaeus... P. 71–72.*

²⁰² *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints. P. 493–494. См. тж.: Kleyn H.G. Jacobus Baradaeüs... S. 65–67 и Vööbus A. The Origin of the Monophysite Church. P. 25, которые считают данные сведения Иоанна Эфесского вполне правдоподобными.*

весьма и весьма многим²⁰³. Подобный сбой в деятельности властей можно объяснить только тем, что Иакова на самом деле никто всерьез и не искал. Тот факт, что примерно в 558 г. Иаков рукоположил некоего Сергия в антихалкидонитского патриарха Антиохийского в самом Константинополе, со всей очевидностью говорит в пользу такого предположения²⁰⁴: совершенно невозможно предположить, что Юстиниан не мог схватить его даже в Константинополе.

Далее следует учесть сведения, содержащиеся в «Истории» Захарии Схоластика²⁰⁵. Там, к примеру, ничего не говорится о причинах отправки Иакова на Восток, каковые мы находим у Иоанна Эфесского, а именно, что Арефа добился у Феодоры его рукоположения. В сообщении Захарии также не упоминается, кто именно рукоположил Иакова. Однако там имеется одно весьма ценное для нас указание: Иакову были вверены деньги для выкупа римлян из персидского плена²⁰⁶. К большому сожалению, на этом история Иакова у Захарии обрывается.

И тем не менее в свете сведений Захарии Ритора миссия Иакова выглядит совершенно по-новому. Можно предполагать, что Иаков получил задание от самого императора, поскольку такая работа могла проводиться лишь в сотрудничестве с местными римскими властями на персидской границе, а также не в последнюю очередь предполагала поддержку гассандиского царя²⁰⁷. На основании этого сообщения можно сделать вывод о тесных контактах Иакова с Юстинианом. Это предположение подтверждается данными третьего жития Иакова, которое не принадлежит перу Иоанна Эфесского. Там, после того как автор подробно описал деятельность Иакова, в том числе и то, насколько неуловим он был для римских властей, говорится, что Иаков часто помогал советом императору, когда тот должен был принимать реше-

²⁰³ Нам известно, как умели поступать государственные и церковные власти Византии, если речь шла о поимке какого-то человека. Следует вспомнить историю Иоанна Тельского, которого Ефрем Антиохийский выследил даже в Персии и при помощи персидских и римских солдат задержал суровой зимой в горах: *Vita Iohannis episcopi Tellaie*. P. 42–47. Легко себе представить, что с Иаковым могли бы поступить столь же жестко, попробуй он, как Иоанн Тельский, действовать вопреки императорской церковной политике, усиливая ее противников. Все это тем более верно, если учесть, что Иаков действовал на территории, находящейся под юрисдикцией того же Ефрема Антиохийского.

²⁰⁴ *Honigmann E. Évêques et évêchés monophysites...* P. 193.

²⁰⁵ *Zacharias Scholasticus. Fragmentum cap. XII.* P. 130.

²⁰⁶ *Ibid.* P. 130. Это было время сразу после войны с Персией, в результате которой римскому Востоку был причинен громадный ущерб. Среди прочего персы захватили Антиохию и угнали большое количество римлян в Персию.

²⁰⁷ То, что деятельность Иакова началась на персидской границе, также находит свое подтверждение в данных Иоанна Эфесского: *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints*. P. 491, 500, 589. Как косвенное указание на деятельность Иакова в качестве посредника при выкупе римских пленников следует, вероятно, рассматривать легендарное сообщение (*Ibid.* P. 608–609) о том, что Иаков своими молитвами спас город Эдессу от взятия ее персидским царем Хосровом в 540 г. и о его знакомстве с самим персидским царем.

ния, важные для всей Империи. Благодаря этому Иаков стал настолько знаменит, что его знали не только римский император, но и персидский царь²⁰⁸. Таким образом, автор жития в панегирическом задоре допускает очевидный просчет: он забывает, как выше рассказывал о том, что Иаков всю жизнь только и делал, что скрывался от агентов императора.

Другое косвенное указание содержит наблюдение, сделанное Дэвидом Банди в его статье об Иакове. Он указывает на отсутствие имени Иакова в трактатах об ересь, возникших между VI и VIII вв.²⁰⁹ Действительно, странно, что имя, по-видимому, одного из величайших еретиков, которому антихалкидонитские Церкви якобы обязаны своим выживанием и возрождением, даже не упоминается в православных каталогах ересей. Это, предположительно, можно объяснить, наряду с прочим, и тем, что Иаков при всей своей активности все же не заявил о себе как о богослове²¹⁰.

Итак, современные православные источники однозначно не упоминают Иакова среди еретиков, и, как следствие, возникает вопрос о причинах этого. Ответ может звучать следующим образом: во-первых, учение Иакова не противоречило вере императора и, во-вторых, размах и эффект его деятельности, в сущности, были весьма ограниченны.

Относительно первого тезиса о соответствии учения Иакова вере Юстиниана, к сожалению, существует крайне мало свидетельств. Эти свидетельства тем не менее вполне допускают некоторые выводы. Фактически мы имеем лишь два документа, которые проливают некоторый свет на вероучение Иакова. Первым является письмо Анфима Трапезундского, бывшего патриарха Константинопольского, которое он направил Иакову, предположительно, вскоре после начала активной деятельности последнего²¹¹. Вторым документом является так называемое исповедание веры Иакова, которое сохранилось в арабском²¹² и эфиопском²¹³ переводах.

²⁰⁸ *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints.* P. 593–594. Это последнее обстоятельство должно, скорее, косвенно указывать на деятельность Иакова по выкупу пленных. Так персидский царь действительно мог узнать о нем.

²⁰⁹ *Bundy D.D. Jacob Baradaeus...* P. 67: It is also of interest to note, that despite the controversy which continuously swirled about his person, doctrines and polity decisions, mention of Jacob is conspicuously absent in the debates which continued after his death.

²¹⁰ К вопросу о письменном наследии Иакова см.: *Kleyn H.G. Jacobus Baradaeus...* P. 90–97; *Baumstark A. Geschichte der syrischen Literatur...* S. 174–175; *Bundy D.D. Jacob Baradaeus...* P. 74–77. Лишь позднейшие источники однозначно считают Иакова основателем «монофиситской» Церкви. Такое мнение возникло после арабского завоевания, когда внутренние споры и расколы среди антихалкидонитов, вызванные в конечном итоге деятельностью самого Иакова, несколько улеглись.

²¹¹ *Rahmani I. Epistula Anthimi...* P. 67–72. Существование этого письма Анфима Иакову является хорошим аргументом против того весьма распространенного мнения, что Анфим после своего низложения был тайно укрыт от всеобщих глаз Феодорой в ее дворце и внезапно появился только после ее смерти, считаясь к тому времени более десяти лет «пропавшим без вести». На самом же деле Анфим, по всей видимости, продолжал активно участвовать в тайной политике и — конкретно — в подготовке Константинопольского Собора 553 г., осудившего Три Главы. См.: *Honigmann E. Anthimus of Trebizond...* P. 189; *Idem. Evêques et évêchés monophysites...* P. 169.

²¹² Издан и переведен на голландский язык в: *Kleyn H.G. Jacobus Baradaeus...* S. 110–163.

²¹³ *Cornill C.H. Das Glaubensbekenntniss des Jacob Baradaeus...* S. 417–466.

Свидетельство письма Анфима к Иакову является поистине красноречивым. Анфим увещевает Иакова обращать внимание на качество вновь рукополагаемых священников и не посвящать кого попало²¹⁴. Этот простой факт означает, что деятельность Иакова четко контролировалась из Константинополя, а также то, что иногда его довольно недвусмысленно одергивали. В конце письма встречается фраза, точно указывающая на подоплеку деятельности Иакова: Анфим высказывается в том духе, что эта деятельность должна соответствовать усилиям императора, направленным на устранение всех препятствий, стоящих на пути к унии. Этим препятствием были Три Главы, осуждение которых Юстиниан рассматривал как предпосылку для унии с антихалкидонитами и в конце концов провел на Вселенском Соборе в Константинополе в 553 г.²¹⁵

В качестве подведения промежуточного итога можно, таким образом, сказать, что деятельность Иакова, во-первых, была одобрена императором и, во-вторых, находилась в согласии с тогдашней фазой объединительной политики Юстиниана. Император, по всей видимости, потому одобрил его миссию, что надеялся таким образом завоевать среди антихалкидонитов новых сторонников. По всей видимости, это казалось ему более вероятным, чем искать поддержку своей новой политике среди, с одной стороны, жестко прохалкидонских групп, а с другой — среди старых антихалкидонитских кадров.

Здесь уместно выдвинуть гипотезу относительно роли Анфима Константинопольского в деятельности Иакова Барадея. И в самом деле, странно, что именно Анфим обращался к Иакову с этим письмом. Судя по тону, это письмо можно рассматривать почти как некую директиву, давать которую Анфим явно чувствовал себя вправе. Имеются два предположения, которые могли бы объяснить такую линию поведения Анфима: во-первых, Анфим мог контролировать и направлять деятельность Иакова от имени Юстиниана. Ввиду тесных контактов Анфима с императором было бы совсем не удивительно, если бы Юстиниан наделил его этой функцией. Впрочем, встает вопрос, почему именно Анфим должен был составить это письмо. Соответственно, второе предположение может звучать следующим образом: именно Анфим и рукоположил Иакова. Это объясняло бы, почему Анфим наблюдал за действиями Иакова и давал ему инструкции. Хотя и верно, что Анфим был лишен патриаршества согласно постановлениям Константинопольского

²¹⁴ *Rahmani I. Epistula Anthimi...* P. 72: *Multiplicandi itaque non sunt ordinandi, sed tot sint quot expostulat necessitas* («Итак, не следует умножать рукополагаемых, но пусть будет их столько, сколько требует необходимость»; здесь и далее цитируется латинский перевод письма, сохранившегося на сирийском языке).

²¹⁵ *Ibid.* P. 72: *Neque animum attendamus ad argumenta turpia vel ad consuetudines pravas, sed nosmet aliis exhibeamus exemplum cum vitae immaculatae tum etiam rectae et piaer rationis agendi, ut Dominus noster nobis placatus cor illuminet mitis et victoris nostri imperatoris, eumque inducat ut radicitus evellat scandala ista quae corpus ecclesiae scindunt, membraque ad tempus separata coniungat in unum per doctrinas puras, apostolicas et ab omni heterodoxo errore immunes; eundemque dirigat quoque ad respuendam damnandamque verbis apertis impietatem Theodori, Ibae aliorumque hereticorum qui illis similes sunt.*

Собора 536 г., однако для антихалкидонитов он по-прежнему оставался законным патриархом Константинопольским и потому совершенное им рукоположение выглядело вполне законным для антихалкидонских кругов. Кроме того, Анфим сохранял за собой титул епископа Трапезундского, которым он обладал до рукоположения в патриархи.

Как уже было упомянуто, имеется еще один текст, который с определенными оговорками можно привлечь для установления вероучения Иакова Барадея. Этот текст представлен двумя версиями: арабской и эфиопской. Относительно подлинности этих двух текстов между исследователями не существует единства мнений. Впрочем, установлено, что версия, содержащаяся в арабском тексте, возникла весьма поздно²¹⁶. Относительно эфиопской версии существуют мнения, согласно которым она может действительно восходить к документу, составленному Иаковом Барадеем. К.Х. Корнилл, издатель эфиопского текста, придерживается того мнения, что Иаков с большой долей достоверности является автором этого исповедания веры²¹⁷. Кляйн придерживается такого же мнения относительно авторства текста, приписывая его Иакову Барадею²¹⁸. Против этого мнения выступает Ф. Кёльн, который полагает, что этот текст никоим образом не может принадлежать перу Иакова Барадея, поскольку он возник никак не ранее XV в. благодаря сиро-яковитскому патриарху Ною Ливанскому (Noe Libaniota)²¹⁹. Против мнения Ф. Кёльна выступает Д. Банди: Кёльн не учитывает того факта, что эфиопская версия восходит к сирийскому оригиналу и, соответственно, лишена анахронизмов, присущих более поздней арабской версии²²⁰. Обе версии, по всей видимости, основываются на сирийском оригинале, который до сих пор остается неизвестен или же является утраченным, что в настоящий момент исключает возможность окончательного суждения о подлинности и происхождении этого текста²²¹.

Как бы ни обстояло дело с установлением аутентичности этого текста, мы хотели бы позволить себе привести пространные цитаты из его эфиопской версии. Ее, во всяком случае, следует считать независимой от арабской и более близкой к сирийскому оригиналу. Отрывки, которые мы здесь приводим, содержат учение их автора о Христе²²²:

«(S. 445) И Он [Христос] пришел в человеческом образе, в чистой плоти, с наделенной разумом душой и величественным умом. И соединение божества с человечеством было таинственным соединением, которого ум не постигает и которое мысли не воображают. Его божество не было плотью, и

²¹⁶ *Cöln F.* Die anonyme Schrift... S. 28–97 [S. 33–35].

²¹⁷ *Cornill C.H.* Das Glaubensbekenntniss... S. 418, 464–466.

²¹⁸ *Kleyn H.G.* Jacobus Baradaeüs... S. 114–119; английский перевод этих страниц в: *Bundy D.D.* Jacob Baradaeus... P. 83.

²¹⁹ *Cöln F.* Abhandlung über den Glauben... S. 37–40.

²²⁰ *Bundy D.D.* Jacob Baradaeus... P. 76.

²²¹ *Cornill C.H.* Das Glaubensbekenntniss... S. 465–466; *Kleyn H.G.* Jacobus Baradaeüs... S. 116–117; *Bundy D.D.* Jacob Baradaeus... S. 85.

²²² Цитируется по немецкому переводу Корнилла: *Cornill C.H.* Das Glaubensbekenntniss... S. 441–457.

не было Его человечество и Его плоть божеством, но как плоти невозможно стать духовной как душа, а душе невозможно преобразить природу плоти в духовную, оба они (плоть и душа), тем не менее, образуют одну природу. Так же духовность не преобразовала человечество в свою сущность, а человечество не преобразило божество в свое бытие. И мы именуем Его не двумя именами, не двумя лицами, не двумя Господами, не двумя ипостасями, не двумя природами и не двумя Мессиями, но одним Мессией, одной ипостатью, одной природой и одним Сыном, который был рожден от непорочной Девы, и тем самым называем мы ее Богородицей, предначального Творца, который (S. 446) был равен Отцу, Сыну и Святому Духу своей сущностью... И Он творил дела Божьи, знамения и чудеса в слабой плоти. И я верю, что он как Единый в своем божестве и в своем человечестве творил как Бог знамения и чудеса... Он ел и пил во плоти, а Его божество было при этом соединено с Ним же. И воскрес Он в славе. Его воскресение было по плоти, а не по божеству ... и не говорю я, что в Нем было разделение, что является свидетельством проклятого Нестория, и не говорю я: две ипостаси, одна — Сын божественной природы, а другая — Сын Марии... Если кто вводит четверичность в Троицу, да будет он (S. 447) проклят! ...Если кто говорит...: две природы после соединения, да будет он проклят! Как Лев, который испортил веру, внес сей раскол, и создал это богохульство. ... (S. 453) и принимаю я слово двенадцати глав, которое высказал Кирилл, гордость учителей; и принимаю я слово праведного и избранного Диоскора Великого, которого отступник Маркиан изгнал на остров Гангру... (S. 454) я принимаю слово... Зинона, великого императора, который отверг и сжег писание проклятого Льва, и объявил недействительной веру Собора Халкидонского...».

После этих «позитивных» пунктов своего вероучения автор переходит к «негативным», которые он заключает в несколько анафематствований. Среди них присутствуют проклятия Халкидонскому Собору, в основе которого лежат следующие причины: 1) введение четвертой ипостаси в Троицу через разделение одной природы Христа на две; 2) следующее из этого противоречие постановлениям трех предшествовавших Соборов; 3) присутствие на Соборе в Халкидоне некоторых епископов, которые были также на Эфесском Соборе, а ныне поступали вопреки его решениям; 4) принятие «Томоса» Льва; 5) принятие Ахтйи Эдесского, Дорофея и Дийудуса, племянника Нестория; 6) несторианство халкидонской вероучительной формулы²²³.

Против «позитивной» части этого исповедания веры мало что можно возразить. Эта часть представляет собой передачу учения Кирилла Александрийского и проклинает Нестория. Из «негативной» части, содержащей проклятия, для нас представляет особый интерес пункт пять.

²²³ Cornill C.H. Das Glaubensbekenntniss... S. 456–457. К сожалению, невозможно сказать, являются ли проклятия Халкидонскому Собору подлинными частями этого письма или позднейшими вставками. Такие проклятия в позднейшей антихалкидонской литературе становятся общим местом, почти ритуальной формулой, не имеющей какой-то временной привязки. С нашей точки зрения они, впрочем, не являются совершенно типичными для VI в.

Уже издатель этого текста Корнилл указал на то, что Ахъя Эдесский не мог быть кем-либо иным, кроме как Ивой Эдесским²²⁴. Личность Дорорея установить невозможно, значит, следует предполагать искажение при передаче имени с одного языка на другой. Мы предполагаем, что здесь имела место перестановка слогов, и потому это имя следует читать как «Феодорит» (Δωροθέος — Θεόδωρ[ητ]ός). Если мы далее предположим, что «Дийудус» является искаженным «Феодор», что при неоднократном переписывании этих имен с языка на язык (в последовательности греческий — сирийский — [арабский] — эфиопский) было вполне возможным. Так, например, в «Анналах» Евтихия Александрийского имя «Ива» мы встречаем в следующей форме: انيا (т.е. «Анйя»)²²⁵, а имя «Феодор» — تداوس (т.е. «Тадаус»)²²⁶. Также следует учесть, что передача таких имен, как «Ива», «Феодор» и «Феодорит»²²⁷, для арабских историков не представляла особой трудности и в других случаях они их передавали правильно. Только в отношении данных трех лиц имело место искажение имен, которое (с дальнейшими искажениями) мы встречаем затем в эфиопском тексте. Остается лишь предполагать, были ли эти имена взяты эфиопским переводчиком из «Анналов» Евтихия или же, что скорее, из некоего общего для Евтихия и для эфиопской версии источника.

Таким образом, мы получим три имени, которые были осуждены в 553 г. на Пятом Вселенском Соборе в Константинополе. Еще раз напомним здесь о том, что Анфим в своем вышеупомянутом письме-инструкции к Иакову обещал ему осуждение именно Ивы и Феодора.

Пункт три, как кажется, также указывает на трех вышеупомянутых лиц, причем упоминаемый там Собор не следует воспринимать как Ephesinum primum. Скорее речь идет о разбойничьем Соборе 449 г. в Эфесе, на котором были низложены Феодорит и Ива, реабилитированные затем на Халкидонском Соборе²²⁸.

Все это позволяет нам думать, что данное письмо в своей оригинальной греческой редакции во всяком случае появилось до 553 г., т.е. до осуждения Трех Глав Пятым Вселенским Собором, после чего ставить их в вину православным у антихалкидонитов не было никакого основания. Хотя, конечно же, это обстоятельство не может однозначно говорить в пользу того, что автором этого исповедания являлся непременно Иаков Барадей.

²²⁴ Ibid. S. 456 и Anm. 2).

²²⁵ Мы, впрочем, предполагаем, что в арабский язык это имя вошло в данной форме, минуя сирийское посредство, поскольку в сирийском языке оно присутствует в форме «hīḇā», что предполагало бы при передаче на арабский форму هيبيا. Арабская форма в точной транскрипции выглядит как апуа, т.е. отсутствует густое придыхание, передаваемое в арабском через ʿ, и перпутаны диакритические точки, в результате чего из ايبيا возникло по вине переписчика انيا. Таким образом, можно предполагать, что арабская форма имени произошла напрямую из греческого Ἰβας, т.е. арабский перевод письма, послуживший материалом для эфиопского перевода, мог быть сделан напрямую с оригинала, составленного по-гречески.

²²⁶ Euty chius. Annales. P. 205.6.

²²⁷ Следует, правда, отметить, что «Феодорит» у Евтихия читается настолько правильно, насколько это греческое имя вообще можно правильно передать по-арабски: تاودوريتوس («Фаудуритус»).

²²⁸ См., напр.: Haacke R. Die kaiserliche Politik... S. 165.

Глава VI

СПОР О ТРЕХ ГЛАВАХ (540–553)

В этой главе мы — в общем и целом — откажемся от описания внешних событий, связанных с протеканием спора о Трех Главах и ходом Пятого Вселенского Собора¹. При изложении различных обстоятельств спора нас прежде всего будут интересовать меры Юстиниана на догматическом поприще, направленные на проведение в жизнь последней фазы его политики, нацеленной на достижение объединения с антихалкидонитами. Противодействие, которое западные круги и папа Вигилий оказали этим мерам, будут интересовать нас лишь в той мере, в какой они иллюстрируют побудительные мотивы Юстиниана в отличие от побудительных мотивов его противников из числа сторонников Трех Глав. Исследование содержания этого спора требует нового анализа документов, представленных за время его хода как императором (или императорской стороной), так и некоторыми из его противников. Этими документами мы и намереваемся главным образом заняться при изложении материала, причем с особым вниманием будут проанализированы те из них, которые наиболее подробным образом представляют типичные аргументы обеих сторон.

VI.1. Позиция императора в споре о Трех Главах

Сразу же после завершения Собора в Константинополе в 536 г. и последовавших затем переговоров с Феодосием Александрийским Юстиниан предпринял дальнейшие шаги по направлению к достижению единства Церкви.

Потерпев неудачу в попытках достичь примирения с антихалкидонитами на основании замалчивания основных результатов Халкидонского Собора

¹ Об этом см.: *Bury J.* History of the Later Roman Empire. Vol. 2. P. 383–393; *Pelagius Diaconus.* In defensione Trium Capitulorum. P. XXVIII–XL; *Stein E.* Histoire du Bas-Empire. T. 2. P. 632–669; *Schwartz E.* Zur Kirchenpolitik Justinians. S. 307–320; *Galtier P.* L'Occident et le néo-chalcédonisme. P. 58–74; *Devreesse P.* Le cinquième concile... P. 1–15; *Haacke R.* Die kaiserliche Politik... S. 165–175; *Browning R.* Justinian und Theodora. S. 197–206; *Speigl J.* Der Autor der Schrift De Sectis... S. 221–230; *Amelotti M.* Giustiniano tra teologia e diritto. P. 150–156. О богословском содержании этого спора см. тж.: *Uthemann K.-H.* Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker... S. 60–70; *Maraval P.* Die Politik gegenüber den Opponenten... S. 448–458; *Pavouris R.* The Condemnation of the Christology of the Three Chapters... P. 174–242; *Marone P.* La difesa dei Tre Capitoli... P. 283–297.

и выработки приемлемых для обеих сторон формул, Юстиниан задействовал последнее средство, а именно — пересмотр некоторых постановлений Халкидонского Собора.

Впрочем, осуждение Трех Глав не было на период 537–540 гг. неким новым изобретением Юстиниана, призванным наконец-то удовлетворить антихалкидонитов: император предложил его уже в 532 г. во время собеседования о вере с севирианами². После того как Юстиниан вновь вернулся к этой идее, должно было пройти еще шестнадцать лет, прежде чем она была наконец претворена в жизнь посредством осуждения Трех Глав на Пятом Вселенском Соборе в 553 г.³

Для проведения в жизнь этой части объединительной программы было задействовано много людей и средств. В качестве одной из главных действующих фигур следует назвать низложенного патриарха Константинопольского Анфима. Находясь под защитой Феодоры, Анфим, вплоть до ее смерти так и не покинувший своего убежища во дворце императрицы, действовал как бы из подполья. Тем не менее он, по-видимому, оказывал большое влияние на проведение отдельных мероприятий, находясь при этом в постоянном контакте как с императором, так и с императрицей. Вероятно, по его инициативе началась миссия Иакова Барадея, во время которой этот последний должен был вербовать на Востоке сторонников новой политики императора из числа антихалкидонитов.

Далее следует предположить, что Феодосий Александрийский также был в целом согласен с намерениями императора. Во всяком случае, известно, что сам он пользовался широкой поддержкой Юстиниана во время борьбы со своими противниками из секты агноитов. В полемике с агноитами, как уже упоминалось, участвовал и Анфим. В дальнейшем (и это могло произойти только благодаря императору) также и папа Вигилий был вынужден, — что весьма показательно, — в согласии с явными или мнимыми антихалкидонитами Феодосием, Анфимом и Константином Лаодикейским дать свое отрицательное суждение относительно учения агноитов⁴. Тот факт, что Вигилий

² Innocentii episcopi Maroneae Epistula de collatione... Cap. 69–78. P. 180–182. С этой точки зрения не является оправданным рассматривать конфликт вокруг Трех Глав как интригу, в которую была вовлечена Феодора, за ней, в свою очередь, стоял Феодор Аскида: Liberatus. Cap. XXIV. P. 140–141; см. тж.: *Pelagius Diaconus. In defensione Trium Capitulorum.* P. XXIX; *Brunns P. Zwischen Rom und Byzanz.* S. 152–153; *Uthemann K.-H. Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker...* S. 29–31.

³ Очевидным образом неправильно помещать начало спора о Трех Главах в 545 г., когда появился соответствующий эдикт Юстиниана. Предварительные собеседования восходят к 537 г.: *Schieffer R. Zur Beurteilung...* S. 545.

⁴ *Collectio Avellana.* № 83. P. 296: Si quis unum Iesum Christum verum dei et eundem ipsum verum hominis filium futurorum ignorantiam aut diei ultimi iudicii habuisse dicit et tanta scire potuisse, quanta ei deitas quasi alteri cuidam inhabitans revelabat, anathema sit. Учение агноитов, таким образом, рассматривалось в качестве разновидности несторианства, и потому следует отметить, насколько различные группы задействовал Юстиниан для устранения остатков несторианства в догматике, к которым он также относил Три Главы.

высказывается по проблеме агноитов как раз в 553 г., а также то, что Михаил Сириец⁵ связывает это событие с Пятым Вселенским Собором, говорит в пользу того, что осуждение агноитов и их учения произошло скорее в это время, а не в 535/536–540 гг.⁶

Императрица, как уже было упомянуто, также действовала в духе этой новой политики, оказывая давление на упрямого папу Вигилия и выступая на стороне православного патриарха Константинопольского Мины⁷.

Является само собой разумеющимся, что сторонники строгого халкидонитства воспротивились намерениям Юстиниана⁸. Императору неоднократно делался упрек в том, что он предпринимает осуждение Трех Глав по инициативе врагов Халкидонского Собора⁹. Эти последние не признавали Собор из-за мнимых оскорблений, которые тот якобы нанес повсеместно признанным сочинениям Кирилла Александрийского¹⁰. Хотя это обвинение и было в какой-то мере оправданным, Юстиниан тем не менее не желал этого признать и утверждал, что посредством осуждения Трех Глав он лишь хочет подтвердить суждение о них, уже высказанное Отцами Церкви¹¹.

Ввиду того, что многочисленные группировки были всерьез заинтересованы в осуждении Трех Глав, нет никаких причин считать данную меру им-

⁵ Michel le Syrien. Т. II. P. 248 (колонка слева).

⁶ Ср.: *Uthemann K.-H. Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker...* S. 44.

⁷ Следовательно, она ничуть не испытывала по отношению к Мине, который якобы изгнал с патриаршего престола ее протеже Анфима, никаких враждебных чувств, а напротив — сотрудничала с ним. Следует обратить внимание на то, что именно Феодора в дальнейшем принудила папу Вигилия возобновить общение с Миной. Тем не менее нельзя приписывать Феодоре ведущей роли в споре о Трех Главах (как, например, в: *Bruns P. Zwischen Rom und Byzanz. S. 153–154; Friend W.H.C. The Rise of the Monophysite Movement. P. 280.* Френд полагает, несмотря на полное несоответствие такого предположения источникам, что осуждение Трех Глав было плодом альянса людей Феодоры и Феодора Аскиды). Тот факт, что решающая фаза осуждения Трех Глав началась лишь после смерти Феодоры и пришла к своей логической развязке лишь в 553 г., является достаточным доказательством того, что ее роль с самого начала не была решающей.

⁸ Об оппозиции императорским мерам на этом поприще, которая особенно сильной была на Западе, см.: *Bruns P. Zwischen Rom und Byzanz. S. 155–158.*

⁹ См.: *Schwartz E. Iustinians Schreiben gegen die Drei Kapitel. P. 47.37–48.3: οὐδὲ γὰρ οἱ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας κεχωρισμένοι περὶ τούτων τῶν κεφαλαίων λόγον τινὰ ποιοῦνται εἰδότες ὅτι ταῦτα οὐδεὶς δύναται Χριστιανοῦ προσηγορίαν ἔχων ἐκδικεῖν· ἀλλὰ τῷ ὄρω ἐναντιοῦνται τῆς ἀγίας ἐν Καλχηδόνι συνόδου τῷ περὶ τῆς πίστεως προενεχθέντι πρὸς κατάκρισιν Νεστορίου καὶ Εὐτυχοῦς καὶ τῆς αὐτῶν ἀπιστίας (русский текст см.: прил. 6).* В этом пассаже кроме того следует обратить внимание на тезис, уже встречавшийся прежде в переговорах Юстиниана с антихалкидонитами: Халкидонский Собор должен быть принят как осудивший Нестория и Евтиха. Севир Антиохийский отверг такое восприятие Собора и был осужден в том числе и за это.

¹⁰ *Facundus Hermianensis. Pro defensione trium capitulorum. II.III.24.*

¹¹ *Schwartz E. Iustinians Schreiben gegen die Drei Kapitel. P. 47.35–37 (οἵτινες δεῖξαι βουλόμενοι ὅτι τὴν τοιαύτην ἀσέβειαν ἢ καθολικὴ ἐκκλησία οὐδὲ ἔσχε ποτὲ οὐδὲ ἔχει, κατεδίκασαν καὶ αὐτοὶ τὴν τοιαύτην δυσσέβειαν ἐξ ἀρχῆς ὑπὸ τῶν ἀγίων πατέρων καταδεδικασμένην. οὐδὲ γὰρ οἱ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας κεχωρισμένοι); 64, 22–29.*

ператора интригой, в которой его в своих целях использовал некий Феодор Аскида¹². Против такого предположения имеется несколько возражений. Во-первых, спор о Трех Главах лишь с трудом можно поставить в прямую связь с оригенистским спором, в котором активную роль играл Аскида. Идея, что именно оригенисты злонамеренно вызвали спор о Трех Главах, была достаточно широко распространена в православных кругах. Так, ее сторонником был, например, знаменитый Факунд Гермиянский, который среди прочего дает понять, что оригенисты только лишь из злого умысла нападали на Три Главы, поскольку тем самым они хотели отомстить антиоригенистам¹³. Факунд утверждает, что для этого они хотели отменить Халкидонский Собор, что само по себе является сомнительным ввиду того, что оригенисты никоим образом не были антихалкидонитами¹⁴. Таким образом, как пресловутый оригенизм Аскиды мог привести его на мысль выступить против Трех Глав или же настроить против них императора, в конечном итоге остается неясным¹⁵.

¹² Liberatus. Cap. XXIV. P. 140.13–141.11. См. тж.: *Pelagius Diaconus*. In defensione Trium Capitulorum. P. XXVIII–XXIX; *Stein E.* Histoire du Bas-Empire. T. 2. P. 633–634; *Amelotti M.* Giustiniano tra teologia e diritto. P. 149–150; *Haacke R.* Die kaiserliche Politik... S. 163–164, 174; *Frend W.H.C.* The Rise of the Monophysite Movement. P. 279–280; *Fraïsse-Bétoullières A.* Introduction // *Facundus d'Hermiane*. Défense des trois chapitres. T. I. P. 9. Либерат и следующие за ним исследователи, как кажется, неподобающе большое место при описании церковной политики Юстиниана уделяют интригам отдельных личностей и даже их капризам. См., напротив: *Uthemann K.-H.* Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker... S. 61–63, 71; *Meier M.* Das andere Zeitalter Justinians. S. 281–282: Der angebliche Plan des Askidas wirkt insgesamt viel zu konstruiert, als daß er realisierbar gewesen wäre.

¹³ Facundus Hermianensis. Pro defensione trium capitulorum. I.II.3–4: Invenit autem [haereticorm spiritus] desideratam occasionem ex furore quorundam qui sub nomine Christiano latenter in Ecclesia gentile Origenis dogma sectantur. Et quia per instantiam tuae religionis eiusdem profani dogmatis iterata damnatio est, hinc eius sectatores exarserunt adversus Ecclesiam, quaerentes eam quacumque possint immissione turbare. Et hoc totum publicam notitiam non effugit, praesertim cum et Domitianus Ancyrensis quidem civitatis episcopus provinciae primae Galatae, qui fuit ipsius Origenianae haeresis manifestus assertor, per libellum, quem ad beatissimum papam Vigilium scripsit, Deo extorquente confessus est, quod eius complices Origeniani, cum viderent non se posse proprium dogma defendere, neque sibi quidquam spei de conflictu restare, ad ultionem eorum quae contra Origenem gesta sunt, haec Ecclesiae scandala commoverunt. Поскольку Юстиниан сам издал антиоригенистские эдикты, эта месть была направлена, судя по всему, на него. Почему в качестве способа мести оригенисты выбрали именно осуждение Трех Глав, совершенно непонятно.

¹⁴ Далее, если предположить, что они не скрывали своих намерений (как Домициан Анкирский в письме к Вигилию), то придется смириться с тем фактом, что оригенисты открыто принудили Юстиниана служить своим темным целям. Этим-то целям ничего не подозревающий и наивный Юстиниан якобы был вынужден самозабвенно служить в течение шестнадцати лет! Данную логику нельзя не признать странной.

¹⁵ Важные замечания относительно места оригенистских споров в церковной политике Юстиниана см. в: *Meiyendorff J.* Justinian, the Empire and the Church. P. 56.

Во-вторых, анафема Трех Главам на Пятом Вселенском Соборе сопровождалась анафемой учению Оригена, что дополнительно указывает на то, что оригенист Феодор Аскида не мог стоять за этим решением.

В-третьих, намеки Либерата на «простоту» или «наивность» Юстиниана, а также на его недостаточную богословскую компетентность, — на которую его противники указывали каждый раз, когда императорские решения шли вразрез с их устремлениями, — являются всего лишь знаком его приерженности определенной партии в споре¹⁶.

И, в-четвертых, осуждение Трех Глав было предложено Юстинианом как уступка севирианам уже в 532 г., т.е. в то время, когда Феодор Аскида еще даже не был известен императору. Если же кроме того верным является наше толкование писем Вигилия к Юстиниану и Мине от 17 сентября 540 г.¹⁷, то начало спора о Трех Главах следует отнести ко времени до этой даты¹⁸. При этом известно, что деятельность Феодора Аскиды против Трех Глав началась лишь после издания эдикта против оригенистов в конце 542 или начале 543 г.¹⁹

В свете всех этих аргументов тезис о том, что Феодор Аскида стал зачинщиком спора о Трех Главах, представляется не выдерживающим критики. Инициатива их осуждения, как это всегда было в важнейших церковно-политических событиях эпохи, принадлежала Юстиниану. В ходе этого спора было задействовано слишком много отдельных людей и целых группировок, чтобы подозревать, что за ним стояли интриги одного-единственного человека, который лишь один раз в одном предвзятом источнике был упомянут в связи с этим делом.

Так, нам хорошо известно о тесных контактах Феодоры с предводителями оригенистов. Либерат дает понять, что они под ее защитой повели атаку на Три Главы²⁰. В то же самое время Феодора опекала и Пелагия²¹, римского диакона и помощника Вигилия, выступившего впоследствии против осуждения Трех Глав. Если при этом принять во внимание, что Пелагий был другом императора²², то становится понятно, что между всеми этими сто-

¹⁶ См., например, тж.: Liberatus. Cap. XXIII. P. 140.3–7.

¹⁷ См. раздел IV.2 данной работы.

¹⁸ Время до 540 г. (точнее, 536–537 гг.) в качестве даты начала спора о Трех Главах предложил уже П. Девресс: *Pelagius Diaconus. In defensione Trium Capitulorum*. P. XXVIII. Впрочем, он не привел никаких доказательств в подтверждение этой датировки.

¹⁹ См., напр.: *Diekamp F. Die origenistischen Streitigkeiten*. S. 37, 40–41, 54–55, 63–64; *Schwartz E. Zur Kirchenpolitik Justinians*. S. 296–303; *Haacke R. Die kaiserliche Politik...* S. 164–165; *Uthemann K.-H. Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker...* S. 70–76.

²⁰ Liberatus. Cap. XXIII. P. 140.20–24: *scribente principe contra Acephalos in defensione synodi Calchedonensis, accedens idem Theodorus Cappadocus una cum suis satellitibus, qui sub nomine catholico Acephalis studebant, cum Theodora Augustae favore imperatori suggestit scribendi laborem non eum debere pati, quando compendio posset Acephalos omnes ad suam communionem adducere.*

²¹ *Duchesne L. Vigile et Pélage...* P. 17–30.

²² Liberatus. Cap. XXII–XXIV. P. 137–140; *Procopius. De bellis*. VII.16.5: ἦν δὲ τις ἐν τοῖς Ῥώμης ἱερεῦσιν, ὄνομα μὲν Πελάγιος, διάκονος δὲ τὴν τιμὴν, ὃς δὴ ἐν Βυζαντίῳ χρόνον διατρίψας συχρὸν φίλος μὲν ἐς τὰ μάλιστα Ἰουστινιανῶ βασιλεῖ γέγονε... По поручению

ронами — императором, императрицей, оригенистами и приверженцами Трех Глав (Вигилий, Пелагий) — по крайней мере в то время не существовало никаких непреодолимых противоречий. Скорее даже можно сделать вывод, что все они принадлежали к тесному кругу деятелей, причастных к выработке и проведению общей политики, что, впрочем, на длительную перспективу не исключало возникновения в их среде различных и часто конфликтующих мнений по одним и тем же проблемам.

Юстиниан рассматривал осуждение писаний трех богословов, особенно Феодора Мопсуестийского, как завершение процесса окончательного искоренения несторианских тенденций, пусть даже и мнимых, в богословии Халкидонского Собора. Это происходило не в последнюю очередь по той причине, что противники Собора все еще ставили ему в вину обновление несторианской ереси. По этой причине Юстиниан считал осуждение Феодора необходимым, поскольку тот, кроме всего прочего, считался учителем и предтечей Нестория²³.

То, что среди сторонников Собора опасность усиления несторианства постоянно сохранялась, видно из того, что некоторые православные круги в своем стремлении защитить Три Главы доходили даже до отрицания вероучения Кирилла Александрийского. Этот последний не проповедовал, по их мнению, различие природ во Христе²⁴. Это ложное мнение Юстиниан

Юстиниана Пелагий, например, официально принимал участие в низложении Александрийского патриарха Павла, который сменил на этом посту Феодосия. Ранее он неофициально участвовал в низложении папы Сильверия и поставлении Вигилия, работая при этом в тесном сотрудничестве с Юстинианом. Хотя он поначалу и противопоставил себя намерению императора осудить Три Главы, однако в конце концов подчинился ему, был после смерти Вигилия сделан папой и в этом качестве утверждал на Западе решения Пятого Собора об осуждении Трех Глав: *Regesta pontificum romanorum* / Ed. Ph. Jaffé. P. 124–140; *Pelagius Diaconus*. In *defensione Trium Capitulorum*. P. XII–LI; *Duchesne L. Vigile et Pélage*... P. 60–75.

²³ *Facundus Hermianensis*. *Pro defensione trium capitulorum*. II. II. 17. P. 48. 125–126: Theodoros, ut aiunt, Nestorii quidem magister fuit. Здесь, по всей видимости, Факунд прямо ссылается на пассаж, который также содержится в сочинении одного из скифских монахов, утверждая при этом совершенно противоположное: *Johannes Maxentius*. *Libellus fidei // Maxentii aliorumque scytharum monachorum opuscula*. P. 20. 318–321: secundum huius beati patris sententiam deus factus Christus, non autem Christus deus factus, docetur — sicut dicunt sectatores Theodori Mopsuesteni, magistri Nestorii... См. тж.: *Schwartz E. Iustinians Schreiben gegen die Drei Kapitel*. P. 56. 35–39; 57. 23–25; 59. 37–60. 2 (καὶ τοῦτο ὀρθῶς εἰρημένον τοῖς ἁγίοις πατράσι περὶ διαφορᾶς τῶν δύο φύσεων οἱ τὰ Νεστορίου δοξάζοντες, ὡν τῆς ἀπιστίας ἀρχηγός ἐστι Θεόδωρος, ἀσεβῶς ἐκλαμβάνουσι τὰς φύσεις ἀντὶ προσώπων λέγοντες καὶ προσώπων κατὰ σχέσιν ἔνωσιν πρεσβεύοντες ἐν πρόσωπον ὑποκρίνονται λέγειν...).

²⁴ *Schwartz E. Iustinians Schreiben gegen die Drei Kapitel*. P. 48. 23–50. 9; 48. 36–38 (πῶς δὲ οὐκ ἔφριξε λέγων ὡς ὁ ἐν ἁγίοις Κύριλλος αἰρετικός ἐστιν, ἐπειδὴ εἶπεν ὅτι αὐτὸς ὁ θεὸς λόγος ἄνθρωπος γέγονε καὶ ὅτι οὕτω λέγων διαφορὰν τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν αὐτῷ οὐχ ὁμολογεῖ). См. тж.: *Ibid.* P. 59. 25–31. То, что эта опасность постоянно присутствовала в православных кругах, со всей очевидностью демонстрирует случай с монахами-акимитами, который обсудился выше. Поэтому намерение Юстиниана осудить Три Главы

в своем послании, направленном против Трех Глав²⁵, также возводит к учению Феодора Мопсуестийского²⁶.

За сходные мнения Юстиниан порицает и Иву Эдесского, который в своем письме к персу Марису восхваляет учение Феодора²⁷. В сущности, только письмо Ивы позволяет сделать заключение о действительной позиции Халкидонского Собора относительно учения Феодора Мопсуестийского. Другой причиной, почему письмо Ивы должно было быть осуждено, являются содержащиеся в нем выпады против свт. Кирилла Александрийского, которые сформулированы следующим образом: 1) Кирилл способствовал низложению Нестория из-за своей ненависти к нему²⁸; 2) двенадцать глав Кирилла против Нестория противоречат правой вере²⁹; 3) Ива в своем письме порицает папу Келестина за то, что тот признал правоту веры Кирилла³⁰; 4) Ива в целом хвалит еретиков (например, Феодора) и порицает православных (например, Раббулу Эдесского)³¹; 5) его письмо написано после примирения восточных епископов с Кириллом; это значит, что Ива и дальше продолжал настаивать на отрицании православия Кирилла³².

Юстиниан имел в виду, что Ива посредством отвержения двенадцати глав Кирилла осудил Соборы Эфесский и Халкидонский, каковые признали Кирилла своим учителем. Тем самым он осудил и папу Льва, который равным образом признал двенадцать глав Кирилла³³. Кроме того, некоторые высказывания самого Ивы относительно веры являются неприемлемыми в силу того, что проникнуты несторианским духом³⁴. В целом Ива

ради сохранения православия, было, по всей видимости, вполне искренним. То, что он при этом думал о примирении с антихалкидонитами, также является безусловным.

²⁵ Об этом произведении Юстиниана, написанном в 549 г. в опровержение Трех Глав и адресованном епископам Восточного Илирика, см.: *Schwartz E. Drei dogmatische Schriften Iustinians*. S. 114–116; *Alivisatos H. Die kirchliche Gesetzgebung Justinians*. S. 12–13, 28–30; *Χρυσός Ε. Ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ...* Σ. 35. Таким образом, это послание в письменном наследии императора представляет собой связующее звено между утраченным эдиктом 545 и эдиктом 551 г.

²⁶ *Schwartz E. Iustinians Schreiben gegen die Drei Kapitel*. P. 50.7–9. Высказывание Юстиниана о родстве учений Феодора и Нестория см.: *Ibid.* P. 50.21–24.

²⁷ *Ibid.* P. 52.13–17 (нападки Ивы на тезис Кирилла о «воплотившейся природе Бога Слова»); 53.8–11 (о родстве учений Ивы и Феодора). Письмо Ивы к персу Марису см. в: *Gesta Concilii Chalcedonensis, actio XI 138* (греческий текст: АСО. Т. II. Vol. I. Pars III. P. 32 [391] sq.; латинский текст: АСО. Т. II. Vol. III. Pars III. P. 39 [478] sq.); *Concilium Universale Constantinopolitanum, actio VI 5* (латинский текст: АСО. Т. IV. Vol. I. P. 138–140).

²⁸ *Schwartz E. Iustinians Schreiben gegen die Drei Kapitel*. P. 60.35–39.

²⁹ *Ibid.* P. 61.1–2; 61.24–25; 63.35–64.4.

³⁰ *Ibid.* P. 61.28–29.

³¹ *Ibid.* P. 61.4–12, 24–27.

³² *Ibid.* P. 64.31–36.

³³ *Ibid.* P. 61.32–36.

³⁴ *Ibid.* P. 62.13–17; 23–24: Ἐκ τούτων τοίνυν πάντων δέδεικται ὅτι ἀλλότριός ἐστι τῆς ὀρθοδόξου πίστεως ὁ τὴν προεξημένην ἀσεβῆ ἐπιστολὴν ἑλαιῶν ἢ ἐκδικῶν.

разделяет вероучительные мнения Феодора, которые непримиримы с православной верой³⁵.

Далее Юстиниан требовал анафемы Феодору, сочинениям Феодорита Кирского, выступившего против двенадцати глав Кирилла в своих сочинениях, посредством которых он защищал учение Нестория, и письму Ивы Эдесского³⁶.

VI.2. Позиция сторонников Трех Глав

В силу наличия столь весомых обвинений дело с осуждением этого письма и тем самым учения Феодора должно было представляться Юстиниану нетрудным. Очевидно, он не мог представить себе, с каким ожесточенным сопротивлением ему придется столкнуться. Западные сторонники Халкидонского Собора выступили за его неприкосновенность, развив пространный аргументацию против его пересмотра, что могло повлечь за собой осуждение Трех Глав.

Следует подчеркнуть, что именно западные круги, во главе которых стоял папа Вигилий, оказали намерениям императора наиболее жесткое сопротивление. Наиболее содержательное опровержение аргументов Юстиниана против Трех Глав содержит сочинение африканца Факунда, епископа Гермианского, «В защиту Трех Глав»³⁷. Этот трактат имеет своей отправной точкой издание эдикта Юстиниана против Трех Глав, написанного незадолго до этого и разосланного епископам для подписания³⁸.

Основные аргументы, выдвигаемые Факундом в его трактате, звучат следующим образом: 1) осуждение письма Ивы одновременно означает осуждение всех тех, кто был согласен с содержанием этого письма, а это

³⁵ Ibid. P. 63.30–35: а именно — отказ называть Марию Богородицу и проповедь во Христе двух ипостасей, которые составляют одно лицо.

³⁶ Ibid. P. 69.27–29: εἴ τις γὰρ ἢ Θεόδωρον ἢ τὴν λεγομένην Ἰβὰ ἐπιστολὴν ἢ τὰ Θεοδοῦρου συγγράμματα τὰ κατὰ τῆς ὀρθῆς πίστεως ἐκτεθέντα ἐκδικεῖ, τοῖς αἰρετικοῖς ἑαυτὸν συναριθμῶν ἀλλότριον ἑαυτὸν ποιεῖ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας.

³⁷ *Facundus Hermianensis. Pro defensione trium capitulorum* // CCL 90A. P. 1–398. В этом сочинении Факунд полемизирует с не сохранившимся до настоящего времени эдиктом Юстиниана против Трех Глав, опубликованном в 544 г. Он также касается рассмотренного выше послания Юстиниана к клирикам Иллирика, подробно останавливаясь на его аргументации. О Факунде и его сочинении см.: *Pewesin W. Imperium...* S. 45–127; *Amelotti M. Giustiniano tra teologia e diritto.* P. 151; *Bruno P. Zwischen Rom und Byzanz.* S. 158–164 (подробная библиография: S. 151); *Schieffer R. Zur Beurteilung...* S. 168; *Fraïsse-Bétoullières A. Introduction // Facundus d'Hermiane. Défense des trois chapitres.* Vol. I. P. 11–13, 49–128. О датировке этого сочинения: *Stein E. Histoire du Bas-Empire.* T. 2. P. 643–648, 824–826; *Chryso E. Zur Datierung und Tendenz der Werke des Facundus von Hermiane.* S. 319–322.

³⁸ *Facundus Hermianensis. Pro defensione...* II.I.3–5; II.III.17, 25; VI.III.18 et alias. Реконструкцию содержания эдикта на основе сочинения Факунда см. в: *Pewesin W. Imperium...* S. 150–158. См. тж.: *Alivisatos H. Die kirchliche Gesetzgebung...* S. 28–29. Тем не менее представляется, что цитированное выше послание Юстиниана по своему замыслу и содержанию практически тождественно эдикту, появившемуся ранее.

были все участники Халкидонского Собора³⁹; 2) православие этого письма было признано всеми участниками Собора, а также и папой Львом⁴⁰; 3) осуждение письма Ивы ставит под вопрос авторитет «Томоса» папы Льва, ставшего краеугольным камнем определения веры Халкидонского Собора — оно обозначало бы в конечном итоге осуждение самого папы Льва⁴¹; 4) вероисповедная формула, содержащаяся в письме, является вполне православной, поскольку исповедует Христа в двух природах и одной ипостаси⁴²; 5) Ива взял назад высказывания, сделанные им против Кирилла и его учения, поскольку учение Кирилла он, как и многие восточные епископы, по всей видимости, ранее понимал неверно⁴³; 6) православие письма Ивы

³⁹ *Facundus Hermianensis*. Pro defensione... I.II.8; II.III.26; IV.IV.17–19: Nam si quia Theodorus, ut aiunt, Nestorii quidem magister fuit, maiore autem quam ille impietate blasphemavit... ideo non solus ipse iuste damnatur, sed etiam quae illum laudavit epistula: synodus quoque Chalcedonensis iuste damnabitur, quae non tantum maximos laudatores ipsius Theodori... suscepit... verum etiam ipsas quibus eum laudaverunt epistolas secutam se fuisse in suis definitionibus confitetur. Pervides igitur, clementissime imperator, quoniam vel si nos quoque contra testimonium conscientiae denegemus epistolam venerabilis Ibae orthodoxam fuisse iudicatam in synodo... praedicta synodus a nobis non possit defendi, si eandem epistolam pro Theodori laude damnemus.

⁴⁰ *Ibid.* II.II.6–15; II.V.9; V.IV.40: et quia iam suscepta [*sc.* epistula Ibae] a sancta synodo, consequenter et a beato Leone dicitur esse firmata, quem non negant ea quae ibi de fide sunt statuta firmasse. Следует заметить, что Факунд не говорит напрямую, что само письмо было утверждено папой Львом. Оно было принято Собором, и тем самым, как следствии (*cosequenter*), «говорят, что было утверждено папой». Таким образом, и сами противники осуждения Трех Глав не отрицают, что папа Лев не обратил никакого внимания на дело Ивы и на содержание его письма.

⁴¹ *Ibid.* II.II.22–23; II.VI.22–23; III.VI.44 (*Sed iam multipliciter, sicut promissimus, ostensum, Auguste, cognoscis, quoniam haereticorum complices in evacuationem magnae synodi Chalcedonensis atque statutorum beati Leonis, Theodorum quoque Mopsuestinum episcopum nimis audacter sub anathemate damnaverunt*); V.IV.1.

⁴² *Ibid.* II.III.7 (цитируется следующее место из письма, передающее православное исповедание веры): *Ecclesia enim sic dicit sicut et tua sanctitas novit, et sicut a principio didicit, et confirmata est divina doctrina ex libris beatorum Patrum, duae naturae, una virtus, una persona, quod unus est Filius Dominus Jesus Christus*. Факунд далее развивает этот аргумент, утверждая, что осуждение письма Ивы и содержащегося в нем вышеупомянутого учения тождественно признанию тезиса об одной природе (V.V.17): *Alioquin eundem reverentissimum Ibam de reprehensione falsa culpae (Eutychiani) non poterunt nisi forte nobis persuadeant, et beatum Cyrillum unam Christi ex divinitate et humanitate compositam praedicasse naturam*. См. тж.: *Ibid.* V.II.5; VI.IV.15.

⁴³ *Ibid.* VI.I.16–17; VI.II.1 (*Unde sancta illa quoque synodus... secundum duarum naturarum in una Christi persona catholicam et generalem confessionem, non secundam privatam suspicionem quam de beato Cyrillo cum aliis Ibas habuit, eius epistolam pronuntiavit orthodoxam*); VI.III.26; VI.IV.1–8; VI.V.46. Этот тезис и далее служил в качестве главного аргумента в пользу православия Ивы и соответствия его исповедания веры учению Кирилла. См.: *Vigilii papae Constitutum de tribus capitulis // Coll. Avell. № 82. P. 305–306: illa vero quae in ipso Ibae sacerdotis epistula in iniuriis beatae recordationis Cyrilli per errorem intelligentiae dicta sunt, patres in sancta Calchedonensi synodo epistolam pronuntiantes orthodoxam, nullatenus receperunt: quippe quas etiam ipse venerabilis episcopus intellectu capitulorum eius meliore recepto multimode refutavit*.

Юстиниан сам подтвердил в своем эдикте⁴⁴; 7) осуждение письма имело бы своим следствием то, что Халкидонский Собор неизбежно придется считать пронесторианским⁴⁵; 8) православие Феодора признано восточными Отцами, находившимися в ехаристическом общении с Кириллом и в своих письмах восхвалявшими учение Феодора еще более, чем Ива в своем письме⁴⁶; 9) Феодора нельзя осуждать после его смерти, поскольку умер он, пребывая в мире с Церковью⁴⁷; 10) Феодорит, епископ Кира, был сторонником папы Льва и как таковой не может быть осужден⁴⁸.

Особую роль в системе доказательств Факунда в пользу православия письма Ивы играют авторитет и мнения папы Льва, как они отражены в письмах последнего: на эти письма Факунд неоднократно ссылается⁴⁹. Согласно этим мнениям к постановлениям Собора нельзя делать никаких прибавлений⁵⁰. Поскольку уже имеется однозначный запрет папы Льва на всяческие новшества относительно соборных определений, то невозможно, чтобы папа Вигилий что-либо предпринял вопреки постановлениям своего святого прешественника посредством осуждения Трех Глав⁵¹. Да и вообще постановления Вселенского Собора не могут быть пересмотрены даже посредством проведения другого Собора⁵².

Кроме того, Факунд высказывает мнение о том, что дальнейшее опровержение несторианства после издания императорского эдикта, содержащего

⁴⁴ *Facundus Hermianensis. Pro defensione...* II.II.2. В этом месте Факунд ссылается на письмо императора к патриарху Константинопольскому Епифанию, включенное в Кодекс Юстиниана (*Codex Iustinianus. I.1.7*), которое мы обсуждали выше.

⁴⁵ *Facundus Hermianensis. Pro defensione...* II.II.3–4.

⁴⁶ *Ibid.* II.II.8–16, 21. Впрочем, в другом своем сочинении Факунд признает, что учение Феодора сходно с учением Нестория (*Liber contra Mocianum, 54*): *Ita quamvis damnemus Nestorianos ab Ecclesia separatos, non tamen damnamus Mopsuestenum Theodorum, qui nullius anathematis interpositione se ab ecclesia divisit, vel si aliquid scripsit, quod forte nunc videtur occasionem Nestorianorum errori didisse.* См. тж. далее: *Ibid.* 57.

⁴⁷ *Facundus Hermianensis. Pro defensione...* II.I.6: *Vel quid opus est, Theodori Mopsuesteni episcopi, olim in Ecclesiae pace defuncti, calumniose dicta discutere...? A также далее: Grave enim est insultare defunctis, vel si laici fuerint, nedum illis qui in episcopatu hanc vitam posuerunt.* *Facundus Hermianensis. Liber contra Mocianum, 29–30*: *quia ex persona Theodori epistolam Ibae, in qua eius doctrina laudata est, Nestorianam probare conati sunt, et ex epistula Ibae synodum a qua suscepta est improbare. Nam quae alia causa fuisse dicenda est, ut post centum et viginti suae defunctionis annos damnaretur cum dogmatibus suis episcopus in Ecclesiae pace defunctus, vel epistula cuius auctor incertus dicitur?* См. тж. далее: *Ibid.* 60. P. 414, 505–518; *Schwartz E. Iustiniens Schreiben gegen die Drei Kapitel.* P. 67.14–20.

⁴⁸ *Facundus Hermianensis. Pro defensione...* II.V.2; V.III.5, 16.

⁴⁹ См., напр.: *Ibid.* II.III.29; II.V.4–7; II.VI.3, 11–12; V.IV.20–29; V.V.16 (*Hac igitur beati Leonis auctoritate nostra ratio confirmatur, quod disputare nos cum Eutylianis de sententia super epistula Ibae prolata nullus ordo permittat*).

⁵⁰ *Ibid.* II.V.4: *Beatus autem Leo ... et haeticorum non fictus aut trepidus impugnator, sic ibi esse dicit omnia definita, ut nihil eorum perfectioni adjici posse confirmet; II.V.9: Ubi sunt illa magnifica vestri Leonis verba, quibus nimis arrogans decretis synodis Chalcedonensis aiebat, Perfectio incrementum, et adiectionem plenitudo non recipit?; V.V.14–15.*

⁵¹ *Ibid.* II.VI.1–2.

⁵² *Ibid.* II.V.11–VI.7. См. тж.: *Bruns P. Zwischen Rom und Byzanz.* S. 166–167.

формулу *unus e Trinitate passus est carne*, а также исповедание Марии Богородицей, является излишним⁵³.

Равным образом сочинение Факунда намекает, — пусть, к сожалению, и в весьма неопределенных выражениях, — на те силы, которые способствовали осуждению Трех Глав, и на то, что они при этом обещали императору⁵⁴. Намерение этой группы якобы заключалось в том, чтобы оклеветать учение о двух природах во Христе, естественно, под предлогом необходимости более точного толкования постановлений Халкидонского Собора⁵⁵. Группа эта была настроена решительно, и потому ее, по мнению Факунда, следовало принимать всерьез⁵⁶. Далее Факунд указывает на то, что эта группа не готова взять назад те проклятия, которые она высказала в адрес Халкидонского Собора, а потому уступки, которые ей сделает Юстиниан, не будут взаимными⁵⁷. Кроме того, Факунд признает, что к этой группе принадлежат не только антихалкидониты, но также и православные⁵⁸. Также он упоминает о том, что эта группа обещает Юстиниану церковное единение. Из этого можно заключить, что Факунд понимал, для чего было затеяно все это дело⁵⁹.

Далее Факунд предупреждает императора, что его цель примирения с антихалкидонитами посредством осуждения Трех Глав никоим образом не будет достигнута. Если в будущем примирение на этих условиях все же произойдет, потери для Православия будут слишком велики и неприемлемы, а расколы все равно останутся неустраненными⁶⁰.

⁵³ Ibid. I.I.18; I.II.15. Далее Факунд вновь ссылается на императорское законодательство для того, чтобы подчеркнуть ненужность этих новшеств и их противоречие законам самого Юстиниана: Ibid. II.I.4. На мнимую беспочвенность осуждения письма Ивы Факунд указывает следующим образом (II.III.20): *Et propterea, si morbus non sit, contra quem (hoc antidotum) detur, non sine suspicione auferendae salutis ingeritur.*

⁵⁴ Ibid. I.II.8: *His igitur ita fraudulenter agentibus, ac nescio quam promittentibus unitatem, quae, si etiam sequeretur, confusio potius dicenda erat, illud exsecrandum horrendumque concessum est, ut epistula quam sancti illi venerabiles Patres orthodoxam probaverunt, non sola saltem, sed cum, suis approbatoribus esset anathematizata.*

⁵⁵ Ibid. II.III.14. Далее (II.V.4): *Nam cum... synodi auctoritatem... Eutychniani infringere conarentur, et quae ibi sunt iudicata discuti quaerent, ut sub praetextu diligentioris tractatus, aut emendari in eis videretur aliquid aut suppleri.*

⁵⁶ Ibid. II.III.35: *Unde satis apparet quanta sit gravitas et quanta integritas eorum qui Chalcedonensis decreta concilii retractare praesumunt.*

⁵⁷ Ibid. II.III.34.

⁵⁸ Ibid. IV.III.8: *In ipsa vero consultationis epistula ... non tacetur quod haec immissione Acephalorum, quos, ut diximus, Semieutychnianos significantius appellare possumus, contra Chalcedonense concilium et decreta papae Leonis, mota fuerint per eos qui sub nomine catholico ipsorum parti studium praebent.*

⁵⁹ Ibid. I.II.8. На основании этого места выясняется, что Факунд в своей полемике был движим совершенно иными мотивами, чем Юстиниан. Объединению всей Церкви на основе компромисса он противопоставлял клочок бумаги, который якобы утвердил папа Лев.

⁶⁰ *Facundus Hermianensis. Pro defensione... II.VI.11: Utrum istorum (rationem sequi debeamus), qui putaverunt quoniam si retractarent, imo reprehenderent, Patrum sententiam, Acephali communicarent Ecclesiae, quod non est penitus subsecutum, quod etiam si seque-*

В своем сочинении Факунд занимается и оправданием отдельных пунктов учения Феодора Мопсуестийского⁶¹.

Вопреки всем аргументам Факунда папа Вигилий в 548 г. согласился в своем «Юдикатуме» с осуждением Трех Глав⁶². И хотя верно, что сам он после проведения Пятого Вселенского Собора, санкционировавшего это осуждение, окончательно взял назад свое согласие, тем не менее фактом остается и то, что сопротивление этому осуждению со стороны Римской Церкви было в целом сломлено⁶³.

На основании аргументов, выдвинутых защитниками письма Ивы, можно легко видеть, что они защищали не содержание письма и не правильность изложенного в нем учения, но исходили в своей аргументации из юридической составляющей данного дела⁶⁴. Они настаивали на том, что однажды принятые соборные решения, имеющие с момента принятия силу закона, не могут быть пересмотрены⁶⁵. Как это демонстрируют высказывания «Конститутума» Вигилия, защитники веры Феодора не могли привести никаких богословских аргументов в пользу его учения⁶⁶. Даже Вигилий, несмотря на отвращение ко всему этому делу, был вынужден осудить в своем «Конститутуме» вероучительные мнения Феодора Мопсуестийского. При этом он продолжал придерживаться своего мнения о том, что лицо, умершее в мире с Церковью, не может быть осуждено *post mortem*. Таким образом, он осуждал не самого Феодора, но те вероучительные мнения, которые обнаруживаются в его сочинениях, а также их возможных приверженцев.

Важнейшая причина, по которой западные епископы и римский папа не хотели допустить осуждения письма Ивы, заключалась в том, что Халкидонский Собор и все принятые на нем постановления были признаны папой

retur, non erat approbandum; an sapientissimi Leonis, qui sicut in aliis scriptis eius ostenditur, nullum per hoc collidendis Ecclesiis modum poni, sed data licentia rebellandi, dilatari magis quam sopiri certamina praedixit?

⁶¹ Ibid. III. II–VI.

⁶² *Iustiniani forma ante synodum lecta* // ACO. T. IV. Vol. I. P. 11.11–12.16; *Regesta pontificum romanorum* / Ed. Ph. Jaffé. P. 120–121; *Stein E. Histoire du Bas-Empire*. T. 2. P. 645.

⁶³ *Stein E. Histoire du Bas-Empire*. T. 2. P. 645; *Χρυσός Ε. Ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ...* Σ. 73 и далее; *Schieffer R. Zur Beurteilung...* S. 168.

⁶⁴ См.: *Brunns P. Zwischen Rom und Byzanz*. S. 164–167.

⁶⁵ См. среди прочего: *Fulgentius Ferrandus. Epistula 6.2. Col. 922B: Quidquid semel statuitur in concilio et congregatione sanctorum Patrum, perpetuam debet obtinere jugiter firmitatem.*

⁶⁶ Хорошая иллюстрация этой точки зрения содержится в одном письме Вигилия, процитированном Факундом (*Liber contra Mocianum*, 26. P. 407.226–233): *Ego enim fateor simpliciter beatitudini vestrae, non pro Theodori Mopsuesteni damnatione me a communione contradicentium subtraxisse. Hoc enim vel si approbandum non sit, ferendum tamen existimo, nec tantam esse causam iudico, pro qua deberemus a communione multitudinis segregari. Sed quia ex persona Theodori epistulam Ibae Nestorianam probare conati sunt, et ex epistula Ibae synodum a qua suscepta est improbare. С этим в конце концов был вынужден согласиться и сам Факунд: *Liber contra Mocianum*, 54. P. 413, 455–459; 57. P. 483–488).*

Львом⁶⁷. Впрочем, Юстиниан со своей стороны не дал себя обескуражить тем фактом, что письмо Ивы было включено в акты Собора⁶⁸.

Хотя и верно, что папа Лев, одоблив решения Собора в целом, никоим образом не зафиксировал своей позиции относительно именно этого письма (по всей видимости, он даже вовсе не принял к сведению обстоятельств дела, с ним связанного), однако Вигилий и его сторонники неизменно и упорно обороняли эти уже потерянные богословские позиции, чтобы непогрешимость Римского престола в вопросах веры не подверглась сомнению⁶⁹.

VI.3. Осуждение Трех Глав и его последствия

Все вышеуказанные возражения не помешали Юстиниану продолжить подготовку осуждения Трех Глав. Свои аргументы он еще раз изложил в эдикте, обращенном на этот раз ко всей Церкви⁷⁰. Этот эдикт появился в 551 г., т.е. до созыва Пятого Вселенского Собора⁷¹. Впрочем, как мы уже несколько раз демонстрировали выше, обычной практикой Юстиниана было задним числом давать свои эдикты на одобрение Соборам или отдельным епископам и патриархам.

В этом эдикте Юстиниан самым подробным образом обосновывает цель его составления — устранение всяких церковных расколов⁷². К сожалению, его политика относительно Трех Глав вызвала на Западе еще один раскол, не найдя позитивного отклика⁷³. Тем не менее это высказывание Юстиниана со всей очевидностью демонстрирует то, что он в первую очередь стре-

⁶⁷ См.: *Facundus Hermianensis. Pro defensione...* V.IV.1–41.

⁶⁸ Оно всего лишь было зачитано на одиннадцатом заседании вместе с деяниями Беритского Собора и вместе с ними попало в Акты. Со всей очевидностью позицию императора демонстрирует следующее его остроумное высказывание (*Schwartz E. Iustinians Schreiben über den rechten Glauben. P. 98.35–100.1*): φασί γάρ μὴ δεῖν ὑπὸ μέμψιν γενέσθαι τὴν ἀσεβῆ ἐπιστολὴν διὰ τὸ φέρεσθαι ἔν τισι βιβλίοις. ἀλλ' εἰ τοῦτό τις κατὰ τὴν αὐτῶν ἄνοιαν προσδέξῃται, δεῖ καὶ Νεστόριον καὶ Εὐτυχέα δέχεσθαι, ἐπειδὴ πολλὰ καὶ περὶ τούτων τοῖς ἐν τῇ συνόδῳ πεπραγμένοις ἐμφέρεται. ἀλλ' οὐδεὶς τῶν εὐ φρονούντων τοῖς παρ' αὐτῶν λεγομένοις προσέξει τὸν νοῦν.

⁶⁹ Об идейной подоплеке подобного воззрения, как оно отразилось у Факунда применительно к спору о Трех Главах, см.: *Brunns P. Zwischen Rom und Byzanz. S. 162–164*. См. тж.: *Schieffer R. Zur Beurteilung...* S. 168.

⁷⁰ *Schwartz E. Iustinians Edict über den rechten Glauben. P. 72.5*. (Далее: *De recta fide*.) В дальнейшем цитируется греческая версия этого эдикта (русский перевод см.: прил. 7).

⁷¹ См.: *Alivisatos H. Die kirchliche Gesetzgebung...* S. 28–29. Этот эдикт отчасти следует рассматривать как косвенный ответ на аргументы, выдвинутые Факундом против осуждения Трех Глав. На них Юстиниан неоднократно и подробно останавливается, не называя, впрочем, Факунда и его сочинение. См.: *Pewesin W. Imperium...* S. 139–141.

⁷² *De recta fide. P. 72.6–8*: Εἰδότες ὡς οὐδὲν οὕτως θεραπεύει τὸν φιλόνηρον θεὸν ὡς τὸ ἔν καὶ τὸ αὐτὸ φρονεῖν πάντας τοὺς Χριστιανοὺς περὶ τὴν ὁρθὴν καὶ ἀμώμητον πίστιν καὶ μὴ εἶναι σχίσματα ἐν τῇ ἀγίᾳ τοῦ θεοῦ ἐκκλησίᾳ...

⁷³ См.: *Schieffer R. Zur Beurteilung...* S. 168–176.

мился устранить раскол Церкви на приверженцев и противников Халкидонского Собора.

В этом эдикте Юстиниан поставил цель окончательно ниспровергнуть основания несторианства. В силу этого он неоднократно ссылается на несторианские вероучительные мнения, которым он каждый раз противопоставляет православное учение⁷⁴, подробно останавливаясь на учении свт. Кирилла Александрийского: этот эдикт Юстиниана завершает процесс утверждения учения Кирилла в качестве общепризнанной церковной доктрины. Юстиниан приводит краткое изложение вероучительных мнений Кирилла, особенно его знаменитой формулы, которая благодаря предложенному в эдикте толкованию утверждается отныне как православная⁷⁵.

Обе ереси, несторианство и монофиситство (евтихианство), также рассматриваются и опровергаются в эдикте Юстиниана. Все это позволяет нам рассматривать этот эдикт как подведение итогов богословского развития православного вероучения, имевшего место при Юстиниане в рамках объединительных усилий императора.

Изложив в первой части эдикта правую веру, как она нашла свое отражение в других его богословских писаниях, и завершив ее двенадцатью анафематствованиями против еретиков⁷⁶, Юстиниан во второй части разъясняет обстоятельства дела Ивы и еретические учения Феодора и Феодорита.

Против письма Ивы Юстиниан приводит аргумент, гласящий, что это письмо не было принято на Халкидонском Соборе. При этом сам Ива, анафематствовав Нестория и приняв Эфесский Собор и его главу Кирилла Александрийского в качестве учителя Церкви, был признан православным⁷⁷. Далее Юстиниан излагает свои аргументы в пользу того, что Иву, даже несмотря на его исповедание «двух природ, одной силы, одного лица» (δύο φύσεις, μίαν δύναμιν, ἓν πρόσωπον), на момент написания им письма к персу Марису не следует считать православным⁷⁸. Он утверждает, что Ива рассуждает о двух природах в несторианском духе, т.е. связывая каждую при-

⁷⁴ De recta fide. P. 74.32–35, 76.35–36, 88.3–15, 90.28–36, 98.11–15, 19–23.

⁷⁵ Ibid. P. 78.5–80.17. Относительно антихалкидонского учения в эдикте также проносится окончательное суждение (Ibid. P. 80.15–17): καὶ οὐκ ἄν τις οὕτω μαγεῖη, ὡς ὀρθῶς νομίσαι φρονεῖν τοὺς λέγοντας μίαν εἶναι φύσιν ἢ τοὺς οὐσίαν σαρκὸς καὶ θεότητος τοῦ Χριστοῦ τὴν αὐτὴν θείαν καὶ χοϊκὴν, παθητὴν καὶ ἀπαθῆ. См. тж. далее: Ibid. P. 80.18–88.26.

⁷⁶ Среди них встречаются анафемы учению Феодора Мопсуестийского, писаниям Феодорита и письму Ивы к персу Марису: De recta fide. P. 90.33, 92.26–94.13, 94.14–33. Анафематствования Феодору, Феодориту и Иве в тексте эдикта предвосхищают изложение их дел, а также причин их осуждения.

⁷⁷ De recta fide. P. 96.18–29. Кроме того, Юстиниан утверждает, что это письмо хотя и содержится в некоторых копиях соборных актов, однако же отсутствует в оригинальных, подписанных участниками Собора и потому официальных деяниях: *ibid.* P. 100.4–6.

⁷⁸ Ibid. P. 96.33–100.10.

роду с отдельной ипостасью⁷⁹. Высказывание об одной силе Христа также восходит к учению Феодора и Нестория⁸⁰.

Далее Юстиниан обосновывает необходимость осудить учение Феодора Мопсуестийского⁸¹. В качестве основного аргумента в данном случае выступает тот факт, что это учение уже было осуждено на Эфесском и Халкидонском Соборе⁸². При этом Юстиниан имеет в виду высказанное Факундом и папой Вигилием мнение о том, что умершего богослова нельзя осуждать после его смерти, коль скоро он скончался в мире с Церковью. При этом совершенно очевидно, что император в своем эдикте уделяет этому тезису особое внимание. Это еще раз свидетельствует о том, что для Юстиниана данный тезис, по большому счету, был единственным заслуживающим внимания аргументом против осуждения Феодора⁸³. Относительно осуждения после смерти (*damnatio post mortem*) Юстиниан полагает, что в случае Феодора не должен действовать никакой срок давности⁸⁴. Чтобы подкрепить свою позицию, император упоминает многочисленные прецеденты того, что еретики были анафематствованы Церковью даже после их смерти⁸⁵.

Публикация этого эдикта, а затем определений Пятого Вселенского Собора вызвала бурные протесты западных, особенно африканских халкидонитов⁸⁶. Многие африканские епископы и клирики прекратили общение со

⁷⁹ Ibid. P. 96.37–37: ἀλλὰ πρόδηλον ὡς ἐκάστη φύσει ἴδιον πρόσωπον ἀπονέμει, καθὼς Θεόδωρος καὶ Νεστόριος ἐν τοῖς οἰκείοις λόγοις βλασφημοῦντες ἐξέθεντο, οὓς ἐκδικεῖ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολὴν μετὰ τῆς αὐτῶν ἀσεβείας.

⁸⁰ Ibid. P. 98.2–11.

⁸¹ Ibid. P. 100.27–110.5.

⁸² Ibid. P. 100.34–36.

⁸³ Ibid. P. 102.16–110.33.

⁸⁴ Ibid. P. 102.1–17: Ἐπειδὴ δὲ τινες τὸν ὑπὲρ Θεοδώρου λόγον ποιούμενοι προφερομένων τῶν ἀσεβῶν αὐτοῦ συγγραμμάτων διὰ τὴν ἐνοῦσαν αὐτοῖς βλασφημίαν προσποιοῦνται μὲν λέγειν ὅτι ἀσεβῆ ταῦτα τυγχάνει, αὐτὸν δὲ τὸν τὴν τοιαύτην ἀσεβείαν ἐξεμέσαντα παραιτοῦνται ἀναθεματίζειν, θαυμάζομεν τὴν τούτων ἄνοιαν ... Εἰ δὲ λέγουσί τινες μὴ δεῖν Θεόδωρον μετὰ θάνατον ἀναθεματίζεσθαι, ἴστωσαν οἱ τὸν τοιοῦτον αἰρετικὸν ἐκδικοῦντες ὡς πᾶς αἰρετικὸς μέχρι τέλους τῆ οἰκεία πλάνη ἐμμείνας δικαιότερον διηνεκεῖ ἀναθεματισμῶ καὶ μετὰ θάνατον ὑποβάλλεται. См. т.ж.: Ibid. P. 102.34–36.

⁸⁵ Ibid. P. 104.11–106.5. Специально обращенным против африканца Факунда Гермианского следует считать аргумент, ссылающийся на постановление одного африканского Собора и на позицию Августина по делу Кекилиана. Согласно этому постановлению и позиции Августина осуждение еретиков и всех, кто преступил церковные каноны, было позволительным даже и после их смерти: Ibid. P. 108.26–110.5.

⁸⁶ Показательно, что эти определения, главная часть которых включала четырнадцать анафематствований, представляла собой не что иное, как подтверждение уже выдвинутых Юстинианом в его эдикте от 551 г. тезисов и содержащихся в нем же тринадцати анафематизмов. Й. Штрауб со всей очевидностью показывает в своей статье (*Straub J. Die Verurteilung der Drei Kapitel durch Vigilius. S. 355*), что анафематствования, содержащиеся в соборных определениях, в том что касается их словесной формы и последовательности, просто повторяют анафематствования императорского эдикта. Он весьма верно замечает (Ibid. S. 355): «При этом надо будет дополнительно учесть, что сам Собор как на своих совещаниях, так и в своих решениях с педантичной скрупулезностью постарался соответствовать той задаче, которую отвел ему Юстиниан».

сторонниками эдикта, поскольку усматривали в нем откровенное проклятие Халкидонскому Собору⁸⁷.

Другим результатом Пятого Вселенского Собора была молчаливая реабилитация патриарха Константинопольского Акакия, отвечавшая глубоким чаяниям прежде всего клира и паствы столицы. Безусловного осуждения Акакия потребовал и добился в 519 г. папа Гормизд в качестве предварительного условия примирения Церквей Рима и Константинополя⁸⁸. Этой реабилитацией Юстиниан, как кажется, также оправдал и политику «Энотикона» императора Зинона⁸⁹. Это должно было стать очередным шагом императора навстречу антихалкидонитам, поскольку оправдание Акакия равным образом означало оправдание тех, кто находился с ним в общении.

Другое указание на то, что церковная политика Юстиниана в этой своей фазе возвращалась к отношениям, характерным для политики времен «Энотикона» Зинона, можно обнаружить в одном пассаже из письма папы Вигилия. В нем Вигилий призвал Юстиниана вернуться к тем принципам, которые господствовали в церковных делах при его дяде, императоре Юстине (т.е. непосредственно после «прохалкидонского переворота»)⁹⁰.

Впрочем, сам Юстиниан видел задачи и достижения своего правления иначе. В документе, который был зачитан при открытии заседаний пятого Вселенского Собора в 553 г., он вменял себе в заслугу то, что ему удалось восстановить почитание Халкидонского Собора во всей Империи, а также разгромить ереси Нестория и Евтиха. При этом он очевидным образом имел в виду церковную политику со времен вступления на престол своего дяди, императора Юстина. Юстиниан подчеркивает объем своих усилий, объемлющих всю Империю с Востока до Запада. Тем самым он открыто заявляет, что по-прежнему считает халкидонское православие краеугольным камнем своей власти⁹¹.

Именно к этим постановлениям после года долгих колебаний в феврале 554 г. был вынужден присоединиться папа Вигилий.

⁸⁷ *Facundus*. Liber contra Mocianum, 24. P. 406.206–213: quae (sc. ecclesia Africana) non nisi aperto iam promulgatoque decreto anathematizatum videns Chalcedonense concilium et omnes qui eius sententiam tenent, damnatoribus patrum suorum ac suis communicare vitavit...

⁸⁸ *Ibid.* 12. P. 404.107–405.112: Qui (Acacius) mortuus quoque per libellos ordinandorum episcoporum nunc usque damnatus est. At postquam contigit ut in libellis suis episcopi ordinandi Theodorum Mopsuestenum cum suis dogmatibus, et epistolam Ibae, et Theodoreti scripta damnarent, memoratus Acacius et alii concilii Chalcedonensis adversarii, damnationi subtracti sunt. См. далее: *Ibid.* P. 405.167–177, где говорится, что во время после Пятого Вселенского Собора предпринимались попытки возложить на римскую Церковь вину за так называемую «акакианскую схизму».

⁸⁹ Для периода до 536 г. этого мнения придерживается, например, X.-Г. Бек: *Beck H.-G.* Die frühbyzantinische Kirche. S. 26.

⁹⁰ *Vigiliusbriefe*. P. 1.16–19: et ideo, si causa ecclesiae sic ordinatur, ut pacem eius quam avunculi sui piissimus princeps fecit temporibus et modo restituat, ego sacramentis opus non habeo, sed statim egredior.

⁹¹ ACO. T. IV. Vol. I. P. 10.12–18: cum autem secundum suam misericordiam dominus deus rei publicae gubernationem nobis credidit, initium et fundamentum nostri imperii feci-

С этой точки зрения вопрос о роли антихалкидонской партии в разработке будущих соборных постановлений представляется весьма важным, однако, к сожалению, его невозможно прояснить в достаточной степени. Некий намек на эту роль содержится, впрочем, в «Хронике» Михаила Сирийца. Там сообщается, что император сразу же после смерти Феодоры призвал в Константинополь представителей антихалкидонитов для того, чтобы обсудить вероучительные вопросы⁹². Согласно этому сообщению Феодосий и Анфим предстали тогда перед императором⁹³. Вместе с антихалкидонитами, прибывшими в столицу, они приняли участие в совещаниях, продолжавшихся более года. При этом следует принять во внимание, что это было время, непосредственно предшествующее изданию эдикта 551 г. Чисто гипотетически Феодосий и Анфим могли напрямую принять участие в его разработке. С учетом уже упомянутого нами участия Анфима в споре о Трех Главах предположение о его активной роли в этом деле выглядит вполне оправданным. Следует предположить, что именно на эти собеседования был приглашен знаменитый александрийский философ и богослов Иоанн Филопон, отказавшийся, однако, приехать по причине преклонного возраста и болезней. В адресованном им Юстиниану послании Иоанн просит извинить его за то, что он не смог отправиться по призыву императора в Константинополь для участия в собеседованиях, и прилагает краткое изложение им своего видения вопроса о сочетании двух природ во Христе⁹⁴.

Противники Халкидонского Собора, как представляется, благожелательно восприняли намерение и постановления Пятого Вселенского Собора. Описание этого Собора, как мы его находим в «Хронике» Михаила Сирийца, создает впечатление удовлетворения, испытываемого его автором⁹⁵. В этом

mus coniungere divisos sacerdotes sanctarum dei ecclesiarum ab Oriente usque Occidentem et omnem contentionem amputantes, quae contra Calchedonensem sanctam synodum ab Eutythis et Nestorii impiorum sequacibus movebatur, fecimus praedicari eandam sanctam synodum cum praedictis aliis sanctis tribus conciliis in dei ecclesiis...

⁹² Michel le Syrien. T. II. P. 248–249. В «Хронике» причины этой встречи, естественно, толкуются предвзято. Там утверждается, что предложение созвать антихалкидонитов в столицу исходило от их врагов, которые, согласно «Хронике», хотели теперь, после смерти Феодоры, окончательно разгромить противников Халкидона. О каких-либо насильственных действиях в отношении антихалкидонитов, впрочем, не сообщается, поскольку таковые, разумеется, не имели места.

⁹³ Ibid. P. 243. Сообщается, что Юстиниан удержал Анфима у себя в качестве советника по религиозным вопросам.

⁹⁴ См. издание: Ioannis Philoponi Opuscula monophysitica. P. 172–180. Согласно исследованию У. Ланга письмо Филопона было написано уже после издания эдикта 551 г., поскольку в нем содержится целый ряд пассажей, с известной долей достоверности свидетельствующих о том, что текст эдикта был Филопону уже знаком. Как совершенно правильно определил У. Ланг, вопреки мнению издателя письма А. Шанды и некоторых других исследователей, письмо к Юстиниану является первым по времени составления из числа сохранившихся богословских сочинений Иоанна Филопона: *Lang U.M. John Philoponus and the Controversies over Chalcedon...* P. 23–28; см. то же в: *Lang U. John Philoponus and the Fifth Ecumenical Council...* P. 414–420.

⁹⁵ Michel le Syrien. T. II. P. 251–261 (колонка справа).

описании попытка осудить Три Главы воспринимается как антихалкидонская акция. Позиция, занятая папой Вигилием и его сторонниками, рассматривалась антихалкидонитами как признак их еретичества⁹⁶. Показательно, что в этом сообщении лишь Вигилий и его сторонники обозначены как халкидониты, в то время как Юстиниан и три патриарха, возглавлявшие Собор, очевидным образом в качестве таковых не рассматриваются. Впрочем, автору этого сообщения бросался в глаза противоречивый характер этого Собора, стремившегося укрепить позиции Халкидонского Собора и осуждавшего при этом некоторые из его постановлений⁹⁷.

Другое место из «Хроники» Михаила Сирийца поясняет, что хотя император и осудил письмо Ивы, однако в конце концов так и не постиг правой (т.е. антихалкидонской) веры, поскольку впал в ересь афтартодокетизма.

⁹⁶ Ibid. P. 252 (колонка справа).

⁹⁷ Ibid. P. 252–253 (колонка справа): «Собор выставил четырнадцать глав, за которые его следует порицать, поскольку они находятся в противоречии друг с другом: одни [направлены] против Халкидонского Собора, в то время как другие его хвалят».

Глава VII

ЦЕРКОВНАЯ ПОЛИТИКА ЮСТИНИАНА В ПЕРИОД ПОСЛЕ ОСУЖДЕНИЯ ТРЕХ ГЛАВ (553–565 гг.)

VII.1. «Мелькиты-антихалкидониты»

Период после окончания Собора в Константинополе в 553 и до 565 г., когда разгорелся спор об афтартодокетизме, в некоторых источниках описываются как годы церковного мира¹. Кроме того имеются свидетельства, указывающие на то, что Юстиниану в это время удалось достичь определенного церковного единства². Далее, имеется указание на то, что Юстиниан к концу жизни якобы фактически стал антихалкидонитом³.

После осуждения Трех Глав и подавления оппозиции, состоявшей из многочисленных представителей Западной Церкви, Юстиниан вновь взялся за проведение политики по отношению к восточным антихалкидонитам. Осуждение Трех Глав должно было теперь окончательно создать почву для унии с антихалкидонитами Востока. Хотя широкие круги сирийского и египетского антихалкидонского монашества все еще не желали пойти на унию с императором, тем не менее уже имелась значительная группа антихалкидонитов в Константинополе, которая была вполне удовлетворена результатами Пятого Вселенского Собора и готова к заключению действительной унии с императором. Предполагалось, что эти люди сразу после заключения унии будут интегрированы в структуры имперской Церкви, чтобы в качестве официально признанных иерархов в дальнейшем оказывать поддержку Юстиниану в вопросах церковной политики.

На существование подобного плана со всей очевидностью указывает деятельность Иакова Барадея непосредственно после Пятого Вселенского

¹ См., напр.: *Eustratius. Vita Eutychii*. P. 30.860–863: Ἀλλὰ τότε μὲν ἐπὶ πολὺν χρόνον ἔσχον εἰρήνην αἱ πανταχοῦσε τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίαι, πορευόμεναι καὶ οἰκοδομοῦμεναι τῷ φόβῳ Κυρίου, καὶ τῇ παρακλήσει τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐλλήθυνοντο.

² Michel le Syrien. T. II. P. 274 (колонка справа): «Ты (Юстиниан. — М.Г.) проповедовал заповедь Того, благодаря Кому ты стал императором. Ты привел детей Божьих, бывших в рассеянии, к единству. Ты обеспечил мир тем, кто близко и кто далеко».

³ Ibid. P. 281: «А другие говорят, что он был тронут раскаянием, отвратился от двух ересей и укрепился в православии». Под «двумя ересями» Михаил Сириец в данном контексте имеет в виду афтартодокетизм и халкидонитство. Это высказывание, естественно, является сильно преувеличенным, однако оно отражает некую тенденцию тогдашней церковной политики императора, подавшей для него повод.

Собора: в 553 г. он неожиданно начал рукополагать, причем уже не священников, как ранее, а епископов и даже патриархов⁴.

Ввиду наличия тесных связей Иакова с императором, на которые было указано выше, представляется несомненным, что указание приступить к рукоположению епископов он получил от Юстиниана. Также и хронологические рамки говорят в пользу этого предположения. Впрочем, следует думать, что Иаков не один принимал участие в этих многочисленных хиротониях, поскольку они одновременно осуществлялись как на Востоке, так и в самом Константинополе⁵. Последний факт, безусловно, свидетельствует о том, что весь процесс протекал под непосредственным императорским контролем⁶.

Дело выглядит так, как будто эти епископы были рукоположены, чтобы потом вместе со своими епархиями заключить унию с имперской Церковью. В пользу этого может говорить тот факт, что сами они даже не пытались создать независимую иерархию в своих церковных провинциях⁷. Это было невозможно для них и по другой причине: после своего рукоположения они продолжали пребывать в столице под присмотром властей.

В этой связи следует еще раз подчеркнуть, что сам Иаков Барадей, сыгравший ведущую роль в этих рукоположениях, не был рукоположен Феодосием Александрийским, бывшим главой антихалкидонитов-севириан Империи. Конечно же, не представляется возможным доказать, что в его хиротонии принимали участие православные епископы, однако совершеннейшее молчание антихалкидонских источников по этому вопросу является весьма красноречивым. Далее следует обратить внимание на тот факт, что Феодосий после своего низложения не принял участия ни в одном рукоположении, будь то до 553 г. или после. Это позволяет нам утверждать, что линия антихалкидонски ориентированных иерархов никоим образом не была непрерывной, а тот факт, что она в конце концов в какой-то форме возродилась, следует признать заслугой Юстиниана. Ввиду этого не слишком приятного для яковитов обстоятельства позднейшие их поколения утверждали о рукоположении Иакова Барадея Феодосием Александрийским.

Далее, весьма подозрительным является и сравнительно небольшое число вновь рукоположенных епископов — двадцать семь. О действительном обновлении антихалкидонитской Церкви, не говоря уже об основании новой — «яковитской», при таких обстоятельствах не может быть и речи. Единствен-

⁴ См.: *Honigmann E. Évêques et évêchés monophysites...* P. 170–173, где перечислены все рукоположенные Иаковом епископы и патриархи. См. тж.: *Vööbus A. The Origin of the Monophysite Church.* P. 25–26; *Van Roey A. Les débuts de l'église jacobite.* P. 357–358.

⁵ *Honigmann E. Évêques et évêchés monophysites...* P. 172.

⁶ В этом случае уже невозможно приписать данный факт влиянию Феодоры, ибо она к тому времени уже давно умерла.

⁷ *Ibid.* P. 174. См. там среди прочего следующее высказывание: «Лишь позднее, уже под арабским господством, яковитская иерархия «Патриархата Антиохии и Сирии» достигла таких масштабов, что ее в какой-то степени можно было сравнить с иерархией православной Церкви до-арабского времени».

ным приемлемым объяснением этого факта нам кажется следующее: это были епископы, числа которых было достаточно, чтобы создать некую представительную «антихалкидонскую» делегацию на Соборе⁸, который должен был наконец восстановить единство Церкви. Поскольку же в 553 г. более не имелось епископов-антихалкидонитов, то подобный объединительный Собор и не мог быть созван, поскольку антихалкидонская сторона на нем не могла быть представлена достаточным числом участников-епископов⁹.

Впрочем, при жизни Юстиниана такой Собор так и не состоялся. Однако первой же мерой, предпринятой на церковно-политическом поприще его преемником Юстином II, был именно созыв такого Собора, который в конечном итоге так и не привел к объединению Церквей. И все же это был полноценный Собор, на котором халкидониты и антихалкидониты встретились друг с другом, а не просто некое собеседование о вере или частные беседы с отдельными представителями антихалкидонской партии, как это было прежде при Юстиниане.

Уже тот факт, что созыв Собора состоялся вскоре после вступления на престол Юстина II и укрепления им своего положения, говорит о том, что подготовительные меры к нему имели место ранее, в последние годы правления Юстиниана. При открытии Собора Юстин выступил с объединительной программой: ее пункты являлись продуктом компромиссов юстиниановского времени. Свою программу Юстин изложил в эдикте¹⁰ от 566 г.¹¹

Объединительная формула, призванная на этот раз привести к унии, звучала, по всей видимости, следующим образом: обе стороны в христологическом плане признавали православие формулы свт. Кирилла Александрийского «одна природа Бога Слова воплощенная», а также двенадцать анафематствований Кирилла, направленных против Нестория. Учение Кирилла Александрийского отныне должно было приниматься как общая богословская основа. Обе партии исповедовали единого Христа, признавая

⁸ Вспомним, что в 532 г. Юстиниан готов был заключить такую унию даже с девятью присутствовавшими на собеседовании в столице епископами-антихалкидонитами.

⁹ Во главе этих вновь поставленных епископов должен был встать, вероятно, Феодосий Александрийский. Ему после смерти Юстиниана Юстин II пообещал восстановление на Александрийском патриаршем престоле, если он вступит в общение с имперской Церковью. Однако Феодосий умер до созыва Собора, начавшего свою работу 22 июня 566 г.: Michel le Syrien. Т. II. P. 283 (колонка справа). Относительно даты смерти Феодосия см.: Jülicher A. Die Liste der alexandrinischen Patriarchen... S. 15.

¹⁰ Обстоятельства появления этого эдикта еще раз подтверждают то наблюдение, что эдикты как Юстиниана, так и Юстина далеко не всегда являются законодательными документами церковно-политического или догматического плана. Скорее они представляют собой изложение изложением императорской позиции по конкретным церковным или догматическим вопросам и вступают в силу только тогда, когда подтверждаются Церковью, представленной своей иерархией.

¹¹ Michel le Syrien. Т. II. P. 289–290 (колонка слева). Анализ содержания этого эдикта и хода Собора 566–567 гг. см. в: Goubert P. Les successeurs de Justinien... P. 182–183; Grilmeier A. Jesus der Christus... Bd. II/2. S. 505–507.

правильность формулы «един от Святой Троицы пострадал плотью»¹². Халкидониты и дальше продолжали придерживаться своей формулы «в двух природах», причем они также признавали православие и формулы «из двух природ»¹³. Антихалкидониты не обязательно должны были исповедовать первую формулировку, однако должны были на будущее отказаться от проклятий тем, кто ее исповедовал. Равным образом они должны были воздержаться от проклятий в адрес учения папы Льва, которое теперь отступало на задний план сравнительно с авторитетом учения свт. Кирилла Александрийского¹⁴. Другим важным компромиссным пунктом являлось осуждение Трех Глав.

Еще одним пунктом, который не упоминается ни в одном документе Юстиниановой эпохи, была готовность Юстина снять отлучение с Севира Антиохийского. Предпосылки этого решения можно усмотреть уже в то время. Как нами будет показано в дальнейшем, учение Севира о тленности тела Христова вошло в православную догматику и использовалось православными в спорах с юлианистами. В этом мы склонны усматривать указание на то, что к концу правления Юстиниана обозначился новый подход в трактовке учения и личности Севира, что в конце концов нашло свое выражение в готовности Юстина реабилитировать Севира.

В отношениях между халкидонитами и антихалкидонитами определения Халкидонского Собора отныне не должны были играть никакой роли. В данном пункте, по-видимому, вновь вступали в силу положения «Энотикона», который, однако, более не должен был интерпретироваться в антихалкидонском смысле¹⁵.

Здесь уместно сделать короткое отступление, чтобы рассмотреть, какую роль сыграл «Энотикон» императора Зинона в объединительной политике Юстиниана. В принципе, его можно рассматривать как один из документов,

¹² Эта формула не встречается дословно в эдикте Юстина от 566 г. Впрочем, она описывается другими словами (см.: *Grillmeier A. Jesus der Christus...* Bd. II/2. S. 505: «Мы исповедуем, что Он ... остался неизменным в своем божестве, что он пострадал в Своей плоти и что Он как Бог творил чудеса»). Еще более этот пассаж напоминает известное место из «Энотикона» Зинона: Ἐνὸς γὰρ εἶναι φάσιν τὰ τε θαύματα καὶ τὰ λάθη ἄπὸρ ἕκουσίως ὑλέμενε σαρκί (Evagrius. III.14. P. 113.9–10).

¹³ Эта формула была дословно приведена Юстином в его эдикте: Michel le Syrien. T. II. P. 289 (колонка слева).

¹⁴ Этот пункт по понятным причинам не упоминается ни в одном документе, ибо упоминание его однозначно вызвало бы возражения обеих сторон. Однако и его замалчивание оказалось на длительную перспективу опасным, поскольку монахи-моноситы на Соборе 567 г. в Калликоне вопреки мнению своих верных императору предводителей потребовали ясного осуждения Томоса папы Льва. Именно это в конечном итоге и привело объединительные усилия Юстина к неудаче.

¹⁵ Эдикт 566 г. вовсе не упоминает Халкидонского Собора. Уязвимый пункт «Энотикона», который давал противникам Собора повод толковать этот документ в антихалкидонском смысле (Πάντα δὲ τὸν ἕτερόν τι φρονήσαντα ἢ φρονοῦντα, ἢ νῦν ἢ πώποτε, ἢ ἐν Καρχηδόνι ἢ οἶα δὴ ποτε συνόδῳ, ἀναθεματίζομεν: Evagrius. III.14. P. 113.22–24), был благоразумно опущен.

обосновывающий проведение этой политики. При этом следует учесть, что само его название вплоть до Собора 553 г. по понятным причинам совершенно не встречается в официальных актах, ибо такое упоминание сразу бы вызвало осложнения в отношениях с папским Римом. Однако и после Собора Юстиниан не хотел превращать «Энотикон» в основополагающий документ в своих отношениях с антихалкидонитами, несмотря на то что все его положения уже так или иначе вошли в объединительную программу Юстиниана.

«Энотикон» был первым документом, который впервые предложил двенадцать анафематствований Кирилла в качестве составного элемента унии наряду с определениями трех первых Вселенских Соборов¹⁶. Также и другие тезисы «Энотикона» представлены в писаниях Юстиниана¹⁷. Реабилитацией Акакия Константинопольского, который был каким-то образом причастен к формулировке «Энотикона», Юстиниан окончательно оправдал политику «Энотикона», а сам этот документ сохранил как основу для заключения унии. Уже Анфим использовал «Энотикон» в качестве базового документа в своем общении с Севером и Феодосием, что само по себе является признаком того, что он отнюдь не перешел безоговорочно на сторону Севера и Феодосия, а хотел достичь компромисса с ними, для чего «Энотикон» все еще считался вполне подходящим. В пользу того, что политика «Энотикона» во времена Юстиниана пользовалась известной популярностью, говорит тот факт, что православные монахи Константинополя на Соборе 536 г. ставили в упрек Северу его первоначальное неприятие этого документа¹⁸.

С тех пор Юстиниан хотя и не пользовался «Энотиконом» в целом, однако считал такой шаг вполне возможным, что впоследствии и было продемонстрировано действиями его преемника Юстина Младшего на церковно-политическом поприще.

Эта императорская примирительная программа теперь должна была реализовываться группой епископов-антихалкидонитов, рукоположенных в последние годы правления Юстиниана Иаковом Барадеем и его анонимными помощниками. Эти епископы были созваны Юстином в Константинополь, чтобы совместно с монахами и мирянами исследовать богословскую

¹⁶ См.: *Haacke R.* Die kaiserliche Politik... P. 120–121; *Anastos M.* Justinian's Despotic Control... P. 3–4. N. 10; *Uthemann K.-H.* Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker... S. 10–14.

¹⁷ Ср., например, *Evagrius*. III.14, где приводится текст «Энотикона» (Ἐνὸς γὰρ εἶναι φαμεν τὰ τε θαύματα καὶ τὰ πάθη ἅπερ ἔκουσῶς ὑπέμεινε σαρκί. Τοὺς γὰρ διαιροῦντας ἢ συγχέοντας ἢ φαντασίαν εἰσάγοντας οὐδὲ ὄλως δεχόμεθα, ἐπεὶ ἢ ἀναμάρτητος ἐκ τῆς θεοτόκου κατὰ ἀλήθειαν σάρκωσις προσθήκη υἱοῦ οὐ λεποίηκε), с пассажем из послания Юстиниана к александрийским монахам (*Schwartz E.* Iustinians Schreiben an alexandrini-sche Mönche. P. 8.24–28): Τοῦτοις οὖν ἀκολουθοῦντες τοῦ αὐτοῦ τὰ θαύματα καὶ τὰ πάθη ἅπερ ἔκουσῶς ὑπέμεινεν σαρκί, γινώσκομεν. οὔτε γὰρ τετάρτου προσώπου προσθήκην ἐπιδέχεται ἡ ἀγία τριάς τοῦ ἐνὸς τῆς τριάδος θεοῦ λόγου σαρκωθέντος καὶ ἐνανθρωπήσαντος, καὶ οὐκ ἄλλον τὸν θεὸν λόγον καὶ ἄλλον τὸν Χριστὸν ἐπιστάμεθα, ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν θεὸν λόγον κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν ὁμολογοῦμεν.

¹⁸ АСО. Т. III. P. 40.30–34.

истину. Они провели целый год в диспутах, однако не смогли прийти к соглашению. После этого Юстин приказал перенести заседания Собора на Восток¹⁹. Иаков Барадей и Евгений Селевкийский были назначены императором при посредничестве императрицы Софии²⁰ председательствующими на этом Соборе²¹. В этом качестве они должны были проводить линию императора на Соборе. Туда же были направлены и преданные императору епископы²².

Проведение Собора осложнялось спорами внутри самой антихалкидонской партии. Часть участников Собора выступила против Евгения Селевкийского — первого рукоположенного Иаковом Барадеем епископа, которого считали главой тритеитской ереси²³. Этот внутренний спор распалил умы участников Собора еще до того, как дело дошло до обсуждения основного вопроса — воссоединения сторонников и противников Халкидона.

При открытии Собора был зачитан вышеупомянутый эдикт Юстина. На это верные императору епископы составили текст, в котором они, в сущности, соглашались со всеми положениями эдикта; впрочем, кое-что в нем они хотели уточнить. Так, например, эдикт предусматривал снятие всех анафем со времени смерти свт. Кирилла Александрийского. В связи с этим епископы требовали также восстановления в диптихах имен всех изгнанных епископов, а также однозначной реабилитации Анфима и Зооры, которые были анафематствованы одновременно с Севиром Антиохийским. Кроме того, епископы спрашивали, не могла ли формула о двух природах во Христе также быть отвергнутой наряду с другими еретическими формулами. Впрочем, они не настаивали на этом пункте, и если император счел бы это невозможным, то они заявляли о своей готовности соединиться с ним на основе положений «Энотикона»²⁴. В сущности, речь шла о полном принятии

¹⁹ Причины этого перемещения не вполне ясны. Единственным приемлемым объяснением является то, что оно произошло по настоянию упорствующих антихалкидонитов, которые были представлены на Соборе некоторым количеством архимандритов и монахов. Они явно хотели получить поддержку восточных монахов, которой им недоставало в столице. Челобитная, которую они представили императору (Michel le Syrien. Т. II. Р. 285, колонка справа), по-видимому, содержала подобную просьбу. Очевидно, перемещение заседаний Собора на Восток не принесло императору никакой пользы, что показало дальнейшее развитие событий.

²⁰ О ней см.: *Cameron Av. The empress Sophia...* Р. 5–21.

²¹ Michel le Syrien. Т. II. Р. 283–284 (колонка справа). Этому назначению оба, Иаков и Евгений, подчинились неохотно. Иоанн Эфесский отклонил приглашение прибыть на Собор. Из преданных императору епископов на Соборе присутствовали еще Конон, Феодор Аравийский, Павел, Стефан, Лонгин, Елисей и Птолемей: Michel le Syrien. Т. II. Р. 287 (колонка слева). Об этих епископах см.: *Honigmann E. Évêques et évêchés monophysites...* Р. 163–164, 179–188, 195–205, 221–224, 224–229, 230–231.

²² Michel le Syrien. Т. II. Р. 286 (колонка слева).

²³ См. об этом: *Van Roey A. La controverse trithéite jusqu'à l'excommunication...* Р. 141–165 (ос. Р. 154–161, где анализируются события на рассматриваемом здесь восточном Соборе).

²⁴ Michel le Syrien. Т. II. Р. 285–287 (колонка справа). При этом бросается в глаза то, что в их послании императору приводится текст «Энотикона», отличный от оригиналь-

императорских предложений. Поправки, предложенные епископами, были призваны сделать эдикт более приемлемым для широких кругов простых антихалкидонитов²⁵.

Михаил Сириец дает понять, что епископы не сообщили о содержании послания к императору многочисленным монахам-антихалкидонитам, собравшимся на Собор, поэтому последние были вынуждены настоятельно потребовать, чтобы им был показан этот текст.

Заслушав послание, они стали бурно протестовать против того, что в нем среди прочих предложений не предусматривалась анафема Халкидонскому Собору и «Томосу» папы Льва. Преодолеть их сопротивление ни епископы, ни император не смогли, и Собор не достиг поставленных перед ним Юстинианом задач.

Другая попытка достичь унии имела место в 571 г. в Константинополе. В ней приняли участие на этот раз лишь верные императору епископы²⁶. Однако, находясь под впечатлением новых гонений против антихалкидонитов, имевших место после 567 г., они воспротивились императорским предложениям и потребовали однозначного проклятия Халкидонскому Собору. Таковое было им обещано при условии, что они сначала примут унию. Таким образом уния была на краткое время заключена, а предводители «мелькитского монофиситства» — Павел Антиохийский, Иоанн Эфесский и другие епископы — вступили в общение с православным патриархом Константинопольским Иоанном. Когда же тот не сдержал своего обещания осудить Халкидонский Собор, уния вновь была расторгнута²⁷.

ного греческого текста, каким мы его знаем по «Церковной истории» Евагрия Схоластика (ср.: Evagrius. III.14. P. 111.1–114.5). В послании епископов пропущено как раз упоминание Халкидонского Собора (соответствует Evagrius. P. 113.22–24), и тем самым замалчивается предписание «Энотикона» анафематствовать Собор в том случае, если выяснится, что на нем было постановлено нечто противоречащее правой вере. Благодаря такому шагу «Энотикон» окончательно становился приемлемым для православных, а антихалкидониты утрачивали возможность толковать его в антихалкидонском духе. Было ли это сделано епископами с умыслом, или же речь идет просто о неточной передаче текста «Энотикона» в сирийском тексте Михаила Сирийца, сказать трудно, хотя скорее в данном случае речь идет о тонком церковно-политическом ходе епископов, подыгрывавших императору.

²⁵ Michel le Syrien. T. II. P. 287 (колонка справа).

²⁶ Предложение вновь созвать представительное собрание на этот раз было обращено к Павлу, патриарху-антихалкидониту Антиохии, Иоанну Эфесскому, Елисею и Стефану. Все они после неудачи, постигшей Собор 567 г., и возобновившихся гонений против антихалкидонитов даже оказались на некоторое время в заключении: *Ioannes Ephesus*. *Historia ecclesiastica*. Pars III. I.17; Evagrius. V.4. P. 197.28–201.11; Michel le Syrien. T. II. P. 299–300. См. тж.: *Winkelmann F.* Die östlichen Kirchen... S. 104–106; *Grilmeier A.* Jesus der Christus... Bd. II/2. S. 508–511.

²⁷ *Ioannes Ephesus*. *Historia ecclesiastica*. Pars III. I.27–29. Свой отказ осудить Халкидонский Собор Иоанн Константинопольский объяснил тем, что он не хочет таким шагом осложнять отношения с Римом.

Это была последняя попытка Юстина достичь унии средствами, подготовленными Юстинианом. Заболев, Юстин уже не был в состоянии принимать, как прежде, активное участие в государственных делах. Императоры, сменившие его на престоле, действовали в совершенно новой ситуации, в которой отношения, сложившиеся при Юстиниане, уже не оказывали прямого влияния на церковно-политическую ситуацию. После 571 г. императоры в общем и целом передали контакты с антихалкидонитами в ведение патриархов²⁸.

Тем не менее контакты государственной власти с антихалкидонитами прекратились далеко не полностью. Имперская Церковь и власти на местах нередко выступали в качестве третейских судей в отношениях антихалкидонитов друг с другом и подчас вносили немалый вклад в восстановление мира между враждующими антихалкидонитскими группировками²⁹. В такой позиции государства по отношению к антихалкидонитам, а именно — в достаточно активном его участии в их делах, мы склоны усматривать продолжение тех принципов церковной политики, которые заложил император Юстиниан.

VII.2. Афтартодокетизм Юстиниана

Вопрос об афтартодокетических симпатиях, которым Юстиниан оказался подвержен в конце своего правления, до сих пор представлял собой неразрешенную проблему³⁰.

Большинство исследователей, следуя своим источникам, склонно рассматривать сильную афтартодокетическую тенденцию, якобы свойственную последним годам правления Юстиниана, как некую необъяснимую ошибку, которую совершил император. Они приписывают ее преклонному возрасту монарха, который прежде в вопросах правой веры всегда оставался безупречным³¹. Некоторые исследователи позволяют себе даже говорить о некоем капризе императора³².

²⁸ См.: *Allen P.* Neo-Chalcedonism and the Patriarchs... P. 5–17.

²⁹ Красноречивый пример роли государства в улаживании споров между антихалкидонитами представляет собой позиция местных египетских властей в устранении раскола между антиохийской и александрийской антихалкидонитскими Церквями в 616 г. Следует отметить, что примирение обеих Церквей в этом случае без государственной помощи вряд ли бы состоялось: *Michel le Syrien.* Т. II. P. 385–393 (колонка справа); *Maspero J.* Histoire des patriarches... P. 328–336.

³⁰ См.: *Grillmeier A.* Jesus der Christus... Bd. II/2. S. 489–495. Мы в целом придерживаемся точки зрения на данную проблему, высказанной в статье Ф. Карчионе: *Carcione F.* L'«Aftartodocetismo» di Giustiniano. P. 71–78 (oc. P. 77–78).

³¹ Указания на обширную старую литературу по данному вопросу см. в: *Carcione F.* L'«Aftartodocetismo»... P. 71. См. тж.: *Amelotti m.* Giustiniano tra teologia e diritto. P. 135 и N. 11, 156–158; *Speigl J.* Der Autor der Schrift De Sectis... S. 222–223; *Gerostergios A.* Justinian... P. 147–154; *Cameron Av.* Eustratius' Life of the Patriarch Eutychius. P. 233–234; *Uthemann K.-H.* Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker... S. 79–83; *Adshead K.* Justinian and Aphthartodocetism... P. 331–336.

³² *Pargoire J.* L'Église byzantine... P. 41; *Van den Ven P.* L'accession de Jean le Scholastique... P. 337, 339. См. тж.: *Van Esbroek M.* The Aphthartodocetic Edict of Justinian... P. 578.

Для анализа позиции императора относительно афтартодокетизма в нашем распоряжении имеется несколько документов³³. Все они, по-видимому, не оставляют никаких сомнений в том, что Юстиниан в последний год своего правления действительно впал в афтартодокетическую ересь. В данном разделе мы хотели бы вновь проанализировать имеющиеся сведения и предложить собственную интерпретацию событий.

Тот факт, что Юстиниан обратился к афтартодокетизму, был, конечно же, не случаен. К тому времени учение Юлиана Галикарнасского, основоположника афтартодокетизма, широко распространилось как в Империи, так и за ее пределами³⁴. Таким образом, в 50-е гг. его приходилось воспринимать как серьезный вызов; можно даже сказать, что проблема афтартодокетизма приобрела тогда международные измерения. Кроме того, можно предполагать, что Юстиниан в своем стремлении примирить по возможности всех несогласных не мог упустить из виду афтартодокетов, которые едва ли численно уступали антихалкидонитам-севирианам.

Как представляется, Юстиниан даже отложил заключение унии до того времени, когда он сможет изучить позицию других еретических движений и найдет пункты сближения с ними³⁵.

В начале 60-х гг. Юстиниан установил контакты с персидскими несторианами. По всей видимости, был организован ряд собеседований и консультаций с выдающимися несторианскими богословами³⁶. О конкретном содержании этих собеседований, к сожалению, известно мало. Скучные сведения, содержащиеся в несторианских источниках, по понятным причинам приписывают победу в организованных императором диспутах не-

³³ *Eustratius*. Vita Euphemii. P. 32–35; *Evagrius*. III.39–40. P. 190.1–26, 191.7–25; *Theophanes*. P. 240.26–241.2; *Michel le Syrien*. T. II. P. 272–281; *Nicephorus Callistus*. XVII.29–31 (о соответствующем месте последнего из упомянутых источника см.: *Gentz G., Winkelmann F.* Die Kirchengeschichte des Nicephorus Callistus Xanthopulus... S. 169 и Anm. 2, 3). Об источниках по афтартодокетизму Юстиниана см. тж.: *Bury J.B.* History of Later Roman Empire. Vol. II. P. 393 и N. 4.

³⁴ *Michel le Syrien*. T. II. P. 251: в данном пассаже «Хроники» Михаила Сирийца сообщается, что учение Юлиана распространилось в землях римлян, персов, индов, кушитов, химьяритов и армян.

³⁵ См.: *Carcione F. L.* «Aftartodocetismo»... P. 74–75: «Афтартодокетический спор как предмет дискуссий с наиболее крупными из диссидентов был не чем иным, как последней попыткой его (Юстиниана. — М.Г.) объединительной религиозной политики, посредством которой он стремился достичь того, что не было достигнуто ни посредством встречи во дворце Гормизда, на которой он добился одобрения теопасхизма, ни посредством Пятого Вселенского Собора, от которого он добился осуждения Трех Глав». В данном пассаже Ф. Карчионе, по нашему мнению, делает ошибку, смешивая политику Юстиниана по отношению к севирианам с его политикой по отношению к юлианистам. В случае афтартодокетизма мы имеем дело с новым аспектом объединительных усилий Юстиниана в то время, когда практически все, что могло быть сделано в отношении севириан, уже было сделано.

³⁶ См.: *Заболотный Е.А.* Церковь Востока и религиозная политика императора Юстиниана // ВВ. 2015. Т. 74 (99). С. 47–60.

сторианским богословам³⁷. Параллельно с этими беседами были, по всей вероятности, установлены контакты и с афтартодокетами.

Тот факт, что Юстиниан поддерживал отношения с различными еретическими группами, не обязательно должен указывать на то, что Юстиниан усваивал их взгляд на богословие. Такого никогда не было, несмотря на то что Юстиниан — самое позднее с начала 30-х гг. — непрерывно вел с ними переговоры. Наиболее важным для него было детальное ознакомление с вероучением религиозных диссидентов, для того чтобы иметь возможность выработать и сформулировать православную позицию по отношению к их вероучению. Вырабатывая такую позицию, Юстиниан и его советники всегда старались подчеркнуть общие пункты и, по возможности ненавязчиво, указать оппонентам на их ошибки. Таким образом, вероучение противников служило для Юстиниана скорее стимулом к размышлению и разработке православного учения в связи с вновь возникающими богословскими проблемами. Таким же образом, теоретически, дело должно было обстоять и в случае с афтартодокетизмом.

Далее мы проанализируем, как описано возникновение спора об афтартодокетизме в имеющихся в нашем распоряжении источниках.

Евстратий, биограф патриарха Константинопольского Евтихия, сообщает, что Юстиниан по непонятным причинам поставил вопрос об афтартодокетизме в то время, когда Церковь после Пятого Вселенского Собора наконец пребывала в состоянии мира и покоя³⁸. Евстратий полагает, что Юстиниан сам, без влияния со стороны, пришел к такой мысли³⁹. Однако далее Евстратий признает⁴⁰, что на самом деле имелись некие люди, которые воздействовали на Юстиниана в пользу афтартодокетического учения. Этими людьми были приверженцы Оригена, Евагрия и Дидима, имена которых Евстратий, к сожалению, не приводит⁴¹.

Этим тенденциям и влияниям на догматическую политику Юстиниана, согласно Евстратию, противился патриарх Константинопольский Евтихий. Впрочем, Евстратий не упоминает никакого эдикта, изданного Юстинианом относительно афтартодокетического учения. Он называет лишь некий документ (ὁ χάρτης), содержащий еретические мнения афтартодокетов, под которым патриарх Евтихий должен был поставить свою подпись. Евтихий отказался это сделать и даже разъяснил Юстиниану ошибочность этого

³⁷ L'Histoire de Barhadbešabba 'Arbaia. P. 628–630; Histoire nestorienne (chronique de Séert). P. 187–188. См. тж.: Grillmeier A. Jesus der Christus... Bd. II/2. P. 487–489.

³⁸ *Eustratius. Vita Eutychii*. P. 30.855–863.

³⁹ Ibid. P. 32.939–943: Πόθεν δὲ οὐκ οἶδα, ἢ τίς ἦν ὁ εἰσηγησάμενος τὴν φευκτικὴν ὄντως ἐκείνην καὶ βδελυράν, ἢ μᾶλλον εἰπεῖν νοσοποῖον δογματοποιῖαν, ὡρμήθη λέγειν, ὡς ἐν εὐλαβείας δῆθεν προσχήματι, ἄφθαρτον τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐξ αὐτῆς ἐνώσεως γεγενῆσθαι.

⁴⁰ Ibid. P. 33.975–982.

⁴¹ Ibid.: Τὰς μὲν οὖν προσηγορίας αὐτῶν ἐκὼν ὑπερβῆσομαι, τῷ μὴ δόξαι κακῶ τὸ κακὸν ἀμείβεσθαι, λοιδορίᾳ τὴν συκοφαντίαν...

учения, которое, по его мнению, противоречило апостольской вере⁴². Вслед за этим он был низложен и замещен неким Иоанном Схоластиком⁴³.

Об отношении Иоанна Схоластика к афтартодокетизму ничего неизвестно. Можно предположить, что он занимал по этому вопросу такую же позицию, что и другие патриархи, к которым принадлежал и низложенный Евтихий⁴⁴. С этой точки зрения его поставление на место Евтихия выглядит необъяснимым. В качестве патриарха он не принял никаких мер, которые бы позволили судить о его отношении к проблеме афтартодокетизма. Таким образом, причины его поставления на Константинопольскую кафедру и, соответственно, причины низложения Евтихия следует искать не в этом.

«Церковная история» Никифора Каллиста Ксанфопула содержит по данному вопросу сведения, которые не встречаются в других источниках. Согласно этим сведениям Юстиниан на смертном одре раскаялся в низложении Евтихия и повелел своему преемнику Юстину восстановить его на патриаршей кафедре⁴⁵.

До своего восшествия на патриарший престол Иоанн Схоластик был апокрисиарием Антиохийского патриарха Анастасия. Этот последний, согласно сообщениям Евагрия Схоластика, наиболее резко выступил против афтартодокетических тенденций политики Юстиниана⁴⁶. Позиция Анастасия, таким образом, только укрепилась благодаря тому, что его апокрисиарий стал теперь патриархом Константинопольским⁴⁷.

Оба, Евтихий и Иоанн, были некоторым не вполне установленным образом вовлечены в придворные интриги, непосредственно предшествовавшие смерти Юстиниана. Оба они, как кажется, были сторонниками Юстина, племянника Юстиниана, ставшего после смерти своего дяди императором⁴⁸. Вполне может быть, что Евтихий пал жертвой именно этих интриг, а не расхождения во мнениях с императором относительно афтартодокетиче-

⁴² Ibid. P. 34.1003–35.1031.

⁴³ См.: Stein E. Histoire du Bas-Empire. T. 2. P. 687; Van den Ven P. L'accession de Jean le Scholastique... P. 325–328, 334.

⁴⁴ Евстратий не делает ни малейшего намека на то, что нелюбимый им Иоанн Схоластик хотя бы в одном пункте отошел от правой веры. См.: Van den Ven P. L'accession de Jean le Scholastique... P. 337–338.

⁴⁵ Nicephorus Callistus. Historia ecclesiastica. Cap. XVII.23. Col. 301: Μέλλων δ' ἐκλιπεῖν ὡσπερ ὁ θεῖος Κωνσταντῖνος τὴν Ἀθανασίου ἐπάνοδον, οὕτω καὶ οὗτος τὴν Εὐτυχίου ἐνδιαθήκως Ἰουστίνῳ τῷ μετ' αὐτὸν ἐνετείλατο. Эта информация выглядит правдоподобно, ибо у Юстиниана были причины испытывать благодарность по отношению к Евтихию, который очень помог императору во время кризиса, разгоревшегося из-за спора о Трех Главях: Eustratius. Vita Eutychiei. P. 22.620–23.627.

⁴⁶ Evagrius. IV.40. P. 190.27–191.30.

⁴⁷ В любом случае любопытно, что два последних патриарха Константинопольских во время правления Юстиниана происходили из Сирии и до своего восшествия на патриарший престол были подчинены Антиохийскому патриарху.

⁴⁸ Об обоих сообщается, что они предсказывали Юстину скорое восшествие на престол: Eustratius. Vita Eutychiei. P. 59.1826–61.1882; La vie ancienne de Syméon stylite le jeune. Ch. 202–203. P. 176–177. См. тж.: Stein E. Histoire du Bas-Empire. T. 2. P. 687, 688 и N. 1.

ского учения⁴⁹. Одно место из жития Евтихия, как кажется, оправдывает такое предположение. Там среди прочего сообщается, что противники патриарха, которые присутствовали как среди духовных, так и среди светских сановников, использовали спор об афтартодокетизме как предлог для того, чтобы добиться у Юстиниана низложения Евтихия. Таким образом, настоящей причиной его низложения должно было быть нечто другое⁵⁰. Далее Евстратий однозначно утверждает⁵¹, что инициатива низложения Евтихия исходила отнюдь не от Юстиниана, а от неких врагов патриарха. Они якобы составили некую грамоту и представили ее императору. Тем самым они подвигли императора к низложению Евтихия. О содержании грамоты Евстратий ничего не сообщает.

Другой источник, житие Симеона Малого, хотя и упоминает о низложении Евтихия, однако дает понять, что низложен он был при неясных обстоятельствах⁵². Также и историк Церкви Евагрий не ставит его низложение в связь со спором вокруг афтартодокетизма⁵³.

⁴⁹ Ф. Карчионе (*Carcione F. L'«Aftartodocetismo»...* P. 77) приводит в пользу этого один аргумент, говоря, что если бы Юстиниан возвел афтартодокетизм в ранг официальной доктрины, то он имел бы вполне официальный повод низложить Евтихия в случае его несогласия с нею.

⁵⁰ *Eustratius. Vita Eutychii*. P. 34.996–1009: Ἦσαν δὲ πρωτοῦργοι τούτων οὐ μόνον οἱ περὶ τὸν βασιλέα δυναστευόντων ἐξέχοντες, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐν ἱερεῦσιν τελούντων ἐπίσημοι, καὶ περιφανῶν ἐκκλησιῶν ἄρχοντες, εἴπερ ἱερεῖς δεῖ καλεῖν τοὺς τῆς κακίας καὶ συκοφαντίας ἐξάρχοντες ... Οὗτοι γὰρ οὖν, ... κατέδραμον τῆς ἀπλότητος τοῦ βασιλέως, καὶ δραξάμενοι τῆς προφάσεως τοῦ ἀφθάρτου, πεποιήκασιν ... παρανόμως ... κατὰ τοῦ μακαρίου καὶ ὁσίου ἀνδρός, ὅπερ πεποιήκασιν.

⁵¹ *Ibid.* P. 35.1038–1047.

⁵² *La vie ancienne de s. Syméon Stylite le Jeune*. Ch. 205. P. 178: προφάσεώς τινος κινήσεως, ἐξεβλήθη τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου τῆς βασιλευούσης πόλεως Εὐτύχιος ὁ ἀγιώτατος πατριάρχης. Тем не менее Симеон поддерживал контакты с его преемником Иоанном Схоластиком. О предположительном афтартодокетизме Иоанна в житии Симеона не говорится ни слова. Равным образом и историк Евагрий, который общался как с Симеоном, так и с Иоанном, ничего не говорит об этом: *La vie ancienne de s. Syméon Stylite le Jeune*. P. 92*–95*. Ch. 233. P. 210–211; *Van den Ven P. L'accession de Jean le Scholastique...* P. 337.

⁵³ *Evagrius. IV.38*. P. 184.30–33: Μετὰ τοίνυν ταύτην τὴν σύνοδον χρόνου τινὸς ἐν μέσῳ διαστάντος, Εὐτύχιος μὲν ἐκβάλλεται, Ἰωάννης δὲ τῷ θρόνῳ τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἐκκλησίας ἀντείσάζεται, ὁ ἐκ τοῦ Σηρήμιος. Также и Феофан (*Theophanes*. P. 240.26–30) не связывает спор об афтартодокетизме с низложением Евтихия. Вопреки всем этим свидетельствам Г. Вайс (*Weiß G. Studia Anastasiana*. S. 18 и Anm. 2) и Э. Штайн (*Stein E. Histoire du Bas-Empire*. T. 2. P. 688 и N. 1) утверждают, что Евтихий был низложен и сослан именно за свою позицию по отношению к новым тенденциям в императорской религиозной политике. Об этом т.ж.: *Van den Ven P. L'ascension de Jean Scholastique...* P. 347. Ввиду всего вышеизложенного следующее высказывание К. Эдсхед (*Adshead K. Justinian and Aphthartodocetism...* P. 331–336) о якобы полном согласии источников относительно обращения Юстиниана в афтартодокетизм является полностью ошибочным: *There is no doubt that this conversion did occur. John Malalas, Theophanes and Evagrius all mention it, adding that the Constantinopolitan patriarch, Eutychius, was deposed when he refused to endorse the edict...* Заметим здесь, между прочим, что Иоанн Малала об этом деле не сказал вообще ни слова.

Наиболее пространное сообщение о ходе афтартодокетического спора содержит «Хроника» Михаила Сирийца⁵⁴. В ней речь идет о реакции на афтартодокетический эдикт Юстиниана, имевшей место в Сирии. При этом именно данное сообщение позволяет сделать наибольшее количество выводов касательно этого сюжета в целом.

Согласно «Хронике» Михаила Сирийца Юстиниан составил много сочинений по данной проблеме и разослал их повсюду: к патриархам и епископам. Первоначальная реакция в Константинополе и Александрии была, по всей видимости, отрицательной⁵⁵. Поскольку позиция этих кафедр в подробностях нам не известна, то мы вынуждены пользоваться лишь ответом антиохийского Собора, недвусмысленно выраженным в соборных постановлениях. Кроме того, этот ответ является единственным аутентичным документом, на который можно опереться при исследовании вопроса о проблеме афтартодокетизма в последний год правления Юстиниана.

Для наших целей важным является даже не столько содержание ответа антиохийцев, сколько реакция некоторых сирийских епископов на содержание императорского эдикта, которую Михаил Сириец вкратце описывает в своей хронике. Он говорит, что некоторые епископы были возмущены содержанием эдикта потому, что тот не содержал никакого ясного ответа на вызов афтартодокетизма⁵⁶. Другими словами, эдикт не содержал окончательного определения веры, скорее он был неким призывом к антиохийскому Собору разобраться с вопросом о тленности тела Христова⁵⁷.

Именно потому, что восточные епископы не нашли в послании императора ясного определения термина «тленность», они почувствовали необходимость дать бой учению Юлиана Галикарнасского. Достоинно внимания то, что при опровержении учения Юлиана они прибегали исключительно к аргументам из арсенала Севира Антиохийского — главного оппонента

⁵⁴ Michel le Syrien. T. II. P. 272–281. См.: *Weiß G. Studia Anastasiana*. S. 15–18.

⁵⁵ Michel le Syrien. T. II. P. 272 (колонка слева).

⁵⁶ *Ibid.* P. 273 (колонка слева). Так, например, высказывание некоторых епископов звучит у Михаила Сирийца следующим образом: «Если этот эдикт будет принят, то Церковь погибла! Он анафематствует тех, кто говорит, что тело Христово было тленным и страдающим, но при этом ничего не говорит о том, в каком смысле он понимает слово “тленность”!» Этот пассаж позволяет предположить также следующее: Юстиниан посредством неопределенной формулировки того, что понимается под «тленностью», хотел привести к унии сторонников разного понимания этого термина, не заостряя внимания на различиях.

⁵⁷ В любом случае, весьма неправдоподобно, чтобы Юстиниан обратился непосредственно к учению Юлиана Галикарнасского, о чем заявляет Евагрий: *Evagrius*. IV.39. P. 190.16–23; *Nicephorus Callistus*. *Historia ecclesiastica*. Cap. XVII.29. Col. 293. См. об этом: *Weiß G. Studia Anastasiana*. S. 21: «Конечно же эдикт императора не выражал афтартодокетизма столь неприкрыто (*ungeschützt*), как это дает понять Евагрий»; против этого К. Эдсхед (*Adshedd K. Justinian and Aphthartodocetism*. P. 331): *In the last year of his life, Justinian declared himself a follower of Julian of Halicarnassus*. Высказывание Эдсхеда во всяком случае является ошибкой, поскольку в нашем распоряжении не имеется ни одного документа, который бы подтверждал подобный факт.

Юлиана⁵⁸. Отсюда можно заключить, что восточный Собор отнюдь не выступил против эдикта как такового, а попытался предотвратить возможность его интерпретации в юлианском смысле, предлагая православное толкование данного богословского вопроса. Это толкование идентично мнению по этому вопросу Севира Антиохийского и гласит, что понятие «нетленность» можно применять к телу Христову только в том случае, если речь не идет о его бессмертии или бесстрастности. «Нетленность» применительно к телу Христа прежде всего подразумевает непричастность греху, свободу от «тления греха»⁵⁹.

Таким образом, реакция широких православных кругов на эдикт Юстиниана была предположительно потому отрицательной, что они не могли уразуметь, для чего император вообще поднимает теперь этот вопрос. Причины такого поведения императора были им непонятны и даже вызвали подозрение в том, что Юстиниан готов подтолкнуть Церковь к юлианистской ереси⁶⁰. Именно это и было, по всей видимости, причиной столь бурной реакции православных кругов на этот эдикт. Таким образом, по нашему мнению, сам эдикт был не чем иным, как призывом к епископам решить еще не до конца проработанную в Православии вероучительную проблему.

Издание этого эдикта еще потому встревожило православных, что Церковь после окончания Пятого Вселенского Собора уже более десяти лет наслаждалась покоем и сами православные научились ценить этот мир после столь долгих бурных лет Юстиниановой церковной политики.

Отрицательная реакция императора на ответ антиохийского Собора и его угрозы отдельным патриархам и епископам предстают в греческих источниках однозначно преувеличенными. Так, например, сообщается, что Юстиниан хотел низложить патриарха Антиохийского Анастасия за его позицию в вопросе афтартодокетизма. Тем не менее из текста Евагрия определенно вытекает, что Анастасий всего лишь вообразил себе такую перспективу: о реальных намерениях императора ничего не сообщается⁶¹. Кроме

⁵⁸ *Honigmann E.* Le couvent de Barsauma. P. 129. N. 5; *Weiß G.* *Studia Anastasiana.* S. 19–21. Этот факт служит еще одним указанием на то, что учение Севира не до конца отвергалось халкидонитами даже несмотря на высказанный в эдикте Юстиниана от 536 г. запрет на пользование его писаниями.

⁵⁹ *Michel le Syrien.* Т. II. P. 276–277 (колонка слева). Например: «Мы называем тело Христово “нетленным” не в смысле “бесстрастным” или “бессмертным”, но в смысле “свободным от греха” и “не подверженным разложению”».

⁶⁰ *Ibid.* P. 276 (колонка слева): «Эти вещи обеспокоили нас... они обеспокоили также многих правоверных людей, которые поверили в то, что вводится новое учение при том, что старое уничтожается».

⁶¹ *Evagrius.* IV.40. P. 190.27–191.30: Γέγραπται δ' οὖν αὐτῷ καὶ συντακτήριος πρὸς τοὺς Ἀντιοχείας λόγος, πυθομένῳ τὸν Ἰουστινιανὸν ἐθέλειν αὐτὸν ἐξοστρακίσαι...; Ср.: *Van den Ven P.* *L'ascension de Jean Scholastique...* P. 342. Э. Кэмерон (*Cameron Av.* *Eustratius' Life of Eutychius...* P. 237) делает на основании этого пассажа вывод о том, что Юстиниан действительно высказался о необходимости сослать Анастасия; данный вывод, по нашему мнению, не является обоснованным. Кэмерон (*Ibid.* P. 234) допускает еще одну ошибку, утверждая, что Анастасий точно так же, как и Евтихий, был низложен за свою позицию в афтартодокетическом споре. Далее (*Ibid.* P. 235, 237) он, однако, приводит вер-

того, имеется сообщение Михаила Сирийца, которое содержит сведения о реакции императора на ответ антиохийского Собора, которая отличалась от той, о которой говорит Евагрий⁶².

Касательно формы эдикта, в которую Юстиниан облек свое писание, можно заметить следующее: П. Ван ден Вен полагает, что следует отличать «хартию» (χάρτης), которую Юстиниан велел зачитать в присутствии Евтихия, и эдикт, впоследствии предложенный восточным и египетским епископам. Хартия, вероятно, появилась раньше и представляла собой некий набросок, в то время как эдикт должен был получить в случае его одобрения силу закона. При этом П. Ван ден Вен приводит еще одно место из жития Евтихия, в котором хартия обозначена как λόγος. В этой связи следует также отметить, что в «Хронике» Михаила Сирийца обозначение «эдикт» хотя и фигурирует как официальное название этого документа, однако же не является единственным обозначением, к нему прилагаемым: у Михаила равным образом встречаются «книга» и «трактат»⁶³. Поэтому, по всей видимости, не стоило бы столь строго придерживаться различия между двумя обозначениями («эдикт», с одной стороны, и χάρτης или λόγος — с другой), можно, скорее, предполагать, что речь шла об одном и том же документе.

Далее, следует учесть, что вероучительные эдикты Юстиниана вступали в силу не сразу после их публикации, а проходили долгую процедуру одобрения патриархами и епископами, пока наконец не оказывались в актах Соборов или правовых сборниках. Естественно, что большинство эдиктов одобрялось Церковью, поскольку их появление обыкновенно было плодом долгих совещаний и согласований. Тем не менее имелись и такие, как, например, первый эдикт о Трех Главах от 545 г., принятие которого было сопряжено с большими трудностями, так что император был вынужден отменить его и промульгировать в 551 г. переработанную версию⁶⁴. Потому

ные сведения о том, что Анастасий был низложен уже при Юстине II, когда вызванный Юстинианом спор вокруг афтартодокетизма уже утратил актуальность. Следует, таким образом, учитывать, что ссылка Анастасия произошла лишь через пять лет после смерти Юстиниана.

⁶² Michel le Syrien. Т. II. Р. 281: «Некоторые говорят, что император, когда получил это сообщение, вспылал гневом против епископов и хотел их сослать; другие же говорят, что он был охвачен раскаянием, отвратился от обеих ересей и укрепился в православии». Эта же тенденция просматривается в упомянутом выше пассаже из «Церковной истории» Никифора Каллиста Ксанфопула (Historia ecclesiastica. Cap. XVII.23. Col. 301), повествующем о том, что Юстиниан раскаялся в низложении патриарха Евтихия.

⁶³ Michel le Syrien. Т. II. Р. 272, 275 (колонка слева). В значении «трактат» (во французском переводе «traité») в сирийском оригинале «Хроники» стоит слово «мемра», что, в сущности, является не чем иным, как переводом греческого λόγος.

⁶⁴ См. в этой связи: *Anastos M. Justinian's Despotic Control over the Church*. Р. 2: he issued his dogmatic decrees whenever he chose, and did not concern himself about securing the signatures of bishops and patriarchs until his decree was drafted. Утверждение М. Анастоса является нелогичным само по себе: он говорит, что Юстиниан не заручался подписями епископов и патриархов, пока указ не был составлен. Но пока указ не будет готов и не получит силу официального законопроекта, его невозможно и подписать.

и в случае с афтартодокетизмом не должно удивлять то, что еще не одобренное учение сразу могло явиться в форме эдикта⁶⁵.

Появление этого эдикта, по нашему мнению, может иметь и другое объяснение. Вполне вероятно, что Юстиниан, намеренно допустив расплывчатое определение термина «нетленность» (ἀφθαρσία), хотел подвинуть афтартодокетов к унии. Для этого он демонстрировал им, что и сам, в сущности, является приверженцем афтартодокетического учения, однако намеренно избегал сколько-нибудь точного толкования этого понятия⁶⁶.

Афтартодокетический спор имеет еще один важный аспект. Следует особо подчеркнуть, что халкидониты и севириане в этом споре составили единый фронт против учения юлианистов. Какую бы позицию Юстиниан на самом деле не занимал в этом споре, ясно одно: сирийские халкидониты черпали свои аргументы против учения Юлиана Галикарнасского в богословском наследии Севира Антиохийского, которое теперь таким образом отчасти осваивалось халкидонским православием. В сущности, это было не чем иным, как молчаливой реабилитацией Севира Антиохийского, которая снимала анафему, наложенную на него в 536 г.⁶⁷ Позиция по отношению к юлианизму становилась с тех пор одним из догматических пунктов, по которому между халкидонитами и севирианами имелось единство мнений⁶⁸.

⁶⁵ Тот факт, что Юстиниан не довел этот эдикт до сведения папы Римского, не может говорить против существования такого эдикта (ср.: *Carcione F. L'«Aftartodocetismo»...* P. 75). Со времени церковно-политического переворота 518–519 гг. папы почти никогда не принимали участия в разработке важных церковно-политических и догматических постановлений, их всего лишь ставили о них в известность. Императоры, прежде всего, были озабочены одобрением Востока. В случае с афтартодокетизмом, вероятно, лишь смерть помешала Юстиниану довести до сведения папы выработанное решение.

⁶⁶ Против такой версии, однако, свидетельствует сообщение Феофана (Theophanes. P. 241.6–10) о рукоположении севирианами и юлианистами в Египте общего патриарха, которого Юстиниан сразу же велел арестовать и доставить в Константинополь. Тот, впрочем, умер по дороге. Вполне может быть, что Юстиниан так защищал права низложенного патриарха Феодосия, который жил у него в Константинополе и которого Юстиниан задействовал в своих церковно-политических комбинациях.

⁶⁷ Вскоре после смерти Юстиниана новый император Юстин II предложил реабилитировать не только Севира, но и всех епископов, подвергшихся анафеме после 451 г. Юстин рассматривал эту меру как один из важных шагов навстречу севирианам: *Michel le Syrien. T. II. P. 285–290.*

⁶⁸ Другими пунктами были совместная позиция в отношении агноитов и тритеитов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Представленное выше изложение дает нам возможность с опорой на проведенный анализ источников сделать некоторые выводы о политике Юстиниана в отношении антихалкидонитов.

Политика императора завершает цикл церковно-политического и догматического развития, начатого эпохой христологических споров V в. Одновременно она закрывает целый ряд церковно-политических вызовов и угроз, порожденных смутной эпохой «большого V века», начавшейся применительно к истории Церкви в эпоху Константинопольского патриарха Иоанна Златоуста и завершившейся прекращением инициированной Римом «акакианской схизмы» на условиях папы Гормизда в 519 г.

На всем протяжении своего правления император Юстиниан Великий последовательно проводил политику в отношении кругов, не принимающих догматических постановлений Халкидонского Собора, содержащихся прежде всего в так называемом «Томосе» Римского папы Льва I. Для того чтобы воспротивиться совокупности брошенных единству Церкви и — опосредованно — единству Империи вызовов, Юстиниан был вынужден постепенно развязать весь клубок противоречий, порожденных церковно-политическими контрверсиями, последовательно приведшими к таким важнейшим церковно-политическим событиям, как Вселенский Собор в Эфесе 433 г., Разбойничий Собор 449 г., Вселенский Собор в Халкидоне 451 г. и раскол, произошедший между Константинополем и Римом при патриархе Акакии и папе Феликсе III. Фактически, решая всю совокупность накопившихся проблем, Юстиниан был вынужден преодолевать последствия неумных и ничем не сдерживаемых амбиций римского папства, являвшегося либо инициатором, либо главнейшим катализатором всех наиболее тяжелых церковно-политических кризисов V в. и умевшего оборачивать их исход в свою пользу.

Положения «Томоса» папы Льва I, оказавшиеся камнем преткновения для огромных масс христиан Востока, явились наглядным примером сомнительной полезности участия догматически безграмотного папства в разработке вероучения Вселенской Церкви. Противоречащий богословию свт. Кирилла Александрийского «Томос» папы Льва, который при других обстоятельствах вполне мог быть осужден как отражающий несторианские тенденции в догматике, исключительно в силу церковно-политической конъюнктуры сере-

дины V в., а отнюдь не благодаря своим богословским достоинствам, превратился в документ, расколовший христиан Востока на полтора тысячелетия вперед. Отношение к этому документу немедленно, сняв лишнее в в том же 451 г., раскололо христиан по географическому признаку: Запад, не рассуждая, встал за «Томос» и за папу, Восток, рассудив, отверг обоих. Полем битвы стал географический и политический центр Империи — Константинополь, в котором и вокруг которого шла непрерывная борьба за умы восточных христиан.

С произошедшим расколом вполне могли смириться как простые христиане, так и церковная иерархия, но с ним не мог смириться властитель Востока и Запада — император римлян Юстиниан Великий. Выходец одновременно из латино- и грекоязычного Иллирика, вокруг которого сконцентрировалась борьба восточных и западных влияний, имевшая церковно-политическое измерение, выраженное в соперничестве между Константинополем и Римом, Юстиниан смог решить этот спор. Его церковно-политическая победа далась не без потерь: на Западе многие при его жизни не смогли до конца принять Пятый Вселенский Собор, а на Востоке не все смогли простить того, что «Томос» остался неосужденным.

Положение Юстиниана было сложным: приступая к проведению политики в отношении антихалкидонитов, он четко понимал, что принять главный пункт их требований, осуждение «Томоса» папы Льва, он не сможет, не потеряв Запада. Безоговорочно принять «Томос» означало — потерять Восток. Именно вокруг этой центральной дилеммы и вращается вся политика императора. Злополучный документ пришлось упрятать среди новых догматических положений, призванных соединить то, что соединению с трудом поддавалось: богословие свт. Кирилла и фактически оспаривающее его богословие Льва. Наряду с этим следовало ликвидировать те нюансы обстоятельств проведения и постановлений Халкидонского Собора, которые явно отдавали несторианством, — так называемые Три Главы. Нейтрализовав несторианские тенденции среди сторонников Халкидона, устранив соблазняющие его противников второстепенные обстоятельства халкидонского богословия, Юстиниан сделал все, чтобы негативные последствия издания и принятия «Томоса» были минимизированы¹.

Как и всякий другой, этот компромисс не мог быть полностью успешным. Для его максимальной результативности пришлось применять и другие меры, которые можно охарактеризовать как «административные», однако можно видеть, что от применения насилия в отношении антихалкидонитов Юстиниан последовательно воздерживался. Это, впрочем, не отменяло необходимости поставить процессы внутри антихалкидонитского движения под плотный государственный контроль. Средством этого контроля было прямое или опосредованное — через Феодору — участие императора в дис-

¹ Одновременно Юстиниан смог смирить папство, заставив его наконец уважать законы Империи и каноны Вселенской Церкви. Римская Церковь отныне окончательно заняла первое, но отнюдь не исключительное и не главенствующее положение в иерархии поместных Церквей в пределах Империи.

куссиях внутри антихалкидонитского движения, имевшее своей целью нахождение приемлемой для обеих сторон компромиссной формулы, достижение общей точки зрения сторонников и противников Халкидонского Собора на различные богословские проблемы.

Контроль над антихалкидонитским движением и постепенный отбор наиболее склонных к диалогу лиц и групп являлся другой важной целью императорской политики. Как следствие, основной диалог проходил с Севиром Антиохийским и его сторонниками, которым император оказывал поддержку и доверие, постепенно склоняя их к идее примирения.

Деятельность Юстиниана на церковно-политическом поприще, а особенно его объединительная политика, со всей очевидностью продемонстрировала неспособность тогдашней Церкви самостоятельно решить проблему вероучительных расхождений. В конечном итоге, именно участие императора принудило Церковь к тому, чтобы начать выработать различные варианты компромисса. Будучи предоставлена сама себе, она вряд ли смогла бы отменить наложенные анафемы или же закрыть на них глаза. С другой стороны, имперская власть смогла подавить оппозицию крайних группировок внутри Церкви, которые противодействовали заключению унии; более того, она посадила за стол переговоров уже давно враждебные друг другу стороны. Император сообщил вновь выработанным доктринальным пунктам необходимую пробивную силу, хотя подчас и не был в состоянии сообщить им должную привлекательность.

Юстиниан не всегда предлагал новые доктринальные пункты от своего лица, но тем не менее добивался того, чтобы они были услышаны и рассмотрены соответствующими церковными структурами и иерархами. Следует признать, что действия Юстиниана весьма оживляюще подействовали на богословскую мысль его эпохи. В случае самого императора все эти усилия подчинялись одной цели — обеспечению единства Империи в идеологической сфере². Было бы неоправданно утверждать, что Юстиниан при этом занимался совершенно неважными вопросами и предавался отвлеченным умствованиям и нелепой игре ума. Наоборот: будучи человеком глубоко верующим, он занимался идеологией в том виде, в каком она существовала в то время, чем никогда не пренебрегал ни один великий властитель.

Далее, следует отметить, что Юстиниан никогда не принимал без проверки учение тех, с кем он шел на компромисс и добивался унии. Вместо этого при выработке своих церковно-политических постановлений он старался согласовать их мнения с учением свт. Кирилла Александрийского

² Мнение М. Анастоса (*Anastos M. Justinian Despotic Control over the Church. P. 2: he felt free to interpret Christian dogma as he saw fit*) совершенно несправедливо по отношению к императору. Оно не учитывает того факта, что покровительствуемая и разрабатываемая Юстинианом богословская система являлась сбалансированной и компромиссной. Как таковая она могла рассчитывать на успех лишь в том случае, если учитывала позиции всех вовлеченных в спор сторон. Более взвешенную картину см. в: *Thurman W.S. How Justinian I Sought to Handle the Problem... P. 15–40 (oc. P. 18–19).*

и Халкидонского Собора. Соответственно, проводя свою политику, он не совершал перехода на антихалкидонскую сторону, несмотря на то что его противники внутри «ультраправославной» партии зачастую именно так и воспринимали его действия: так было, например, во время спора о Трех Главах³. Таким образом, Юстиниан всегда действовал на догматическом и церковно-политическом поприще в пределах возможного, предотвращая раскол в рядах собственной партии.

Политика Юстиниана по отношению к антихалкидонитам постоянно обнаруживает твердое намерение императора решать проблему раскола Церкви путем компромисса. Очевидно, что Юстиниан не ставил перед собой задачи маргинализировать антихалкидонитов и в перспективе постепенно их ликвидировать, как это было, например, с арианами. При такой постановке вопроса его непрерывные усилия в деле достижения унии и поиска богословского компромисса являются совершенно необъяснимыми. Напрашивается вывод, что Юстиниан стремился не только к «политическому» примирению с антихалкидонитами, но и вполне серьезно добивался посредством переговоров и диспутов раскрытия богословской истины.

Тот факт, что антихалкидонизм сохранился именно в его севирианской версии, без сомнения, является заслугой Юстиниана. Император постоянно поддерживал севириан в их конфликтах с противниками из лагеря антихалкидонитов. Благодаря его позиции, которую отчасти усвоили и последующие императоры, севирианский толк сохранил среди антихалкидонитов свое первенство. С помощью Иакова Барадея Юстиниан даже допустил частичное восстановление севирианской иерархии, что воспрепятствовало неизбежному распаду антихалкидонского движения на многочисленные секты и группировки, — именно потому, что государственная власть стояла за спиной севириан, этого не произошло.

С этой точки зрения антихалкидонская группировка севирианского толка была как никакая другая в собственном смысле этого слова «мелькитской» (т.е. «царской»). Следует признать историческим курьезом, что она стала называться «яковитской»: имеется гораздо больше оснований называть ее «юстиниановской».

³ Соответственно, недопустимо говорить об «известных колебаниях в церковной политике» Юстиниана (known vacillation in ecclesiastical policy): *Vööbus A. The Origin of Monophysite Church. P. 22.*

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- BB — Византийский Временник.
ЗРВИ — Зборник Радова Византолошког Института.
ПЭ — Православная Энциклопедия.
AA — Auctores Antiquissimi.
ACO — Acta Conciliorum Oecumenicorum.
АНС — Annuarium Historiae Conciliorum.
AnBoll — Analecta Bollandiana.
BNA — Bibliotheca nubica et aethiopica.
BÉFAR — Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome.
Byz — Byzantion.
BZ — Byzantinische Zeitschrift.
CCG — Corpus Christianorum, Series Graeca.
CCL — Corpus Christianorum, Series Latina.
CFHB — Corpus Fontium Historiae Byzantinae.
CSCO — Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.
CSEL — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
CSHB — Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae.
DOP — Dumbarton Oaks Papers.
DOS — Dumbarton Oaks Studies.
EI — Encyclopaedia of Islam.
ÉO — Échos d'Orient.
FHG — Fragmenta Historicorum Graecorum.
FKGG — Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte.
GRBS — Greek, Roman and Byzantine Studies
HeyJ — Heythrop Journal.
HJ — Historisches Jahrbuch.
JRS — The Journal of Roman Studies.
JTS — Journal of Theological Studies.
MGH — Monumenta Germaniae Historica.
Mus — Le Muséon.
OCA — Orientalia Christiana Analecta.
OCh — Oriens Christianus.
OCP — Orientalia Christiana Periodica.

- ODB — Oxford Dictionary of Byzantium / Ed. A. Kazhdan. Vol. 1–3. New York; Oxford, 1991.
 OLA — Orientalia Lovaniensia Analecta.
 OLP — Orientalia Lovaniensia Periodica.
 OS — Ostkirchliche Studien.
 PG — Patrologia Graeca.
 PL — Patrologia Latina.
 PLRE — *Martindale J.R.* The Prosopography of the Later Roman Empire. Vol. II. A.D. 395–527; Vol. III A-B, A.D. 527–641. Cambridge, 1993.
 PO — Patrologia Orientalis.
 POC — Proche Orient Chrétien.
 RHE — Revue d’Histoire Ecclésiastique.
 ROCh — Revue d’Orient chrétien.
 ROL — Revue d’Orient Latin.
 RSBN — Rivista di Studi Bizantini e Neellenici.
 SA — Scriptorum Arabici.
 SH — Subsidia Hagiographica.
 SKCO — Sprachen und Kulturen des christlichen Orients.
 SS — Scriptorum Syri.
 StRiOrCr — Studi e ricerche sull’oriente cristiano.
 StT — Studi e Testi.
 StudPat — Studia Patristica.
 TRE — Theologische Realenzyklopädie.
 TU — Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.
 ZAC — Zeitschrift für antikes Christentum.
 ZDMG — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
 ZKG — Zeitschrift für Kirchengeschichte.
 ZPE — Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik.

БИБЛИОГРАФИЯ

ИСТОЧНИКИ

Арабские источники VII–X вв. по этнографии и истории Африки южнее Сахары. Т. 1. М.; Л., 1960.

Арабские источники X–XII вв. по этнографии и истории Африки южнее Сахары. Т. 2. М.; Л., 1965.

Арабские источники XIII–XIV вв. по этнографии и истории Африки южнее Сахары. Т. 4. М., 2002.

Alcimus Avitus. Epistulae ad diversos / Ed. R. Peiper // MGH (AA). VI, 1883.

Anthimus of Constantinople. Address to Justinian // Monophysite Texts of the Sixth Century / Eds. A. van Roey, P. Allen. Leuven, 1994. P. 61–65.

Clugnet L. Vie et récits de l'abbé Daniel le Scétiote. Paris, 1901.

Chronicon Edessenum // CSCO. SS. Ser. 3. T. 4. Paris, 1903.

Chronique de Jean, évêque de Nikiou / Éd. par H. Zotenberg // Notices et extraits de la Bibliothèque nationale. T. XXIV.1. Paris, 1883; 2nd éd. Paris, 1935.

Codex Iustinianus // Corpus juris civilis / Recognovit et retractavit P. Krueger. Vol. II. Berolini, 1954.

Collectio Avellana / Ed. O. Guenther // CSEL. Vol. XXXV. Partes 1–2. Praga, 1895–1898.

Collectio Sabbaitica contra acephalos et origeniastas destinata. Insunt acta synodorum Constantinopolitanae et Hierosolymitanae a. 536 / Ed. E. Schwartz // ACO. T. III. Berolini, 1940.

Cöln F. Die anonyme Schrift 'Abhandlung über den Glauben der Syrer' // OC. 1904. Bd. 4. S. 28–97.

Concilium universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum / Ed. J. Straub // ACO. T. IV. Vol. I. Berolini, 1971.

Constantine of Laodicea. Address to the Empress Theodora // Monophysite Texts of the Sixth Century / Eds. A. van Roey, P. Allen. Leuven, 1994. P. 66–71.

Cornill C.H. Das Glaubensbekenntniss des Jacob Baradaeus in äthiopischer Übersetzung // ZDMG. 1876. Bd. 30. S. 417–466.

Constantinus Porphyrogenitus. De cerimoniis Aulae Byzantinae / Ed. J.J. Reiske // CSHB. Bonn, 1829.

- Delehaye H.* Vita S. Danielis Stylitae // AnBoll. 1913. T. 32. P. 121–229.
- Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts / Hrsg. F. Diekamp. Münster, 1907.
- Documenta ad origines monophysitarum illustrandas // CSCO. SS. Vol. 52. Versio. Louvain, 1965.
- Ebied R.Y., Wikham L.R.* A Collection of Unpublished Syriac Letters of Timothy Aelurus // JTS. 1970. Vol. 21. P. 321–369.
- Epistolae romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a s. Hilario usque ad Pelagium II / Recensuit et edidit A. Thiel. T. I: A s. Hilario usque ad s. Hormisdam, ann. 461–523. Brunsvbergae, 1868.
- Eustratius Presbyter.* Vita Eutychie patriarchae Constantinopolitani / Ed. C. Laga // CCG 25. Turnhout, 1992.
- Eutychieus Patriarcha Alexandrinus.* Annales. Pars posterior / Ed. L. Cheikho, B. Carra de Veux, H. Zayyat // CSCO. SA. Vol. 7. Parisiis, 1909.
- Eutychieus Alexandrinus.* Annales // PG. T. 111. Col. 907–1156.
- Extraits, notices et poésies relatives à Sévère / Ed. M.-A. Kugener // PO. T. II. Paris, 1907. P. 267–400.
- Evagrius Scholasticus.* The ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia / Eds. J. Bidez, L. Parmentier. London, 1898.
- Facundus d'Hermiane.* Défense des trois chapitres (à Justinien) / Introduction, traduction et notes par A. Fraïsse-Bétoullières. T. I. Paris, 2002; T. II.1. Paris, 2003; T. II.2. Paris, 2003 // Sources Chrétiennes. № 471, 478, 479.
- Facundus Hermianensis.* Pro defensione trium capitulorum libri XII // Facundi episcopi ecclesiae Hermianensis opera omnia // CCSL 90A. Brepols, 1974. P. 1–398.
- Facundus Hermianensis.* Liber contra Mocianum // Facundi episcopi ecclesiae Hermianensis opera omnia // CCSL 90A. Brepols, 1974. P. 401–434.
- Fulgentius Ferrandus.* Epistulae et opuscula // PL. T. 67. Col. 887–950.
- Goodspeed Edg.J.* The Conflict of Severus Patriarch of Antioch // PO. T. IV. Paris, 1907. P. 591–718.
- L'Histoire de Barhadbešabba —Arbaïa, seconde partie / Ed. F. Nau // PO. T. IX. Paris, 1913. P. 493–632.
- Histoire du patriarche copte Isaac / Étude critique, texte, et traduction par E. Amélineau // Publications de l'École des lettres d'Alger. Vol. 2. Paris, 1890.
- Histoire nestorienne (chronique de Séert), seconde partie (I) / A. Scher // PO. T. VII. Paris, 1911. P. 97–203.
- Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta / Interpretatus est E.W. Brooks // CSCO. SS. Series tertia. T. 5. Versio. Lovanii, 1924.
- Innocentii episcopi Maroneae Epistula de collatione cum Severianis habita / Ed. E. Schwartz // ACO. T. IV. Vol. II. P. 169–184.
- Innocentii episcopi Maroniae de his qui unum ex Trinitate vel unam substantiam seu personam Dominum nostrum Iesum Christum dubitant confiteri // ACO. T. IV. Vol. II. P. 68–74.

Ioannis Antiocheni Fragmenta quae supersunt omnia / Recensuit anglice vertit indicibus instruxit S. Mariev // CFHB. Vol. 47. Berolini; Novi Eboraci, 2008.

Ioannes Biclarensis. Chronica a. DLXVII — DXC // MGH. AA. T. XI. Vol. II. Berolini, 1894. P. 207–220.

Ioannes Malalas. Chronographia / Rec. I. Thurn // CFHB. Vol. 35. Berlin; New-York, 2000.

Iohannes Ephesinus. Historiae ecclesiasticae pars tertia. Textus / Ed. E.W. Brooks. CSCO. SS. T. 54. Louvain, 1935; Versio / Interpretatus est E.W. Brooks. CSCO SS. T. 55. Louvain, 1964.

Iohannis papae II epistula // ACO. T. IV. Vol. 2. P. 206–210.

Ioannis Philoponi Opuscula monophysitica / Ed. et interp. A. Šanda. Beryti Phoenicorum, 1930.

Iordanes. Romana (De summa temporum vel origine actibusque gentis Romanorum) // MGH. AA. T. V. Pars 1. Berolini, 1882. P. 1–52.

Iustinians Edict über den rechten Glauben // Schwartz E. Drei dogmatische Schriften Iustinians. München, 1939. S. 71–111.

Iustinians Schreiben an alexandrinische Mönche // Schwartz E. Drei dogmatische Schriften Iustinians. München, 1939. S. 5–43.

Iustinians Schreiben gegen die Drei Kapitel // Schwartz E. Drei dogmatische Schriften Iustinians. München, 1939. S. 45–69.

Jacobus Edessenus. Chronicon / Ed. E.W. Brooks // CSCO. SS. Series 3. T. IV. Parisiis, 1905.

James of Edessa. The Hymns of Severus of Antioch and others / Syriac version edited and translated by E.W. Brooks // PO. T. VII.5. Paris, 1911.

Jean Rufus. Plérophories // PO. T. IV.1. Paris, 1912.

Johannes Damascenus. Contra Jacobitas // PG. T. 94. Col. 1435–1502.

John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints // PO. T. XVII. P. i–xvi, 1–307; PO. T. XVIII. P. 308–496; PO. T. XIX. P. 499–619.

Justinianus Imperator. Epistula dogmatica ad Zoilum Alexandriae sanctissimum Patriarcham // PG. T. 86.1. Col. 1145–1150.

Le colloque monophysite de 531 // PO. T. XIII.2. Textes monophysites, 6. Paris, 1919. P. 192–196.

Leontius Byzantinus. De sectis // PG. T. 86.1. Col. 1229–1268.

Leontius Byzantinus. Contra monophysitas // PG. T. 86.1. Col. 1769–1901A.

Leontius Byzantinus. Contra Nestorianos et Eutychianos // PG. T. 86.1. Col. 1267–1358.

Le synaxaire arabe jacobite // PO. T. III. Paris, 1907. P. 245–545 [169]–[469].

Le synaxaire éthiopienne // PO. T. VII. Paris, 1911. P. 207–453 [191]–[437].

Liber pontificalis / Éd. L. Duchesne. T. I. Paris, 1886.

Liberatus. Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum // ACO. T. II. Vol. V. Berlin, 1936. P. 98–141.

Macrizi's Geschichte der Copten: aus den Handschriften zu Gotha und Wien / Mit Übersetzung und Anmerkungen von F. Wüstenfeld. Göttingen, 1845.

Marcellinus Comes. Chronicon / Ed. Th. Mommsen // MGH. AA. T. XI. Vol. II Berolini, 1894. P. 39–108.

Maxentii aliorumque scytharum monachorum necnon Ioannis Tomitanae urbis episcopi Opuscula / Ed. Fr. Glorie // CCL 85A. Brepols, 1978.

Michel le Syrien. Chronique / Ed. J.B. Chabot. T. I. Paris, 1899; T. II. Paris, 1901; T. III. Paris, 1905; T. IV. Paris, 1910.

Monophysite Texts of the Sixth Century / Eds. A. van Roey, P. Allen. Leuven, 1994.

Nicephorus Callistus Xanthopulos. Historia ecclesiastica. Libri I–XVIII / PG. T. 147. Col. 9–448.

Novellae // Corpus iuris civilis / Rec. R. Schoell, W. Kroll. Vol. III. Berolini, 1954.

Pelagius Diaconus. In defensione Trium Capitulorum / Édité avec introduction et notes par R. Devreesse. (Studi e Testi 57). Città del Vaticano, 1932.

Procopius Caesariensis. De bellis. Vol. I.: Libri I–IV / Ed. J. Haury. Lipsiae, 1962; Vol. II: Libri V–VIII / Ed. J. Haury. Lipsiae, 1963.

Procopius Caesariensis. Historia quae dicitur arcana / Ed. J. Haury. Lipsiae, 1963.

Pseudo-Dionysius. Incerti auctoris Chronicon pseudo-Dionysianum vulgo dictum, II / Ed. J. Chabot // CSCO [104]. SS. Ser. 3:2. Textus [=53]. Paris, 1933; Versio: Chronicon anonymum pseudo-Dionysianum vulgo dictum, II / Gallice vertit Robert Hespel // CSCO. T. 507. SS. Vol. 213. Louvain, 1989

Pseudo-Dionysius of Tell-Mahre. Chronicle. Part III // Translated with notes and introduction by Witold Witakowski. Liverpool, 1996.

Rahmani I. Epistula Anthimi, pseudo-patriarchae ad Iacobum episcopum Edessae // Studia syriaca. Fasc. II. Šarfa in Monte Libano, 1908. P. 67–72 (французский перевод: *Nau F*. Littérature canonique syriaque inedite // ROCh. 1909. Vol. 4. P. 113–116).

Regesta pontificum Romanorum. Tomus primus: a s. Petro ad annum MCXLIII / Ed. Ph. Jaffé. Lipsiae, 1885.

Schwartz E. Drei dogmatische Schriften Iustinians // Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung. Neue Folge. Heft 18. München, 1939.

Severus ben al-Muqaffa. Historia patriarcharum Alexandrinorum / Ed. C.F. Seybold. CSCO. Vol. 52, 59. SA. T. 8, 9. Louvain, 1962.

Severus ben al-Muqaffa. History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria / Ed. B. Evetts // PO. T. I (II–IV). Paris, 1907. P. 103–214, 383–518.

Synodus Constantinopolitana et Hierosolymitana anno 536 — см. Collectio Sabbaitica.

The Acts of the Council of Constantinople of 553 with related Texts on the Three Chapters Controversy / Translated with an introduction and notes by Richard Price. Vol. 1–2. Liverpool, 2009.

The Chronicle of John, bishop of Nikiu / Translated from Zotenberg's Ethiopic text by R.H. Charles. London, 1916.

The Conversations with the Syrian Orthodox under Justinian (532) / Ed. S.P. Brock // OCP. 1981. Vol. 47. P. 87–121.

The 6th Book of Select Letters of Severus, Patriarch of Antioch, by Athanasius of Nisibis / Ed. E.W. Brooks. Vol. 1–4. Oxford, 1902 (перп.: Farnborough, 1969).

Theophanes Confessor. Chronographia / Ed. K. de Boor. Leipzig, 1883.

Timotheus Presbyter Constantinopolitanus. De receptione haereticorum // PG. T. 86.1. Col. 41–67.

Van den Ven V. La vie ancienne de Syméon stylite le jeune // SH 32. Vol. 2. Brussels, 1962–1970.

Van Roey A., Allen P. Monophysite Texts of the Sixth Century. (OLA 56) Leuven, 1994.

Victor Tonnennensis. Chronica / Ed. Th. Mommsen // MGH. AA. T. XI. Vol. II. Berolini, 1894. P. 178–206.

Vie de Sévère par Jean de Beith-Aphthonia / Éd. M.-A. Kugener // PO. T. II (1903). Paris, 1907. P. 204–264.

Vie de Sévère par Zacharie le scholastique / Éd. M.-A. Kugener // PO. T. II (1903). Paris, 1907. P. 7–115.

Vigiliusbriefe / Ed. E. Schwartz // Sitzungberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung. Heft 2. München, 1940. S. 1–32.

Vita Iohannis episcopi Tellae, auctore Elia // Vitae virorum apud monophysitas celeberrimorum / Ed. et tr. E.W. Brooks. CSCO. Ser. 3. T. 27. Paris, 1907.

Vita Sabae // Kyrillos von Skythopolis. Texte / Hrsg. E. Schwartz. Leipzig, 1939. S. 85–200.

Vitae virorum apud monophysitas celeberrimorum / Ed. et tr. E.W. Brooks. CSCO. SS. Ser. 3. T. 27. Paris 1907.

Zacharias Rhetor. Historia ecclesiastica — см. Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta.

ЛИТЕРАТУРА

Болотов В.В. История Церкви в период Вселенских Соборов // Лекции по истории Древней Церкви. Т. IV. М., 1994.

Винкельман Ф. Некоторые замечания к оценке роли монофиситства в Египте в послеевстиниановскую эпоху // ВВ. 1978. Т. 39 (64). С. 86–92.

Грацианский М.В. Акакианская схизма // ПЭ. Т. 1. М., 2000. С. 362.

Грацианский М.В. Миссионерские предприятия 40-х годов VI в. в контексте церковной политики императора Юстиниана // ΚΑΝΙΣΚΙΟΝ. Юбилейный сборник в честь 60-летия профессора И.С. Чичурова. М., 2006. С. 57–101.

Грацианский М.В. Св. император Юстиниан и спор о Трех Главах (540–553) // Вестник ПСТГУ. 2007. Вып. 1 (17). С. 7–26.

Грацианский М.В. «Православная партия» и приход к власти императора Юстина I (518–527 гг.) // ВВ. 2007. Т. 66. С. 125–145.

Грацианский М.В. Был ли император Юстиниан I афтартодокетом? // ВВ. 2011. Т. 70 (95). С. 105–113.

Давыденков О. Агноиты // ПЭ. Т. 1. М., 2000. С. 263.

Диль Ш. Юстиниан и византийская цивилизация в VI в. СПб., 1908.

Дьяконов А.П. Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды. СПб., 2006.

Чекалова А.А. Константинополь в VI веке. Восстание Ника. 2-е изд. СПб., 1997.

Чекалова А.А. Образ византийской аристократки конца V — начала VI в. (Юлиана Аниция) // Мир Александра Каждана. СПб., 2003. С. 138–149.

Чекалова А.А. Архонты и сенаторы в избрании византийского императора (IV — первая половина VII в.) // ВВ. 2003. Т. 62. С. 16–20.

Чекалова А.А. Сенат и сенаторская аристократия Константинополя. IV — первая половина VII века. М., 2010.

Чекалова А.А. Персидский элемент в византийской монархии // ВВ. 2013. Т. 72 (97). С. 13–30.

Abel F.M. TO ENNATON // OCh. 1911. Bd. 1. P. 77–82.

Adams W.Y. The United Kingdom of Makouria and Nobadia: A Medieval Nubian Anomaly // Egypt and Africa: Nubia from Prehistory to Islam / Ed. W.V. Davies. London, 1991. P. 257–263.

Adshead K. Justinian and Aphthartodocetism // Ethnicity and Culture in Late Antiquity / Eds. St. Mitchell, G. Greatrex. London, 2000. P. 331–336.

Alivisatos H. Die kirchliche Gesetzgebung des Kaiser Justinian I. Berlin, 1913.

Allen P. Neo-Chalcedonism and the Patriarchs of the Late Sixth Century // Byz. 1980. Т. 50. P. 5–17.

Altheim F., Stiehl R. Die Araber in der alten Welt. Bd. IV. Berlin, 1967.

Amélineau É. La géographie de l'Égypte à l'époque copte. Paris, 1893.

Amelotti M. Giustiniano tra teologia e diritto // L'Imperatore Giustiniano. Storia e Mito. P. 133–160.

Amelotti M., Migliardi Zingale L. Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano. Subsidia III. Milano, 1977.

Anastos M.V. Justinian's Despotic Control over the Church as Illustrated by His Edicts on the Theopaschite Formula and His Letter to Pope John II // ЗРВИ. 1964. Къ. 8/2. P. 1–11.

Baumstark A. Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte. Bonn, 1922.

Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft. Teil. 2. Bd. 1). München, 1959.

Beck H.-G. Die frühbyzantinische Kirche // Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. II: Reichskirche nach Konstantin dem Großen. 2. Halbband: Die Kirche in Ost und West von Chalkedon bis Frühmittelalter (451–700) / Hrsg. H. Jedin. Freiburg; Basel; Wien, 1975. S. 15–94.

Biondi B. Giustiniano Primo, principe e legislatore cattolico. Milano, 1936.

Blaudeau Ph. Alexandrie et Constantinople (451–491). De l'histoire à la géo-ecclésiologie. Rome, 2006. (BÉFAR 327).

Blaudeau Ph. Liberatus de Carthage ou l'historiographie comme service diaconal // Augustinianum. 2010. Vol. 50. P. 543–565.

Bréhier L. La politique religieuse de Justinien // *Fliche-Martin.* Histoire de l'Église. Vol. IV. Paris, 1945.

Bridge A. Theodora. Aufstieg und Herrschaft einer byzantinischen Kaiserin. München, 1980.

Brock S. The conversations with the Syrian Orthodox under Justinian (532) // *Brock S.* Studies in Syriac Christianity. Variorum, 1992: XIII.

Browning R. Justinian und Theodora. Herrscher in Byzanz. Herrsching, 1992.

Bruns P. Zwischen Rom und Byzanz. Die Haltung des Facundus von Hermiane und der nordafrikanischen Kirche während des Drei-Kapitel-Streits (553) // ZKG. 1995. Bd. 106. S. 151–178.

Bundy D.D. Jacob Baradaeus. The State of Research. A Review of Sources and a New Approach // Mus. 1978. T. 91. P. 45–86.

Bury J.B. History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius I to the Death of Justinian (395–565). Vol. 1–2. London, 1923.

Cambridge History of Byzantium / Ed. by J. Shepard. New-York; Cambridge, 2008.

Cameron Al. Mémoires et documents. Heresies and Factions // Byz. 1974. T. 44. P. 92–120.

Cameron Al. The House of Anastasius // GRBS. 1978. Vol. 19. P. 259–276.

Cameron Av. The empress Sophia // Byz. 1975. T. 45. P. 5–21.

Cameron Av. The Early Religious Policies of Justin II // The Orthodox Churches and the West. (Studies in Church History 13). Oxford, 1976.

Cameron Av. Procopius and the Sixth Century. London, 1985.

Cameron Av. Eustratius' Life of the Patriarch Eutychius and the Fifth Ecumenical Council // ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ. Essays presented to Joan Hussey on her 80th birthday. Cambereley, 1988. P. 225–247.

Capizzi C. Anicia Giuliana (462ca–530ca): Ricerche sulla sua Famiglia e la sua vita // RSN. 1968. Vol. 5 (15). P. 191–226.

Capizzi C. L'imperatore Anastasio I (492–518): studio sulla sua vita, la sua opera e la sua personalità. Roma, 1969.

Carcione F. L'«aftartodocetismo» di Giustiniano: Una mistificazione strumentale del dissenso politico-religioso // *StRiOrCr.* 1984. Vol. 7. P. 71–78.

Caspar E. Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. Bd. 2. Tübingen, 1933.

Chabot J.-B. Pierre l'Ibérien, Évêque Monophysite de Mayouma [Gaza] à la fin du Ve siècle // *ROL.* 1895. T. 3. P. 367–397.

Charanis P. Church and State in the Late Roman Empire: The Religious Policy of Anastasius the First, 491–518. Madison, 1939.

Chesnut R.C. Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Serug. Oxford, 1976.

Christliche Mission in Südarabien und Nubien // *Altheim F., Stiehl R.* Die Araber in der alten Welt. Bd. IV. Berlin, 1967. S. 306–333.

Chrysos E. Η ἐκκλησιαστική πολιτική τοῦ Ἰουστινιανοῦ κατὰ τὴν ἤριν περὶ τὰ τρία Κεφάλαια καὶ τὴν Ε΄ οἰκουμένην σύνοδον. Θεσσαλονίκη, 1969.

Chrysos E. Zur Datierung und Tendenz der Werke des Facundus von Hermiane // *Kleronomia.* 1969. Vol. 1. S. 319–322.

Cramer M., Bacht H. Der antichalkedonische Aspekt im historisch-biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten (6.–7. Jahrhundert). Ein Beitrag zur Geschichte der Entstehung der monophysitischen Kirche in Ägypten // *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart / Hrsg. von A. Grillmeier, H. Bacht.* Bd. II: Entscheidung um Chalkedon. Würzburg, 1953. S. 315–338.

Croke B. Justinian under Justin. Reconfiguring a Reign // *BZ.* 2007. Bd. 100. Heft 1. P. 13–56.

Crum W.E. Sévère d'Antioche en Égypte // *ROCh.* 1922–1923. Vol. 23. P. 92–104.

Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart / Hrsg. von A. Grillmeier, H. Bacht. Bd. I: Der Glaube von Chalkedon. Würzburg, 1951; Bd. II: Entscheidung um Chalkedon. Würzburg, 1953.

Demicheli A.-M. La politica religiosa di Giustiniano in Egitto // *Aegyptus.* 1983. Anno 63. № 1–2. P. 217–257.

Den Heijer J. Mawhūb ibn Mansūr ibn Mufarriḡ et l' historiographie Copto-Arabe // *CSCO.* T. 513. Subsidia 83. Louvain, 1989.

Devreesse R. Le cinquième concile et l'oecuménicité Byzantine // *Miscellanea Giov. Mercati.* Vol. III = Studi e Testi 123. Città del Vaticano, 1946. P. 1–15.

Diehl Ch. Justinien et la civilisation byzantine au VI^e siècle. Paris, 1901.

Diekamp F. Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Konzil. Münster, 1899.

Dovere E. Ἐγκύκλιον Βασιλίσκου. Un caso di normativa imperial in Oriente su temi di dogmatica teologica // *Studia et documenta historiae et iuris.* 1985. Vol. 51. P. 153–188.

Dovere E. Ἐνωτικό δι Ζηνοῦ Ἰσαυρικοῦ. Preteso intervento normative tra politica religiosa e pacificazione sociale // *Studia et documenta historiae et iuris.* 1988. Vol. 54. P. 170–190.

Downey G. Ephraemius, Patriarch of Antioch // *Church History*. 1938. Vol. 7. P. 346–370.

Draguet R. Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du Corps du Christ. Louvain, 1924.

Duchesne L. Vigile et Pélage. Étude sur l'histoire de l'église romaine au milieu du VI^e siècle. Paris, 1884.

Duchesne L. La réaction chalcédonienne sous l'empereur Justin (518–527) // *Mélanges d'archéologie et d'histoire*. 1913. T. 33. P. 337–363.

Duchesne L. L'Église au VI^e siècle. Paris, 1925.

Engelhardt I. Mission und Politik in Byzanz: Ein Beitrag zur Strukturanalyse byzantinischer Mission zur Zeit Justins und Justinians. (Miscellanea Monacensia 19). München, 1974.

Ensslin W. Papst Agapet I. und Kaiser Justinian I // *HJ*. 1950. Bd. 77. S. 459–466.

Ensslin W. Justinian I. und die Patriarchate Rom und Konstantinopel // *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*. 1959. Vol. 35. № 1. P. 113–127.

Evans J.A.S. The Empress Theodora Partner of Justinian. Austin, 2002.

Every G. Was Vigilius a Victim or an Ally of Justinian? // *HeyJ*. 1979. Vol. 20. P. 257–266.

Frend W.H.C. The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries. London, 1972.

Frend W.H.C. Severus of Antioch and the Origins of the Monophysite Hierarchy // *OCA*. 1973. Vol. 195. P. 261–275.

Frend W.H.C. The Mission to Nubia: An Episode in the Struggle for Power in Sixth Century Byzantium // *Travaux de Centre d'Archéologie Méditerranéenne de l'Académie Polonaise des Sciences*. T. 16. Études et Travaux VIII. Warszawa, 1975. P. 9–16.

Galtier P. L'Occident et le néochalcédonisme // *Gregorianum*. 1959. Vol. 40. № 1. P. 54–74.

Gelzer H. Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche // *BZ*. 1893. Bd. 2. S. 22–72.

Gentz G., Winkelmann F. Die Kirchengeschichte des Nicephorus Callistus Xanthopulus und ihre Quellen. Berlin, 1966.

Gerostergios A. Justinian the Great — the Emperor and the Saint. Belmont, 1982.

Gleede B. Liberatus' Polemik gegen die Verurteilung der drei Kapitel und seine alexandrinische Quelle. Einige Beobachtungen zu Breviarium 19–24 // *ZAC*. 2010. Bd. 14. S. 130–148.

Godlewski W. Nubia, Egypt and Byzantium // *Perceptions of Byzantium and its Neighbours (843–1261)* / Ed. O.Z. Pevny. New York, 2000. P. 168–181.

Goubert P. Les successeurs de Justinien et le Monophysisme // *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart* / Hrsg. von A. Grillmeier, H. Bacht. Bd. II: Entscheidung um Chalkedon. Würzburg, 1953. S. 179–192.

- Gray P.T.R.* The Defense of Chalcedon in the East (451–553). Leiden, 1979.
- Greatrex G.* Flavius Hypatius, «quem vidit validum Parthus sensitque timendum» // *Byz.* 1996. T. 66. P. 120–142.
- Greatrex G.* Rome and Persia at War, 502–532. (ARCA Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs 37). Leeds, 1998.
- Greatrex G.* The Early Years of Justin I's Reign in the Sources // *Electrum*. 2007. Vol. 12. P. 99–113.
- Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. II/1: Das Konzil von Chalkedon. Rezeption und Widerspruch (451–518). Freiburg; Basel; Wien, 1991; Bd. II/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert. Freiburg; Basel; Wien, 1989; Bd. II/3: Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600. Freiburg; Basel; Wien, 2002; Bd. II/4: Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien. Freiburg; Basel; Wien, 1990.
- Haacke R.* Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451–553) // Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart / Hrsg. von A. Grillmeier, H. Bacht. Bd. II: Entscheidung um Chalkedon. Würzburg, 1953. S. 95–177.
- Hardy E.R.* The Egyptian Policy of Justinian // *DOP*. 1968. Vol. 22. P. 21–41.
- Helmer S.* Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffs. Bonn, 1962.
- Hendriks O.* L'activité apostolique du monachisme monophysite et nestorien // *POC*. 1960. Vol. 10. P. 3–25, 97–113.
- Hermann Th.* Johannes Philoponus als Monophysit // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*. 1930. Bd. 29. S. 209–264.
- Hildebrandt P.* Die Absetzung des Papstes Silverius (537) // *HJ*. 1922. Bd. 42. S. 213–249.
- Hillelson S.* Nūba // *EI*. Vol. VIII. Leiden, 1995. P. 88–89.
- Hofmann F.* Der Kampf der Päpste um Konzil und Dogma von Chalkedon von Leo dem Großen bis Hormisdas (451–519) // *Das Konzil von Chalkedon*. Bd. 2. S. 13–94.
- Hofmann J.* Der heilige Papst Agapit I. und die Kirche von Byzanz // *OS*. 1991. Vol. 40. S. 113–132.
- Honigmann E.* Évêques et évêchés monophysites au VI^e siècle // *CSCO*. Vol. 127. Subsidia. T. 2. Louvain, 1952.
- Honigmann E.* Anthimus of Trebizond, Patriarch of Constantinople // *Patristic Studies*. [Studi e Testi 173]. Città del Vaticano, 1953. P. 185–193.
- Honoré T.* Tribonian. London, 1978.
- Horn C.B.* Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine. The Career of Peter the Iberian. Oxford, 2006.
- Janin R.* Constantinople byzantine: développement urbain et répertoire topographique. Paris, 1950.
- Jones A.H.M.* The Later Roman Empire, 284–602. Vol. 1–3. Oxford, 1964.

Jugie M. L'empereur Justinien a-t-il été aphanartodocète // *ÉO*. 1932. T. 31. № 168. P. 399–402.

Jülicher A. Die Liste der alexandrinischen Patriarchen im 6. und 7. Jahrhundert // Festgabe für Karl Müller. Tübingen, 1922. S. 7–23.

Kirwan L.P. Some Thoughts on the Conversion of Nubia to Christianity // *Nubian Studies. Proceedings of the Symposium for Nubian Studies* / Ed. J.M. Plumley. Cambridge, 1978. P. 142–145.

Kleyn H.G. Jacobus Baradaeus, de stichter der syrische monophysietische Kerk. Leiden, 1882.

Klinkenberg H.M. Papsttum und Reichskirche bei Leo dem Großen // *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*. 1952. Bd. 38. Heft 1. S. 37–112.

Knecht A. Die Religions-Politik Kaiser Justinians I. Eine kirchengeschichtliche Studie. Würzburg, 1896.

Kosiński R. The Emperor Zeno. Religion and Politics. Cracow, 2010.

Kosiński R. Peter the Fuller, Patriarch of Antioch (471–488) // *Byzantinoslavica*. 2010. Vol. 68. P. 49–73.

Krause M. Zur Kirchengeschichte Nubiens // *Nubian Culture: Past and Present. Main Papers presented at the Sixth International Conference for Nubian Studies in Uppsala, 11–16. 8. 1986* / Ed. T. Hägg. Stockholm, 1987. S. 293–308.

Lang U.M. John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century. A Study and Translation of the *Arbiter*. (Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents. Fasc. 47). Leuven, 2001.

Lang U. John Philoponus and the Fifth Ecumenical Council: A Study and Translation of the *Letter to Justinian* // *AHC*. 2005. Bd. 37. H. 2. P. 411–436.

Lebon J. Monophysisme severien. Etude historique; litteraire et théologique sur la resistance monophysite au Concile de Chalcedoine jusqu'à la constitution de l'église jacobite. Louvain, 1909.

Lebon J. Ephrem d'Amid, patriarche d'Antioche (526–544) // *Université de Louvain. Recueil de travaux. Fasc. 40: Mélanges d'histoire offerts à Ch. Moeller, I. Louvain. Paris, 1914. P. 197–214.*

Lebon J. La christologie du monophysisme syrien // *Grillmeier A., Bacht H.* Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Bd. I: Der Glaube von Chalkedon. S. 425–580.

Leppin H. Zu den Anfängen der Kirchenpolitik Justinians // *Justinian* / Hrsg. von M. Meier. Darmstadt, 2011. S. 78–99.

L'imperatore Giustiniano, Storia e Mito: giornate di studio a Ravenna, 14–16 ottobre 1976 / Ed. G.G. Archi. Milano, 1978.

Magi L. La sede romana nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini (VI–VII sec.). Louvain, 1972.

Maraval P. Die Politik gegenüber den Opponenten von Chalkedon // *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur. Bd. 3: Der lateinische Westen und der byzantinische Osten. Teil 3: Justinian I. und das vergebliche Mühen um*

die Einheit. Kapitel 1: Die Religionspolitik unter Justinian I. Freiburg im Breisgau, 2001. S. 432–461.

Marone P. La difesa dei Tre Capitoli portata avanti dagli ecclesiastici africani tra il 545 e il 565 // La teologia dal V all'VIII secolo fra sviluppo e crisi. XLI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 9–11 maggio 2013). Roma, 2014. P. 283–297.

Martin Th.O. The Twenty-Eighth Canon of Chalcedon: A Background Note // Das Konzil von Chalkedon / Hrsg. von A. Grillmeier, H. Bacht. Bd. II: Entscheidung um Chalkedon. Würzburg, 1953. P. 433–458.

Maspero J. Théodore de Philae // Revue de l'histoire des religions. 1909. Vol. 59. P. 299–317.

Maspero J. Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des Églises jacobites (518–616). Paris, 1923.

McGuckin J.A. The 'Theopaschite Confession' (Text and Historical Context): a Study in the Cyrilline Reinterpretation of Chalcedon // The Journal of Ecclesiastical History. 1984. Vol. 35. № 2. P. 239–255.

Meier M. Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert nach Christus. Göttingen, 2003.

Meier M. Σταυρωθεις δι' ημάς — Der Aufstand gegen Anastasios im Jahr 512 // Millennium. 2008. Bd. 4. S. 157–237.

Meier M. Das Breviarium des Liberatus von Karthago. Einige Hypothesen zu seiner Intention // ZAC. 2010. Bd. 14. S. 130–148.

Menze V. Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church. Oxford, 2008.

Meyendorff J. Justinian, the Empire and the Church // DOP. 1968. Vol. 22. P. 43–60.

Millar F. Rome, Constantinople and the Near Eastern Church under Justinian: Two Synods of C.E. 536 // JRS. 2008. Vol. 98. P. 62–82.

Millar F. Un dossier d'accusation déposé auprès du praeses de Syrie Seconde // Antiquité Tardive. 2010. Vol. 18. P. 231–242.

Monachino V. Genesi storica del Canone 28° di Calcedonia // Gregorianum. 1952. Vol. 33. P. 261–291.

Monachino V. Il Canone 28° di Calcedonia e S. Leone Magno // Gregorianum. 1952. Vol. 33. P. 531–565.

Monneret de Villard U. Storia della Nubia Cristiana. (OCA 118). Roma, 1938.

Müller C.D.G. Die koptische Kirche zwischen Chalkedon und dem Arabereinzugszug // ZKG. 1964. Bd. 74. S. 271–308.

Munro-Hay S.C. Al-Marīs // EI. Vol. VI. Leiden, 1991. P. 574–575.

Munro-Hay S.C. Al-Mukurra // EI. Vol. VII. Leiden; New York, 1993. P. 544–545.

Munro-Hay S.C. Ethiopia and Alexandria. The Metropolitan Episcopacy of Ethiopia. (BNA 5). Warszawa; Wiesbaden, 1997.

Ostrogorsky G. Geschichte des byzantinischen Staates. München, 1963.

Pargoire J. L'Église byzantine de 527 à 847. Paris, 1905.

Pavouris R. The Condemnation of the Christology of the Three Chapters in its Historical and Doctrinal Context: The Assessment and Judgement of Emperor Justinian and the Fifth Ecumenical Council (553). A Thesis Submitted to the Department of Theology and Church History of the University of Glasgow in Fulfilment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy. Glasgow, 2001.

Peeters P. Hypatius et Vitalien // *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*. 1950. T. 10. P. 5–51.

Perrone L. La chiesa di Palestina e le controversie christologiche. Brescia, 1980.

Pewesin W. Imperium, Ecclesia universalis. Rom // *FKGG 11: Geistige Grundlagen römischer Kirchenpolitik*, III. Stuttgart, 1937. S. 1–162.

Price R. The Ecclesiastical Policy of the Emperor Justinian // *The Acts of Constantinople 553*. Vol. 1. Liverpool, 2009. P. 8–41.

Prostko-Prostyński J. Basiliskos: Ein in Rom anerkannter Usurpator // *ZPE*. 2000. Bd. 133. S. 259–265.

Redies M. Die Usurpation des Basiliskos (475–476) im Kontext der aufsteigenden monophysitischen Kirche // *Antiquité Tardive*. 1997. Vol. 5. P. 211–221.

Richter S.G. Studien zur Christianisierung Nubiens. (SKCO 11). Wiesbaden, 2002.

Riedinger R. Akoimeten // *TRE*. Bd. 2. Berlin; New York, 1978. S. 148–153.

Rubin B. Das Zeitalter Justinians. Bd. 1. Berlin, 1960.

Ruscu D. The Revolt of Vitalianus and the Scythian Controversy // *BZ*. 2008. Bd. 101. Heft 2. P. 773–785.

Ruysen G.H. Una rivisitazione del XXVIII canone del Concilio di Calcedonia (451) // *Iura Orientalia*. 2013. Vol. IX. P. 146–179.

Salaville S. La fête du concile de Chalcedoine // *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart / Hrsg. von A. Grillmeier, H. Bacht*. Bd. II: Entscheidung um Chalkedon. Würzburg, 1953. S. 677–695.

Schieffer R. Zur Beurteilung des norditalischen Dreikapitel-Schismas. Eine überlieferungsgeschichtliche Studie // *ZKG*. 1976. Bd. 87. S. 167–201.

Scholz P. 6. Internationale Konferenz für nubische Studien in Uppsala, vom 11. bis 16. August 1986 // *Nubica I/II*. S. 433–447.

Scholz P. Nubien // *TRE*. Bd. 24. Berlin; New York, 1994. S. 682–698.

Scholz P. Besprechung der Arbeit von: *Richter S.G.* Studien zur Christianisierung Nubiens. (SKCO 11). Wiesbaden 2002 // *OChr*. 2003. Bd. 87. S. 248–254.

Schubart W. Justinian und Theodora. München, 1943.

Schurr V. Die Trinitätslehre von Boethius im Lichte der „scythischen Kontroversen“. Paderborn, 1935.

Schwartz E. De monachis scythicis // *ACO*. T. IV. Vol. 2. P. V–XII.

Schwartz E. Zur Kirchenpolitik Justinians // *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München. Philosophisch-historische Abteilung*. Heft 2. München, 1940 (= *Idem*. Gesammelte Schriften. Bd. IV. Berlin, 1960. S. 276–328).

Shahid I. Byzantium and the Arabs in the Sixth Century. Vol. I. Part 1–2. Washington, 1995.

Souarn R. Le 28^e Canon de Chalcédoine // ÉO. 1897. T. 1. № 1. P. 19–22.

Speigl J. Der Autor der Schrift 'De Sectis' über die Konzilien und die Religionspolitik Justinians // AHC. 1970. Bd. 2. S. 207–230.

Speigl J. Die Synode von Heraclea 515 // AHC. 1980. Bd. 12. S. 47–61.

Speigl J. Das Religionsgespräch mit den severianischen Bischöfen in Konstantinopel im Jahre 532 // AHC. 1984. Bd. 16. S. 264–285.

Speigl J. Die Synode von 536 in Konstantinopel // OS. 1994. Bd. 43. S. 105–153.

Speigl J. Formula Iustiniani. Kircheneinigung mit kaiserlichen Glaubensbekenntnissen (Codex Iustinianus I 1,5–8) // OS. 1995. Bd. 44. S. 105–134.

Speigl J. Synoden im Gefolge der Wende der Religionspolitik unter Kaiser Justinos (518) // OS. 1996. Bd. 45. S. 8–20.

Σταμούλης Α.Α. Δέρκος, κέντρον τῶν Μονοφυσιτῶν // Θρακικά. 1934. Τ. 5. Σ. 218–221.

Stein E. Nubie chrétienne // RHE. 1940. Vol. 36. P. 131–142.

Stein E. Histoire du Bas-Empire. T. 2: De la disparition de l'empire d'Occident à la mort de Justinien (476–565). Paris; Bruxelles; Amsterdam, 1949.

Straub J. Die Verurteilung der Drei Kapitel durch Vigilius (Vigilii Epistula II ad Eutychium) // Kleronomia. 1970. Vol. 2. S. 347–375.

Thurman W.S. How Justinian I Sought to Handle the Problem of Religious Dissent // The Greek Orthodox Theological Review. 1968. Vol. 13. P. 15–40.

Treadgold W. A History of the Byzantine State and Society. Stanford, 2000.

Trimingham J.S. Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times. Beirut, 1979.

Ullmann W. Gelasius I. (492–496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter. [Päpste und Papsttum 18]. Stuttgart, 1981.

Uthemann K.-H. Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe // Augustinianum. 1999. Bd. 39. S. 5–83.

Vasiliev A.A. Justin the First. An Introduction to the Epoch of Justinian the Great. (DOS 1). Cambridge, Mass., 1950.

Van Esbroek M. The Aphthartodocetic Edict of Justinian and its Armenian Background // StudPat. 1997. Vol. 33. P. 578–585.

Van Cauwenbergh P. Étude sur les moines d'Égypte depuis le concile de Chalcedoine jusqu'à l'invasion arabe. Paris; Louvain, 1914.

Van den Ven P. L'accession de Jean le Scholastique au siège patriarcal de Constantinople en 565 // Byz. 1965. T. 35. P. 320–352.

Van Ginkel J. John of Ephesus: a Monophysite Historian in Sixth Century Byzantium. Groningen, 1995.

Van Roey A. Les débuts de l'Église jacobite // Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart / Hrsg. von A. Grillmeier, H. Bacht. Bd. II: Entscheidung um Chalkedon. Würzburg, 1953. S. 339–360.

Van Roey A. La controverse trithéite jusqu'à l'excommunication de Conon et d'Eugène (557–569) // OLP. 1985. Vol. 16. P. 141–165.

Vantini G. Oriental Sources Concerning Nubia. Heidelberg; Warschau, 1975.

Vööbus A. The Origin of the Monophysite Church in Syria and Mesopotamia // Church History. 1973. Vol. 42. P. 17–26.

Weiß G. Studia Anastasiana I: Studien zum Leben, zu den Schriften und zur Theologie des Patriarchen Anastasius I. von Antiochien (559–598). (Miscellanea Byzantina Monacensia 4). München, 1965.

Wessel S. Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome. [Supplements to Vigiliae Christianae. Texts and Studies of Early Christian Life and Language / Ed. by J. den Boeft, B.D. Ehrman, J. van Oort, D.T. Runia, C. Scholten, J.C.M. van Winden. Vol. 93]. Leiden; Boston, 2008.

Wigram W.A. The Separation of the Monophysites. London, 1923.

Winckelmann F. Die östlichen Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen (5. bis 7. Jahrhundert). Berlin, 1980.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

Фрагмент эдикта императора Юстиниана (527 г.?)*

[р. 6] I.1.5. Автократор Юстиниан Август. Поскольку правая и безупречная вера, которую проповедует Святая Божья Соборная и Апостольская Церковь, ничуть не приняла новшества, мы, следуя за святыми учениями апостолов и тех, кто после них отличился во святых Божьих Церквях, сочли справедливым объявить всем, в чем состоит наше упование, когда мы следуем преданию и исповеданию Святой Божьей Соборной и Апостольской Церкви.

1. Ведь мы веруем в Отца, и Сына, и Святого Духа, поклоняясь единой сущности в трех ипостасях, одному божеству, одной силе, Троице Единосущной. Мы исповедуем, что в конце дней Единородный Сын Божий, Бог от Бога, рожденный предвечно и вневременно от Отца, совечный Отцу, Тот, от Которого всё и чрез Которого всё, сойдя с небес, воплотился от Духа Святого и святой славной Приснодевы и Богородицы Марии, вочеловечился и претерпел крест, был погребен и воскрес на третий день. Признаем мы, что Одного и Того же суть чудеса и страдания, которые добровольно претерпел Он плотью. 2. Ведь мы не знаем одного Бога Слова, а другого — Христа, но [знаем] Одного и Того же (ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτόν), единосущного Отцу по божеству и Его же единосущного нам по человечеству. Ведь Троица осталась Троицей и после воплощения одного из Троицы Бога Слова, ибо Святая Троица не приемлет прибавки четвертого лица.

3. Поскольку дело, стало быть, обстоит так, мы анафематствуем всякую ересь, особенно же Нестория, человекопоклонника (ἀνθρωπολάτρη), разделяющего единого Господа нашего Иисуса Христа, Сына Божьего и Бога нашего, и не исповедующего собственно (κυρίως) и воистину святую славную Приснодеву Марию Богородицей, но говорящего, что один — Бог Слово, родившийся от Отца, [р. 7] а другой — от святой Приснодевы Марии, по благодати и усвоению (οἰκεῖσται) Богом Словом ставший Богом.

И, конечно же, [анафематствуем мы] пагубного для умов Евтиха, вводящего призрачность и отвергающего истинное воплощение от святой Приснодевы и Богородицы Марии, то есть наше спасение, и не исповедующего

* Codex Iustinianus / Rec. P. Krueger. Berolini, 1954. P. 6–7.

[Его] во всем единосущным Отцу по божеству и единосущным нам по человечеству. А равным образом [анафематствуем мы] и растлителя душ Аполлинария, называющего безумным (ἄνοον) Господа нашего Иисуса Христа, Сына Божия и Бога нашего, и вводящего в вочеловечение Единородного Сына Божия слияние или смешение (σύγχυσιν ἢ τοι φύρμῶν), а также всех мысливших и мыслящих как они. 4. Ибо если после этого нашего заявления и ознакомления наших боголюбнейших поместных епископов отыщутся впредь придерживающиеся противоположного мнения, пусть не чают они удостоиться прощения, ибо мы приказываем таковых как признанных еретиков подвергнуть подобающему вразумлению (σωφρονισμῶ)...

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

Эдикт императора Юстиниана (533 г.)^{*}

[р. 7] I.1.6. Тот же император константинопольцам¹.

«Всеобщего Спасителя и Владыку Иисуса Христа, истинного нашего Бога, мы всегда стараемся почитать и, насколько ум человеческий на [это] способен, подражать Его снисхождению (συγκατάβασιν).

1. Обнаружив некоторых, одержимых болезнью и безумием Нестория и Евтиха, врагов Бога и Святейшей Соборной и Апостольской Церкви, отказывающихся собственно и воистину называть святую славную Приснодеву Марию Богородицей, мы постарались, чтобы они научились правой христианской вере.

2. Те же, кто неизлечим и скрывает собственное заблуждение, ходят вокруг, как мы узнали, возмущая и соблазняя души людей простоватых и говоря противное Святой Соборной и Апостольской Церкви.

3. Потому мы сочли необходимым опровергнуть (καταλῦσαι) ложные словеса (ψευδολογίας) еретиков, прояснив всем, как славит Святая Божья Соборная и Апостольская Церковь. Её блаженнейшие иереи, — следуя которым и мы ясно излагаем, в чем состоит наша надежда, — проповедуют, не обновляя, — упаси Бог! — веры, но обличая безумие тех, кто мыслит в согласии с нечестивыми еретиками, что и мы сделали в начале нашего царствования, для всех совершенно ясно заявив:

4. мы веруем в единого Бога Отца, Вседержителя, и в единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, и в Духа Святого, поклоняясь единой сущности в трех ипостасях, одному божеству, одной силе, Троице Единосущной.

5. Мы исповедуем, что в конце дней Иисус Христос, Единородный Сын Божий, от Бога истинного, рожденный предвечно от Отца, совечный Отцу, Тот, от Которого всё и через Которого всё, сошедший с небес и воплотившийся от Духа Святого и святой славной Приснодевы и Богородицы Марии, воплотившись, претерпел крест за нас при Понтийском Пилате, и был погребен, и воскрес на третий день.

^{*} Переведено с греческого по изданию: Codex Iustinianus / Rec. P. Krueger. Berolini, 1954. P. 7–8.

¹ Пасхальная Хроника дает следующую интитуляцию этого эдикта: «Самодержец, кесарь Юстиниан, благочестивый, победитель, τροπαιοῦχος, величайший, присночтимый (ἀεισεβαστος), Август своим гражданам» (Chronicon Paschale. Т. 1. P. 630.9–11).

Мы признаем, что Одного и Того же суть чудеса и страдания, которые добровольно претерпел Он плотью.

6. Ведь мы не знаем одного Бога Слово, а другого — Христа, но признаем и исповедуем Одного и Того же единосущным Отцу по божеству и единосущным нам по человечеству, а также единство по ипостаси (τὴν καθ' ὑπόστασιν ἐνότητά). Ведь Троица осталась Троицей и после воплощения одного из Троицы — Бога Слова, ибо Святая Троица не приемлет прибавления четвертого лица.

7. Поскольку дело, стало быть, обстоит так, мы анафематствуем всякую ересь, а особенно Нестория, человекопоклонника, а также тех, кто мыслит и мыслит подобно ему, [то есть] разделяет единого Господа нашего Иисуса Христа, Сына Божия и Бога нашего и не исповедует собственно и воистину святую славную Приснодеву Марию Богородицей, то есть Матерью Бога, но говорит о двух Сынах — одном Боге Слове от Отца, а другом — от святой славной Приснодевы и Богородицы Марии, по благодати и усвоению (οἰκειώσει) Богом Словом ставшем Богом, [а также] отрицает и не исповедует, что Господь наш Иисус Христос, Сын Божий и Бог наш воплотившийся, вочеловечившийся и распятый, есть один от Святой Троицы. Ведь Он единственный является сопоклоняемым и сопрославляемым Отцу и Духу Святому.

8. Анафематствуем мы и пагубного для умов Евтиха, [а также тех, кто] мыслит и мыслит подобно ему: вводит призрачность и отвергает истинное воплощение от святой Приснодевы и Богородицы Марии Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа, то есть наше спасение, и не исповедует [Его] единосущным Отцу по божеству и единосущным нам по человечеству.

9. А равным образом [анафематствуем мы] и растлителя душ Аполлинария, [а также тех, кто] мыслит и мыслит подобно ему: называет безумным (ἄνοου) Господа нашего Иисуса Христа, Сына Божия и Бога нашего, и вводит в вочеловечение Единородного Сына Божия слияние или смешение (σύγχυσιν ἤτοι φυρμόν), а также всех, кто мыслит и мыслит подобно им². Дано в мартовские иды в третьем консульство господина Юстиниана, вечного августа³.

То же эфесянам, то же кесарийцам, то же кизикцам, то же амидянам, трапезундцам, иерусалимлянам, апамянам, юстинианополяцам, феупольцам, севастийцам, тарсийцам, анкирцам.

² Вариант этого последнего пассажа, приведенный в Пасхальной Хронике, выглядит следующим образом: «А равным образом [анафематствуем мы] и растлителя душ Аполлинария, [а также тех, кто] мыслит и мыслит подобно ему: называет Господа нашего Иисуса Христа, Сына Божия и Бога нашего, всего лишь человеком и вводит в вочеловечение Единородного Сына Божия слияние или смешение (σύγχυσιν ἤτοι φυρμόν), а также всех, кто мыслит и мыслит подобно им» (Chronicon Paschale. Vol. I. P. 633.9–14).

³ Пасхальная Хроника датирует издание этого эдикта 20 ноября 534 г.: «И в двадцатый день того же месяца дия, двенадцатого индикта, тот же император Юстиниан в Константинополе выставил свое божественное письмо, отослав также в город Рим, в Иерусалим, в великий Феуполь антиохийцев в Сирии, в великий град александрийцев, который у Египта (πρὸς Αἴγυπτον), в Фессалонику, город народа илирийцев, и в Эфес, город Азии, то же самое письмо, которое содержало следующее...» (Chronicon Paschale. Vol. I. P. 630.1–8).

ПРИЛОЖЕНИЕ 3

Эдикт Юстиниана 533 г.*

[р. 8] 1.1.7. Тот же император Епифанию, святейшему и блаженнейшему архиепископу сего царственного Града и вселенскому патриарху.

«Желая, чтобы твоя святость знала все, что относится к положению Церкви, мы сочли необходимым обратиться к тебе с этими божественными письменами (συλλαβαῖς) и посредством их довести до твоего сведения дела (τὰ κινηθέντα), о которых, мы уверены, ты и сам ведаешь.

1. Обнаружив, что некоторые чужды Святой Соборной и Апостольской Церкви, ибо они следуют заблуждению нечестивых Нестория и Евтиха и прибегают к их богохульствам, мы ранее издали божественный эдикт, знакомый твоей святости, посредством которого мы обличили безумие еретиков, доселе с помощью Божией ничуть не изменив, не изменяя и не преступив господствующего церковного положения, как это известно и твоему блаженству, но во всем сохраняя состояние единства святейших Церквей со святейшим папой и патриархом старшего Рима (τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης), которому мы отписали подобное этому:

2. [с одной стороны], поскольку мы не терпим, чтобы что-то из того, что касается церковного порядка, не доводилось [до сведения] твоего блаженства, как главы всех святейших Божьих иереев, а, [с другой стороны], поскольку всякий раз, когда в сих местах являлись еретики, по мнению и правильному суду того досточтимого престола [Римского] они упразднялись.

3. Из настоящих наших божественных писем твоя святость узнает о наших намерениях, [направленных на то], чтобы посредством настоящих наших божественных писем обличить тех, кто пытается лукаво мыслить или толковать то, что было правильно сказано нами в эдикте.

4. Некоторые неверные и чуждые Святой Божьей Соборной и Апостольской Церкви дерзнули по-иудейски возражать на то, что правильно блюдет, прославляется и проповедуется всеми иереями, отрицая, что Господь наш Иисус Христос, Единородный Сын Божий и Бог наш, воплощенный

* Переведено с греческого по изданию: Codex Iustinianus / Rec. P. Krueger. Berolini, 1954. P. 8–10.

от Духа Святого и святой славной Приснодевы и Богородицы Марии, вочеловечившийся и распятый [р. 9], есть единый от Святой и Единосущной Троицы, сопоклоняемый и сопрославляемый Отцу и Духу Святому, единосущный Отцу по божеству и единосущный нам по человечеству, страдающий по плоти и бесстрастный по божеству.

5. Отказываясь признавать, что Господь наш Иисус Христос, Единородный Сын Божий и Бог наш, есть единый от Святой и Единосущной Троицы, они явно обличаются как последователи лукавого учения нечестивого Нестория, поскольку называют Его Сыном Божиим по благодати и говорят, что один есть Бог Слово, а другой — Христос. Таковых мы анафематствуем, а также их догматы и [догматы] тех, кто мыслил и мыслит как они, ибо они чужды святой Божьей Соборной и Апостольской Церкви.

6. Ведь все иереи святой Соборной и Апостольской Церкви и досточтимейшие (εὐλαβέστατοι) архимандриты благочестивых (εὐαγῶν) монастырей, следуя преданию святых отцов и ничего совершенно не изменив и не изменяя, как было сказано, в господствующем донине церковном положении (катаστάσεως), согласно исповедуют и славят, проповедуя, что Владыка наш Иисус Христос, Единородный Сын Божий и Бог наш, рожденный прежде век и вневременно от Отца, в последние дни сошедший с небес и воплотившийся от Духа Святого и святой Приснодевы и Богородицы Марии, и вочеловечившийся, и распятый есть один от Святой и Единосущной Троицы.

7. Ведь ведаем мы, что Он единосущен Отцу по божеству и Он же единосущен нам по человечеству, страдающий по плоти, и Он же бесстрастный по божеству, сопоклоняемый Отцу и Духу Святому. Ведь не знаем мы одного Бога Слово, а другого — Христа, но [знаем] единого и неизменного (ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτόν), единосущного Отцу по божеству и Его же единосущного нам по человечеству, страдающего по плоти, и Его же — бесстрастного по божеству.

8. Как совершенен Он в божестве, так Он же совершенен и в человечестве, ибо принимаем мы и исповедуем соединение по ипостаси (καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν).

9. Итак, поскольку Единородный Сын Божий и Слово Божие, предвечно и вневременно родившийся от Отца, Сам в конце времен сошедший с небес и воплотившийся от Духа Святого и святой славной [Приснодевы] и Богородицы Марии и вочеловечившийся, то есть Господь наш Иисус Христос, собственно и воистину есть Бог, — называем мы святую славную Приснодеву Марию собственно и воистину Матерью Божией, не потому, что от нее получило начало Слово Божие, но [потому], что в конце дней Оно сошло с небес, от нее воплотилось, было рождено и вочеловечилось.

10. Его, как сказано, исповедуем мы единосущным Отцу по божеству и единосущным нам по человечеству, признавая, что Его же суть чудеса и страдания, которые добровольно претерпел Он плотью.

11. Итак, это все есть то, чем мы посредством нашего божественного эдикта обличили еретиков, под каковым эдиктом все находившиеся там

блаженнейшие епископы и досточтимейшие архимандриты вместе с твоей святостью подписались, во всем следуя четырем святым Соборам и определениям каждого из них, то есть Никейского трехсот восемнадцати отцов и того, что был в сем царственном Граде, ста восьмидесяти отцов, и первого в Эфесе и того, что в Халкидоне.

[Так что] всем стало ясно, что вместе с верующими святой Соборной и Апостольской Церкви, которые с вами, мы придерживаемся и храним переданное определение веры, то есть святое научение — или Символ, изложенный тремястами восемнадцатью святыми отцами, который в сем царствующем Граде сто восемьдесят святых отцов, уточнив, сделали ясным (σαφηνίσαντες ἐτράνωσαν), не потому, однако, что он был ущербен, но потому, что одни враги истины попытались упразднить божество Духа Святого, а другие отрицали истинное воплощение Бога Слова [р. 10] от святой Приснодевы и Богородицы Марии. Потому-то вышеназванные сто восемьдесят святых отцов это божественное учение, уточнив, сделали ясным.

12. Сие и прочие святые Соборы, то есть первый Эфесский и Халкидонский, последовав за той же верой, приняли и соблюли, провозгласив святую славную Приснодеву Марию Богородицей, а не исповедующих ее Богородицей анафематствовав.

13. Равно анафематствовали они и тех, кто передает иной символ или святое учение, отличное от того, что изложено тремястами восемнадцатью святыми отцами, уточнено и прояснено в сем царствующем Граде ста восьмьюдесятью святыми отцами.

14. А первый Эфесский Собор низложил и анафематствовал нечестивого Нестория и его догматы, а также анафематствовал тех, кто мыслил и мыслит как он, а равно соглашался и соглашается с ним.

15. А святой Собор в Халкидоне низложил и изверг из святых Божьих Церквей и анафематствовал нечестивого Евтиха и его догматы, а также тех, кто мыслил и мыслит как он, а равно соглашался и соглашается с ним. И всех еретиков, их догматы [и тех], кто мыслил и мыслит как он, а равно соглашался и соглашается с ними, он анафематствовал.

16. А также анафематствовал он нечестивого Нестория и его догматы, и анафематствовал тех, кто мыслил и мыслит как он, а также соглашался и соглашается с ним.

17. Тот же святой Собор в Халкидоне также особым упоминанием (δι' οἰκείας ἀναφορᾶς) принял и утвердил написанное великим Проклом послание к армянам о том, что надлежит называть Владыку нашего Иисуса Христа, Сына Божия и Бога нашего, одним от Святой Троицы.

18. Ведь если мы преступим вышеназванные четыре святых Собора или их постановления, мы дадим позволение низложенным ими еретикам и их догматам вновь являть свою пагубу святым Божьим Церквям.

19. Этого ни в коем случае нельзя сделать, — упаси Бог! — поскольку упомянутые четыре святых Собора посредством своих догматов извергли еретиков и их догматы.

20. И если кто сомневается относительно одного из названных Соборов, то ясно, что он мыслит согласно догматам, им отвергнутым и анафематствованным.

21. Итак, никто да не беспокоит нас понапрасну, будучи одержим тщетной надеждой, что мы сделали, или сделаем, или позволим, чтобы было сделано нечто противное указанным святым Соборам либо же потерпим, чтобы была убрана из священных диптихов Церкви блаженная память об этих святых Соборах.

22. Ведь мы анафематствуем всех, кто был ими низложен и анафематствован, а также догматы низложенных и тех, кто мыслил и мыслит согласно им.

23. Посему пусть твое блаженство молится о нас и о нашем государстве, всех научая и осведомляя о нашей цели и ревности о безупречной вере. Дано в седьмые апрельские календы в Константинополе в третье консульство господина Юстиниана, вечного августа».

ПРИЛОЖЕНИЕ 4

Новелла 42 императора Юстиниана о низложении Анфима, Севира, Петра, Зооры и прочих*

[р. 263] Тот же император Мине, святейшему и блаженнейшему архиепископу и вселенскому патриарху.

Вступление

«Совершая дело, вполне обычное для царства, мы пришли к [изданию] настоящего закона. Ведь всякий раз, когда приговор иереев низводил со священных престолов кого-то из тех, кто был не достоин священства (как, например, Нестория и Евтиха, Ария и Македония, Евномия и неких прочих, не уступающих им в скверне), царство соглашалось с приговором священнического авторитета, так что божественное (τὰ θεϊότερα) и человеческое, сойдясь, создавали единое согласие в правильных приговорах.

Нечто подобное, как мы знаем, произошло и недавно в деле Анфима [р. 264], изгнанного с престола сего царственного града Агапитом, блаженной и чтимой памяти бывшим предстоятелем святейшей Церкви Старшего Рима, которая его, взобравшегося вопреки всем честным канонам на никоим образом ему не причитающийся престол, общим приговором сего святой памяти мужа и прежде, и на произошедшем здесь священном Соборе осужденного и низложенного за отход от правых догматов, которые он прежде, как казалось, всячески чтил, а впоследствии посредством разных уловок избегал, притворяясь, что следует четырем Соборам (трехсот восемнадцати отцов в Никее, ста восьмидесяти, собравшихся в этом счастливом Граде, и двухсот [собранных] в первый раз в Эфесе, и шестисот тридцати боголюбнейших отцов в Халкидоне). Но, не следуя их догматам и не пожелав ни принять наше человеколюбие и снисхождение, которое мы имели ради его спасения, ни самому отречься от предводителей нечестивых догматов, изверженных прежними святыми Соборами, он полагал, что надлежит осужденным и осудившим действовать одинаково и на равных.

* Переведено с греческого по изданию: Corpus iuris civilis / Rec. R. Schoell, G. Kroll. Vol. III: Novellae. Berolini, 1954. P. 263–269.

Ведь оказавшись однажды поработанным чуждыми Святейшей Церкви мнениями (ἐννοίαις) и став чуждым правых догматов, он естественным образом не смог вернуться к их правильности, хотя мы его к этому поощряли и направляли, прибегнув ко всякому тщанию ради его собственного спасения.

Глава 1

Итак, приговор святого Собора о его низложении, бывший из-за всего этого по причине не дозволенного и не засвидетельствованного святыми канонами похищения священного престола сего царственного Града и отклонения от правых и истинных догматов, наше царство делает действительным, и о том пишет настоящий закон.

Мы запрещаем ему пребывание и в этом счастливом Граде, и в его окрестностях, а также во всяком другом видном городе, предписывая успокоиться (ἐφισυχᾶσαι), удовольствоваться тем, чему он заслуженно [р. 265] себя подверг, ни с кем не общаться и не вводить никого в погибель запрещенными догматами.

1. Доподлинно и справедливо вынесенный Севиру приговор, исходящий с согласия монахов едва ли не от всех архиерейских и патриарших престолов и навлекающий на него анафематствование, мы также не оставляем в стороне от царского утверждения. Тот, кто прежде, вопреки священным обычаям (θεσμοῦς) захватив престол Святейшей Церкви Феуполя, все привел в такое замешательство, [все] сделал настолько исполненным беспорядка (ταραχῆς), что вверх Святейшие Церкви в некую общую необъявленную войну друг с другом, — о чем ему писали и бывшие до меня императоры (τοῖς πρὸ ἡμῶν σκήπτροις πρὸς αὐτὸν γεγραφεῖν), — прибегнув к разнообразным чуждым правильности догматическим уловкам и богохульствам, все приведя в замешательство и придерживаясь только отвратительных и грязных догматов, свойственных заблуждению двух ересиархов (мы имеем в виду Нестория и Евтиха, каковые зачинщики (καθηγεμόνων) хотя и казались некоторым образом противоположными друг другу, однако же устремлялись к одному итогу — нечестию), и запечатлев себе характерные для них мнения (λόγους).

Ведь хотя противоположных друг другу догматов и два, из которых и тот, и другой (и Нестория, и Евтиха, как мы сказали ранее, ибо состоят они из грязи арианских и аполлинариевых [догматов]) приводят к гибели души, он, претерпев нечто удивительное, впал равно в оба, и где отстаивая один, где другой, как оказалось, превратил себя и свои мнения в общее вместилище (δοχεῖον) столь великих прегрешений (τηλικούτων πλημμελημάτων)!

2. Хотя и сам он в силу вышеуказанного анафематствования, которому подвергло его и патриаршее, и священническое, и монашеское, так сказать, сословие (σχῆμα) нашего государства, будучи изгнан из [города] феуполя, — поскольку его отверг тамошний престол, ибо он неправильно завла-

дел [р. 266] властью над ним, в то время как еще был жив и провозглашался в святейших церквах тот, кто имел [архи]ерейство прежде него, но потерял священство из-за своего преемника, — не остановился на этом, но оказался под общей анафемой уже всей Православной и Соборной Церкви, наполнив нам все государство [πολίτευμα] богохульными и запрещенными книгами. Посему мы всем запрещаем приобретать какую-либо из его книг, и как не позволено переписывать [γράφειν] и приобретать книги Нестория, поскольку бывшим до нас самодержцам благоугодно было в своих распоряжениях сделать подобные постановления относительно сказанного Порфирием против христиан, так же сказанное и написанное Севиром да не хранится ни у кого из христиан, но будет отвержено и чуждо Соборной Церкви, сжигается огнем теми, кто им владеет, если только владеющие им не хотят подвергнуться опасности. И да не переписывается оно никем: ни теми, кто пишет для красоты, ни теми, кто пишет для скорости, ни кем-либо вообще из прочих, знающих, что переписывающему его сочинения наказанием будет отсечение руки, ибо мы не хотим на будущее время продлевать его богохульство.

3. Равным образом совершенно запрещаем мы ему вступать в царственный Град или его окрестности, а также и в какой-либо из виднейших городов, но [повелеваем] обосноваться в какой-либо пустыни на покое (ἀλλ' ἐν ἐρημίᾳ τινὶ καὶ ἡσυχίᾳ καθῆσθαι), не растлевать других, не вводить их в богохульства и более не изобретать ничего нового против истинных догматов, чем он мог бы потщиться вновь возмутить нам святейшие Церкви.

Глава 2

Также и за Петра, бывшего епископа Апамеи, низложенного одновременно и за то же самое, что и Севир, подвергнутого вышеназванному анафематствованию, не вступается [наше] царствование. Да будут также действительными выдвинутые против него обвинения. Подвергнутый общему [с Севиром] анафематствованию, пусть он пребудет под ним, а выдвинутое против него обвинение святейших архиереев да будет действительным.

Ему мы также не позволяем жить ни в царственном Граде, ни [р. 267] в его пригороде, ни в каком-либо из почтеннейших городов (σεμνότερων πόλεων), но пусть он подражает образу жизни тех, за чьим заблуждением он последовал: поселится как можно дальше и скрывается. Ведь для таких [людей] скрываться более полезно, чем показываться, ибо, будучи не видны, они осуждают лишь самих себя, выставляя же на публику [δημοσιεύοντες] свои мнения, они представляют для [людей] бесхитростных повод к гибели. Этому никоим образом не подобает происходить в христианской Божьей пастве и православном народе, и царством [подобное] не дозволяется.

Глава 3

Поскольку же и Зоору досточтимейшие и праведно судящие епископы вообще удостоили анафематствования (хотя и был он неким малым довеском к такому злу и в своих проступках едва смог вообще удостоиться упоминания), [итак], пусть и был Зоора неким скромным довеском к этой лукавой партии (я имею в виду Анфима, Севира и Петра), однако пусть будет и он подвергнут анафематствованиям, ибо низложил его приговор священства, который, законный и сам по себе, еще более законным делает царство.

Изгоняем мы его из сего царственного города и его окрестностей и совершенно запрещаем селиться в городах — так, чтобы мог он жить и общаться только с теми, о ком было сказано нами выше, равным образом богохульствовавшими и равным образом сосланными.

Если еще нечто содержится в приговоре святейших епископов, низлагающем и анафематствующем вышеуказанных, это тоже мы объявляем законным и санкционируем нашими царскими законами, как если бы это исходило от самого царства. Если же впредь кто-то из них будет уличен в том, что делает нечто вопреки тому, что постановлено, пусть знает, что будет судим по гражданским законам, которые подвергают бóльшим карам тех, кто уклоняется от меньших наказаний.

Также всякому, кто пытается расколоть Соборную Церковь либо согласно [р. 268] наставлениям пагубного для умов Нестория, либо согласно безумному преданию Евтиха, либо согласно богохульству Севира, болевшего тем же, что и те, либо [согласно] тем, кто за ними следовал, мы запрещаем вносить смуты во святые Церкви или что-то произносить о вере. Но повелеваем мы, чтобы каждый из них держал себя тихо (ἡσυχίαν ἄγειν), не собирав никого в одном месте, не принимал посетителей, не дерзал перекрещивать или осквернять святое причастие, раздавая его кому-либо, не преподавал запрещенное учение, будь то в сем царственном граде или в другом, но был бы готов подвергнуться всякой опасности, соверши он что-либо подобное.

Мы также всем запрещаем принимать их. Мы повелеваем изгонять их из тревожимых ими городов, ибо они знают о наказаниях, предусмотренных в наших божественных распоряжениях, которые и сами жилища, в которых нечто подобное совершается, и села, из которых им доставляется провизия, присуждают святым церквям, а у владельцев изымают, поскольку те становятся причиной ущерба для людей простоватых, и справедливо передают их святейшим православным Церквям.

Такие законоположения вводим мы в защиту общего мира святейших Церквей, такой мы выносим приговор, следуя догматам святых отцов, для того, чтобы все священство в дальнейшем пребывало бестревожным. Если оно будет сохраняться в мире, то и остальное общество (πολίτευμα) будет у нас процветать, имея мир свыше, который всем, кто удостоен Его подлинно и воистину прославлять и поклоняться, возвещает и подает великий Бог и Спаситель наш Иисус Христос, единый от Троицы, единое Слово Божие.

<Эпилог.> Итак, пусть твое блаженство хранит и осуществляет на деле то, что нами правильно представлено, разослав это посредством боголюбивых своих писем всем ему подчиненным блаженнейшим митрополитам, из которых каждый пусть позаботится объявить об этом всем подчиненным им святейшим Церквам так, [р. 269] чтобы ни от кого вообще не укрылись постановления священноначалия, утвержденные царством.

Дано в восьмые иды августа в Константинополе после консулата Велисария, мужа светлейшего».

ПРИЛОЖЕНИЕ 5

Послание Юстиниана к александрийским монахам*

[р. 7] Юстиниана, бывшего царем нашим, составившего слово догматическое из божественных Писаний и святых отцов к монахам в Энатоне, [что] в Александрии, мы сочли необходимым представить твоему блаженству. Содержит оно следующее:

Мы считаем, что первым спасением для людей является исповедание веры, и особенно для тех, кто предпочел монашескую жизнь. Ибо если они упражняют тело, много более они должны руководствовать душу к божественной вере, посредством которой мы надеемся насладиться жизнью вечной. Ведь когда совершенное дело веры не следует за поступками, то, согласно написанному, почти мертвым является деяние без веры. Ведь никто не увенчивается, если законно не состязается (ср. 2 Тим. 2:5). Быть недужным свойственно общей природе и немощи человеческой, которая касается всех, даже наиболее сильных разумом. А излечиться и признать правую веру, единство Церкви и предпочесть мир [свойственно] рассудку и благодати. Ведь миром является и нарекается Бог, ибо это присуще Богу; и близки к Богу те, кто предпочитает благо веры и мира. Таковое мы говорим вашему боголюбию, узнав из написанного нам блаженнейшим архиепископом Александрийским патриархом Зоилом, что, предпочтя любезный Богу мир, вы притекли к Святой Божьей Церкви, найдя, что правильны проповедуемые ею догматы, посредством которых всякая ересь отогнана, осуждена и извергнута: разделение Павла и Нестория, слепых душевными очами и согласно безумству иудеев отвергающих божественность Христа, а равно осуждено и извергнуто соединение или слияние Аполлинария и Евтиха, упраздняющих истинное человечество Христово. Ради чего побуждаем мы ваше боголюбие явить, наконец, плоды веры, и тех, кто все еще одержим заблуждением, проводить к истине и привести к Святой Божьей Церкви, истину и спасительность проповеди которой мы ниже докажем с помощью

* Переведено с греческого по изданию: *Schwartz E. Iustinians Schreiben an alexandrinische Mönche // Drei dogmatische Schriften Iustinians // Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung. Neue Folge. Heft 18. München, 1939. S. 5–43.*

божественных Писаний и отеческих преданий, а также обличим зломыслие указанных нечестивых еретиков.

Ведь Святая Божественная Церковь исповедует единицу в Троице и троицу в единице: един Бог Отец, из которого всё, един Господь Иисус Христос, через которого всё, един Святой Дух, в котором всё. При этом [выражения] «из Которого», «через Которого» и «в Котором» не рассекают их на природы, но характеризуют свойство единой и неслиянной природы: ведь мы поклоняемся единой природе в трех ипостасях, признавая в каждой ипостаси одну и ту же сущность. Впрочем, каждую ипостась мы называем отдельно. Когда же следует их сочислить, мы не устремляемся к понятию многобожия посредством грубого исчисления: ведь мы не считаем согласно [правилам] сложения, ведя прибавление от одного ко множеству, но, исповедуя особенность ипостасей, настаиваем на единоначалии (μéνομεν ἐπὶ τῆς μοναρχίας), не рассеивая богословие на дробное множество тем, что созерцаем в Отце, Сыне и Святом Духе как бы одну форму, объединяемую неизменностью природы. Как следствие, в созерцании мы исповедуем каждого Богом, только умом разделяя неразделенное, и считаем Богом всех трех вместе благодаря единству движения и природы. Итак, поистине Троица есть Троица, но троица не в силу исчисления разных предметов, но [в силу того, что она] — соединение равных и равноценных. Название же объединяет то, что соединено от природы, и не позволяет неразделимому распасться на отдельные числа.

[р. 8] Мы исповедуем, что единородный Сын и Слово Божие, прославляемое и поклоняемое вместе с Отцом и Святым Духом, рожденный от Отца без времени и тела, свет от света, источник жизни и бессмертия, оттиск архетипа, недвижимая печать, неизменное изображение, определение и слово Отца, — не пренебрегает человеком в силу зависти диавола и горького вкушения греха, отделенным жалким образом от сотворившего [его] Бога, но, творя наше спасение, идет к собственному образу и воплощается ради моей плоти, а душой сверхразумной (νοερά) ради моей души смешивается с подобным, подобное очищая, и во всём, кроме греха, становится человеком. И Взошедший на небо прославляется на восходе собственной славы и на закате нашей немощи, ибо ни величина небес, ни яркость светил, ни убранство всего и постоянное домостроительство сущего не выражают божественную превосходную силу так, как [выражают ее] снисхождение к немощи нашей природы. Как высокое, оказавшееся в низком, видится в низком и при этом не спускается с высоты? Ведь божество, сплетенное (συμπλακείσα) с человеческой природой, и становится первым, и остается вторым, в силу чего мы исповедуем Одного и Того же и совершенным Богом, и совершенным человеком в защиту всего пострадавшего, дабы всему мне даровать спасение, разрушив все осуждение греха. Ведь Он, полный, опустошается, на малое время лишается собственной славы, чтобы я причастился Его полноты.

Богатый нищает. «Отчего же нищенствует Он, будучи богат? — говорит иже во святых Афанасий в слове о спасительном Богоявлении. — Оттого,

что принял Он в себя нищенствующую природу, в собственной праведности предпочтя ее, страдающую ради людей, и сущую от людей, и явленную сверх людей, и ставшую полностью божественной» (*Athanasius. Contra Apoll.* 2.11 // PG. T. 26. Col. 1152), чтобы стал Бог поистине человеком и человек поистине Богом, ибо Бог едиnorodный благоволил полнотой божества Своего, чтобы было восстановлено сложение (πλάσιν) первообразного человека и новое сотворение (ποίησιν καινήν) из утробы Девы посредством естественного рождения и нерасторжимого единения.

Следуя этому, мы знаем, что Одному и Тому же принадлежат чудеса и страдания, которые Он добровольно претерпел плотью, ибо Святая Троица не приемлет прибавления четвертого лица после воплощения и вочеловечения одного из Троицы, Бога Слова; не ведаем и мы одного — Бога Слова, а другого — Христа, но исповедуем единого и того же самого Бога Слово — Господа нашего Иисуса Христа. И если можно сказать вкратце: различно то, из чего [состоит] Спаситель, поскольку не одно и то же видимое и невидимое, безвременное и подлежащее времени. Но ни в коем случае не различен Он сам, ведь Он един из двух и посредством одного — оба. Отсюда, говоря применительно к единому и тому же самому Единородному Сыну Божию, Господу нашему Иисусу Христу, и то, и другое (ἄλλο καὶ ἄλλο), мы не вводим двух Сынов, или две ипостаси, или два лица, но признаем, что из чего Он [состоит], в том Он и есть. Ведь так мы предлагаем и различие Его божества и плоти, уничтожая слияние сущности (συνουσίωσιν) по Евтиху, и исповедуем Его единую ипостась, гнушаясь разделением (διαίρεσιν) по Несторию. Ибо об этом говорит и же во святых Кирилл в третьем томе слов к Несторию:

«Ибо никогда не перестанет Он быть Богом, став как мы. И не является для Него неприемлемым подобие нам из-за того, что Он по природе Бог. И не откажется Он от того, чтобы быть человеком. Но как Он остался в человечестве Богом, так и ничуть не менее становится Он человеком из-за природы и превосходства божественности. Стало быть, и то, и другое — в одном, а Эммануил — и единый Бог и, одновременно, человек» (*Cyrrillus. Contra Nestorium* // ACO. I.1.6. P. 60.39).

Здесь также подобает поразмыслить о сказанном отцом: ведь он учит нас исповедовать предлог «в» (τὴν γὰρ ἐν πρόθεσιν) применительно к двум природам, божественной и человеческой, в которых познается Христос, [p. 9] каковой еретики отказываются применять к божеству и человечеству Христа потому, что, дескать, происходит разделение, не ведая, что этот предлог сохраняет единство неслиянным и нераздельным. Потому и Божественное Писание пользуется тем же предлогом применительно к божеству и человечеству великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа. Достопочтенный апостол Павел говорит: *Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе: Он, будучи во образе Божиим, не почитал хищением быть равным Богу, но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек* (Фил. 2:5–7). Апостол,

сказав о Единородном Сыне Божиим *будучи во образе Божиим* и добавив *приняв образ раба, сделался подобным человекам и по виду стал как человек*, ничему иному нас не учит, нежели тому, что Господь существует в обоих образах, то есть в божестве и в человечестве.

И естественно, что иже во святых Кирилл, толкуя это изречение, пишет в слове к Феодосию следующее:

«Совечный Богу Отцу Бог Сын, приняв образ раба, является совершенным как в божестве, так и в человечестве, слагаясь в единого Христа, Господа и Сына не из одного божества и плоти, но из двух совершенных, то есть, я имею в виду, связываясь (συνδοῦμενος) чудесным образом из божества и человечества, во единого и одного и того же» (АСО. I.1.1. Р. 57.15–18).

Вот снова отец ясно исповедует, что Христос существует в божестве и человечестве, и как выражение «из божества и человечества» означает «из двух природ», так и выражение «в божестве и человечестве» разъясняет, что Христос существует и познается в двух природах. Если же говорят, что нечто состоит из чего-то, и если не познается оно в том, из чего состоит, то происходит смешение и уничтожение. Это также ясно показал тот же иже во святых Кирилл, выступая против синусиастов (κατὰ τῶν Συνουσιαστῶν):

«Если говорят, что смешались друг с другом плоть и Слово, как [это происходит] в классе жидкостей, то отчего же не ведают они, что смешиваемые друг с другом жидкости, как, например, вино и мед, уже не являются в чистом виде тем, чем они были, но скорее из-за принятия инородного вещества превращаются в нечто иное? Итак, если они говорят, что плоть смешалась со Словом, то отсюда совершенно неизбежно вытекает, что каждое из названных отошло от того, чем оно было, и составило нечто среднее, единое из двух, во всяком случае иноприродное по отношению к тому, чем они были по отдельности».

Итак, если доказано, что при соединении [природ] эти последние не сохраняются, а происходит слияние, то становится ясно, что если в чем-то не происходит ни слияния, ни уничтожения сошедшихся элементов (πραγματικῶν), [то оно], составившись из чего-либо, в нем же и познается. И совершенно ясно, что исповедующие, что единый Господь наш Иисус Христос совершился из двух природ, то есть божества и человечества, и говорящие, что в Нем не произошло слияния сошедшихся сущностей, с необходимостью будут исповедовать и то, что Он познается в тех двух природах, из которых Он составился, то есть в божестве и в человечестве. Ведь так не уничтожится различие природ во Христе и единство их сохранится неразрывным. Ибо о различии чего будут они говорить, если не допустят, что то, что составило Христа, сохраняется в Нем?

Хотя иже во святых Кирилл пишет в двадцать четвертом слове «Сокровища»:

«То, что Он говорит как человек, говорит Он и как Бог, имея власть и в том, и в другом: по-человечески говорил он *Душа Моя теперь возмутилась* (Ин. 12:27), божественно же — *Имею власть отдать ее и [р. 10] власть имею*

опять принять ее (Ин. 10.18). Ведь возмущение — присущая плоти страсть, а власть отдать и опять принять душу — деяние силы Слова».

И снова тот же иже во святых Кирилл в толковании на Евангелие от Иоанна в шестом слове второй книги говорит:

«Ибо как уже облекшийся образом раба и ставший человеком благодаря соединению с плотью Он не свободную и не устремившуюся совершенно к боголепному дерзновению вел речь, но скорее прибегал к ней согласно некоей икономии, каковая приличествует, пожалуй, Богу и одновременно человеку, ибо воистину Он был одновременно и тем, и другим» (PG. T. 73. Col. 357).

Отец, говоря, что Христос был одновременно и тем и другим и в обоих имел власть, заявляет не что иное, нежели то, что Он существует и познается в двух природах, ибо [выражение] «Бог и человек» применительно ко Христу обозначает сущности.

Тем не менее враги истины, переступая через все учения отцов, а особенно предложенные и соборно утвержденные для осуждения богохульного Нестория иже во святых Кириллом, превратно толкуют по собственному разумению только нечто из наставительных слов иже во святых Кирилла к Суккенсу, то есть выражение «единая природа Бога Слова воплощенная» и пример человека, и что привычно всем еретикам, — а именно толковать некие слова из Священных Писаний в пользу собственного заблуждения, — это делают и они. Мы же на основании самого сказанного отцом явим тщетным их заблуждение в этом вопросе. Ведь они, пропуская то, что говорилось до этих слов, и отсекая то, что после, тщатся составить собственное заблуждение. Отец же сказал следующее:

«После соединения мы не отделяем природы одну от другой и не рассекаем на двух Сынов единого и нераздельного, но говорим, что Сын — един» (*Cyrillus. Epistula ad Succensum. I // АСО. I.1.6. P. 153.21–23*).

Хотя он и указал, что после соединения нужно не разделять природы, а исповедовать их соединившимися во Христе, они, замалчивая это, сочиняют единую природу плоти и божества! А иже во святых отец говорит не так, как они воображают, что природа плоти и божества едина. Ведь назвав одну природу бестелесного Слова, не остановился он на этом, но прибавил «воплощенная», чтобы посредством этого слова представить нам другую природу, то есть человеческую. Естественно, не удовольствовавшись этим словом, но желая представить свою мысль яснее, он тут же прибавил и то, что они пропускают:

«Итак, вот что пришло на ум для созерцания только душевными очами: каким образом вочеловечился Единородный? Мы говорим, что природ две, Христос же, Сын и Господь, Бог Слово вочеловечившийся и воплотившийся — един» (*Cyrillus. Epistula ad Succensum. I // АСО. I.1.6. P. 153.23–154.3*).

Что яснее этого или какое еще остается для благомыслящих сомнение относительно исповедания во Христе двух природ, коль скоро [сам] отец нам это передал? Но те, стремясь во всем извращать правильное, добавляют

к своим суесловиям еще и следующее: не следует, мол, исповедовать устами мысленное и созерцаемое очами души. Такового их злодеяния ничего нет нелепее, ибо, согласно их безумию, они не будут устами исповедовать даже Бога, ибо мы знаем Его только по мысли и только очами души. Ведь и сам отец сказал и изложил письменно то, что узрел очами души, ибо и мы не иначе знаем увиденное им, нежели из его слов и писаний. Если же, согласно глупости еретиков, не следует исповедовать [р. 11] созерцаемое одним умом, то как они будут исповедовать исключительность божества Господа нашего Иисуса Христа, если воплощение Его было явным, а божество — только умом созерцаемым? Если согласно божественному апостолу *сердцем веруют к праведности, а устами исповедуют ко спасению* (Рим. 10:10), то ясно, что созерцаемое умом исповедуется и устами, в согласии с чем говорит Григорий Богослов: «Движением дремлющих является мысль невысказанная. Ведь позорно и довольно неразумно здравым душой мелочиться в звуке и скрывать сокровище, как будто относясь с подозрением к другим. Как бы из страха не сделали вы священным язык!» (Oratio 43 // PG. T. 36. Col. 512).

Стало быть, поскольку это обстоит так, нужно всем людям, принимающим великое таинство благочестия великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, устами исповедовать две природы Христа: божественную и человеческую.

А во втором послании к Суккенсу иже во святых Кирилл, одновременно принимая в качестве православной его веру в воплощение и яснее показывая собственное мнение, сообщает следующее:

«В высшей степени правильно и весьма разумно твое совершенство ведет речь о спасительном страдании, утверждая, что не сам Единородный Сын Божий, — являющийся Богом и по сути, и по тому, как о Нем мыслят, — пострадал телесно в отношении своей природы, но что скорее пострадал Он в отношении своей персной природы. Ибо по необходимости сохраняется и то, и другое применительно к поистине единому Сыну: и бесстрастность по божеству и страдание по человечеству, ибо пострадала его плоть» (Cyrillus. Epistula ad Succensum. I // ACO. I.1.6. P. 161.4–8).

Итак, из сказанного ясно, что в одной ипостаси, то есть в одном лице Единородного Сына Божьего, Господа нашего Иисуса Христа, сохраняются две природы, то есть божественная и человеческая. Ведь он говорит: «Надлежит в едином поистине Сыне сохраниться им обеим». Добавленное «надлежит» несомненно разъясняет нам его знание догмата, а «они обе» является обозначением не одной природы, а двух. Ведь то, о чем учит тот же отец — что страдание Его не по божественной природе, а по персной, — кто будет настолько безумен, что воспримет как относящееся к одной природе? Стало быть, мы научены исповедовать, что одной и той же ипостаси Господа нашего Иисуса Христа принадлежат и страдание, и бесстрастность, но не одной и той же природе. Ведь невозможно тому, что противоположно друг другу, сойтись в одно применительно к одной и той же природе.

Но враги истины и те, кто противостоит догматам отцов, не различая этого, впадают еще в одну глупость. Говоря, что исповедующие Христа Богом и человеком и утверждающие, что Он, как человек, не единой природы, они должны были бы признавать во Христе не две природы, а три: одну — Слова, другую — души, а третью — тела. Говоря такое, новые изобретатели зла пусть сами скажут, соглашаясь с нами, что Христос состоит из двух природ, как они об этом мыслят. Что Он принял душу вне тела, или [что] тело без души? Они в любом случае оставят одну из глупостей. Если же, стараясь избежать этой нелепости, они станут говорить, что Господь принял и душу, и тело, то они окажутся попавшими в собственные тенета, будучи принуждены говорить, что Христос состоит из трех природ. Они не ведают, что слово «человек», применяемое без [уточнения] частных, относится к общему обозначаемому, обозначая сущность или природу, и используется применительно ко многим ипостасям. Всякий же раз, когда к общему прилагаются частности, проявляется ипостась, так же, когда познается различие души и тела.

Говорить и то, и другое учит нас апостольское предание: божественный Павел, подробно рассуждая и желая [р. 12] обозначить душу и тело, упоминает внутреннего и внешнего человека (ср. 2 Кор. 4:16). А Иаков, обозначая общую сущность человечества, говорит: *Всякое естество зверей и птиц, пресмыкающихся и морских животных укрощается и укрощено естеством человеческим* (Иак. 3.7). Конечно же, имя «Христос» не является обозначением сущности, поскольку оно не применяется к общему обозначаемому, не говорится в отношении многих ипостасей и, естественно, не исповедуется без особенностей.

Этому нас учит и иже во святых Кирилл в своих «Схолиях», говоря о во-человечении:

«Имя “Христос” не имеет значения термина и не обозначает чьей-либо сущности, чем бы она ни была, как, конечно же, [это делают слова] “человек”, или “конь”, или “бык”» (АСО. I.15. Р. 219.9).

Если же согласно богохульству еретиков имя «Христос» оказалось обозначением природы — как «человек», — то, следуя им, найдется много Христов, в отношении которых они говорят об общности природы Христа. Поскольку же это нечестиво и совершенно чуждо христианству (ведь един Господь Иисус Христос), то ясно, что «Христос» исповедуется применительно не к природе, но к лицу или ипостаси.

Рассмотрим и с другой стороны, какое различие имеет таинство домостроительства в сравнении с примером человека. Ведь человек состоит из души и тела, из которых оба тварны, а Господь наш Иисус Христос, сам будучи Богом и человеком, по божеству является предвечным и несотворенным, а по человечеству — тварным и во времени, отчего Он — тварный и нетварный, вневременной и во времени. В силу этого мы, исповедуя, что всё принадлежит одному и тому же, одно приписываем Его божественной, другое — человеческой природе.

Послушаем же иже во святых Прокла, учащего нас похожему в слове о Богородице. Говорит он следующее:

«Рождение чудесное, начало и не начало Рожденного: стало оно началом человечеству, божество же осталось безначальным» (Oratio 3 // PG. T. 65. Col. 705).

Итак, пусть не обманываются люди и не обманывают на примере человека, выдумывая, что Христос единой природы, ибо примеры не во всем подобны тому, чему в пример они берутся. Ведь если они окажутся во всем подобными, то станут они тем же самым, а не примерами. И иже во святых Кирилл не за чем-либо другим воспользовался примером человека, нежели ради того, чтобы извергнуть богохульство Павла и Нестория, отделяющих природы друг от друга, разнимающих их на два лица или ипостаси и посему говорящих о двух Сынах и двух Христах: выдумывающих одного Сына от Бога Отца, а другого от — Святой Девы и Богородицы Марии, из-за чего ее нельзя уже признать и Богородицей, а Рожденного ею следует называть простым человеком, удостоенным по преуспеянию сыновства в силу благодати, усвоения и отношения к природному Сыну.

Для демонстрации того, что так богохульствовали Павел и Несторий, мы приложили немного из написанных ими нечестий, клеймя таким образом их безумство передо всеми христианами.

Итак, нечестивый Павел говорит в актах, [составленных] о нем:

«Сошлось Слово с рожденным от Давида, который есть Иисус Христос, рожденный от Духа Святого. Второго принесла дева посредством Духа Святого, Слово же [р. 13] породил Бог без Девы и без кого-либо, и никого не было кроме Бога: так возникло Слово».

И снова тот же нечестивый Павел говорит:

«Слово было больше Христа; Христос стал велик благодаря мудрости; достоинство мудрости да не уничтожим мы».

И снова говорит тот же еретик Павел:

«Ибо был Господь и в пророках, особенно же в Моисее, и во многих, особенно же во Христе как в храме. Ведь один — Иисус Христос, другой — Слово».

Затем вновь говорит нечестивый Несторий:

«Итак, нигде Божественное Писание не говорит, что Бог родился от Христородицы-Девы» (Екс. Ephes. III // АСО. I.1.2. P. 46.5–6).

И снова тот же человекопочитатель Несторий говорит:

«Встань, возьми Младенца и Матерь Его (Мф. 2:13). Не сказал он: встань, возьми Бога и мать Его» (Екс. Ephes. III // АСО. I.1.2. P. 46.9–10).

И далее говорит тот же нечестивый Несторий:

«Одно — сосуществовать (συνεῖναι) с рожденным, а другое — родиться, ибо родившееся в Ней есть от Духа Святого (Мф. 1:20), то есть Дух Святой сотворил Того, Кто в ней. Стало быть, увидели отцы, как сведущие в Божественных Писаниях, что если вместо воплощенного мы поставим рожденного (ἀντὶ τοῦ σαρκωθέντα θῶμεν τὸν γεννηθέντα), то Бог Слово окажется сыном

Духа и имеющим двух отцов. Если же через одно *ню*, то Бог Слово окажется творением Духа» (Ехс. Ephes. III // АСО. I.1.2. Р. 46.15–20).

И далее говорит тот же нечестивый Несторий:

«Но как мы называли Богом и Творца всяческих и Моисея (ибо говорит Он: *Я поставил тебя Богом фараону* [Исх. 7:1]), а Сыном Бога — Израиль (*сын мой первородный Израиль* [Исх. 4.22]) и как мы называли Помазанником (Χριστόν) Саула (*не наложу руку мою на него, ибо он помазанник Господень* [1 Царств 24.7]), а равно Кира (*Так говорит Господь помазаннику Своему Киру* [Ис. 45:1]) и вавилонского святого (*Аз повелеваю, освященни суть: и аз веду их* [Ис. 13:3]), так мы называем и владыку Христа: и Богом, и Сыном, и святым, и Христом» (Ехс. Ephes. III // АСО. I.1.2. Р. 47.7–14).

И далее говорит тот же нечестивый Несторий:

«Ради носящего я почитаю носимого, ради скрытого поклоняюсь видимому. Неотделим от видимого Бог; ради этого я не отделяю часть от неразделимого. Я разделяю природы, но объединяю поклонение» (Ехс. Ephes. VIII // АСО. I.1.2. Р. 47.26–48.2).

И далее говорит тот же нечестивый Несторий:

«И Христом называется Бог Слово, поскольку он имеет постоянное касательство (συνάφειαν) ко Христу» (Ехс. Ephes. IX // АСО. I.1.2. Р. 48.9–10).

И далее говорит тот же самый нечестивый Несторий:

«Блаженная Дева родила не Сына Божьего, но родила человечество, которое есть Сын только благодаря присоединенному Сыну» (Ехс. Ephes. I // АСО. I.1.2. Р. 45.20–21).

Так говорят нечестивые Павел и Несторий, превосходя нечестие эллинов и иудеев. Причиной их гибели стало то, что не исповедуют они двух рождений единого и одного и того же Господа нашего Иисуса Христа, истинного нашего Бога, то есть рождение пред век от Отца по божеству и в последние дни Его же от святой славной Девы и Богородицы Марии — по человечеству, но говорят о двух Сынах: одном Боге Слове, рожденном от Отца, а другом — простом человеке от святой Девы. И потому они не исповедуют святую Деву Богородицей, и не следуют ни пророкам, ни Евангелиям, ни апостольским проповедям. В обличение их нечестия мы привели некоторые из многочисленных письменных свидетельств.

Иеремия, предрекая о Христе, говорит следующее: [р. 14] *Сей есть Бог наш, и никто другой не сравнится с Ним. Он нашел все пути премудрости и даровал ее сыну Своему Иакову и возлюбленному Своему Израилю. После того Он явился на земле и обращался между людьми* (Вар. 3:36–38).

Нечестивого Нестория, дерзающего говорить, что нигде в Божественном Писании не передано, что Бог родился от Девы, как не стыдится громогласный Исаия, говоря следующее: *Се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил, что значит: с нами Бог* (Иес. 4:14; Мф. 1:23)?

И далее тот же пророк: *Ибо младенец родился нам — Сын дан нам; владычество которого на раменах Его, и нарицается имя Ему: Большого Совета вестник, Чудный Советник, Бог крепкий, Властитель, Князь мира, Отец будущего века вечности* (Ис. 9:6).

Как же не заставляет его стыдиться то, что и безбожным эллинам кажется страшным, сказанное евангелистом Иоанном: *В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог... И Слово стало плотью, и обитало с нами* (Ин. 1:1,14).

И далее в соборном его послании: *Что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни, ибо жизнь явилась, и мы видели, слышали и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам* (1 Ин. 1:1–2).

И далее он же, говоря о Господе: *Сей есть истинный Бог и жизнь вечная* (1 Ин. 5:20).

Что скажут они апостолу Павлу, говорящему: *Явления славы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа* (Тит. 2:13).

И далее: *Их отцы и от них Христос по плоти, суций над всем Бог, благословенный во веки, аминь* (Рим. 9:5).

Доказав, что Христос есть Бог истинный, покажем также, что Христос един. Услышь слова Павла апостола: *один Бог Отец, из Которого всё... и один Господь Иисус Христос, Которым всё* (1 Кор. 8:6).

Это привели мы из Божественных Писаний, обличая нечестие следующих за Павлом и Несторием, каковые, упраздняя домостроительство великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, две природы, которые в Нем, полагая отдельно, выдумывают две ипостаси и двух Сынов, то есть двух Христов. Как мы недавно уже сказали, иже во святых Кирилл, извергая их нечестивое разделение, воспользовался примером человека, научая нас, что как в человеке две природы, — то есть душа и тело, — составляют не двух человек, а одного человека, так и в грозном (φρικτῆς) домостроительстве две природы божества и человечества составили не двух Сынов и двух Христов, но одного Господа нашего Иисуса Христа.

И тут же, приводя в первом послании к Суккенсу пример человека, он говорит следующее:

«И если угодно, примем для примера сложение нас самих, согласно которому мы суть люди. Ведь мы сложились из души и тела, и видим две природы: одну [р. 15] души, а другую — тела, причем сложение их двух природ не создает двух человек, но единого человека по сложению, как я сказал, души и тела» (АСО I.1.6. Р. 154.3–8).

А во втором послании к тому же Суккенсу, воспользовавшись примером человека, он научает нас следующему, говоря:

«Пусть будет нам снова примером такой же, как мы, человек. Ведь мы мыслим в нем две природы, одну — души, другую — тела, но разделяем их, принимая различие только в голых понятиях, в сухих теориях или в умозрениях; не ставим мы их порознь и не допускаем к ним смысла сквозного расчленения, но мыслим [принадлежащими] одному» (АСО I.1.6. Р. 162.4–8).

Слушателю следует обратить внимание, что отец, говоря «разделив в голых понятиях», отвергает тех, кто вводит слияние и отвергает различие

между ними, а говоря «не ставим мы их порознь и не допускаем к ним смысла сквозного рассечения», обличает богохульство несториан, которые применительно к домостроительству ставят порознь природы и измышляют двух сынов или двух Христов. И, конечно же, он прибавляет: «но мыслим [принадлежащими] одному, так два уже не суть два» (имеется в виду по отдельности), «но объединенные» (АСО I.1.6. Р. 162.8–9). И далее говорит он, что «посредством двух», то есть души и тела, «составляется одно живое существо», то есть один человек, а не двое. О чем он пишет и во втором послании к Суккенсу, говоря: «Причем сложение их двух природ не создает двух человек, но единого человека по сложению, как я сказал, души и тела».

Если же, согласно клевете еретиков, отец запретил быть двум природам или единой, [состоящей] из них, и потому сказал, что две уже не две (имеются в виду душа и тело), то, согласно им, неизбежно человек или погибнет, или будет бездушным и бестелесным, что невозможно, ибо то, что лишено одного из этого, — уже не человек. Итак, совершенно ясно, что отец, приводя пример человека, показывает, как мы уже сказали, что как душа и тело не являются двумя человеками, но составляют одного, так и применительно к домостроительству две природы божества и человечества составили не двух Сынов и не двух Христов, но единого Господа нашего Иисуса Христа.

Ведь поэтому в толковании на Послание к евреям тот же иже во святых Кирилл говорит следующее:

«Так что же, стало быть, говорят на это те, кто прилагает название соединения ко Христу и отказывается в силу вещей от сути истинного соединения? — Называя себя мудрыми, обезумели (Рим 1.22), согласно написанному. Расставляя друг от друга порознь две природы и показывая нам несоединимость одной с другой, они говорят, что только в лицах произошло соединение и как бы в голом согласии, желании одного и того же, а также в волевых порывах».

Вот отец совершенно ясно, как мы сказали, признает число двух природ применительно к одному и тому же Господу и Богу нашему Иисусу Христу, отвергая тех, кто отделяет их друг от друга и говорит о двух лицах и относительном соединении. В силу того, что он порицает тех, кто отделяет друг от друга две природы, очевидно, что он сам признает их соединенными и отвергает тех, кто говорит о двух Сынах или двух Христах, в соответствии с тем, что он говорит в слове к Феодосию:

[р. 16] «Двум сыновьям мы ни в коем случае не будем поклоняться, и не скажем, что Христов два, хотя бы мы верили, что соединившийся со Словом храм был одушевлен душой разумной» (АСО. I.1.1. Р. 53.20–21).

И далее, в толковании на Послание Павла к евреям, яснее указывает он, говоря следующее:

«Итак, стало быть, един Иисус Христос, ибо Слово не мыслится без человечества после рождения от Святой Девы, а плоть никогда не отходит от соединения с Богом. Ведь если даже и мыслятся различными и неравными по отношению друг к другу природы того, что сошлось в единство, —

я имею в виду [природы] божества и человечества, — однако одним и единственным из двух поистине [является] Сын, и делает Его нам близким то, что соединившийся со Словом храм одушевлен душой разумной (ἐχόντος ἡμῖν ἀραρότως τοῦ καὶ ἐψυχῶσθαι ψυχῇ λογικῇ τὸν ἐνωθέντα τῷ λόγῳ ναόν). Даже случись кому-то сказать, что Единородное Слово Божие соединилось с плотью по ипостаси (καθ' ὑπόστασιν), мы утверждаем, что не сделалось никакого смешения природ одной с другой, поскольку, скорее, каждая осталась тем, что она есть, и мыслим мы, что Слово соединилось с плотью».

Читающему следует здесь обратить внимание на слова отца. Сказав «не сделалось никакого смешения природ одной с другой, поскольку, скорее, каждая осталась тем, что она есть», он ясно учит, что две природы — божества и человечества — сохраняются и исповедуются в одном лице Господа нашего Иисуса Христа. Загоняемые этим в угол еретики выдумывают другое нечестие, посредством него тщась затенить первое. Ведь они подчас изобретают единую сложную природу, не ведая, что согласно свидетельствам учений отцов, о чем мы сказали выше, наименование «природа» прилагается к общему субъекту (ἐπὶ κοινῷ λέγεται πράγματος), означая нечто неопределенное, предикат многих ипостасей (ἀόριστόν τι σημαίνει καὶ κατὰ πολλῶν ὑποστάσεων κατηγορεῖται). Поэтому, если природы божества и человечества стали, согласно их мнению, сложной природой, то ясно, что получилось нечто общее и неопределенное, в силу чего необходимо выяснять, обобщением чего (ποιᾶς κοινότητος) и предикатом каких ипостасей является таковая природа. Это противно таинству Христову, ибо «Христос» не есть нечто общее и не является предикатом многих ипостасей, но прилагается к одной ипостаси, то есть к одному лицу, будучи познаваем в различных сущностях божества и человечества. А мы, говоря применительно ко Христу о двух сущностях, ведаем, что Он по божеству единосущен Отцу и Святому Духу, а по человечеству знаем, что Он же единосущен всем людям. Говорящие же, что две природы составили одну сложную природу, то есть одно, допускают, что она является обобщением чего-то общего (κοινῶν τινῶν εἶναι τὴν κοινότητα). Из их слов непременно следует, что составилось нечто иноприродное по отношению к тому, чем было каждое в отдельности.

Этим обличается их нелепость. Ведь если все согласны в том, что природа Святой Троицы проста и несложна, а они вводят сложную природу Сына, то, согласно их мнению, обнаружится, что у Сына иная природа по сравнению с Отцом и Святым Духом. Впрочем, выдумка относительно сложной природы принадлежит не кому иному, как учителю их заблуждения Аполлинарию, который то говорил о единой сложной природе, то плел о едином божестве и человечестве. Это можно найти в его еретических сочинениях. В слове, которое называется «К тем, которые говорят, что человек был принят Словом», он излагает следующее:

«Христос — единый человек, так же как Отец — единый Бог, что свойственно природе, так что и это свойственно природе, сущей между Богом и людьми» (Lietzm. Frg. 111. P. 233).

И далее тот же нечестивый Аполлинарий в «Слове о божественном воплощении» в тринадцатой главе говорит следующее:

[р. 17] «Плоть, — будучи иначе направленной (ἐτεροκίνητος), во всяком случае находится ниже движущего и ведущего, чем бы оно ни было, и не будучи сама по себе законченным живым существом (ἐντελὲς ζῶον), но будучи сложена в единство руководящим началом (τῷ ἡγεμονικῷ), — для того чтобы стать законченным живым существом, сошлась и сложилась с небесным руководящим началом, став для него своей в силу своей пассивности (ἐξοικεῖσθαι αὐτῷ κατὰ τὸ παθητικὸν αὐτῆς) и приняв божественное, усвоенное ею активно. Так она составила в качестве единого живого существа из движимого и движущего, а не из двух или из двух совершенных и само движущихся. Поэтому человек есть некое иное живое существо по отношению к Богу — не Бог, но раб Божий, хотя так обстоит дело даже с какой-нибудь небесной силой. Плоть же, ставшая плотью Бога, есть живое существо, вместе с Ним сложившееся в одну природу» (Lietzm. Frg. 107. P. 232).

Того же еретика Аполлинария из слов против Диодора:

«Орудие и двигатель (τὸ κινεῖν) по природе составляют одно действие. Если же одно действие, то одна сущность, и, стало быть, природа Слова и плоти стала единой» (Lietzm. Frg. 117. P. 235, 236).

Его же из «Слова о воплощении»:

«О, новое творение, божественное смешение, Бог и плоть составили единую, одну и ту же природу!» (Lietzm. Frg. 10. P. 207).

Его же к Петру:

«Мы говорим, что Господь по природе — Бог и по природе — человек в силу одной смешанной (συκράτω) природы, плотской и божественной» (Lietzm. Frg. 149. P. 247).

К этому мы добавим и самого Полемона, ученик Аполлинария, ясно говорящего, кому принадлежит выдумка о сложной природе и слова о том, что природа плоти и божества едина. В слове против Тимофея, своего соученика, он говорит следующее:

«Ничуть не хуже думать и следующее: говорящие, что Бог и человек — одно, не стыдятся исповедовать единую воплощенную природу Слова как одну сложную. Ведь если Бог совершенен и Он же — совершенный человек, значит, Он — две природы, как говорит о том выдумка каппадокийцев, самомнение Афанасия и спесь (ὁ τύφος) тех, кто в Италии. И притворяются эти, якобы наши, что думают так, как наш святой отец Аполлинарий, а проповедуют как Григорий двоичность природ, ничего, похоже, не любя, кроме единственно тленной славы сего мира, и будучи увлечены надеждой на священство. Что им и нам? К чему они тщатся следовать достойному удивления мнению (συμβαίνειν ... ἀξιαγάστω φωνῇ)? Зачем они притворяются, что являются учениками божественного Аполлинария? Ведь это мнение породил для нас только он ради уничтожения двоичности природ».

Итак, из сказанного стало ясно, что принимающие единую воплощенную природу Бога Слова как сложную, следуют заблуждению Аполлинария.

Ведь иже во святых Кирилл, согласно тому, что мы сказали выше, сказал о единой воплощенной природе Бога Слова не иначе как применительно к двум природам, в силу чего он прибавляет: «Мы утверждаем, что природ две». Ведь согласно тому, чему учит тот же отец, у Слова одна природа, а у плоти — другая. То, что иже во святых Кирилл отвергает тех, кто говорит о сложной природе и изобретает единую природу плоти и Бога, мы немедленно докажем на основании слов самого этого отца.

В слове против синусиастов он говорит следующее:

«...чтобы мы верили, что хотя Его святое и пречистое тело было единоприродно нашим телам, однако же оно чтимо, божественно и находится далеко за пределами мер наших тел, хотя и стало для него собственным, ибо Он через него действовал. Потому-то оно и назвалось хлебом жизни, и говорится, что сошло оно с неба и дало жизнь миру благодаря вышнему и сошедшему с небес Слову, собственностью которого и стала плоть. Итак, она божественна, как я сказал, но [р. 18] пусть никто не заподозрит, что она превратилась в природу божества, если есть у такого человека крепкий ум, владеющий благим искусством догматики. Ведь пребывающей за пределами и превыше всего природе подобает сохранять чистой простоту и несмешанность с иным, а также считаться несложной (τὸ μὴ συντεθεῖσθαι δοκεῖν) в том, что касается ее, и не нуждаться в какой-либо прибавке, и не вступать с несоприродным ей предметом в общение, основанное на тождестве природы или единосущности».

Посредством этих слов отец ясно запрещает говорить применительно к божеству и человечеству Христа о сложной природе, поскольку невозможно божественной природе, соединившейся с человеческой, составить единую с ней природу.

Итак, обличив нелепость противников, он разъяснил, что две природы, сойдясь, составили не сложную природу, но сложного Христа, поскольку, будучи по природе Богом и по природе же человеком, Он признается одним и тем же. Но противники истины, вдобавок к прочим своим нелепостям не желая следовать отеческим догматам и предпочитая им аполлинариевские, не пропускают ни одного пути нелепости, посредством которого они растлевают души людей слишком простосердечных. Коварно скрывая имя Аполлинария как очевидный признак нечестия, они прилагают имена святых отцов к его сочинениям и к собственным выдумкам, улавливая простоватых и сбивая их с пути истины.

Ведь они предлагают два ложно надписанных (ψευδἐπιγράφους) послания: одно написанное Юлием, епископом Рима, пресвитеру Дионисию. В нем говорится следующее:

«Желаннейшему владыке моему, сослужнику Дионисию, Юлий, епископ Рима, во Господе радоваться».

Затем много ниже прибавляет следующее:

«...ибо говорящим о двух природах с необходимостью следует одной поклоняться, а другой не поклоняться. В божественную креститься, а в чело-

веческую не креститься. Если же мы крестимся в смерть Господа, мы исповедуем одну природу бесстрастного божества и страстного человечества» (Lietzm. P. 256. № 18; P. 258.15–259.1).

И другое, якобы написанное иже во святых Афанасием к императору Иовиану, содержащее следующее:

«Мы исповедуем Сына Божия, рожденного вечно предвек от Отца, ради нашего спасения рожденного по плоти от Святой Девы Марии, как учит божественный апостол, говоря, что, *когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего [Единородного], Который родился от жены* (Гал. 4.4), и что Он — сын Божий и Бог по духу, и сын человеческий по плоти, [исповедуем] не две природы единого Сына, одну поклоняемую, а другую не поклоняемую, но одну природу Бога Слова, воплощенную и поклоняемую вместе с плотью Его единым поклонением».

Итак, в то время как акефалы выставляют их на вид, мудрость Божия, свыше уничтожая их зло, не позволила лжи остаться необличенной: она дала нам углубиться в писания Аполлинария, каковые, сопоставив с теми, которые предлагают они, мы явно обличим из слов самого Аполлинария, что они ими измышлены.

Ведь сам же Аполлинарий в слове против Диодора пишет следующее:

«Не подобает, чтобы одно и то же поклонение причиталось обоим природам, то есть Творцу и твари, Богу и человеку. Поклонение же Христу едино, и согласно этому под одним [р. 19] именем мыслится он Богом и человеком. Стало быть, Бог и человек — не разные природы, но единая по сложению Бога с телом человеческим» (Lietzm. Frg. 119. P. 236).

И далее в том же слове:

«Ведь разве не нечестивое дело, что тварная и рабская природа имеет одно и то же поклонение, что Творец и Господь?» (Lietzm. Frg. 120. P. 236).

И далее того же нечестивого Аполлинария из слова о воплощении:

«Невозможно, чтобы один и тот же знал, что он поклоняем и не поклоняем. Невозможно, стало быть, чтобы один и тот же был целиком (ἐξ ὁλοκλήρου) и Богом, и человеком, кроме как в единстве (ἐν μονότητι¹) смешанной божественной воплощенной природы» (Lietzm. Frg. 9. P. 206.25–28).

То, что это, как есть, согласно и следует из поддельно представленных акефалами посланий под именами Юлия и Афанасия, наших святых отцов, известно всякому благомыслящему. Ведь выражения «не две природы единого Сына, одну поклоняемую, а другую не поклоняемую», и затем «разве не нечестивое дело, что тварная и рабская природа имеет одно и то же поклонение, что Творец и Господь?» — не имеют никакого различия ни в словах, ни в сути. В силу этого, изблотив представляемые еретиками два письма как принадлежащие не чему иному, как заблуждению Аполлинария и чуждые кафолической Церкви, мы покажем, что выдуманное акефалами оказывается противным изложенному святыми нашими отцами.

¹ В тексте опечатка: ἀλλ' ἐν μονότητι συγκράτου φύσεως θεϊκῆς σεσαρκωμένης.

Прежде всего мы противопоставим их выдумкам иже во святых Афанасия, оклеветанного ими. Ведь он пишет в слове о спасительном Богоявлении следующее:

«Сказано: *Сядь одесную меня* (Пс. 109:1) и *прославь Меня, Отче, вечной славой* (ср. Ин 17:5). Он говорит это не отделенный от славы, а оказавшийся в бесславном теле, чтобы показать образ раба, не отделяемый от божественной славы, но являющий ее. Потому и говорит Он: *И прославил, и еще прославлю* (Ин. 12:28), являя единую славу и до тела, и в теле» (С. Apoll. 2.15 // PG. T. 26. Col. 1137).

И далее тот же иже во святых Афанасий в слове к Адельфию:

«Мы поклоняемся не какой-нибудь твари, — упаси Боже! (μή γένοιτο) — ибо таковое заблуждение присуще язычникам и арианам, но поклоняемся Господу славы, воплощенному Слову Божию. Ведь если плоть сама по себе и является частью творений, однако же она стало телом Бога, и мы поклоняемся таковому телу самому по себе, не отделяя его от Слова, и не отдаляем (οὐ... μακρύνομεν) Слово от плоти, желая поклониться Ему и зная, согласно вышесказанному, что *Слово стало плотью* (Ин. 1:14). И Его, ставшее во плоти, мы признаем Богом. Так кто же, стало быть, будет столь неразумным, чтоб говорить Господу: «Отступи (ἀπόστα) от тела, дабы я Тебе поклонился», — или кто будет настолько нечестив, чтобы вместе с безумными иудеями говорить о теле Его: *Ты, будучи человеком, делаешь Себя Богом* (Ин. 10:33)? Но не так прокаженный: он стал поклоняться Господу, существу во плоти, и признавать, что был Он Богом, говоря: *Господи! если хочешь, можешь меня очистить* (Мф. 8:2). Даже из-за плоти не подумал он, что Слово Божье есть тварь, и даже из-за того, что Слово есть Создатель всякой твари, не погнушался он плотью, в которую было Оно облечено, но в тварном храме поклонялся и различал Творца всего» (Ad Adelphium. 3 // PG. T. 26. Col. 1073).

И ниже:

«Где же вообще нечестивцы найдут саму по себе плоть, которую принял Спаситель, чтоб осмелиться² сказать: «Мы не поклоняемся Господу вместе с плотью, но отделяем плоть и почитаем только Его»? Блаженный Стефан даже узрел на небесах стоящего Господа (ср. Деян. 7:55), а ангелы говорили ученикам: [*Сей Иисус*]... *придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо* (Деян. 1:11). Сам же Господь, молясь, сказал Отцу: *Хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною* (Ин. 17:24). И вообще, [p. 20] если плоть отделяема от Слова, то почему не следует с необходимостью или отложить заблуждение и поклоняться наконец Отцу во имя Иисуса Христа, Господа нашего, или, не поклоняясь и не почитая ставшее во плоти Слово, совершенно не изойти вон и далее причисляться не ко христианам, а к язычникам и к нынешним иудеям?» (Ad Adelphium. 3 // PG. T. 26. Col. 1077).

И ниже:

«Мы хотели, чтобы твоя честь осведомилась у них о следующем: когда сынам Израилевым приказывалось восходить в Иерусалим и поклоняться

² В тексте опечатка: полциѡс.

в храме Господу, где был ковчег, а над ним — херувим славы, затеняющий крышку (τὸ ἱλαστήριον) (ср. Втор. 25:20), правильно они поступали или нет? Если, стало быть, они поступали порочно, то как пренебрегающие этим законом подвергались наказанию (ὕπὸ ἐπιτίμιαν ἐγίνοντο)? Ведь написано: А кто пренебрежет и не взойдет, тот будет уничтожен из народа сего³. Если же они поступали правильно и в этом были благоугодны (εὐάρεστοι) Богу, то разве не достойны множество раз погибнуть грязные и среди всякой ереси самые позорные ариане, ибо они, принимая древний народ ради его почитания храма, не хотят поклоняться во плоти Господу, как существу во храме? Хотя древний храм, будучи из камней и отделан золотом, был как тень. Когда же пришла истина, прекратился наконец образ (τύπος), и по слову Господню не осталось в нем камня на камне, который не разрушился (ср. Мф. 24:2). И видя храм из камней, не сочли они говорящего во храме Господа тварью, и не молились, отходя поодаль из пренебрежения ко храму, но, приходя в него, по закону почитали Бога, из храма вещающего (ἀπὸ τοῦ ναοῦ χρηματίζοντι). Поскольку же это было так, то как же тело Господне не всесвято воистину? Ведь о нем благовествовал архангел Гавриил, создал его Святой Дух, и стало оно облачением Слова, храмом и орудием неразделимым» (Ad Adelphium. 7 // PG. T. 26. Col. 1080).

Итак, теперь, когда явным соделалось учение иже во святых Афанасия, кто же будет настолько неразумен, что либо станет говорить, что выдвигаемое против еретиков принадлежит иже во святых Афанасию, либо станет считать, что иже во святых отец писал противоречащее самому себе?

А иже во святых Кирилл также учит нас похожему. В обращении к Феодосию он говорит следующее:

«Говорящим к женщине был единый, один и тот же Господь Иисус Христос, имеющий истинным применительно к Себе то, что Он из поклоняющегося человечества и поклоняемого божества есть и называется одновременно и Бог, и человек» (АСО. I.1.1. P. 63.15–17).

А в одиннадцатом слове своих Схолий тот же иже во святых Кирилл пишет следующее:

«Говорят, что он был освящен Духом, ведь Он освящает приходящих к Нему. Был крещен по плоти и крестил в Духе Святом. Как же один и тот же освящает и освящается, крестит и крещается? Согласно одному и другому (κατ' ἄλλο καὶ ἄλλο)? Ведь освящается Он человечески и так же крещается; освящает божественно, а крестит в Духе Святом. И говорится о Нем, что, Сам воскрешая мертвых, из мертвых воскрешается и, будучи по природе жизнью, — животворит. Как же это? Снова согласно одному и другому. Ведь сам Он воскрес из мертвых, и, как говорят, оживотворился по плоти, но животворит и воскрешает мертвых как Бог. Он страждет и не страждет согласно одному и другому: страждет плотью по-человечески, согласно

³ Источник цитаты не выяснен. Издание дает ссылку на Втор. 16:16, где данные слова отсутствуют.

тому, что Он — человек, но бесстрастен божественно как Бог. Он поклонился вместе с нами: Вы, — говорит Он, — кланяетесь, чему не знаете, мы же кланяемся, чему знаем (ср. Ин. 4:22: ὑμεῖς προσκυνεῖτε, ὃ οὐκ οἴδατε· ἡμεῖς δὲ προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν). Но Он же и поклоняем, ибо приклонится перед ним всякое колено (ср. Фил. 2:10). И это опять согласно одному и другому: поклоняется Он как принявший поклоняющуюся природу, а Ему поклоняются как пребывающему за пределами (ἐπέκεινα) поклоняющейся природы, согласно чему он считается Богом» (АСО. I.5. Р. 229.35–230.11).

И далее тот же иже во святых Кирилл в комментарии на Евангелие от Иоанна говорит следующее:

«Потому Он — Бог по природе и с плотью, и как имеющий ее собственной, и как мыслящийся чем-то иным по отношению к ней и вместе с ней поклоняемый» (PG. T. 73. Col. 160–161).

[р. 21] Я полагаю, что посредством сказанного было ясно доказано, что выдвигаемое еретиками противно учению святых отцов и чуждо христианской вере, поскольку иже во святых Афанасий и иже во святых Кирилл ясно исповедуют две природы божества и человечества Христа, называя одну не тварной, а другую — тварной и уча, что единому Господу нашему Иисусу Христу поклоняются единым поклонением. Сказанного достаточно для обличения злодеяния акефалов. Впрочем, не лишне и иначе обличить их злонаравие, [показав] и другим способом, что выставляемое ими на вид послание, якобы Юлия, епископа Римского, является подложным. Священники Старшего Рима, следовавшие во всем апостольскому преданию, никогда между собой не разномыслили, сохранив вплоть до сего дня правое и истинное мнение (δόξαν). Далее, не в обычае у патриарха Старшего Рима пользоваться таковым надписанием, каковое предлагают они — не то что по отношению к пресвитерам, как клеветают они, но даже к епископам и к самим патриархам. В-третьих, даже послав в архивы епископии Старшего Рима, мы не нашли ничего подобного, что было бы написано блаженной памяти Юлием.

А представленное ими послание иже во святых Афанасия к Иовиану, обличенное многими способами, обличается как совершенно ложное, ибо оно даже не имеет эпистолярного характера и не составлено приличествующим царю слогом (ὕλαοριᾶ). Также во времена Иовиана еще не было высказано сомнение относительно вочеловечения Господа, поскольку Церковь волновалась как бы арианским бешенством относительно единосушия Святой Троицы, о котором имеется и подлинное написанное к Иовиану иже во святых Афанасием послание; о нем свидетельствует Григорий Богослов в надгробном слове ко святому Афанасию, а Тимофей, ученик Аполлинария, помещает его полностью (ὀλόγραφον) в собственную историю.

Оно содержит следующее:

«Благочестивейшему и человеколюбивейшему победителю, августу Иовиану Афанасий и прочие епископы, пришедшие от лица всех епископов Египта, Фиваиды и Ливий. Подобаает царю любознательное настроение

(φίλομαθῆς προαίρεσις) и жажда небесного, ибо так ты воистину будешь иметь сердце свое в руке Божьей и царство сохранишь с миром на многие обращения лет (πολλαῖς ἐτῶν περιόδοις). Поскольку благочестие твое пожелало узнать у нас о вере кафолической Церкви, мы, возблагодарив за это Бога, более всего захотели напомнить твоему боголюбию о вере, исповеданной отцами в Никее. Упразднив каковую, некие разнообразно против нас злоумышляли, ибо мы не слушались арианской ереси, став для таковой ереси преступниками и [причиной] расколов в Кафолической Церкви. А истинная вера во Господа нашего Иисуса Христа стала для всех ясной, будучи познаваема из божественных Писаний и читаема [в них], ибо о ней, скончавшись, засвидетельствовали святые, а ныне, отойдя (ἀναλύσαντες), пребывают со Христом. И вера осталось бы навсегда неповрежденной, если бы лукавство неких еретиков не дерзнуло ее извратить. Ведь некий Арий и иже с ним предприняли растлить ее и ввести вместо нее нечестие, утверждая, что Сын Божий есть из не сущего (ἐξ οὐκ ὄντων), тварь (κτίσμα), творение (ποίημα), причем переменчивое (τρέπτόν), и этим многих ввели в заблуждение, так что даже мнящие, что они что-то из себя представляют (τοὺς δοκοῦντας εἶναι τι), были увлечены их богохульством.

И отцы наши, [р. 22] упредив, собрались, как мы выше сказали, на Никейском Соборе, анафематствовали ересь ариан и письменно исповедали веру Кафолической Церкви, чтобы с ее повсеместным провозглашением погасла разгоревшаяся ересь. Итак, она признавалась и проповедовалась по всем Церквам, но поскольку некоторые, желая возобновить арианскую ересь, дерзнули даже упразднить исповеданную отцами в Никее веру, а другие стали притворяться, что исповедуют ее, а на самом деле отвергали, перетолковывая единосущие и богохульствуя на Святой Дух утверждением, что Он есть тварь и создание, ставшее быть посредством Сына, — мы, неизбежно усмотрев пагубу для народов от такого богохульства, потрудились сообщить твоему благочестию об исповеданной в Никее вере, дабы твое боголюбие знало, с какой точностью она записана и как заблуждаются учащие вопреки ей.

Итак, узнай, боголюбезнейший август, что она проповедуется от века, ее исповедали сошедшиеся в Никее отцы и согласными с ней оказываются все находящиеся повсюду поместные Церкви (κατὰ τόπων ἐκκλησίαι): в Испании, Британии, Галлии, всей Италии, Далмации, Дакии, Мезии, Македонии и всей Элладе, и все [Церкви] в Африке, на Сардинии, Кипре и Крите, в Памфилии, Ликии, Исаврии, и Писидии, и по всему Египту, и Ливиям, в Понте, в Каппадокии и в окрестностях, в то время как Церкви Востока, за исключением немногих, мыслят ариански. Мнение всех вышеперечисленных мы познали на опыте и письма имеем. И знаешь ты, о боголюбезнейший август, что хотя некоторые немногие и противоречат этой вере, не могут они получить перевес (πρόκριμα ποιεῖν) перед всею Вселенной, ибо уже давно поврежденные арианской ересью ныне они весьма любостязательно (φιλοψυχήτερον) противостоят богопочтению. И ради осведомления твоего бо-

гопочтения, хотя и ведающего, решились мы тем не менее изложить ниже исповеданную в Никее тремястами епископами веру. Это вера, боголюбивейший август, придерживаясь которой необходимо всем как божественной и апостольской и ничего не изменять в ней посредством внушений и словопрений, чем изначально занимались безумствующие ариане (οἱ Ἀρειοσιταί), говоря, что Сын Божий из не сущего, что было когда-то, когда Его не было, что Он — тварный, созданный и переменчивый. Ведь за это, как сказали мы выше, Собор в Никее анафематствовал такую ересь и исповедал веру Церкви.

Ведь не сказали они, что Сын просто подобен Отцу, дабы не просто подобным Отцу, но и от Бога Богом истинным исповедовался [Он]. И написали они «единосущный», то есть настоящий и истинный Сын истинного и природного Отца. Но также не отчуждали они и Святой Дух от Сына, но скорее совместно прославили Его с Отцом и Сыном в единой Святой Троице посредством веры, в силу чего во Святой Троице единое божество.

А изложенная в Никее вера такова.

Мы верим во единого Бога Отца Вседержителя, творца всего видимого и невидимого. И в единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, рожденного от Отца Единородного, то есть от сущности Отца; Бога от Бога; Света от Света; Бога истинного от Бога истинного; рожденного, не сотворенного, единосущного Отцу, через Которого стало всё на небе и на земле; ради нас людей и ради нашего спасения сошедшего, и воплотившегося, и вочеловечившегося; пострадавшего и восставшего на третий день; и взошедшего на небеса; и грядущего судить живых и мертвых, и в Духа Святого. А говорящих, что некогда было, когда Его не было, и что прежде рождения Его не было, и что Он стал из несущего, [р. 23] или из другой ипостаси или сущности, утверждающих, что Сын Божий или изменчив, или переменен, — тех анафематствует Кафолическая и Апостольская Церковь».

Об этом письме, как мы сказали выше, свидетельствует Григорий Богослов, говоря следующее:

«Восстает другой царь, не бесстыдный лицом, согласно сказанному выше, не терзающий Израиль ни лукавыми делами, ни надсмотрщиками, но весьма благочестивый и кроткий, который, чтобы установить себе наилучшее основание царства и начать, как то следует, с законности, разрешает епископов от ссылки, — всех прочих и, прежде всего, того, кто был прежде всех в добродетели и претерпел войну в защиту благочестия, — ищет истину нашей веры, многими разорванную и разделенную на много мнений и партий, так чтобы, конечно, весь мир, если это возможно, пришел к единомыслию и единству посредством действия Духа, сам задумывая стать с наилучшей [партией] и ей вручить державу, а от нее воспринять весьма высоко и великолепно [знание] о величайшем. Тогда-то и явилась чистота сего мужа и утвержденность его в Христовой вере, ибо в то время все прочие, которые нашего разряда (ὅσοι τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου), были разделены натрое: было много тех, кто имел нездоровое [мнение] о Сыне, большинство же —

о Духе Святом. Когда быть менее нечестивым считалось за благочестие и лишь немногочисленные имели здравое мнение об обоих, он первый и единственной совсем с немногими дерзает исповедовать так ясно и откровенно в письменном виде единое божество и сущность Трех. И то, что прежде было даровано относительно Сына большому числу отцов, он относительно Духа Святого, вдохновленный, позднее принес царю в качестве поистине царского и великолепного дара, письменное благочестие против письменного новшества, чтобы опровергался царь царем, слово словом, а письмо письмом» (PG. T. 35. Col. 1121).

Итак, обличенные враги истины пусть прекратят наконец мыслить еретическое и клеветать на наших святых, либо же пусть открыто отрекутся от отцов и в качестве еретиков пусть привносят свое (παρείσφερέτωσαν τὰ οἰκεῖα). Ведь не следует закрывать глаза на то, что говорить об одной природе божества и человечества Христа выдумал Манихей (Μανιχαῖος), затем после него Аполлинарий, которому наследовали акефалы.

Ведь говорит Манихей в послании к Аддаю следующее:

«Галилеян, говорящих, что Христос имел две природы, мы подвергаем сильному осмеянию как не ведающих, что сущность света не смешивается с другой материей, но является несмешанной (ἀκραιφνής) и не может соединиться (ένωθῆναι) с другой сущностью, хотя и кажется с ней сочетающейся (συνῆφθαι). Наименование же «Христос» является неверно употребляемым (καταχρηστικόν) именем, не являющимся обозначением ни вида, ни сущности. Высочайший свет явил себя принявшим сущность своих (τοῖς ἑαυτοῦ συνουσιωμένον), телом среди материальных тел, будучи сам всегда единой природой».

Того же нечестивого Манихея из послания к Скифиану:

«Сын же вечного света явил собственную сущность на горе, имея не две природы, но одну в видимом и невидимом».

Того же нечестивого Манихея из послания к Кундару Сарацину:

«Когда однажды иудеи возжелали побить Христа камнями и на деле осуществить дерзновение своего беззакония, Сын высочайшего света ясно явил собственную сущность: пройдя между ними, Он оставался невидим. Ведь нематериальная форма, вступив в связь (συσχηματισμένη) с видом плоти, была невидима и никоим образом не осязалась [p. 24] в силу того, что материя не имеет никакого общения с нематериальным. Ведь всё — единая природа, даже если она была видна в форме плоти».

Итак, поскольку Аполлинарий и Манихей отрицали истину двух природ во Христе, — Его божества и человечества, — то было доподлинно установлено, что те, кто справедливо унаследовал прозвание акефалов, мыслили согласно с указанными безбожными мужами несмотря на то, что они хитро отстраняются от их имен. То, что это обстоит так, стало ясным из того, что Диоскор и Тимофей Элур, которых акефалы величают отцами и учителями, следуют лукавым догматам Аполлинария и Манихея, мысля и публикуя противное святым отцам Афанасию и Кириллу. Это мы немедленно покажем в дальнейшем.

Диоскор в послании, направленном из Гангр в Александрию, говорит следующее:

«Если кровь Христова по природе принадлежит не Богу, а человеку, то чем она отличается от крови козлов, тельцов или праха телицы? Ведь и это земное и тленное, и кровь тех, кто по природе является человеком, — земная и тленная, но не дай Бог нам сказать, что кровь Христова единосущна одному из тех, кто по природе [является человеком]».

Итак, что может быть тяжелее этого богохульства Диоскора? Отвергая, что кровь Христова единосущна человеческой по природе, он уличается в том, что не исповедует плоть Господню единосущной нам и упраздняет человеческое спасение, называя тело единосущным божеству Слова!

Чтобы [показать, что] слова его противны божественным Писаниям и преданиям отцов, приведем мы [слова] пророка Осии, говорящего: *Горе им! Плоть моя от них* (ср. Ос. 8:12), — и иже во святых Афанасия, в послании к Эпиктету учащего следующему:

«Как же можете вы говорить, что тело единосущно божеству Слова? С этого удобно начать, чтобы, показав порочным это, и всё прочее показать таковым. Ведь в Писаниях этого не найти: там говорится, что Бог родился в человеческом теле. Также и отцы, собравшиеся в Никее, нашли, что не тело, но Сын единосущен Отцу, тело же признали от Марии, опять же согласно Писаниям».

И далее:

«Если Слово единосущно телу, имеющему природу от земли, а Слово, согласно исповеданию отцов, единосущно Отцу, то и сам Отец будет единосущен телу, из земли родившемуся (γενόμενον). К чему они еще порицают ариан, называющих Сына тварью, сами говоря [при этом], что Отец единосущен творениям?»

А иже во святых Кирилл в послании к Акакию говорит следующее:

«Как же может Он мыслиться нами единосущным по человечеству, будучи рожден от Отца по природе, ниже мыслясь и называясь Богом и одновременно человеком?» (АСО. I.1.4. P. 25.11–13).

А в двенадцатом слове «Сокровища» тот же святой Кирилл говорит следующее:

«Если образ, который принял сущий в образе Божьем, единосущен нам, поскольку он от нас (ἐξ ἡμῶν), то Сын есть образ Божий, единосущный Тому, чьим образом Он является».

Это [мы приводим], чтобы доказать, что Диоскор говорил противное божественному Писанию и святым отцам Афанасию и Кириллу. Равно давайте покажем, что и Тимофей Элур мыслил согласно с Манихеем, но противно самим святым отцам Афанасию и Кириллу.

Ведь сам Тимофей говорит в восьмой главе третьей книги, написанной им в Херсоне (ἐν Χερσῶνι), следующее:

[р. 25] «Природа Христа — только божество, хотя Оно и воплотилось (εἰ καὶ σεσάρκωται)».

Манихей пишет то же самое в послании к Кундару:

«Всё — единая природа, даже если она была видна в форме плоти».

На это мы говорим, что если согласно безумию (ἄνοϊαν) Тимофея природа Христа — только божество, то Христос, стало быть, — и Отец, и Дух Святой, ибо едина природа у божества, то есть и у Отца, и у Сына, и у Духа Святого. Будет и страдание общим, согласно его безумству (μανίαν).

Впрочем, иже во святых Афанасий пишет в сочинении против Аполли-нария то, посредством чего обличается богохульство Тимофея. Он говорит:

«“Христос” не говорится единообразно (μονοτρόπως), но в этом имени, которое едино, указывается значение обеих вещей (ἐκατέρων πραγμάτων): божества и человечества».

А иже во святых Кирилл говорит похожее дословно (εἰς τὸ ῥητόν) иже во святых Афанасию, утверждая, что Сын единосущен Отцу, и уча о следующем:

«Ведь что сделает он, в то время как Христос говорит: *Душа Моя теперь возмутилась и скорбит* (ср. Ин. 12:17; Мф. 26:38)? Неужто допустит, что печаль и возмущение произошли в природе Бога и объял ее страх смерти? Что же когда он увидит [Его] распинаемым? Допустит ли он, что и это претерпело божество Христа так же, как человек, или отвергнет как оскорбительное? Стало быть, пусть сохранится подобающее каждому времени и предмету».

И опять богохульник Тимофей, не довольствуясь своими прежними условиями, во втором из своих «Антирретиков» еще более явно обнаруживает свою болезнь. Ведь говорит он следующее:

«Ведь воплощение Бога Слова не имеет природного смысла (οὐ γὰρ φύσει εἶχει λόγον), ибо Бог совершает домостроительство сверх природы (ὕπερ φύσιν) через общую нашу человеческую природу или сущность, благодаря чему Он называется едиnorodным (ὁμογενής) и единосущным нам согласно смыслу (λόγον) домостроительства, то есть рождения от жены. Никогда пречистое и едиnorodное нам тело Бога Слова не прозывалось (προσηγόρευται) ни природой, ни сущностью некоего обычного человека (κοινῶ τινός ἀνθρώπου)».

Из сказанного ясно стало, что Тимофей отрицает, что воплощение Бога Слова имеет природный смысл. Если оно не имеет природного смысла, значит, он утверждает, что оно произошло только призрачно (κατὰ φαντασίαν). Ведь он говорит, что Бог родился из нашей общей человеческой природы или сущности, то есть от жены, и согласно только этому Он называется единопriродным (ὁμοφυσῶ), едиnorodным и единосущным нам, поскольку был рожден от жены. Он говорит, что Господь нам единосущен, но при этом что сам Он не имеет по природе или по сущности ничего общего с людьми, добавляя, что «никогда пречистое и едиnorodное нам тело Бога Слова не прозывалось ни природой, ни сущностью некоего обычного человека». Поскольку он отрицает, что тело Господа общается с нашей природой, становится совершенно ясным, что он воспользовался словом «едиnorodный» только для обмана, ничего иного под ним не подразумевая, ниже то, что Он

лишь призрачно родился человеком и по мнимости, а не по природе явился человеком (δοκῆσει καὶ οὐ φύσει ἐφάνη ἄνθρωπος).

Если это, согласно безумию Тимофея, обстоит так, то становится ясно, что и страсти, и крест, и смерть, и Воскресенье Господа произошли призрачно, о чем говорит и Манихей, как это можно почерпнуть из написанного иже во святых Афанасием против тех, кто мыслит сходно Тимофею.

Ведь иже во святых Афанасий говорит в послании к Эпиктету следующее:

[р. 26] «Если, согласно им, Слово, что касается места (θέσει), было в теле, то выражение “что касается места” является призрачностью, и мнимостью окажутся и спасение, и воскресение людей, о чем говорит нечестивейший Манихей. Но точно не призрачность — наше спасение, и не только тела, но и всего человека, души и тела: воистину в нем произошло спасение. Стало быть, человеческим по природе и истинным было тело Спасителя, которое, согласно божественным Писаниям, — от Марии. Истинным было оно, поскольку было тем же, что и наше. Ведь Мария — сестра наша, поскольку все мы от Адама».

И снова Тимофей, присовокупив к собственным богохульствам худшие, в четвертой главе названной третьей книги говорит следующее:

«Пусть покажут нам диофиситы, если смогут, различие, как они сами выражаются, двух природ Христа».

Вот он явно отвергает различие двух природ во Христе и в этом равным образом вступает в противоречие (ἐναντιοῦται) со всеми прочими святыми отцами, а в особенности с Афанасием и с Кириллом. Ведь иже во святых Кирилл говорит во втором послании к Несторию:

«Различны сведенные (συνενεχθεῖσαι) к истинному единству природы, един из обеих Сын и Господь, но при этом в силу единства не уничтожается различие природ» (АСО. I.1.1. Р. 27.1–3).

И далее иже во святых Кирилл в тринадцатой главе своих «Схолий»:

«Мы утверждаем, что един и неизменен Иисус Христос, зная о различии природ и блюдя (τηρεῖν) их неслиянными друг с другом» (АСО. I.5. Р. 222.32–33).

Что же сказали бы на это последователи Тимофея, притом что иже во святых Кирилл не только исповедует различие природ, но и учит, что надлежит блюсти их во Христе неслиянными?

И далее еретик Тимофей, выдумывая себе еще большие богохульства, приводит пророческое изречение, говорящее следующее: *Объявляет людям Христа и Господь Бог Вседержитель — имя Ему* (ср. Амос 4:13).

Затем, превратно (какῶς) его истолковывая, он добавляет:

«Сам через Себя он объявил людям; увидев Его, солнце село в полдень (ср. Амос 8:9). Но не допускал Он, чтобы это произошло посредством человека или посредством человеческой природы, ибо, конечно, во всяком случае и обязательно природа человека нарушила (ἔλυσεν) бы девство. Ведь если бы имеющий стать человеком во чреве девы был человеком по природе и закону, он не родился бы из нее, иначе как нарушив девство».

Но это да будет обращено против головы Тимофея и последователей его: ведь он богохульствует, противясь Священному Писанию и святым отцам, не понимая, что в том-то и заключается чудо таинства благочестия, что Единородный Сын и Слово Божие, будучи Богом по природе, и воплотившись во чреве девы, и став по природе человеком, был рожден из нее и сохранил мать девою.

То, что это так, говорит и иже во святых Афанасий:

«Ведь тело, имея и само общую всем природу (ибо оно было телом человеческим), хотя и произошло (συνέστη) благодаря весьма необычному (καινοτέρῳ) чуду от единственной девы, однако, будучи смертным по примеру (κατ' ἀκολουθίαν) подобных [ему], умирало, в силу же восшествия в него (ἐπιβάσει εἰς αὐτό) Слова оно не истлевало и в отношении собственной природы» (De incarnatione. 20 // PG. T. 25. Col. 132).

И далее иже во святых Афанасий в послании к Эпиктету говорит следующее:

[р. 27] «Ведь если Слово единосущно телу, излишне упоминать о Марии; какая в этом нужда, ибо тело и до Марии могло быть вечно, как было и само Слово, если, согласно вам, Оно единосущно телу? Какая нужда и в пребывании Слова? Или чтобы Оно облеклось в единосущное себе, или, отворачившись от собственной природы, стало телом? Ведь божество не воспримлет само себя (οὐ ἑαυτῆς ἐπιλαμβάνεται), чтобы облечься единосущным себе, но и не согрешило избавляющее от греха других Слово, чтобы, обратившись в тело, принести себя в жертву за самое себя и себя же избавить! Не так обстоит дело, — Боже, упаси! — ведь оно воспримлет семя Авраамово, как сказал апостол (ср. Евр. 2:16). Отсюда надлежало [Ему] во всем уподобиться братьям и принять подобное нам тело. Стало быть, ради этого и предназначена (ὑλόκεται) Мария, чтобы от нее взяло Оно его и как собственное принесло его за нас (ὑπὲρ ἡμῶν)» (4.5. P. 8.8–21 Ludw.).

И ниже:

«И Гавриил, конечно же, благовествовал ей, не просто говоря *рождаемое* (ср. Лк. 1:35) *в тебе*, чтобы не считалось, что извне вводится в нее тело, но — *из тебя*, чтобы верили, что рождаемое — по природе (φύσει), причем природа наглядно об этом свидетельствовала, ибо невозможно Деве приносить молоко, не родив, и невозможно телу питаться молоком и пеленаться, не родившись прежде» (5. P. 9.7–12 Ludw.).

Иже во святых Кирилл также говорит следующее в слове о том, что Деву следует исповедовать Богородицей:

«Мы признаем Христа Господом и Богом, ибо Слово Божие стало ради нас человеком, причастившись человеческой природы, и с нею родилось по причине несказанного человеколюбия от святой и не изведавшей брака (ἀλετρογάμου) девы. Потому-то Оно и называется человеком, и также называется Богом, будучи единым и одним и тем же Христом в обоих наименованиях» (АСО. I.1.7. P. 24.34–38).

Это привели мы из божественных Писаний и святых отцов для обличения еретиков, дабы знали все христиане, что еретики Диоскор и Тимофей Элур уличаются как мыслящие согласно Манихею и Аполлинарию.

Опять же о том, что говорящие о единой природе божества и человечества Христа отвергают единосущие нам плоти Господней, но вводят ее единосущной божеству Слова, что запрещено и божественным Писанием и святыми отцами, послушай иже во святых Афанасия, в послании к Эпиктету говорящего следующее:

«Кто когда-нибудь слышал такое? Кто из учителей или учеников? *Ибо от Сиона выйдет закон, и слово Господне — из Иерусалима* (Ис. 2:3). А это откуда вышло? Какой ад изрыгнул, что тело, которое от Марии, единосущно божеству Слова?» (2. Р. 4.8–11. Ludw.).

Иже во святых Амвросий также пишет в слове о божественном вочеловечении:

«Явились некие, говоря, что плоть Господа и божество суть единой природы. Какой ад изрыгнул такое богохульство? Ведь даже ариане оказываются сноснее, от которых растет ствол неверия этих, ибо любостязательно утверждают они, говоря, что Отец, и Сын, и Святой Дух не суть единой природы, в то время как эти попытались сказать, что божество Господа и плоть суть единой природы».

Вот посредством приведенного нами из святых отцов доказано, что чужды христианству говорящие об одной природе божества и человечества Христового, в то время как божественное Писание и святые отцы как сами повсюду исповедуют два рождения единого и одного и того же [р. 28] Единородного Сына Божия, Господа нашего Иисуса Христа, так и нам заповедуют исповедовать две природы божества и человечества Его. Послушаем же, не отлагая, слова Господа: *За кого люди почитают Меня, Сына Человеческого? ...И сказал ему Петр: Ты — Христос, Сын Бога Живаго* (ср. Мф. 16:13–16).

А иже во святых Григорий, епископ Нисский, толкуя об этих словах, говорит следующее в первом слове против Евномия:

«Имя Сына являет равную в двух общность природ (ἴσην κατ' ἄμφω τῆν τῶν φύσεων κοινωμίαν ἐνδείκνυται). Ибо как Он называется сыном человеческим ради родства Его с той, от кого Он родился, так во всяком случае он мыслится и Сыном Божиим благодаря сочетанию (συνάφειαν) сущности Его с сущностью Отца. А в другом месте снова Господь говорит: *Я и Отец — одно* (Ин. 10:30), и далее: *Отец мой болий Меня есть*» (III. 1.91. Р. 31.25–29).

Так говорит отец. А что касается единой и той же самой сущности, невозможно, чтобы она была и равной с Отцом и Духом Святым, и одновременно меньшей, совершенно ясно [всем] благомыслящим. Ведь *Я и Отец — одно* означает тождество сущности, которым Он обладает по отношению к Отцу, а *Отец мой болий Меня есть* — указывает на малость человеческой природы, которую Он принял.

Посему иже во святых Афанасий в четвертом слове против ариан ясно учит этому, говоря следующее:

«Надлежало им, слышавшим, что *Я и Отец* — одно, видеть единую природу и тождественность (τὸ ἴδιον) с сущностью Отца. Слыша же *прослезился Он* (ср. Ин. 11:35) и тому подобное, следовало называть это тождественным телу, особенно же поскольку относительно и того, и другого у них есть благовидный предлог в том, что одно написано о Боге, а другое говорится о Его человеческом теле» (Contra Arianos. 3.56 // PG. T. 26. Col. 440).

И далее говорит апостол: *Их и отцы, и от них Христос по плоти, сущий над всем Бог, благословенный во веки, аминь.*

Послушай же иже во святых Кирилла, как он это ясно исповедует в слове о том, что следует исповедовать Святую Деву Богородицей. Он говорит следующее:

«Так рассудим же и о следующем: если бы божественный апостол не знал, что Христос — Бог и одновременно человек, он бы не говорил *по плоти*, ибо это явно говорится не только применительно к человеку, но и применительно к Тому, кто в чем-то другой сущности, почему он и прибавил *сущий над всем Бог*. Ведь он передал нам двойное исповедание Спасителя и указав *по плоти*, и провозгласив [Его] Богом» (АСО. I.1.7. P. 25.6–10).

И снова апостол в Послании к Тимофею: *Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех.*

Иже во святых Григорий Нисский, толкуя об этом, говорит следующее:

«*Посредник между Богом и человеками*, как назвал Его великий апостол, указывает не на что иное, кроме как на имя Сына, прилагаемое равно к обеим природам: божественной и человеческой. Ведь один и тот же стал по домостроительству и Сыном Божиим, и сыном человеческим, чтобы общением с обоими посредством Себя соединить разъединенное по природе» (Contra Eunomium. III.1.92. P. 31.30–32.6).

И далее говорит Господь в Евангелиях: *Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его. На это сказали Иудеи: сей храм строился сорок шесть лет, и Ты в три дня воздвигнешь его? А Он говорил о храме тела Своего* (Ин. 2:19–21).

Затем, толкуя это речение, иже во святых Афанасий говорит следующее:

[р. 29] «Бог Слово, не получив начало от Девы, но будучи совечным собственному Отцу, по многой доброте соблаговолил соединить с Собой начало нашей природы, не смешавшись, но явившись в обеих сущностях единым и тем же самым согласно написанному: *Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его*. Ибо Иисус Христос разрушает согласно моей природе, которую Он воспринял, и Сам воздвигнет разрушенный собственный храм согласно своей божественной сущности, по которой Он есть творец всех».

И далее говорит Господь в Евангелии от Иоанна: *Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему* (Ин. 20:17).

Послушай Григория Богослова, разъясняющего сие речение евангельское; пишет он во втором слове о Боге следующее:

«Вероятно, Он говорит не о Боге Слова, а о Боге видимого. Ведь разве мог Он быть Богом собственно (κυρίως) Бога? Также и Отец не видимого,

но Слова. Ведь Он был двойным, так что одно было собственным для двух, а другое — не было. Сие противоположно тому, что у нас: ведь для нас Он собственно Бог, но не собственно Отец. Именно это вводит еретиков в заблуждение: сопряжение (ἐπίζευξις) имен, применяемых поочередно из-за путаницы (ἐπαλλαττομένων διὰ τὴν σύγκρασιν). Заметь: когда природы различаются по сути, разделяются и термины. Послушай слова Павла: *чтобы Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы...* (Еф. 1:17) — Бог Христа, а славы — Отец, ибо если и то, и другое едино, то не по природе, а по схождению (τῇ συνόδῳ). Сего что может быть познавательнее?» (Oratio 30 // PG. T. 36. Col. 113).

А в [Евангелии] от Матфея Господь говорит предающему Его: *Целованием ли предаешь Сына Человеческого?* (Лк. 22:48).

Разъясняя это мучение, Петр, архиепископ Александрийский, говорит следующее и ему подобное:

«Все знамения, которые Он сотворил, и чудеса указывают на Него как на Бога вочеловечившегося, то есть указывают на два: что Он по природе был Богом и по природе стал человеком».

Также и евангелист Иоанн говорит: *И Слово стало плотью, и обитало с нами* (Ин. 1:14).

Толкуя об этом, иже во святых Кирилл говорит следующее:

«С пользой разрабатывает сказанное евангелист, и приводит к более ясному смыслу суть умозрения. Потому и сказал он, что Слово Божие стало плотью, чтобы никто по многому невежеству не предположил, что Он выступил (ἐκδραμεῖν) из собственной природы, воистину преобразовался (μετατελοῖσθαι) в плоть и пострадал, что было невозможно, поскольку божественное чуждо (ἀλφικῆσαι) всякому изменению и перемене во что-либо иное согласно некоему смыслу своего бытия. И, поступая очень правильно, Богослов тут же добавил *обитало с нами*, дабы, помыслив о двух обозначаемых, — Обитавшем и том, в ком обитание, — не подумал ты, что Оно обратилось (παρὰ τετράφθαι) в плоть, но скорее поселилось во плоти, воспользовавшись в качестве собственного тела храмом, который от Святой Девы» (PG. T. 73. Col. 161).

Что же скажут они апостолу, ясно провозглашающему в одной ипостаси, то есть в одном лице Христа, две природы в следующих словах: *Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе: Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба* (Фил. 2:5–7).

Следует обратить внимание [на следующее]: апостол, сказав это, обозначил, что ипостась Слова есть образ Бога (ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ὑπάρχειν μορφῇ), сиречь сущность Отца. Но не сказал он, что Оно приняло того, кто есть образ раба, чтобы не показать человека предсуществующим (προϋποστάντα), согласно безумию Нестория, сказав, что «принял образ раба», то есть сущность человека, и показав, что в ипостаси Слова [p. 30] плоть получила существование, дабы Оно, будучи единым и неизменным в единой ипостаси, познавалось в обоих образах, то есть в природе божественной и челове-

ской. Ведь ясно, что Бог Слово, рожденный прежде всех век от Отца, не той же ипостаси, что и Отец, но той же сущности, согласно чему Он — Бог, и имеет собственную ипостась, согласно чему Он — Слово.

Следовательно, как же акефалы могут говорить о единстве двух ипостасей, в то время как для двух ипостасей невозможно единство по ипостаси? Или они не знают, что Несторий также был осужден за таковое заблуждение, и предпочитают говорить более отвратительные, чем всякая ересь, мнения (δόγματα) скорее, нежели согласиться с истиной?

Таковое скажем им мы; а иже во святых Амвросий, изъясняя сие речение апостольское, говорит в слове против Аполлинария следующее:

«Весьма уместно воспользовался апостол повторением одних и тех же слов, говоря о Господе нашем Иисусе Христе: *Он, будучи во образе Божиим, не почитал хищением быть равным Богу, но уничижил Себя Самого, приняв образ раба* (Фил. 2.5–7). Что есть образ Божий, если не тот оттиск (ἐκτύπωμα) божественного совершенства в полноте божества? Итак, будучи в совершенстве божества, Он уничижил себя и принял совершенство всецелой (ὀλοκλήρου) человеческой природы, и как не было никакого недостатка у Бога, так же [не было его] и при сложении [Его] в человека (τῷ καταρτισμῷ τῷ κατὰ τὸν ἄνθρωπον), так что в обеих природах оказывается Он совершенен».

И далее иже во святых Афанасий в слове о спасительном Богоявлении говорит следующее:

«Потому-то Священные Писания невыразимо провозглашают Слово Богом, человеком, родившимся в последние времена (ἐπ' ἐσχάτου) от Девы, дабы не было к Нему неверия как к Богу и не отвергалось рождество плоти. Где название плоти, там и гармония всего сочетания без греха. А к названию человека прилагают страдания и не преувеличивают, как написано во всех Священных Писаниях. Применительно же к божеству Слова исповедуют они [Его] неизменность и невыразимость (τὴν ἀτρέπτοτητα καὶ τὴν ἀφραστότητα). Для того и богословствуется Слово и родословствуется человек, чтобы состоял Он в природных и истинных [отношениях] и с тем, и с другим (διὰ τοῦτο θεολογεῖται μὲν <ὁ> λόγος, γενεαλογεῖται δὲ ὁ αὐτὸς ἄνθρωπος, ἵνα πρὸς ἑκάτερα ἢ ὁ αὐτὸς φυσικῶς καὶ ἀληθινῶς)» (Contra Apollinarium. 2.18 // PG. T. 26. Col. 1164).

И далее иже во святых Афанасий в слове против Аполлинария также пишет следующее:

«Если же верите вы, научаемые Священными Писаниями, что Слово, будучи Богом, стало сыном человеческим, то знайте, что един Христос, что и как Бог, и как человек Он — тот же, дабы двоякая проповедь о его пришествии имела явное доказательство (εὐαλόδεκτον ἔχη τὴν πίστιν) и страдания, и бесстрастности» (Contra Apollinarium. 2.18 // PG. T. 26. Col. 1112).

А иже во святых Кирилл в толковании на Евангелие от Матфея говорит следующее:

«Конечно, статер подлинный и разумный и как бы материальным оттиском являемый есть сам Господь наш Иисус Христос, двойное начертание (διπλοῦς χαρακτήρ)».

И далее он же в толковании на Послание к евреям во втором томе говорит следующее:

«И как следствие не говорим мы, что в природах якобы произошло некое слияние, что случайно переменилась природа Слова в человеческую или же человеческая в природу самого Слова. Но скорее утверждаем мы, что единство соделалось так, что каждая продолжала существовать в собственных пределах».

[р. 31] А в четвертой книге комментария на Евангелие от Иоанна тот же святой Кирилл говорит следующее:

«В этом особенно подобает удивиться тому, что святой евангелист определенно (διὰ ῥήδην) провозгласил, что *Слово стало плотью*. Не содрогнулся он сказать, что Оно стало не во плоти, но плотью, дабы указать на единство. Как следствие, и мы не утверждаем, что Слово иже от Бога Отца претворилось в природу плоти или что плоть перешла в природу Слова, ибо каждое остается тем, что оно есть по природе» (PG. T. 73. Col. 580).

А иже во святых Григорий, епископ Нисский, в четвертом слове против Евномия говорит следующее:

«И чтобы никто не приписал чистой природе крестное страдание, посредством иного яснее исправляет он заблуждение, называя Его посредником между Богом и человеками, человеком и Богом, дабы в силу того, что об “одном” говорится “два”, мыслилось о каждом сообразное: о божественном — бесстрастность, а о человеческом — домостроительство по страданию» (Contra Eunomium. III.4. P. 131.24–132.2. Jaeg.).

А иже во святых Амвросий в слове о божественном вочеловечении говорит следующее:

«Говорящих, что Христос был простым человеком, или Бог страстным, или обратившимся в плоть, или имевшим тело согласно синусии (συνουσιώμενον σῶμα), или что взял Он его с небес, или что Бог Слово — призрак или смертен, или нуждался в воскресении со стороны Отца, или что принял бездушное тело или человека без разума (ἄνοον), или что две сущности Христа, слившиеся согласно перемешению (κατὰ ἀνάκρασιν συχυθείσας), стали единой природой, и не исповедующих, что Господь наш Иисус Христос есть две сущности неслиянные и одно лицо, согласно чему Он — единый Христос, единый Сын, — тех анафематствует Соборная и Апостольская Церковь».

Итак, чтобы не растягивать сие писание, мы полагаем достаточными приведенные нами свидетельства из Священного Писания и святых наших отцов для доказательства того, что у Господа нашего Иисуса Христа одна ипостась или лицо и что познается Он в двух природах, то есть в божестве и в человечестве. Впрочем, поскольку подчас истина обнаруживается даже [ее] врагами (ведь и демоны, хотя и невольно, исповедали Христа Сыном Божиим), покажем мы, что и сам Севир, преемник Аполлинария, усиливший заблуждение акефалов, признает, что все святые отцы непреложно говорили о двух природах применительно ко Христу.

Итак, в слове, которое называется якобы «Изложением веры», он говорит следующее:

«Говорить о двух природах во Христе исполнено всякого порицания, хотя таковое и говорилось безусловно большинством святых отцов».

И немного ниже вновь [говорит] тот же Севир:

«И чтобы ты более не говорил, что некоторые отцы пользовались выражением “две природы”, — ибо пользовались они им безусловно, как мы сказали выше, — но во времена иже во святых Кирилла, когда болезнь новоявленных речей (καινοφωνιῶν) Нестория охватила Церковь, это выражение было признано негодным (ἀλεδοκιμάσθη): ведь по болезням и лекарства. Следовательно, не могут слова других отцов, безусловно воспользовавшихся этим выражением, выдвигаться против святого Кирилла, измыслившего лечение для обрушившейся болезни. Скажу более: будь то даже слова самого Кирилла, сказанные ранее (πλέον φημί, κἄν αὐτοῦ Κυρίλλου εἶεν φωναὶ πρὸ τοῦτου λεχθεῖσαι)».

[р. 32] Далее, упорствуя в том же самом, он и впоследствии говорит, что нельзя приводить слова отцов, безусловно воспользовавшихся этим выражением, хотя бы даже они были сказаны ранее самим Кириллом. Если, стало быть, и сам Севир признает, что все святые отцы, даже и сам иже во святых Кирилл, безусловно пользовались этим выражением, то у кого же столь высокий авторитет, что он признает негодным учение отцов? И как же называет Севир отцами тех, чьи мнения, как он говорит, признаны негодными? Явно видно по нему, что, не будучи в состоянии пренебречь истиной, он признался, что таковые слова были святыми отцами сказаны, но, желая отстоять собственную болезнь, говорит он, что ради богохульств Нестория признаны негодными учения святых отцов, каковое смеха достойно. С помощью этого он попытался упразднить святых отцов и не усомнился оклеветать иже во святых Кирилла, вступив в противоречие со сказанным им прежде и с самими святыми отцами.

Впрочем, поскольку он говорит, что только до времен Нестория святые отцы безукоризненно пользовались таким выражением, мы покажем, что иже во святых Кирилл, воспользовавшись словами о двух природах применительно к домостроительству Спасителя, осудил Нестория, а затем после осуждения Нестория сам же пользовался сходным учением (τῆ ὁμοίᾳ διδασκαλίᾳ). Ведь похоже, что Севир не уяснил ни святых отцов, ни причины, по которой был осужден Несторий. Святые отцы, признавая две соединенные природы Христа, божества и человечества, запретили говорить применительно к Нему о двух ипостасях, или двух лицах, или двух Сынах. Ведь поскольку Несторий признавал природу, ипостась и лицо одним и тем же и потому отрицал соединение двух природ по ипостаси, говоря о двух природах по отдельности и самостоятельно (ἰδιουστᾶτως), а отсюда выдумывал двух Сынов и двух Христов, за таковое его богохульство был осужден святыми отцами. И естественно, что иже во святых Кирилл, обличая его иудейское безумие на Эфесском Соборе, приводил святых отцов, воспрещающих

говорить о двух Сынах и двух природах и провозглашавших две природы и единого Сына.

Григорий же в послании ко Клидонию говорит следующее:

«Если кто вводит двух Сынов, одного от Бога Отца, другого от матери, а не одного и того же, тот, пожалуй, отпадет от усыновления, обетованного истинно верующим (ср. Еф. 1:5). Ведь природ две: Бог и человек, так же как душа и тело; Сынов же и Богов — не два. И там же не два человека, хотя Павел и назвал так внутреннего человека и внешнего (ср. 2 Кор. 4:16)» (Ехс. Ephes. XIX // АСО. I.1.2. Р. 45. 24–28).

Амвросий Медиоланский учит следующему:

«Пусть умолкнут тщетные прения о словах, ибо мудрость Божия не в убедительности слов, но в явлении чудес. Соблюдаем различие между божеством и плотью: един в обеих глаголет Сын Божий, ибо в Нем каждая из природ. Глаголет Он же и не всегда рассуждает единообразно. Ведь ты видишь в Нем то славу Божию, то страсти человеческие. Как Бог глаголет Он божественное, поскольку Он есть Слово, а как человек — человеческое, поскольку рассуждает в моей сущности» (De fide. 2.77).

Вот то, что произнес иже во святых Кирилл в осуждение Нестория. Мы покажем на основании соборного послания к Восточным и писаний к Евлогию, что он и после осуждения Нестория преподавал верное исповедание [р. 33] двух природ применительно ко Христу и принимал мыслящих так.

Ведь говорит он в послании к Евлогию следующее:

«Некоторые ухватываются за изложение, которое составили Восточные, и говорят: почему, хотя и упоминают они две природы, смирился с ними и похвалил их [архиепископ] Александрийский? Они, мысля согласно Несторию, говорят, что и он так мыслит, увлекая не знающих правды. Нужно сказать делающим такие упреки, что не всего того, что говорят еретики, следует избегать и отвергать, ибо во многом они исповедуют и то, что исповедуем мы. Например, если ариане говорят об Отце, что Он — Творец всего и Господь, разве следует нам поэтому избегать такого исповедания? То же и с Несторием, хотя он и говорит “две природы”, имея в виду различие плоти и Бога Слова: ведь природа Слова — одно, а плоти — другое» (АСО. I.1.4. Р. 4–13).

Вот отец ясно учит, что Несторий был осужден не за то, что говорил «две природы», но за то, что отвергал соединение двух природ по ипостаси, измысливая двух Сынов. Желая устранить такое его нечестие, иже во святых Кирилл сказал «единая природа Слова» и прибавил: «воплощенная», имея в виду, что одна природа божества, а другая — плоти, из которых единый Христос, Сын Божий и человеческий, а не два Христа и не два Сына. И святая Церковь Божия правильно принимает всё сказанное иже во святых Кириллом, в том числе и [выражение] «единая природа Бога Слова воплощенная» как обозначающее, что одна природа у Божества и другая у плоти, из коих и составился один и единственный Христос. Еретики же, оставляя [без внимания] всё сказанное отцом, цепляются за одну эту фразу, воспринимая ее неверно и полагая отсюда, что отец говорил о единой природе

божества и плоти. Но как осудил иже во святых Кирилл злочестивого Нестория, говорящего о природах по отдельности и с собственными ипостасями и вводящего двух Сынов, так же он отвергает и говорящих о единой природе божества и плоти применительно к Господу нашему Иисусу Христу, показывая, что говорящие так по необходимости признают и единосущие плоти божеству, хотя и притворно отрицают это.

Ведь вот что говорит он в том же послании к Евлогию против говорящих о единой природе божества и плоти и упрекающих его в том, что принял он Восточных, которые толковали о двух природах применительно ко Христу:

«Подготовь их к слушанию послания блаженного папы Афанасия, в котором некие спорщики утверждали, что из собственной природы Бог Слово переделал (ἐκ τῆς ἰδίας φύσεως ... μετέλοισε) Себе тело, сплошь и рядом утверждая, что тело не было единосущным Слову. Но если оно не единосущное, то есть совершенно разные суть природы, из которых [состоящим] мыслится один и единственный Христос, то не следует им забывать о следующем: ведь где упоминается единство, имеется в виду схождение не одной вещи, а двух или более отличающихся друг от друга по природе. Если, стало быть, мы говорим о единстве, мы признаем, что это [единство] одушевленной умозрительно (νοεῶς) плоти и Слова. Говорящие о двух природах так и мыслят; впрочем, по исповедании единства, уже не отстоит (οὐ διίσταται) друг от друга соединенное» (АСО. Т. I.1. Р. 36.3–11).

Следует обратить внимание на учение отца тем, кто его читает: сказав об одной природе божества, и другой — плоти, он учит, что составил единый Христос, а не единая природа. Нигде вообще не встречается, чтобы он говорил «единая природа Христа», но всякий раз, называя единую природу, он говорил или «Слова», или «Сына и добавлял: «воплощенную», чтобы показать, что не только в божественной, но и в человеческой природе существует единый Господь Иисус Христос, Единородный Сын и Слово Божие и Бог наш. Ведь как же мог иже во святых Кирилл [р. 34] говорить о единой природе божества и плоти, когда во многих своих сочинениях он утверждает, что ради единства не уничтожилось различие природ? Если же не уничтожилось, то, стало быть, не одна природа у Христа.

Далее в том же послании более пространно тот же святой Кирилл, свидетельствуя Восточным об изложении ими правильных догматов о домостроительстве Великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, добавляет следующее:

«Ведь те, кто признает, что Единородное Слово, рожденное от Бога Отца, по плоти родилось от жены, и что Святая Дева есть Богородица, и что едино Его лицо, и что не два Сына, не Два Христа, но один, — как смиряются с мнениями Нестория? Ведь Несторий в своих толкованиях, притворяясь, говорит: “единый Сын и единый Господь”, но прилагает сыновство и господство только к Слову Божию. Когда же доходит до домостроительства, вновь называет другим Господом человека от жены, особо соединившегося по достоинству и равночестию (ἰσοτιμίᾳ). Ведь говорить, что Бог Слово называ-

ется Христом потому, что имеет касательство (συνάφειαν) ко Христу, разве не то же, что явно говорить о двух Христах, если Христос имеет касательство ко Христу, как одно к другому? Восточные такого не говорили, они лишь разделяют речения. Разделяют таким образом, что называют одни приличествующими Богу (θεοπρεπεῖς), а другие человеческими, третьи же общими (κοινολοιθηθείσας) как содержащими вместе и приличествующее Богу и человеческое, однако сказанными одним и тем же, а не как у Нестория, который одни особо уделяет Богу Слово, а другие сыну от женщины, как иному. Одно дело знать о различии речений, а другое — разделять [их] на два лица: на одно и другое» (АСО. Т. I.1. Р. 36.13–37.2).

Даже этого было бы достаточно, чтобы устыдить акефалов, следующих заблуждению Севира. Впрочем, мы еще иначе покажем, что после осуждения Нестория иже во святых Кирилл был привержен тому же учению. Когда Иоанн, блаженной памяти архиепископ Антиохийский, вместе со своим Синодом составил соборное послание к иже во святых Кириллу и ко всему существу под ним египетскому Синоду, а Павел, блаженной памяти епископ Емисский, доставил его в Александрию, иже во святых Кирилл, приняв такое послание и найдя в нем правые догматы Церкви, приветствовал единство с Восточными и составил к ним послание, часть которого мы благоусмотрели включить в сие слово.

Говорится в нем следующее:

«Что совершенно излишний и не имеющий доброго повода произошел раздор Церквей, мы ныне были хорошо осведомлены господином моим благочестивейшим епископом Павлом, привезшим хартию, содержащую безукоризненное исповедание веры, и утверждающим, что она была составлена твоим блаженством и тамошними благочестивейшими епископами. Сочинение, которое прилагается к сему нашему посланию, содержит такое. О том же, как мыслим мы и говорим о Богородице-Деве, об образе воочеловечения Единородного Сына Божия, скажем мы с необходимостью вкратце, и не в части приложений, но в виде заявления, как мы то приняли, взяв из божественных Писаний и из предания святых отцов, ничего не прибавляя к изложенной святыми отцами в Никее вере. Как мы уже выше сказали, достаточна она для знания благочестия и отповеди всякому еретическому злославию (какодоξίας).

Итак, мы скажем, не дерзая на недостижимое, но признанием собственной немощи отстраняя желающих придирааться к тому, как [р. 35] мы будем размышлять о сверхчеловеческом.

Итак, мы исповедуем Господа нашего Иисуса Христа, Единородного Сына Божьего, Богом совершенным и человеком совершенным из разумной души и тела, рожденным прежде век от Отца по божеству, в конце же дней Его же нас ради и нашего ради спасения — от Марии Девы по человечеству, единосущного Отцу по божеству и единосущного нам по человечеству. Ведь произошло единение двух природ, посему мы исповедуем единого Христа, единого Сына, единого Господа. Согласно сути этого неслиянного соединения

мы исповедуем Святую Деву Богородицей, поскольку Бог Слово воплотился и вочеловечился, от самого зачатия присоединив Себе взятый от нее храм. Касательно евангельских и апостольских слов о Господе — мы знаем, что богоглагольные (θεηλόγους) мужи одни из них делали общими, как бы от одного лица, а другие разделяли как бы на две природы, передавая подобающие Богу согласно божеству Христа, а смиренные — согласно человечеству. Изучая эти священные слова и находя, что мы мыслим так же (ведь един Господь, едина вера, единое крещение!), мы прославили Бога Спасителя всех, сорадуясь друг другу, ибо и ваши, и наши Церкви имеют сходную божественным Писаниям и преданиям наших святых отцов веру» (АСО. Т. I. 1.4. Р. 16.12–17.25).

Так [говорит] в соборном послании к Восточным иже во святых Кирилл. Желая сделать совершенно ясными для всего сущего под ним Синода и народа александрийского догматы, на основе которых соединился он с восточными Церквями, побудил он иже во святых Павла говорить [проповедь] в Великой Церкви Александрийской о правой вере, из которой приводим следующее:

«Совечный Отцу Господь всех и Творец настолько уничтожил себя нас ради и нашего ради спасения, что стал плотью, дабы через простую часть нашей природы явить чрезвычайное печалование о нас Бога. Ведь говорит [апостол]: *Слово стало плотью*, но не останавливается на этом и добавляет: *И обитало с нами* (ср. Ин. 1:14), причем второе есть толкование первого. Что значит *Слово стало плотью*? — *Обитало с нами*, то есть в нашей природе. Увидь, что и Иоанн проповедует о двух природах и о едином Сыне. Одно обиталище, а другое — обитающее, одно — храм, а другое — населяющий [его] Бог. Обрати внимание на сказанное: он не сказал “одно и другое” применительно как бы к двум лицам, или двум Христам, или двум сынам, но “одно и другое” как бы применительно к двум природам. Итак, когда сказал он *и обитало с нами* и проповедал о двух природах, тогда прибавил он *и узрели мы славу Его, славу Единородного* (ср. Ис. 7:14). Он не сказал “двух Сынов”, но *Единородного*. Стало быть, Исайя проповедует об Эммануиле, то есть о Боге вочеловечившемся. Петр говорит: *Ты — Христос, Сын Бога* (ср. Мф. 16:16), [указывая на] двойную природу и единственное лицо Сына. Иоанн Богослов говорит *и обитало с нами*, [указывая на] две природы Единородного и одно лицо» (АСО. Т. I. 1.4. Р. 13.6–21).

Когда это было сказано, народ возликовал, а иже во святых Кирилл, подтверждая сказанное Павлом, говорит следующее:

«Блаженный пророк Исайя, предвосхищая пророчества (τὰς εὐστομίας) учителей во Христе, говорил: *И в радости почерпнули вы воду из источников спасения* (ср. Ис. 12:3). Итак, вот зачерпнули вы себе воду из святого источника, я имею в виду от предыдущего учителя, который, будучи освящен светочами Духа, разъяснил нам великое и чтимое таинство Спасителя, через Коего спаслись мы, веруя в Него» (АСО. Т. I. 1.4. Р. 14.26–15.3).

Итак, посредством всего сказанного доказано, что иже во святых Кирилл и до осуждения Нестория, и во время осуждения, и после него никогда

не переставал [р. 36] исповедовать две природы в едином Христе. Но враг истины Севир, не принимая ничего подобного во внимание, стало быть, называет отцов только по имени отцами, сам же отвергает переданные ими Церкви правильные догматы, не зная, что Несторий был осужден за собственное нечестие, но из-за него учение отцов уничтожено не было. Ведь если, согласно безумству Севира, следует отказаться от слов святых отцов, правильно сказанных, но еретиками неправильно понимаемых, то и само Священное Писание будет упразднено, в котором все еретики находят оправдание своей болезни, и ясно, что согласно его бредням и божественные Писания, и предания отцов будут признаны негодными.

Это что касается еретиков, упраздняющих учение отцов. Святая же Божия Церковь, отвращаясь от таких еретических суесловий и храня предание Господа нашего, святых апостолов и отцов, которое проповедует единого и неизменного Единородного Бога Слово, Господа Иисуса Христа, познаваемого в двух сущностях: Бога Отца и Девы-Матери. А те, кто этого не признает, отвергают рождество или от Бога Отца Единородного Сына Бога и Господа нашего Иисуса Христа, или от святой славной Богородицы, Приснодевы Марии. Чьей сущности не будет иметь Христос, того, согласно им, не будет Он и сыном. Если же, побуждаемые божественным Писанием и учением отцов, исповедуют они вместе с нами, что Христос есть воистину Сын Бога Отца, и Он же воистину — Сын Девы-Матери, то с необходимостью признают они как два рождества Одного и Того же, так и то, что у Него две сущности. Если же, как учат отцы, ни природа божества Христа не переменялась в природу плоти, ни природа плоти Его — в природу божества, а также благодаря соединению не уничтожилось различие природ, но каждое осталось тем, что оно есть по природе, то и проповедь о Нем двоякая и познается Он в обеих сущностях, сиречь в божестве и человечестве, то как же не чувствуют они собственного заблуждения, вымышляя (τεραιεὐόμενοι) единую природу Христа, богохульствуя об уничтожении истинных вещей и наделяя Христа пустыми именами божества и человечества?

Пренебрегая всяким истинным учением, они обращают внимание только на одно: полагая, что «природа», или «сущность», или «образ» (μορφή) суть то же, что «ипостась» и «лицо», что для всех еретиков является поводом к заблуждению. Об этом достаточно сказано в уже написанном нами слове к Зоилу, блаженнейшему архиепископу и патриарху Александрийскому, причем мы представили [доказательства], что «природа», «сущность» и «образ» означают то же самое и применяются к общему обозначаемому, «лицо» же и «ипостась» прилагается к частному.

Впрочем, здесь мы также посредством иных свидетельств представим то же самое. Ведь в слове о спасительном Богоявлении иже во святых Афанасий сразу же говорит следующее:

«Ведь как образ Бога мыслится в качестве полноты божества Слова, так и образ раба, умозрительная (νοερά) природа состояния (συστάσεως) людей,

исповедуется вместе с органическим положением (σὺν τῇ ὀργανικῇ καταστάσει)» (Contra Apollinarium. 2.1 // PG. T. 21. Col. 1133).

Тому же и иже во святых Иоанн, епископ Константинопольский, учит, толкуя послание к Филиппийцам и говоря:

[р. 37] «Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе: Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба (Фил. 2:5–7). Утверждает он, что образ Бога принял образ раба. Образ раба есть действие (ἐνέργεια) раба или природа раба? Конечно же, природа раба. Стало быть, образ раба есть природа, а не действие» (Homilia 6.1. XI. P. 234–235. Montf.).

А Василий Великий в слове против Евномия говорит следующее:

«Образом Божиим значит сущностью Бога, ибо не так, что образ Бога — одно, а сущность Бога — другое, что есть Он не сложный. То есть равный по образу равен и по сущности» (PG. T. 29. Col. 673).

А иже во святых Кирилл в девятом слове «Сокровища» говорит следующее:

«Где тождество природы, там, конечно же, будет и единосущие. Ничто не препятствует, наоборот — с необходимостью следует, что нечто по природе произошедшее из чего-то будет ему подобным по сущности» (PG. T. 75. Col. 124).

И далее в двенадцатом слове:

«Чего природа едина, тому будет общим и имя, и то, что существует в чем-то по природе, это, конечно же, присуще и всем сопричастным той же сущности» (PG. T. 75. Col. 200).

Сие мы сказали, указывая на то, что «сущность», «природа» и «образ» значат то же самое. Что не то же самое представляют собой сущность и ипостась, как говорят об этом заблудшие еретики, можно узнать и на примере богословия о Святой Троице. Ведь когда мы говорим «Бог», мы обозначаем единую сущность Святой Троицы; когда мы говорим «Отец, Сын и Святой Дух», мы представляем три ипостаси, то есть три лица, познаваемых в единой природе божества. Ведь так нас учит и божественное Писание, говоря: *Сотворим человека по образу Нашему и по подобию* (Быт. 1:26). Выражение «сотворим» является обозначением не одного лица, согласно безумству Савелия, ибо, будучи сказано во множественном числе, оно заявляет о Святой Троице. А «по Нашему образу» являет единую природу Отца, и Сына, и Святого Духа. Ибо не сказал Он «по образам», чтобы мы не заподозрили различные сущности Троицы согласно безумию Ария, но «по образу», чтобы показать Святую Троицу как единую природу и единосущие. Сказать же применительно к человеку «по нашему образу» означало умозрительную природу человечества, согласно которой мы — образ Божий. Ведь не сказал Он «сотворим такого-то», чтобы мыслилось не лицо, но сказал «сотворим человека», чтобы заявить об умозрительной природе человека. Когда же Он хотел представить ипостаси, то призвал мужчину и женщину, Адама и Еву, которые суть лица, то есть, стало быть, ипостаси.

И из святых отцов приведем мы, что природа и ипостась не понимаются применительно к одному и тому же обозначаемому. Прежде всего, приведем мы иже во святых Кирилла, в слове о Троице особо обрушившегося на это их умопомешательство, когда для убедительности он приводил в качестве ответа следующее наставление:

«Мы говорим, что Сын соединился с Отцом как мы и сверх нас. Ведь Он, по общему признанию, во всяком случае является единосущным Родившему, раз уж поистине Он — Сын и от Него. Будучи в особой ипостаси, — во всяком случае, как о том убедительно веруют, — но не подобно тому, как мы отличаемся друг от друга согласно закону тел, Он и сам имеет во всем разделение с Отцом и при различии (я имею в виду в отдельном) имеет природное и невыразимое единство: не единство претерпевших слияние [р. 38] друг с другом ипостасей, — по мнению некоторых, согласно которому Отец и Сын суть одно и то же, — но тождество природы диктует (βραβεύει) единство того и другого, сущего и существующего, о котором говорят, что оно особо.

Итак, ты утверждаешь, что Сын существует в собственной сущности наряду с сущностью Отца? Но скорее в сущности не иной по сравнению с [Его] сущностью как Бога, но в своей ипостаси как Сына. Чем же отличаются сущность и ипостась? Да, велико [между ними] различие и разделение, коль скоро сущность включает в себя отдельное (τὼν καθ' ἑκάστα περὶ ἐκτικῆ)! Ты спросишь, каким образом? Я, как кажется, несведущ (βραδύς) в таких вопросах. Разве ты не знаешь, что и мое слово не совсем опытно в этом? Стало быть, следует приступить к возможному изучению, пусть как бы и по изображению, пребывающего в высочайших высях божественного великолепия.

Итак, определение сущности обыкновенно применяется к чему-либо общему, ипостась же связана с отдельными названиями, о которых говорится и утверждается общее. Теперь я это поясню. Как мы определим качество человека? Живое существо, разумное и смертное. Прилагая к нему подобающее название, мы утверждаем, что оно есть определение сущности, касающееся всех отдельных особей (ὁφειστικόντων). Под это общее, то есть под «человека» и определение человека, подпадают, я полагаю, Фома и Марк или, к примеру, Петр и Павел. И если сущность таким образом можно обозначить, то о мыслимом отдельно не легко сделать ясное и очевидное разъяснение. Ведь Петр и Павел не просто человеки. Назвав Фому или Петра, не выведешь обозначаемое за пределы термина сущности (ибо они ничуть не менее [друг друга] человеки), но покажешь, что они суть в таковом виде, в собственной ипостаси и отдельные. Следовательно, сущность в отношении каждого человека имеет родовой смысл общего, а ипостась следует более подобающе мыслить применительно к отдельному, как не выводящую обозначаемое за пределы общности, не сливая и не смешивая нечто отдельное и особое во что-то неопределенное» (PG. T. 75. Col. 697).

Итак, иже во святых Кирилл тем самым с ясностью показал, что сущность и ипостась обозначают не одно и то же, но сущность — общее, а ипостась — отдельное. И вновь покажем мы, что святые отцы учат, что ипостась есть то же, что и лицо.

Тотчас представим мы [слово] Григория Богослова на появление епископов, научающее нас и тому, и другому, а именно, что сущность есть не то же, что ипостась, и что ипостась означает не что иное, как лицо.

Итак, он говорит следующее:

«Веруем в Отца, Сына и Святого Духа единосущных и единославимых, крещение в которых имеет совершенство в именах и образах (ведь ты ведаешь, посвященный!), будучи отрицанием безбожия и исповеданием божества. Таким образом наставляемся мы, признавая единое сущностью и нераздельностью поклонения, а троичность ипостасями или же лицами, как тебе угодно. И да не будут оспаривающие это безобразничать, как будто благочестие состоит у нас в именах, а не в делах (*ἐν πράγμασιν*). Что имеете вы в виду, говоря о трех ипостасях? Не имеете ли вы в виду три сущности, говоря это? Знаю, что сильно будете вы кричать на думающих так, ибо мы признаём (*δογματίζομεν*) одну и ту же из трех. Что же тогда лица? Не изобретаете ли вы нечто единое и сложное, трехличное (*τρίπρόσωπον*) или вовсе человекообразное (*ἀνθρωπόμορφον*)? — Не приведи Господь, воскликнете вы, да не увидит лика Божьего, каким бы он ни было, тот, кто так думает! Так что же для нас лица? Еще спрошу: три разделяются не природами, а свойствами (*ιδιότησιν*)? — Превосходно! Разве будут мыслить здраво и говорить то же самое в таком состоянии, даже если будут различаться на словах?»

[р. 39] А иже во святых Григорий, епископ Нисский, во втором слове против Евномия говорит следующее:

«Свойства ипостасей делают разделение лиц ясным и неслиянным. Одно название, предшествующее изложению веры, ясно растолковывает нам единство сущности лиц, в которые мы веруем, я имею в виду Отца, Сына и Святого Духа. Посредством этих наименований мы научаемся не различию природы, но только опознавательным (*γνωριστικὰς*) свойствам ипостасей». (*Contra Eunomium*, 12.13. P. 301.15–22. Jaeger).

Это говорят отцы в доказательство того, что «природа» и «сущность» прилагаются к общему обозначаемому, в то время как «лицо» и «ипостась» к отдельному. Кто же не поразится неразумию еретиков, которые хотя и говорят о единстве и подчас даже признают различие природ во Христе, однако отвергают вводимое в силу различия соединившихся вещей число, очевидно страдая в этом безумием Аполлинария?

Ведь сам Аполлинарий говорит в написанных им «Силлогизмах» следующее:

«При схождении в одно различных свойств получается среднее (*μεσότητες*), как в муле свойство осла и лошади, а в сером цвете свойство белого и черного, а в воздухе зимы и лета получается свойство весеннего. Среднее вовсе не имеет крайностей того и другого, которые примешены частично (*μερικῶς ἐπιμειγμένας*). Во Христе — среднее между Богом и человеком. Стало быть, Он не является целиком ни человеком, ни Богом, но смесью Бога и человека» (frg. 113. Lietzm.).

Далее также в своем слове, озаглавленном «О том, что Христос — Бог воплощенный», создав диалог из вопросов и ответов, на вопрос: «Так что

же? Разве Христос не Бог и не человек? Или ты называешь Христа Богом, отрицая, что Он также человек?» — отвечает он следующее: «Не в двух природах, но в одной».

Мы привели это, чтобы показать, что, следуя лукавым мнениям Аполлинария, акефалы не признают, что Христос существует и познается не в двух природах, а в одной, несмотря на то что наши святые отцы применительно к невыразимому единству божества и человечества Христа заповедают не одну природу, но учат нас исповедовать число соединившихся природ.

Тут же и святой Кирилл в слове, указывающем, что Христос един, отвергая говорящих о единой природе божества и человечества Христова, говорит следующее:

«И разве не глупость это и не явный признак помешанного ума? Ведь как можно углядеть тождество сущности в том, что в силу природных причин настолько не согласно друг с другом? Ведь одно — божество, а другое — человечество! Затем, чего, говорим мы, произошло соединение? Разве не скажет кто-нибудь, что объединенное выражено числом, например, двойкой или большим?» (PG. 75. Col. 1289).

И далее в послании к Евлогию он говорит следующее:

«Где идет речь о единстве, имеется в виду схождение не одной вещи, но или двух, или большего числа, будь они даже различны по природе» (АСО. I.1.4. P. 36.7–9).

Итак, поскольку это было сказано святым отцом иманно так, стало очевидно, что еретики, отрицая число сошедшихся [в одно] вещей, уничтожают и само единство, называя Христа Богом и человеком для обмана простосердечных. Если бы они и вправду называли Христа совершенным Богом и совершенным человеком, то ясно, что они признавали бы, что в Нем сохраняются и две сущности. Однако не признавая числа соединившихся вещей, они уличаются в том, [р. 40] что не признают ничего совершенного во Христе.

Это говорит и учитель их заблуждения Аполлинарий, который в слове «О божественном воплощении» пишет следующее:

«Ведь с совершенным человеком соединился бы совершенный Бог, если бы их было двое. Но когда несовершенное соплагается с совершенным, [это] не считается двоичностью (οὐκ ἐν δυάδι θεωρεῖται)» (frg. 81. Lietzm.).

Возражая на это, Григорий Нисский говорит следующее:

«Достопочтенный, слагая малое с большим, сам никогда не видел детей, считающих пальцы на ладони. Одно он называет меньшим, а другое превосходящим, однако говорит, что их [будет] два, если сложить их друг с другом. Ведь всякое число есть сложение единиц, означающее в сумме их количество. Если же исчисляемое, чем бы оно ни было, в сравнении с соисчисляемым оказывается по размеру много превосходящим меньшее, оно же окажется и уменьшаемым и утратит в величине. Когда же мы охватываем числом две равновеликие [вещи], мы говорим о двух совершенных. Когда же мы сосчитываем совершенное и недостаточное (τὸ λείπον), то мы также говорим о двух, но об одном недостаточном (ἐλλίπές), а о другом совершен-

ном. Сей же знаток арифметической науки говорит, что если и то, и другое согласно своей природе совершенно, то называемое так именуется двумя, если же одно недостаточно, а другое совершенно, то оба становятся одним.

При этом не знаю я, каким образом складывает он недостаточное с избыточным, посредством противоположного выдумывая единство несопоставимого. Скорее совершенное согласуется с совершенным, а несовершенное с несовершенным в силу подобия. А способ соединения противоположного с противоположным, то есть совершенного с несовершенным, пусть назовет законодатель этой общей арифметики.

Он не считает, что человеческий ум не должен мыслить о Единородном Боге, и в качестве причины называет то, что ум человеческий переменчив. Стало быть, эта причина не допустит и плоти у Бога, ведь даже сам автор не возразит, что она переменчива, от молодости и до кончины переменяя возрасты, как одежду. Но разве не был переменчив прежде носимый на руках матерью, а затем ставший ребенком, подростком и далее мало-помалу дошедший до конца, согласно мере человеческого возраста? Если ум (*νοῦς*) в силу переменчивости отвергается, то по этой причине и плоть не должна получать от Него снисхождения. И так окажется ложным всё Его благовестие, пустой Его проповедь и тщетной Его вера! Если же достоверно, что явился Он во плоти, причем переменчивой, то во всяком случае по той же причине не будет у Него отвергнут и ум, но так же, как явившись во плоти, Он не осквернился, так и, приняв ум, не переменился.

И вновь обращаюсь я к тому же слову, излагая сказанное им дословно:

Говорит он: “Стало быть, род человеческий сохраняется не посредством принятия ума и всего человека, но посредством принятия плоти, природа которой — быть ведомой. Он нуждался в неизменном уме, не подчиняющемся ей в силу немощи невежества, но прилаживающем ее себе без насилия” (frg. 76. Lietzm.). Кто не знает, что нуждающееся является, конечно же, иноприродным по отношению к не нуждающемуся, и рожденное быть ведомым из-за того, что имеет в своей природе правление (*τὸ ἄρχειν*), соответственно изменится в своем существе. Как, например, природа лошади уготовлена подчиняющейся природе человеческой, а человек имеет власть над лошастью не приобретенную, а собственную (*οἰκείαν*). Если плоти естественно быть ведомой, как говорит Аполлинарий, ведущим же по природе является божество, то как же допускающий, что это изначально одно, разделяет его по природе на два, причем всем очевидно, что суть подчиненного одна, а суть господствующего — другая и что одно по рождению ведомое, а природа другого опять же предводительствующая? [р. 41] Если в противоположных свойствах рассматривается природа обоих, я имею в виду божество и человечество, то как же две природы — одна?» (PG. 45. Col. 1212–1216).

Итак, из сказанного становится ясно, что там, где мыслится единство различных вещей, там, конечно же, признается и число соединившегося. Но враги истины, постоянно домысливая что-то к своему нечестию, еще хуже погрешают не только против домостроительства Единого из Святой Троицы, но и богохульствуют против самой единосущной Троицы. Севир

дерзнул говорить и то, что Трисвятное песнопение относится только к Сыну, в то время как Отец и Дух Святой не причастны славословию! Сие означает не что иное, как, согласно безумию Ария, отделять Сына от сущности Отца и Духа Святого и делать Его иносущным, а если и не так, то, согласно богохульству Нестория, не признавать, что Христос есть Бог и единый от Святой Троицы, и воссылать таковой гимн некоему четвертому лицу, согласно их неразумию! И чем они полагают почитать Сына, тем они, по невежеству, его бесчестят, отделяя Его от сопоклонения Отцу и Духу Святому. Говоря это, они не пожелали даже следовать самим себе, ибо, произнеся гимн в третий раз, мы тут же добавляем: слава Отцу, и Сыну, и Святому Духу. Зачем мы это говорим, сами себе не веря? Ведь и сами серафимы не стыдятся возносить Трисвятное Святой Троице при славословии, согласно тому, что передали нам об этом святые отцы.

К примеру, Афанасий в слове о Святом Духе против ариан говорит следующее:

«И когда славословят херувимы, говоря “свят, свят, свят Господь Саваоф”, славословят они Отца, и Сына, и Святого Духа. Потому и крестимся мы во имя Отца, и Сына, и Святого Духа; так же во имя Духа Святого становимся мы сынами Бога, а не богов, ибо Отец, и Сын, и Святой Дух суть Господь Саваоф. Ведь едино божество и един Бог. И потому то, что сказал отец в Исаяи, Иоанн говорит, что сказал Сын, а в Деяниях Павел говорит, что сказал Святой Дух (ср. Ин. 12:41; Деян. 28:35)» (De incarnatione et contra Arianos. 20 // PG. T. 26. Col. 1000).

Григорий Богослов говорит о Рождестве Христовом:

«Так и святая святых, которые серафимами покрываются и прославляются тремя освящениями, понимаются как господство и божество, о чем и кто-то другой до нас прекрасно и возвышенно любомудрствовал» (Oratio 38 // PG. T. 36. Col. 320).

Василий Великий в слове о Святом Духе учит следующему:

«Святой Дух есть источник освящения, и как по природе свят Отец и по природе — Святой Дух, так же свят по природе и Дух истины. Потому и удостоился Он исключительного и особого наименования “Святой”. Если природой ему освящение, как и Отцу с Сыном, то как же он может быть третьей и иной природы? Потому-то одновременно и у Исаяи написано, что серафимы трижды восклицают “свят”, что в трех ипостасях усматривается (θεωρεῖται) освящение по природе» (Adversus Eunomium 3.3 // PG. 29. Col. 661).

А иже во святых Иоанн, епископ Константинопольский, толкуя пророчество Исаяи, говорит следующее:

«Непрерывно серафимы находятся вокруг Бога и не отступают от Него, но таково их житительство (πολιτεία): непрерывно воспевать Его, постоянно восславлять Сотворившего. Ведь он сказал не “воззвали” (ἔκραξαν), а “зывают” (ἔκείκραυον), то есть постоянно они это исполняют, они друг ко другу и говорили: Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! (Ис. 6:3). Это указывает на их согласие, всеобщую гармонию и славословие в полном единомыслии.

Сей гимн [р. 42] есть не только славословие, но и пророчество об имеющих объять вселенную благах и точность догматов. Чего ради не сказали они раз и замолкли, не сказали два и остановились, но добавили третий раз? Не совершенно ли ясно, что делали они так, воссылая гимн Троице?» (Т. VI. 67. Montf.).

Иже во святых Кирилл, также толкуя это пророчество Исаии, в четвертом слове первой своей книги говорит следующее:

«Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его! Трижды сказав “Свят”, завершают они славословие [словами] “Господь Саваоф”, в одной природе божества полагая Святую Троицу. Ведь мы согласно говорим, что Отец существует (ὕφ’εστάναι), так же как и Сын, и Дух Святой, и никакое слово не отделяет никого из поименованных в смысле инаковости природы, но в трех ипостасях мыслится одно божество, и через них нам об этом свидетельствуют святые серафимы» (PG. T. 70. Col. 169).

Изложив сие для уничтожения богохульства еретиков, отцы передали правое исповедание Церкви, научив нас исповедовать единое божество, единую силу, единую сущность Святой Троицы и воздавать одно и то же славословие и поклонение Отцу, и Сыну, и Святому Духу, а также исповедовать единое лицо, еже от святой и единосущной Троицы, Господа нашего Иисуса Христа, Бога истинного и человека истинного, единосущного Отцу по божеству и Его же единосущного нам по человечеству, и не той же сущностью единосущного Отцу, которой и нам, и не той же нам, которой Отцу. Ведь невозможно, чтобы одна сущность или природа была единосущной Богу и человекам, но из двух природ, познаваемых в одной ипостаси, одна имеет общность с Отцом, а другая — с нами.

А для того чтобы точно познали вы исповедание, которое мы соблюдаем, следуя за Соборной и Апостольской Церковью, мы, изложив [его] кратко по главам для вас, а через вас и для избравших монашескую жизнь в городе Александрии, сделаем его ясным.

1. Если кто не признает, что единая сущность, то есть природа Святой Троицы, и божество не поклоняются в трех ипостасях или лицах, то есть в Отце, Сыне и Святом Духе, — да будет анафема.

2. Если кто говорит, что Бог Слово или Святой Дух есть тварь или имеет иную по отношению к Отцу сущность, — да будет анафема.

3. Если кто говорит, что Отец, и Сын, и Святой Дух — одно и то же, полагая единое разноименное лицо и единую ипостась, под тремя названиями возглашаемую, того мы ставим в один ряд с иудеями и анафематствуем.

4. Если кто не исповедует два рождения единого лица Единородного Сына Божия, Господа нашего Иисуса Христа: одно предвечное от Отца по божеству, и Его же в конце дней от Святой Девы и Богородицы Марии по человечеству, и что Он — един от Святой Троицы, то есть одна ипостась из трех ипостасей, — да будет анафема.

5. Если кто не исповедует святую славную Приснодеву Марию Богородицей, — да будет анафема.

6. Если кто вводит двух Сынов, одного от Бога Отца, а другого — от матери, или говорит, что Иисус действует как человек, а славу Единородного передает иному по отношению к Нему, как о том богохульствуют Павел Самосатский и Несторий, [р. 43] и не исповедует единого и неизменного Сына, Единородного Бога Слово, Господа Иисуса Христа, таковой да будет анафематствован всеми христианами.

7. Если кто говорит, что Он как бы по желобу пробежал через Деву, а не был ею сформирован равно божественно и человечески, — божественно, то есть без мужа, а человечески — по закону беременности, — тот равно безбожен.

8. Если кто разделяет на два лица или ипостаси слова, сказанные в евангельских и апостольских писаниях или же у святых в отношении Христа, или сказанные Им о Себе, — да будет анафема.

9. Если кто не исповедует, что ипостась или лицо божества и человечества Христа едино, — да будет анафема.

10. Если кто говорит о двух природах Единородного до соединения, но после соединения божества и плоти измышляет единую Его природу, — да будет анафема.

11. Если кто не исповедует, что две природы, божества и человечества, сошлись в одну ипостась, создав единого Христа, который познается в обеих неслиянных и нераздельных природах, согласно чему мы исповедуем Его совершенным в божестве и Его же совершенным в человечестве и верим, что одного и того же суть и чудеса и страдания, — да будет анафема.

Таково то, чему мы научились у Священного Писания, таковы догматы Соборной Церкви, сии суть предания отцов, просиявших во времени во Святой Церкви Божией и бывших на четырех Соборах трехсот восемнадцати в Никее, ста пятидесяти в Константинополе, в Ефесе в первый раз собравшихся двухсот, в Халкидоне шестисот тридцати, которые, будучи законом Церкви, по временам явившихся еретиков и их грязные догматы при содействии Святого Духа извергли из Церкви. А враги благочестия, владея посевами плевел диавольских и не желая следовать за семенами благими, всегда пользуясь грехами как предлогами, лишены всякого разумения, прибегают к тому, чтобы говорить, что хранят переданное отцами учение и не могут от него отступить, имея между тем отцами несториане — Павла, Фотина и Маркелла, а также мысливших согласно им, акефалы — Евтиха, Диоскора и Тимофея Элура, а также мысливших согласно им. Явились же они последователями безумства Аполлинария, Манихея и Валентина. Говорящие такое как приведут иудеев и эллинов ко христианству, предлагая подобное им и говоря, что не только переданную отцами, но и много их старшее приобрели они нечестие? Посему и побуждаем мы ваше боголюбие призывать в свидетели всякого человека, боящегося Господа и ожидающего суда Божьего, не увлекаться разнообразными и чуждыми учениями, но, научившись правой и безупречной вере, прибегать ко Святой Соборной и Апостольской Церкви, в которой согласно по всей вселенной проповедуются священниками Божьими апостольское учение.

ПРИЛОЖЕНИЕ 6

Сочинение Юстиниана против Трех Глав*

[р. 47] Копия послания, написанного благочестивейшим и христианнейшим императором Юстинианом в ответ неким писавшим в защиту злочестивого Феодора и его лукавых догматов, так называемого послания Ивы и сочинений Феодорита, написанных против правой веры.

Мы получили ваши письма, прочтя которые удивились тому, что вы не уяснили учения Господа, говорящего: *Научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем* (Мф. 11:29), но, [напротив], столь вознеслись гордостью, что презрели всех иереев Божьей Церкви и из всех оправдали только себя самих, подобно тому фарисею, который не был оправдан, всего лишь осудив мытаря.

В то время как мы надеялись, что вы мыслите подобное прочим иереям, обнаружили мы паче чаяния, что вы защищаете то, что противно и Богу, и правой вере. Вы, защищая таковое нечестие, сочли себя равными апостолам, говоря, что не должно никому порицать вас как простецов (*ὡς ἀγροίκους*), ибо сам Бог приказал простецам проповедовать Евангелие. А мы, хотя и назвали вас, как вы говорите, простецами, сказали это из-за того, что, не ведая церковного чина, предания и православной веры, стали вы защищать такое нечестие. Апостолов же, которых вы называете простецами, избрал Себе Бог и исполнил [их] собственного Духа, благодати и мудрости, и так отправил их, чтобы путеводительствовали они язычников, Бога не ведающих, на пути истины, отчего одним только апостолам сказал Он: *Вы — свет мира* (Мф. 5:14).

Итак, ясно, что вы, как сказал апостол, не разумеете ни того, о чем говорите, ни того, что утверждаете (ср. 1 Тим. 1:7), ибо дерзаете вы равнять себя с апостолами и оскорблять патриархов и иереев. Настолько вы не соблюли церковного порядка, что дерзнули сделать то, чего никогда у христиан не было (*τὸ ἐν μηδενὶ χρόνῳ ὑπὸ Χριστιανῶν γενόμενον*): ведь поскольку все

* Переведено с греческого по изданию: *Schwartz E. Iustinians Schreiben gegen die Drei Kapitel // Drei dogmatische Schriften Iustinians // Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung. Neue Folge. Heft 18. München, 1939. S. 45–69.*

блаженнейшие патриархи имели друг с другом единение, никто [из них], если только не был очевидным образом объят еретическим безумием, не отделял себя от Соборной Церкви, что ныне постарались сделать вы. Но пусть даже это и было вами сделано, мы не перестаем делать и писать всё возможное для вашего исправления.

Итак, поскольку вы написали, что мы для того приложили усилия к осуждению Трех Глав, — то есть Феодора с его сочинениями, так называемое послание Ивы и писания Феодорита, — чтобы исполнить волю тех, кто отделился от Соборной Церкви, то знайте, что мы не ради них сделали это, а прежде всего из-за нечестия вышеназванных Глав, далее из-за того, что некоторые, притворно помалкивающие об имени Нестория, посредством вышеназванных Глав старались ввести самого Нестория и его зловерие, навязывая Соборной Церкви нечестие этих самых Глав. И потому мы, хотя и очевидным было нечестие этих Глав, все же спросили иереев Церкви Божьей, что они о них мыслят. Они же, желая показать, что такового нечестия Соборная Церковь не имела и не имеет, сами осудили таковое зловерие, прежде уже осужденное святыми отцами. Ведь те, кто отделился от Соборной Церкви, уже не ведут никаких речей об этих Главах, зная, что их никто из имеющих прозвание христианина [р. 48] не может защищать, но противятся определению Святого Собора в Халкидоне, изданному относительно веры для осуждения Нестория, Евтиха и их неверия. Ведь противящиеся правым догматам Церкви, пожалуй, желают, чтобы сама Святая Божья Церковь отстаивала упомянутые нечестивые Главы, дабы под этим предлогом обмануть простодушных и отделить христианский народ от Церкви.

Поскольку написали вы, что это нечестивое послание содержит два пункта (δύο εἶδη) — первый: правильно, как вы говорите, борется оно против Аполлинария, второй: хоть и показалось, что написавший его поносит иже во святых Кирилла, однако в конце послания удаляет это оскорбительное пятно, и потому вы говорите, что следует считать это нечестивое послание православным, — стало видно, что не поняли вы ни формы, ни содержания (οὔτε τὸ ὄφος, οὔτε τὴν δύναντιν) этого нечестивого послания. Ведь оно не содержит ничего против Аполлинария, но иже во святых Кирилла зовет аполлинаристом, и даже в конце это нечестивое послание не опровергает сказанного против иже во святых Кирилла. Более того, еще худшее говорит оно о нем в конце. Впрочем, позднее мы раскроем все нечестие так называемого послания Ивы и тщетность глав, которые вы прислали.

Прочитав все вами написанное, сильно мы опечалились [о том], что впали в такое заблуждение вы, люди из страны, в которой всегда до нашего времени безупречной сохранялась правая вера. Посему сочли мы необходимым отписать на названные вами главы и убедить вас отстать от этого нечестия и от нечестивого вашего учителя, сочинившего упомянутые главы. Ведь желая вас обмануть, привел он некоторые речения из божественных Писаний, которые, плохо усвоив, попытался он согласовать с некоторыми выражениями вышеназванного нечестивого послания. Так поступают все

еретики, превратно истолковывая некоторые речения божественных Писаний и прилаживая их к собственному извращенному пониманию.

И кажется нам, что нечестивый ваш учитель или не читал анонимное послание, или читал, но злокозненно привел некоторые его выражения, а многие другие, худшие, опустил. Ведь поскольку это послание говорит о блаженном Кирилле и нечестивом Нестории, что оба они друг против друга написали вредоносные слова и что Несторий говорил, что блаженная Мария не Богородица (что, как многие полагают, взято из ереси Павла Самосатского), а Кирилл, желая опровергнуть слова Нестория, соскользнул в догму Аполлинария, — ясно, что написавший послание оказывается одержимым безумием Нестория: говорит он, что Несторий, отрицающий, что святая Дева Мария есть Богородица, всего лишь принял чье-то мнение, не оказавшись из-за этого еретиком. Утверждает он, что учитель Церкви, иже во святых Кирилл, соскользнул в догму Аполлинария, сказав, что Бог Слово воплотился и вочеловечился! Такие слова ваш учитель, как мы сказали, опустил, понимая, что тот, кто говорит, что иже во святых Кирилл оступился и пал, и называет еретическими его слова, осуждает всю Церковь, по справедливости считающую Кирилла отцом и учителем.

Как не ужаснулся он, говоря, что иже во святых Кирилл — еретик из-за того, что сказал он, что Сам Бог стал человеком, а говоря так, не исповедал различие храма и живущего в нем? Ведь посредством таких речей порицает он не только Кирилла, но и евангелиста, говорящего, что Слово стало плотью (ср. Ин. 1:14), и всех пророков, проповедовавших о пришествии посредством плоти (τὴν διὰ σαρκὸς ἐληθμίαν) самого Бога Слова, а особенно Иеремию, говорящего: *Сей есть Бог наш, и никто [p. 49] другой не сравнится с Ним. После того Он явился на земле и обращался между людьми* (Вар. 3:36, 38), и далее Исаию, называющего чадо Богом крепким (ср. Ис. 9:6), а кроме того и апостола Павла, говорящего в послании к Ефесянам: *Нисшедший, Он же есть и восшедший превыше всех небес, дабы наполнить всё* (Еф. 4:10).

Ведь как говорит, безумствуя, этот ваш учитель, достойны порицания и пророки, и евангелисты, и апостолы, говорящие, что вочеловечился Сам Бог, ибо говорят они, что произошло превращение божества в человечество. А не исповедующие, что воплотился Сам Бог Слово, очевидно говорят, что Христос — простой человек, и утверждают, что именуется Он Богом по благодати, как об этом гласит зловерие Нестория и его учителя Феодора. Ведь божественные Писания и святые отцы, следующие им, говорят, что Сам Бог Слово, невидимый, бесплотный, Свет от Света, рожденный прежде век и безвременно от Отца, Сам спустился, воплотился и вочеловечился.

Иже во святых Григорий в слове на Богоявление говорит следующее:

«Сам Бог Слово, предвечный, невидимый, непостижимый, бестелесный, начало изначальное (ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή), от Света Свет, источник жизни и бессмертия, отпечаток (ἐκτύπημα) первообраза, недвижимая печать, неизменный образ, определение и Слово Отца, идет к собственному образу (ἐπὶ τὴν ἰδίαν εἰκόνα ὡρεῖ) и носит плоть ради плоти и с душой умопостигаемой

смешивает мою душу, очищая подобное подобным, и во всем, кроме греха, становится человеком, выношенный Девой и прежде очистившийся Духом в отношении души и тела, ибо надлежало быть почтенным рождению и предпочтенным — девству» (PG. T. 36. Col. 324).

Близкое говорит и иже во святых Афанасий в слове о Святом Духе против ариан:

«Рожденный свыше (ἄνωθεν) от Отца несказанно, невыразимо, непостижимо, вечно, Сам во времени рождается снизу (κάτωθεν) от Девы Марии».

И далее иже во святых Василий, пишущий к Амфилохию, в восьмой главе сказал следующее:

«Ведь небо, земля, глади морей, живущие в водах и наземные животные и растения, звезды, воздух, времена года и разнообразное устройство всего (ἢ ποικίλη τοῦ παντός διακόσμησις) не содержат такого избытка силы, как способность невместимого Бога посредством плоти сойтись со смертью для того, чтобы нам тем же самым страданием даровать бесстрастность».

Но и иже во святых Августин, епископ страны афров, в изложении о символе веры говорит следующее:

«Скажи и ты, пророк Аввакум, свидетельство о Христе! *Господи!* — говорит он — *услышал я слух Твой и убоялся, постиг дела Твои, Боже, и изумился!* (ср. Авв. 3:2) Каким делам Бога подивившись, изумился он? Разве не творению мира? Боже упаси! Услышь, чему он изумился: *Посреди двух животных будешь Ты узнан* (ср. Авв. 3:2). Дела Твои, ибо Бог Слово стал Ты плотью! *Посреди двух животных будешь Ты узнан.* Кем будучи, до кого Ты опустился? Ты заставил меня изумиться тому, что Ты, — Слово, через которого все стало, — положен был в ясли!»

Подобное и иже во святых Лев, папа Римский, сказал в послании к Флавиану, архиепископу Константинопольскому:

[р. 50] «Бесстрастный Бог не пренебрег быть страдающим человеком и, будучи бессмертным, подвергнуться закону смерти».

Так говорят божественные Писания и святые отцы. А что до ваших слов, то они достойны обвинения, ибо вводят слияние плоти и божества, поскольку передают, что Сам Бог Слово стал человеком, в то время как об иже во святых Кирилле, говорящем, что Сам Бог Слово стал человеком, вы сказали, что он посредством этих слов вводит слияние. А то, что автор письма, одержимый безумием Феодора, отрицает, что Бог Слово стал плотью, мы покажем на основании сочинений против нечестивого Аполлинария самого еретика Феодора.

Ведь в четвертом слове пишет он следующее:

«Сказал ты, что некоторые из наших передали тебе то, что, пожалуй, никогда не передавалось кем-нибудь из тех, кто старался придерживаться церковной догмы. Ведь интересовались мы, исповедуют ли они, что Бог Слово стал человеком. Сказав, ты добавил: они передавали. И кто же, имея разум, скажет, что Бог, как говорите вы, стал Словом, если прежде не забывает тем же, что и вы, безумием? Ведь мы решительно утверждаем (σφόδρα

φαιέν), что Бог Слово принял человека, и никогда не решились бы мы сказать (οὐκ ἄν ποτε εἶπεῖν ἀνασχοίμεθα), что стал Он человеком подобно нам».

Итак, после того как мы показали посредством сказанного Феодором, что нечестие послания согласно с его еретическим безумием, разве всякий, имеющий упование на воплощенного и вочеловечившегося Бога Слово, не осудит по справедливости равно и Феодора и названное нечестивое послание? Поскольку хвалите вы нечестивое послание, в котором сказано, что говорящий о том, что Сам Бог Слово воплотился и вочеловечился, уничтожает различие между храмом и живущим в нем, знайте, что различие природ, из которых сложился единый Христос, Господь и Бог наш, правильно проповедует святая Божья Церковь, а о различии храма и живущего в нем никто из святых отцов не учил, единственно же нечестивые Несторий и Феодор сказали [об этом], желая ввести таким образом два лица. Ведь хотя божественные Писания и святые отцы воспользовались наименованием храма, говорят они это, обозначая тело Единородного Сына Божия, как сказал евангелист: *А Он говорил о храме тела Своего* (Ин. 2:21). Ведь никто не говорит о различии единого лица Христа с ним самим (πρὸς ἑαυτό), как будто одно пребывает в другом, но лишь [о различии] природ, из которых неслиянно и нераздельно сложился единый Христос.

Итак, вы, защищая нечестие послания, отрицающего, что Сам Бог Слово стал плотью, оказываетесь очевидно вводящими два лица и мыслящими их применительно ко Христу как простому человеку, как апостол сказал ради верных: *вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас* (1 Кор. 3:16), так что, согласно вашему заблуждению, нет никакого различия между нами, людьми, и Христом, в согласии с чем и сам еретик Феодор, учитель автора послания, как бы от лица Христа говорит в третьем слове против Аполлинария, пренебрегая этим:

«Я, которого вы видите, ничего не могу сделать по своей собственной природе, будучи человеком, но действую, поскольку пребывающий во мне Отец делает всё. Ведь поскольку я в Отце, а Отец во мне, Бог Слово во мне, Единородный Божий, то ясно, что и Отец с Ним во мне, пребывающий и делающий дела». И ничуть не удивительно мыслить таковое о Христе, ибо говорит Он ясно об остальных людях: *кто любит Меня, тот [p. 51] соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим* (Ин. 14:23). Ведь если у каждого из таковых Отец и Сын творят обитель, что удивительного, если во Христе, владыке по плоти, считается, что одновременно живут оба, поскольку общность по сущности допускает (τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν κοινωρίας προσειρένης), естественным образом, и общность обители».

Поскольку это сказано нечестивым Феодором так, не удивительно, что отпавший от Бога из-за нечестия сопряженную имеет с ним и глупость, как говорит о нечестивых пророк Исаия: *Ибо невежда говорит глупое, и сердце его помышляет о незаконном* (Ис. 32:6). Ведь утверждая, что Отец и Сын пребывают во Христе так же, как и в остальных людях, и не исповедуя, что

Христос есть Бог Слово воплощенное и вочеловечившееся, кем называет он Христа по плоти? Ведь святые отцы, исповедуя, что Христос есть Бог Слово воплощенное и вочеловечившееся, когда говорят о Нем нечто смиренное (ταπεινόν), правильно добавляют: по плоти.

Но если бы и можно было защитникам Феодора вывести его нечестие даже и [из-под обвинения] в этом чрезмерном богохульстве, приведем мы ради их бесстыдства и другие его богохульства, в которых он вводит два лица.

Порицая говорящих о том, что предвечный Бог Слово стал в конце времен человеком, он говорит в четвертом слове против Аполлинария следующее:

«Предвечный стал в конце времен. Далее, как допускают некоторые, говоря и это, притом что никто из старающихся быть благочестивым не пожелал бы болеть таким неразумием и сказать, что предвечный стал в конце времен».

И далее:

«Итак, следуя вашим законам и приняв узаконенный вашей пронизательностью разворот (ἀντιστροφήν), или скорее переворот (καταστροφήν), давайте, сольем всё в одно (εἰς ταυτό): пусть не будет никакого различия, ни образа Бога и ни образа раба, ни принятого храма и ни Живущего в храме, ни разрушенного и ни Воздвигшего (ср. Ин. 2:19), ни совершенствовавшегося через страдания и ни Совершенствовавшего, ни помянутого и ни Помянувшего, ни навещенного и ни Навестившего, ни немного умаленного пред ангелами и ни Умалившего, ни увенчанного славой и честью и ни Увенчавшего, ни поставленного над делами рук Бога и ни Поставившего, ни принявшего это в подчинение и ни Давшего в подчинение» (ср. Евр. 2:6–10).

Итак, за эти нечестивые слова Феодора и столь очевидные его богохульства пусть краснеют его сторонники и [сторонники] нечестивого послания. Ведь также бесстыдно и часто говорить о Нем, что один — Бог Слово, а другой — Христос, один — благодетельствующий, а другой — благодетельствуемый, один — спасший, а другой — спасенный, — [значит] очевидным образом отрицать бывшее нам посредством Великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа спасение. Ведь принявший благодетельствие, то есть спасенный, от другого как может спасти других? Итак, защищающие того, кто произнес такие богохульства, чье, по их мнению, получают тело и кровь: облагодетельствованного или облагодетельствовавшего? Но если облагодетельствовавшего Бога Слово, то как же говорят они, не исповедуя, что Он воплотился [р. 52] и вочеловечился? А если облагодетельствованного, то тщетно упование их, отстаивающих поклонение человеку, ибо *поклонялись [они], и служили твари вместо Творца* (Рим. 1:25).

Мы же все, [члены] Соборной Церкви, исповедуя Бога Слово, воплощенное и вочеловечившееся одним от Святой Троицы, принимаем Его тело и кровь в отпущение грехов и в жизнь вечную, как говорит и сам Господь: *Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскресу его в последний день. Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя*

истинно есть питание. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем. Как послал Меня живой Отец, и Я живу Отцем, так и ядущий Меня жить будет Мною (Ин. 6:54–57). В это мы так верим и так исповедуем.

А какой лжи исполнено и то, что содержится в упомянутом нечестивом послании о двенадцати главах иже во святых Кирилла? Оно клеветает на него, как на говорившего в этих главах об одной природе божества и человечества Христа, и в силу этого говорит, что главы эти исполнены всякого нечестия. Всё это мошеннически истолковано вашим учителем, говорящим, что не ради [сагих] двенадцати глав сказано в послании, что исполнены они всякого нечестия, но потому что упомянута в них «единая природа божества и человечества», каковое — явная ложь. Ведь иже во святых Кирилл не только в прочих своих писаниях или в каком-либо послании не приводил двенадцати глав, но и в самих двенадцати главах не оказывается он сказавшим о единой природе божества и человечества, учит же он о единой ипостаси или лице божества и человечества Христа. Это проповедует и Святая Божия Церковь, об этом учили и все отцы, анафематствуя говорящих о единой природе божества и человечества Христа. Ибо одно — природа, а другое — ипостась или лицо, причем «природа» означает общее или родовое высказывание обо всех лицах, а ипостась или лицо указывает на частное (τὸ ἰδικόν), ибо лицо не наблюдается в другом лице.

То, что грязное послание говорит о двенадцати главах иже во святых Кирилла как об исполненных всякого нечестия, можно вам обнаружить из следующих его [частей], в которых оно ясно говорит, что эти двенадцать глав противоречат правой вере. Поскольку же это нечестивое послание, называемое [посланием] Ивы, порицает иже во святых Кирилла как отрицающего разницу между словами, то узнайте, что и в этом автор нечестивого послания и ваш учитель лжет. Ведь во всех собственных сочинениях иже во святых Кирилл, уча о Господе нашем Иисусе Христе, говорит о различии слов, о том, что высокие сказаны по Его божеству, низкие — по Его человечеству, но все — одним и об одном и том же Боге Слове воплощенном. Да и сам иже во святых Кирилл запрещает разделять их на одно и другое лицо. Это вы сами, несомненно желая разделить слова на два лица, говорите, что иже во святых Кирилл отрицал различие слов.

Поскольку же ваш учитель, желая обмануть вас и в этом, сказал, что это нечестивое послание, именуемое [посланием] Ивы, осуждает нечестие Аполлинария и потому должно считаться ему православным, надлежит вам знать, что и в этом он солгал. Ведь написано оно было даже не против Аполлинария, как сказали мы выше. Однако, даже если это было бы, по-вашему, правдой, это послание не избегло бы осуждения. Ведь даже если какой-то еретик высказывается против другого еретика, не [р. 53] оказывается он в силу этого православным. Ведь и Арий высказывался против Савеллия, а Аполлинарий против Ария, а Евтих против Нестория. И хотя все они были

охвачены весьма различными [между собой] заблуждениями, однако никто из них в силу такого разногласия не считается православным, но все равно осуждаются Соборной Церковью.

Потому-то и уличается автор упомянутого нечестивого послания, ибо вводит он два лица, сказав: «Как это возможно, чтобы изначальное Слово было принято в храме, рожденном от Марии?» Этими словами он ясно говорит, что не Бог Слово воплотился и родился от святой Девы Марии, но простой человек Христос, которого он именует храмом. То, что это нечестие автор этого нечистого послания тоже взял из учения Феодора, видно из того, что этот самый нечестивый Феодор написал в третьем слове против еретика Аполлинария, говоря следующее:

«Но Он — Бог, и от Бога, и единосущный Отцу, [а] родившемуся от Девы (ὁμοούσιος τῷ πατρὶ τῷ μὲν ἐκ τῆς παρθένου γεννηθέντι), — о, дивный! — и от Святого Духа по божественным Писаниям сформированному (διαπλασθέντι) и принявшему сложение в женском чреве [это] было, разумеется, возможно, поскольку вместе с формированием стал он и храмом Бога. Стало быть, не следует нам считать, что от Девы был рожден Бог. Если, стало быть, не следует нам считать тем же самым и рожденное и то, что в рожденном, храм и Бога Слово, который в храме. Но даже и в согласии с твоими словами никак нельзя сказать, что родившийся от Девы есть Бог от Бога, единосущный Отцу. Ведь если рожденный от Девы — не принятый человек, как ты говоришь, но воплотившийся Бог, то как Бог, рожденный от Бога, назовется единосущным Отцу, коль скоро плоть не может даже допустить такого выражения? Ведь бессмысленно говорить, что Бог родился от Девы! Ведь это не что иное, как называть рожденного от семени Давида [и] от сущности Девы и в ней сформированного, поскольку мы говорим, что от Девы родилось сложившееся от семени Давида и от сущности Девы в материнском чреве и силой Святого Духа сформированное».

Стало быть, поскольку так богохульствует Феодор, часто утверждая, что невозможно Богу от Бога и единосущному Богу воплотиться — родиться от Марии, поскольку и плоть не единосущна Отцу, то почему не краснеют защитники такого еретика, который одно позорно изложил вопреки божественным Писаниям, другое — вопреки святым отцам? В то время как видно всем, что с начала, когда утвердил Бог Церковь в правом исповедании, все божьи иереи проповедовали, что Бог Слово, который от Бога, воплотился от святой и славной Девы Марии, одушевленный плотью разумной и умопостигаемой, вочеловечился и был рожден от нее. Уча так, они не ввели ни превращения божества в плоть, ни стали отрицать, что из-за плоти он единосущен Отцу, как о том болтает Феодор, но учили, что единый и неизменный Господь и Бог наш Иисус Христос по божеству единосущен отцу, а по человечеству единосущен нам.

И далее в вышеназванном сочинении нечестивый Феодор, богохульствуя, говорит следующее:

[р. 54] «Но не божественная природа родилась от Девы: родился от Девы состоявшийся из сущности Девы (ὁ ἐκ τῆς οὐσίας τῆς παρθένου συστάς). Не Бог Слово родился от Марии — родился от Марии тот, кто от семени Давида. Не Бог Слово родился от жены — от жены родился сформированный в ней силой Святого Духа, отчего и зовется он безотчим (ср. Евр. 7:3)».

Такое гордится об этом учение Феодор, в то время как апостол в послании к евреям говорит о Господе следующее: *во-первых, по знаменованию имени царь правды, а потом и царь Салима, то есть царь мира, без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни* (Евр. 7:2–3). В то время как апостол об одном и том же сказал *без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни*, нечестивый Феодор про одного говорит «без отца», а про другого — «без матери».

Но опровергнем мы нечестие мыслящих так посредством учения святых отцов. Иже во святых Григорий, епископ Назианза, говорит в своем слове о Богоявлении следующее:

«Кто не поклонится изначальному? Кто не прославит последнего? Вновь тьма расточается, вновь восстает свет, вновь карается Египет тьмой, вновь Израиль освящается столпом. Народ, сидевший во тьме невежества, да увидит великий свет познания. Всё ветхое прошло и стало всё новым, буква отступает, дух дерзновенно глаголет. Тени пробегают, истина заступает. Мельхиседек приводится, безматерний становится безотчим: безматерний прежде, безотчий впоследствии. Законы природы разрушаются, исполниться надлежит миру вышнему. Христос приказывает, да не воспротивимся!»

К этому и иже во святых Прокл, епископ Константинопольский, в слове на Богородицу говорит следующее:

«Сущий по природе бесстрастным стал по уничижению многострадальным. Не по преуспеянию стал Богом Христос, — Боже упаси! — но по уничижению стал человеком Бог, в которого мы веруем. Проповедуем мы не обожествленного человека, но исповедуем Бога воплощенного. Собственную рабу записал матерью безматерний по сущности и по домостроительству безотчий. Поскольку как, согласно Павлу, один и тот же — безматерний и безотчий? Если простой человек, то не безматерний, ибо имеет мать. Если только Бог, то не безотчий, ибо имеет Отца. Ныне же Он же безматерний как Творец и безотчий как тварь».

И иже во святых Августин в слове об изложении символа говорит следующее:

«Мы веруем в Сына Его Иисуса Христа, рожденного от Духа Святого и Девы Марии. Почему поражаешься ты этому рождению, о неверующий? Не верь, если бы рожденный был лишь человеком. Если же Бог был бы человеком, от кого хотел, от той и родился, поскольку, как только захотел, родился. Дивись более тому, что Слово приняло плоть и не превратилось в плоть, что, оставаясь Богом, стало Оно человеком. Впрочем, почему ты удивляешься, что родившая родила собственного Творца, что созданное родило Создателя?»

Так Всевышний захотел родиться уничиженным, чтобы в этом уничижении проявить величие».

[р. 55] Так говорят святые отцы. А то, что и божественные Писания, которым следуют святые отцы, учат, что сам Бог Слово воплотился и родился от святой Девы Марии и вочеловечился, — очевидно. Ведь прежде всего говорит пророк Исаия: *се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил, что значит: с нами Бог* (ср. Ис. 7:14).

Затем и пророк Давид говорит в сто шестом псалме: *послал слово Свое и исцелил их, и избавил их от могил их* (Пс. 106:20).

И апостол говорит следующее: *когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего, Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление* (Гал. 4:4–5).

Так оно и есть, и кто настолько безумен, что осмелится сказать, что был человек на небесах и был он послан, чтобы родиться от жены и подчиниться закону? Ведь люди были под законом и до воплощения Слова, но сам Бог Слово, Единородный сын Божий, не бывший под законом, но Сам давший закон, был послан Отцом и, родившись от жены, стал под законом, чтобы искупить нас, подзаконных, и чтобы получили мы усыновление. Если, однако, по безумию автора этого послания и еретика Феодора, рожденный от жены не был поистине и собственно Сыном Божиим, то как смог бы он даровать нам усыновление?

К тому же в этом нечестивом послании содержится [следующее]:

«Не много Ты унизил его пред Ангелами не может быть сказано о божестве Единородного, что и вы добавили как правильно сказанное, говоря, что это не может говориться о Боге Слове воплощенном».

То, что автор послания, наученный и этому нечестию у еретика Феодора, сказал таковое богохульство, мы увидим из сказанного самим Феодором в четвертом слове против Аполлинария.

Оно содержит следующее:

«Человека, о котором говорит это пророк, ясно обозначает блаженный Павел как человека, принятого Единородным. Ведь он, сказав: напротив, некто негде засвидетельствовал, говоря: что значит человек, что Ты помнишь его? или сын человеческий, что Ты посещаешь его? Не много Ты унизил его пред Ангелами; славою и честью увенчал его, и поставил его над делами рук Твоих, все покорил под ноги его (Евр. 2:6–8), — добавляет: *но видим, что за претерпение смерти увенчан славою и честью Иисус, Который не много был унижен пред Ангелами* (Евр. 2:9), ясно показав, что Иисус — человек, о котором говорит блаженный Давид, удивляющийся, что божественная природа воздержалась от упоминания Его и, удостоив собственного посещения, заставила немного унизиться перед ангелами из-за вкушения смерти, но облекла славою и всяческой честью, явив Господом всяческих путем соприкосновения с собой».

И далее в толковании на восьмой псалом, касающемся того же речения, нечестивый Феодор говорит следующее:

[р. 56] «Итак, в силу этого псалом показывает нам такое различие Бога Слова и принятого им человека. В разделенном виде встречается это в Новом Завете. Господь применяет к себе начало псалма, в котором называет Себя создателем творения и говорит, что имеет возвышенное над небесами величие и удивляется Ему вся земля. Апостол же понимает следующее, — о человеке, удостоившемся такого благодеяния, — как относящееся к Иисусу. Разве не очевидно, что божественное Писание ясно учит нас, что один есть Бог Слово, а другой — человек, и показывает нам, что велико различие между ними? Ведь один поминает, а другой удостоивается поминания; один посещает, а другой, удостоиваясь его, прославляется; один, благотворя, немного унижается пред ангелами, а другой принимает благотворение даже при этом унижении; один славой и честью увенчивает, а другой увенчивается и за них прославляется; один поставил его над всеми делами рук Его и всё подчинил под ноги его, а другой удостоился владычествовать над тем, над чем прежде не имел власти».

Так нечестивый Феодор и это грязное послание явно богохульствуют, говоря, что один есть Бог Слово, а другой — Христос, чему следуя и вы написали, что *Не много Ты унизил его пред Ангелами* сказано о человеке, а не о воплощенном Боге Слове. Впрочем, надлежало вам знать, что всякий человек меньше ангелов, но это сказано ради Единородного Сына Божьего. Ведь, будучи Богом, соблаговолил Он стать человеком, снисходя к нашей немощи, о чем и апостол нас учит, говоря: *не много умаленным пред Ангелами видим мы Иисуса, за претерпение смерти увенчанного славой и честью* (ср. Евр. 2:9). Итак, если, как вы говорите, один есть Иисус, не много пред ангелами униженный, а другой — Бог Слово не униженный, несомненно, Христос есть простой человек, претерпевший страдание, так что, согласно вам, лжет и апостол, [говоря]: *ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы* (1 Кор. 2:8). Кто же Господь славы, если не Бог Слово воплощенный, которому иудеи, не признавая Его Богом, говорили: *почему Ты, будучи человек, делаешь Себя Богом?* (ср. Ин. 10:33). Вот и ваш учитель, в этом толковании последовав скорее за иудеями, высказался против Бога нашего.

В подкрепление ваших слов прибавили вы к главам вашим, говоря, что сказанное апостолом *Он, будучи образом Божиим... уничижил Себя Самого, приняв образ раба* (Фил. 2:6–7), согласно с вашим толкованием, было сказано не о Боге Слове воплощенном, а лишь о человеке. Но если вы, следуя и в этом заблуждению еретиков, утверждаете, что апостол сказал о человеке, что тот *уничижил сам себя*, то всем православным ясно, что апостол говорит, что Сам Бог Слово уничижил Себя, поскольку, *будучи образом Божиим*, то есть в божественной природе, он соблаговолил принять образ раба. Образ же раба означает человеческую природу, которую Бог Слово к собственной ипостаси во чреве Девы и от нее присоединил, а не присоединился к прежде сформированному человеку, как об этом нечестие Нестория и Феодора передало их последователям. Ведь Несторий говорит, что Бог Слово

сосуществовал (συνῆν) с человеком, рожденным от Марии, а Феодор говорит: Он был, что естественно, в рожденном (ἐνῆν ὡς εἰκὸς τῷ τεχθέντι).

А что о Боге Слове воплощенном сказано *Не много Ты умалил его пред Ангелами, и уничижил Себя Самого, приняв образ раба*, научаемся мы и из других слов [р. 57] апостола, говорящего следующее: *Ибо вы знаете благодать Господа нашего Иисуса Христа, что Он, будучи богат, обнищал ради нас, дабы мы обогатились Его нищетою* (ср. 2 Кор. 8:9). Так кто же осмелится говорить, что человек был богат и обнищал, чтобы обогатить нас? Поскольку же вы говорите, что если кто скажет о воплощенном Боге Слове, Единородном Сыне Божьем, что Он умалился или уничижился, произведет он перемену Божественной природы, согласно нечестию Нестория, или введет страждущее божество, согласно безумию Ария.

Подходит к вам это евангельское слово: *заблуждаетесь, не зная Писаний, ни силы Божией* (Мф. 22:29). Что имеете вы сказать на реченное Господом, что *никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах?* (Ин. 3:13). Разве не говорите вы, что человек сошел с небес? Но ясно же, что сам Бог Слово уничижил себя, сойдя с небес, и воплотившись от Святой Богородицы и Приснодевы Марии, и вочеловечившись, и родившись от нее. Он — сошедший и взошедший, и к нему прилагается умаление и уничижение из-за сошествия.

Поскольку и в другом месте в Евангелиях сказал Господь, что *Отец Мой более Меня* (Ин. 14:28). Разве считаете вы, что некий человек сказал это о Нем, а не сам Бог воплотившийся? Ведь ясно же, что сказавший *Отец Мой более Меня*, [также] сказал *Я и Отец — одно* (Ин. 10:30). Но, сказав *Я и Отец — одно*, он объявляет о равенстве (τὴν ἰσότητα... δηλοῖ), которое имеет Он с Отцом в отношении божественной природы. А сказав *Отец Мой более Меня*, Он же объявляет о произошедшем ради нас по домостроительству умалении. И то и другое: и равенство, и умаление — говорится об одном и том же Господе и Боге нашем Иисусе Христе, то есть о Боге Слове воплощенном. А ариане по лукавому размышлению отрицают в силу смиренных слов, что единосущен Сын Отцу, и потому утверждают, что Он меньший. Вы же, не желая принять смиренное о воплощенном Боге, вводите еще одно лицо в святую Троицу в согласии с нечестием Феодора и Нестория. Мы же, говоря и высокое и смиренное применительно к одному и тому же Богу Слову воплощенному, Господу нашему Иисусу Христу, не вводим ни слияния, ни разделения природ, из которых исповедуем мы единую сложную ипостась Господа нашего Иисуса Христа, и не вводим четвертого лица во Святую Троицу.

Тому, что, как было сказано, [слова] *не много Ты унизил его пред Ангелами* (Евр. 2:6) были написаны о Единородном Боге Слове воплощенном, научили нас святые отцы и учителя Церкви, толковавшие Святые писания.

Иже во святых Кирилл в послании к царицам также говорит следующее: «Так как же умалился перед ангелами Тот, перед кем те склоняются? Объяснение очевидно. Ведь Он снизошел до мер человеческих и, приняв

тело, прирожденное умереть, и сделав его собственным, пострадал в нем добровольно, и увенчивается высочайшей славой за страдание, так как этим упразднил Он смерть, явив недействительным тление, поскольку Он — нетленность и жизнь. Когда называет его [Писание] Иисусом и говорит, что Он был умален пред ангелами, мы мыслим не особого и отдельного человека (οὐκ ἄνθρωπον ἀνὰ μέρος καὶ ἰδικῶς), но самого Единородного, уступающего по домостроительству свое выдающееся положение святым ангелам, ибо, уступая их превосходству, Он стал поистине человеком: превосходство принадлежит святым ангелам, поскольку они вне плоти и суть сильнейшие смерти. В таких обстоятельствах (ἐν τοῦτοις) и оказался Сын по причине добровольного уничтожения. [р. 58] Но немного умаляемый перед ангелами из-за меры человечества, Он, сущий в превосходстве божества, принимает поклонение ангелов, сидя на престоле, который они окружают, вечно славословя и называя Его Господом сил (ср. Ис. 6:3)» (АСО. I. Т. 5. Р. 29.31–30.9).

А то, что уничтожение касается самого Бога Слова воплощенного, иже во святых Кирилл в сочинениях на возражения Феодорита, которые выдвинул сам Феодорит против его четвертой главы, пишет следующее:

«То, что для родившегося от Бога Слова всё человеческое мелко (σικκρά), скажу я не колеблясь. Но спрошу я, чьим будет мыслиться уничтожение и кто претерпел его добровольно? Ведь если, как сами они говорят, образ раба или тот, кто от семени Давида, то как или каким образом он был уничтожен, если был принят Богом? Если же говорится, что Само пребывающее в образе и равенстве Бога Отца уничтожило Себя, то опять же: как и каким образом Оно было уничтожено, если отвергало (εἰ παραιτοῖτο) уничтожение? Уничтожением же для Бога Слова, не умеющего претерпеть изменение, является совершить и сказать нечто человеческое ради домостроительного схождения с плотью» (АСО. I. 1.6. Р. 125.14–22).

И далее тот же святой Кирилл в той же книге против Нестория говорит следующее:

«Неужто божественный Павел обманул освященных верой, прозрачным образом говоря, что *будучи богат, обнищал Он ради нас?* Боже, упаси! Ведь проповедник говорит сущую правду! Но кто богат и каким образом обнищал, пусть ныне исследует наше слово. Если, согласно тому, что дерзнули они говорить и мыслить, Богом был принят человек, то как принятый обнищал, будучи осиян даже сверхприродными достоинствами (τοῖς ὑπὲρ φύσιν ἀξιώμασιν ἐκκλεαπρυσμένος)? Ведь был он прославлен! Или если это неправда, то будет оклеветано ими принятие как [нечто], что низвело меру человечества к [чему-то] меньшему и более позорному. Но так считать нелепо: ведь принятый не обнищал. Недостает, стало быть, сказать, что оказался в присущей нам нищете, будучи Богом, Богатый» (АСО. I. 1.6. Р. 138.15–27).

Равно иже во святых Григорий Богослов в слове о Богоявлении говорит следующее:

«Бог оказался (προελθών) после принятия единым из двух противоположностей: плоти и духа, из которых одно обожествило, а другое — обоже- ствилось. О, невиданное смешение (μίξεως), о, чудесное слияние (κράσεως)! Сущий рождается, нетварный сотворяется, невместимый вмещается по- средством души умозрительной, посредствующей между божеством и тол- щинной плоти! И богатый нищает — нищает ради моего очищения, чтобы я обогатился Его божеством, и полный опустошается — опустошает немного собственную славу, чтобы я причастился Его полноты!» (PG. Т. 36. Col. 325).

Но и иже во святых Афанасий, истолковывая слова апостола, говоряще- го, что *Он, будучи образом Божиим, уничижил Себя Самого, приняв образ раба* (Фил. 2:6–7), говорит следующее:

«Что может быть яснее (λευκότερον) и доказательнее? Ведь Он стал не из худших лучшим, но скорее, будучи Богом, принял образ раба и, приняв, не улучшился, а уничижил Себя» (Contra Arianos // PG. 26. Col. 93).

И ниже:

«Что же это, как не то, что сущий в образе Бога Сын благородного Отца уничижил Себя, став рабом вместо нас и за нас?» (PG. 43. Col. 101).

И ниже:

«Ведь Слово стало плотью, и говорится, что таковой человек — с неба и небесный в силу того, что Слово сошло с неба» (PG. 44. Col. 104).

Но и иже во святых Григорий, епископ Нисский, говорит в третьем слове против Евномия:

[р. 59] «Так мы уверовали о Распятом, и благодаря этому не прекращаем мы возвышаться над мерой собственной силы, ибо Невместимый никем, кроме Самого Себя, Отца и Духа Святого в силу Своего невыразимого и недоступного величия, смог сойти для приобщения к нашему бессилию. Те же, кто [факт] явления Господа через плоть и крест делают доказательством чуждости Сына Отцу по природе, поскольку природа Отца пребывает в совершенном бесстрастии и никоим образом не может принять прича- стие страдания, в то время как Сын, переменив природу на более низкую, оказался способен прийти к испытанию плоти и смерти...» (III. 3. P. 114.14–2. Jaeger).

И ниже:

«Ведь в силу этого крест называется и [крестом] славы Господа, и всякий язык исповедует, что Иисус Христос — Господь во славу Бога Отца. Если же нужно и прочее разделить таким же образом, давайте подумаем, что есть умирающее, что — уничтожающее смерть, что — обновляемое и что — уни- чижаемое. Ведь уничижается божественное, чтобы стать вместимым чело- веческой природой, обновляется человеческое, становящееся божествен- ным посредством слияния (διὰ τῆς... ἀνακράσεως) с божественным» (III. 3. P. 124.19–28. Jaeg.).

Это привели мы из учения святых отцов, чтобы, уяснив его, вы знали, что и ариане, и несториане нечестиво произносят о Господе и Боге нашем

Иисусе Христе то, что было нами сказано выше. Ведь ариане, тщась показать Сына творением, чуждым отцовской сущности, возводят и страдания, и прочее низкое (τὰ ταπεινά) единственно к Его божеству, а несториане, желая ввести двух сынов, отдельно говорят о Боге Слове и отдельно о Христе, простом человеке, уделяя уничижения только человеку.

Но не так учат святые отцы: ведь из-за низкого не говорят они об изменении божества Сына, а из-за высокого (τὰ ὑψηλά) не отделяют человечества от божества, но передают, что и высокое, и низкое принадлежат одному и тому же Единородному Богу Слову воплощенному и вочеловечившемуся.

Поскольку же вы вставили в главы того же вашего послания и следующее: «хорошо сказал он о двух природах, одной власти, одном лице», то мы и в этом обличим лукавство автора послания. Ибо не исповедующий, что вочеловечился Сам Бог Слово, воплощенный от Девы, чьими называет две природы? Ясно ведь, что вместо лиц он принимает две природы согласно Несторию и Феодору, которых восхваляет это нечестивое послание. Ведь если и кажется, что послание говорит об одном лице и одном Сыне, то это говорят и Феодор с Несторием, утверждая, что Христос, будучи только человеком, держит (ἐλέχειν) лицо Бога Слова, имеет достоинство и честь Бога Слова, благодать усыновления и поклоняется вместо Него (εἰς τόπον αὐτοῦ).

И потому лицемерно говорят они об одном Сыне и одном лице Слова и Христа, сообщающихся только именем сыновства. Это ясно видно из того, что послание говорит об одной власти двух природ, как вы о [том] и сами написали. Ведь одна власть упоминается не применительно к различным природам, но применительно к двум лицам, что мы исповедуем в отношении Святой Троицы. Потому и святые отцы анафематствовали тех, кто говорит, что человек соединился со Словом по силе, или достоинству, или господству (αὐθεντίαν), или отношению, или чести, и не исповедующих, что соединение двух природ произошло по ипостаси.

Как это правильное изречение святых отцов о различии двух природ те, кто прославляет мнения Нестория, родоначальником неверия которых является Феодор, нечестиво понимают, говоря о природах вместо лиц и защищая соединение лиц по отношению (κατὰ σχέσιν), а также лицемерно говоря [р. 60] об одном лице, показывает сам нечестивый Феодор в четвертом слове против еретика Аполлинария, [сам] говоря следующее:

«Самодостаточно показывает он нам тем самым различие природ; и если Одному он поражается, что Тот по избытку человеколюбия предпочел помянуть и навестить столь простого [человека], то другого считает блаженным как удостоенного всего этого. Но ведь так Божественное Писание указывает нам на разделение природ, а также на различие природ Принявшего и принятого. Заботится оно о том, чтобы указать нам на соединение (ἔνωσιν), которое произошло между взятым и Взятшим и часто говорит особо о каждом свойстве природ в соединении (καθ' ἔνωσιν), чтобы указать нам на соединение взятого со Взятшим, [на то], сколько получил тот от сочетания с Ним».

Итак, доказав, что нечестивый Феодор говорит о природах вместо лиц, приведем мы в осуждение тех, кто его защищает, еще большее его богохульство, обличающее его в том, о каком соединении ведет он речь. Ведь в восьмом слове о вочеловечении говорит он следующее:

«Ясно же, как гармонирует соединение: ведь им сведенные природы составили при соединении одно лицо, так что сказанное Господом применительно к мужчине и женщине — *так что они уже не двое, но одна плоть* (Мф. 19:6), — естественно было бы и нам сказать о сути соединения: ведь уже не два лица, но одно, явно [состоящее] из различных природ. Ведь как в этом случае, если говорить о плоти, что она едина (естественно, в той мере, в какой она едина), она не осквернится числом двоицы (οὐ λυμαίνεται τῷ ἀριθμῷ τῆς δυάδος), так и в том единство лица не оскверняется различием природ. Ведь когда мы различаем природы, мы называем природу Бога Слова совершенной и лицо совершенным (ведь сказать «ипостась» не будет безлично), природу же и лицо человека также совершенными. Когда же мы обращаемся к сочетанию, тогда говорим об одном лице».

Хотя и страшно говорить такое христианам, но всё же были мы вынуждены привести это ради безумия тех, кто защищает Феодора и это нечестивое послание, умоляя Бога быть к нам милостивым. Этим всем было доказано, что это проклятое послание исполнено всякого нечестия.

Всё это привели мы в ответ на то, что содержится в главах вашего писания (τὰ τῷ ὑμετέρῳ κεφαλαιογραφίῳ περιεχόμενα), с помощью которого потщились вы защитить это нечестивое послание, а через него возобновить зловерие Феодора и Нестория, чье нечестие восхваляет то же послание. Поскольку же вы опустили многое из упомянутого нечестивого послания, написанного к еретiku Марису, не дерзнув вставить это в ваши главы, дабы из этого ваш христианский народ также не узнал о защищаемом вами нечестии, мы сочли необходимым вкратце сделать явным и это.

Ведь в опущенных вами высказываниях этого нечестивого послания содержится, что Кирилл завладел слухом всех епископов, собравшихся на Эфесском Соборе, посредством снадобья, увечающего очи мудрых (τῷ φαρμάκῳ τῷ πηροῦντι τοὺς ὀφθαλμοὺς τῶν σοφῶν), руководствуясь [при этом] ненавистью к Несторию, и что Собор в Эфесе низложил Нестория без суда и следствия (κρίσεως καὶ ζητήσεως μὴ γενομένης).

И далее в том же послании содержится, [p. 61] что написанные Кириллом двенадцать глав, противных правой вере, собравшиеся в Эфесе епископы предложили, утвердили и одобрили как отвечающие правой вере и что Несторий, поскольку его ненавидели в собственном городе первые люди города, вернуться в него не смог.

Всеми силами автор этого нечестивого письма не только защищает и восхваляет еретиков, но и порицает православных! Ведь о преподобном Раббуле, епископе Эдесском, человеке видном среди епископов, захоронение (τὸ μνήμα) которого творит чудеса вплоть до сего дня, так говорит он в своем нечестивом послании:

«Тиран нашего города, которого сам ты хорошо знаешь, под предлогом веры преследует не только живущих вместе с ним, но и уже давно отошедших ко Господу, одним из которых является преподобный Феодор, проповедник истины и учитель Церкви, который не только при жизни бичевал еретиков посредством собственной веры, но после смерти оставил духовное оружие чадам Церкви — собственные книги, как это ведает и твое благочестие, беседовавшее с ним и уверовавшее благодаря его сочинениям, — его-то дерзающий на всё против Церкви явно анафематствовал».

И далее содержится в том же нечестивом послании в порицание иже во святых Кириллу:

«Сердце египтянина смягчилось и без терзания согласилось с правой верой».

И [далее]:

«Нестройно устремившиеся на живых и на умерших пристыжены. Каются они в своих прегрешениях и, уча противоположное своим прежним учениям...»

И [далее]:

«Надо исповедовать храм и живущего в нем...»

Содержание упомянутого послания мы постарались сделать для вас ясным, чтобы хотя бы так, предпочтя правое, удалились вы от сего зловерия. Ведь нечестие отвратительного послания таково, что даже вы не осмелились, как уже сказано, вставить всё его содержание в присланные вами главы, хотя и попытались нечто из него истолковать в искаженном смысле. Ведь кто может сопричислиться христианам, утверждая, что не является нечестивым послание, в котором содержатся такие и таковые богохульства? Ибо защищающий послание, называющее святого Кирилла еретиком и отвергающее первый Эфесский Собор, явно принимает Нестория и его нечестие, о котором то же послание говорит, что осужден он без суда и следствия, и не из-за догматов, а из-за ненависти граждан не вернулся в Церковь.

Но не только в этом погрешает защищающий нечестивое послание — также осуждает он папу Целестина, сказавшего о Кирилле: «Вера Кирилла — наша вера».

Говорящий, что двенадцать глав иже во святых Кирилла противоположны правой вере, осуждает не только самого иже во святых Кирилла, блаженной памяти Целестина и первый Собор в Эфесе, но осуждает и самый Собор в Халкидоне, провозгласивший Кирилла собственным отцом и учителем. Подчас равным образом он осуждает и Льва, иже во святых папу Римского, который, обращаясь к Собору в Халкидоне, сказал о двенадцати главах иже во святых Кирилла: «Определения, выдвинутые святой памяти Кириллом против Нестория, да пребудут прочно (ἐν βεβαίῳ μενέτωσαν)».

Исполненное всякого нечестия нечистое послание только одну истину не смогло скрыть, а именно, что православными и святыми людьми Феодор

был в Церкви анафематствован даже после смерти. Тот нечестивый Феодор, которого это послание зовет учителем Церкви и проповедником истины, хотя он богохульствовал сверх прочих еретиков. Чьих богохульств ничтожнейшую часть мы посредством другого послания [р. 62] уже объявили вам в тех же выражениях, показав и то, что святые отцы Кирилл, Прокл и Раббула написали против Феодора и его нечестивых слов, осудив его вместе с его нечестием.

Ведь богохульства Феодора таковы, что и вы не дерзнули отстаивать их, даже защищая того, кто изложил их, хотя и ясно, что никто, осуждая дурное (τὰ κακὰ), не защищает того, кто его изложил, если только тот не раскаялся, не отступил от собственных заблуждений и не осудил его.

К прочим оскорблениям иже во святых Кирилла, сказанным в этом послании, присоединяется и то, что тот [якобы] устыдился и, раскаявшись, изложил учение, противоположное прежнему. Этим автор послания показывает, что он исполнен всяческого неразумия. Где иже во святых Кирилл изложил противоположное своему прежнему учению или раскаялся? Или как Святой Собор в Халкидоне признал его отцом, если, дескать, он, согласно тому, что содержится в послании, передумал? Ведь раскаявающийся причисляется не к учителям: его следует принимать как отворачившегося от заблуждения.

Завершил же автор послания, сказав, что надлежит верить в храм и в Живущего в храме. В этом послание и те, кто защищает его, дошли до такого нечестия, что вся правая вера ими опровергается! Ведь Соборная Церковь исповедует единого Господа Иисуса Христа, едиnorodного Сына Божия, а не учит верить и исповедовать храм и Живущего в храме. Посему тем, кто удостоивается святого крещения, он завещает исповедовать и верить в единого Бога Отца, Вседержителя, и в единого Господа Иисуса Христа, Сына Его Единородного, и в Духа Святого, а, конечно же, не в двух Сынов или в двух Христов, о чем заявляет послание к персу Марису, говоря, что надо исповедовать храм и Живущего в храме, и тем самым вводя четвертое лицо во Святую Троицу.

На основании всего этого было показано, что тот, кто восхваляет или защищает вышеназванное нечестивое послание, чужд православной вере. Поскольку же вы говорите, что иже во святых Кирилл принял восточных потому, что толковал те же главы, не удивляемся мы, что вы в присланных вами главах обманулись, ибо не ведали о том, что было написано на первом Соборе в Эфесе. Ведь и иже во святых Целестин, и первый Собор в Эфесе, и иже во святых Лев, и Святой Собор в Халкидоне приняли как таковые главы иже во святых Кирилла, — приняли их, утвердили и не потребовали никакого их толкования! А толкование возникло не ради православных, но ради еретиков, которые, защищая Нестория, стали противоречить упомянутым главам. Ибо, как вы говорите, ни святые Евангелия, ни апостол, ни прочие божественные Писания не являются приемлемыми, если не истол-

ковали их святые отцы. Следует вам краснеть, говоря, что восточные, защищающие Нестория, приняли иже во святых Кирилла, толкующего собственные главы.

Ведь наоборот: апостольская Римская кафедра и иже во святых Кирилл приняли в общение восточных епископов, осудивших Нестория и его нечестие, так же, как и иже во святых папа Римский Ксист, написавший вместе со своим Синодом к иже во святых Кириллу и восхваляющий труды его, положенные ради единства, сказал между прочим следующее:

[р. 63] «Вернулись к нам братья, — к нам, говорю я, которые, общим усилием отогнав болезнь, позаботились об исцелении души».

И далее:

«Возрадуйся, брате возлюбленный, и [теперь], когда к нам возвратились братья, ликуй, победитель! Искала Церковь тех, кого приняла. Ведь если мы не хотим потерять никого из малых, насколько же больше следует нам радоваться здравью предводителей (χαίρειν ἐπὶ τῇ ὑγείᾳ τῶν ἡγουμένων)? Мы читали [о том], какую радость доставила единая возвращенная овца, и потому должно нам уразуметь, насколько похвальным является созвать (συνκαλέσασθαι) столько пастырей! За каждым видятся паствы (ἀγέλαι) и рассматривается дело не одного [человека], но всякий раз идет речь (πράττειν) о здравии многих».

И далее:

«Да возрадуемся признанию твоей святостью священника Церкви Антиохийской, ныне благочестивейшего мужа и господина! Правильно зовется он господином (κύριος), ибо признал он общего Господина, и вместе с нами православным гласом (ὀρθοδόξῳ φωνῇ) исповедует таинство Его воплощения!»

И далее:

«Проповедующему веру всегда желанны печали, ибо ими богатая мзда вместе с блаженством уготованы на небесах для тех, кому приказано за праведность переносить оскорбления, преследования и всякие бедствия. Ты претерпел клевету, чтобы дать победить истине! И потому ныне нужно подняться против лжи, ибо никто не потерян для истины!»

И далее:

«Это отписала к твоему благочестию пребывающая со мною братия, во всем принимающая и утверждающая твои труды, которые не стали тяжелыми или горькими, ибо положены были за Того, чье легкое бремя и благое иго мы носим (ср. Мф. 11:30)».

Так написал иже во святых Ксист иже во святых Кириллу о восточных.

А поскольку вы неразумно сказали также, что осуждение нечестивого послания к Марису вредит репутации (ὕποληψιν) святого Собора в Халкидоне, спросим мы вас, по какой причине вы допустили написать такое. Неужто вы полагаете, что изложение [веры] святого Собора в Халкидоне содержит нечто подобное [этому] нечестивому посланию? Боже упаси христианина

от того, чтобы сказать нечто подобное! Уясните, что всё содержащееся в этом нечестивом послании и в сочинениях Феодора противно определению Собора Халкидонского, изданного о вере.

Ведь Феодор и послание говорят, что есть один Бог Слово, а другой — Христос, Святой же Халкидонский Собор единым называет Господа нашего Иисуса Христа, Бога Слово воплощенного и неизменно (ἀτρέπτως) вочеловечившегося. Послание и Феодор не признают, что Бог Слово воплотился от святой славной Богородицы и Приснодевы Марии и родился от нее, и потому отрицают они, что святая Дева Мария — Богородица; святые же отцы, собравшиеся в Халкидоне, соборно исповедали святую Деву Марию Богородицей.

Нечестивый Феодор и анонимное послание, говоря о двух лицах, создают посредством относительного соединения (κατὰ συχτικήν ἔνωσιν) одно лицо, Собор же, говоря о соединении по ипостаси двух природ, исповедует одно лицо или одну ипостась Христа, Единородного Бога Слова.

Далее: нечестивое это послание осуждает первый Собор в Эфесе и иже во святых Кирилла, называя его главы нечестивыми, Нестория же и Феодора защищает и хвалит. Собор в Халкидоне во всем следует этому первому Собору в Эфесе, считая Кирилла отцом и учителем, и утверждает его соборное послание, к которому приложены двенадцать глав, [р. 64] нечестивого же Нестория осуждает, и, кроме того, иудейский символ, сочиненный Феодором, осужденный уже на первом Соборе в Эфесе и представленный после этого и на самом Соборе в Халкидоне, подобным же образом осуждает вместе с автором его.

Это святой Собор в Халкидоне изложил в своих определениях, не вводя никакого новшества в православную веру, но во всем следуя исповеданию веры, которое даровал Господь через святых апостолов, святые апостолы проповедали, триста восемнадцать святых отцов передали Божьей Церкви, а сто пятьдесят отцов утвердили, разъяснив о Духе Святом. Этому следовали и в прошлый раз собравшиеся в Эфесе святые отцы, а святой Собор в Халкидоне даже анафематствовал передающих символ или изложение веры иначе в сравнении с тем, как он был передан тремястами восемнадцатью святыми отцами.

Итак, поскольку истина такова, уясните, в конце концов, кто правильно защищает святой Собор в Халкидоне: тот ли, кто показывает, что, во всем последовав за указанными святыми отцами, он всё изложил правильно, или тот, кто тщится приписать (προσάπτειν) ему нечестивые слова еретиков? Ведь для тех, кто с чистой совестью и правым намерением принимает первый Собор в Эфесе, святых отцов Целестина, Кирилла, Льва и определение Собора в Халкидоне, невозможно принимать с ними и нечистое послание к Марису, во всем им противящееся. Кто же может равно принимать учителей Церкви и учащих им противное, православных и еретиков, осудивших и осужденных?

А чтобы полнее узнали вы произошедшее вокруг Ивы и Феодорита, сочли мы необходимым прояснить для вас и это. Итак, вы знаете, что в различные времена, когда из-за нечестия Феодора и Нестория, содержавшегося в том же самом послании, и из-за оскорблений, произнесенных в отношении иже во святых Кирилла и его глав, Феодосий, благочестивой кончины царь, Прокл, иже во святых архиепископ Константинопольский, а также различные архиепископы Антиохии, и наконец тот же царь и Флавиан, бывший после Прокла архиепископом Константинопольским, осудили Иву; суд над этим Ивой был предоставлен Фотию, епископу Тира, и Евстафию, епископу Берита, которыми Ива был осужден за веру и за оскорбления, бывшие в отношении Кирилла.

Он же, оправдываясь, отвечал, что после соединения, произошедшего между восточными и иже во святых Кириллом, он ничего оскорбительного в его адрес не писал. Нечистое же это послание, представленное его обвинителями, показывает, что оно было написано после соединения. Итак, оказывается, что Ива с момента собственного низложения (ἐκ τῆς οἰκείας καταθέσεως) отвергает упомянутое письмо. Посему вышеназванные епископы, видя нечестие послания, — хотя Ива и не признался, что оно его, — вынесли приговор, во всем противоположный нечестию, содержащемуся в послании. Ведь они постановили, чтобы Ива анафематствовал Нестория, его нечестивые догматы и тех, кто его защищает, как это делало и нечестивое послание, а также принять равно с тремястами восемнадцатью святыми отцами и первый Собор в Эфесе как собранный Духом Святым по подобию трехсот восемнадцати святых отцов, каковой Собор [р. 65] в Эфесе вместе со святым Кириллом и двенадцатью его главами хулит это нечестивое послание.

Итак, не подчинившись приговору судей, Ива был лишен епископства, а после этого был созван святой Собор в Халкидоне, на который Ива не был позван и не присутствовал в качестве епископа, поскольку вместо него был рукоположен и приглашен на святой Собор в Халкидоне Нонн. Но после принятия определения о вере упомянутый Ива, войдя, потребовал, чтобы было рассмотрено его дело, из-за которого он был лишен епископского сана, и представил вышеназванный приговор Фотия и Евстафия.

Когда тот был зачитан, обвинители Ивы, также явившись, принесли акты, [составленные] в Тире, в которых содержалось то самое нечестивое послание. Когда оно было зачитано, Ива, зная, что если он признает его своим, то будет осужден за его нечестие, прервав чтение актов, сказал следующее: «Повелите зачитать письма эдесских клириков, дабы вы узнали из них, что я невиновен в том, что мне вменяется». И когда письма были зачитаны, епископы, уяснив приговор Фотия и Евстафия и осуждение, бывшее против Ивы, потребовали, чтобы он подчинился приговору Фотия и Евстафия, принял определение, каковое провозгласил сей святой Собор, и подписался под ним, посредством чего он принял и первый Собор в Эфесе, и иже во

святых Кирилла, и его учение, каковое то самое нечистое послание целиком порочит. Благодаря этому выясняется, что святой Собор в Халкидоне заставил Иву сделать всё это в осуждение и опровержение этого нечестивого послания.

Итак, удивляемся мы тому, что вы защищаете это нечистое послание, которое и сам Ива ни в Тире, ни после того на Халкидонском Соборе не осмелился назвать своим или защитить, но, [напротив], воспользовался и письмами клириков Эдессы, и приговором Фотия и Евстафия для того, чтобы избежать выдвинутого против него за нечестивое послание обвинения.

Вдобавок ко всему прочему, что было вами плохо истолковано, вы в неверном смысле подали и определение (*διαλαλίαν*) об Иве Евномия, утверждая, что оно было в пользу нечестивого послания. Ведь вы говорите, что это определение гласило, что Ива, в начале послания похуливший иже во святых Кирилла, в конце поправил себя (*ἐπανορθώσατο*), тогда как ясно, что определение Евномия относится не к этому нечестивому посланию, а к низложению Ивы, произведенному в Тире Фотием и Евстафием. Ведь в их актах Ива ясно признался, — как мы и сказали раньше, — что он и до того вместе с прочими восточными епископами порочил иже во святых Кирилла, когда были между ними разногласия, а после бывшего между ними соединения он ничего оскорбительного против иже во святых Кирилла не сказал. На основании этого признания Евномий, обнаружив Иву сначала порочившим иже во святых Кирилла, а затем извиняющимся и говорящим, что после соединения он ничего оскорбительного против иже во святых Кирилла не сказал, вынес вышеупомянутое определение.

А то, что вышеназванное нечестивое послание, именуемое [посланием] Ивы, от начала до конца исполнено нечестия и оскорблений в адрес иже во святых Кирилла, ни у кого не вызывает сомнения. Да и нет причины полагать (*πιστεύσαι*), что Евномий оклеветал начало послания как скверное, а окончание, — еще худшее, — похвалил. Ведь никто в здравом уме не согласится, что один и тот же [человек] один и тот же предмет и восхвалял, и порицал.

Итак, если кто дерзнет сказать, [р. 66] что определение Евномия согласно не с низложением Ивы, бывшим в Тире, а с сутью упомянутого нечестивого послания, тот не соблюдает последовательности истины (*τὴν τῆς ἀληθείας ἀκολουθίαν*) и, скорее, будет стараться, как еретик, нанести оскорбление отцам.

А как мы удивились тому, что вы решились написать, что главы иже во святых Кирилла темны (*σκοτεινά*), и похвалили нечестивое послание как, [дескать], воспринятое при посредстве Духа Святого! Ясно же, что эти слова вы произнесли не от Духа Святого, а под действием духа лукавого, назвав отцов и учителей Церкви темными и восхвалив зловерие богохульного послания! Хорошо подходит и вам, и прочим мыслящим сходное с вами о святых отцах то, что сказано святым апостолом Петром о тех, кто зломыслит о посланиях святого Павла, что их *невежды и неутвержденные, к собствен-*

ной своей погибели, исказят, как и прочие Писания (ср. 2 Петр. 3:16). Так и вам, злымыслящим (какῶς νοοῦσι), кажется темным то, что изложено учителями Церкви и божественными Писаниями.

Таковые наблюдения над Ивой и этим нечестивым посланием обнаруживаются в некоторых книгах; надлежит же вам знать, что акты, в которых содержится это нечестивое послание, не приложены к подлинным, под которыми подписались епископы, как об этом также свидетельствуют подлинные копии (ισότυλα αὐθεντικά) во святейшей Церкви Рима, и в Константинополе, и в божественном нашем дворце.

Итак, поскольку всесторонне уличается это послание как исполненное всякого нечестия и противное определениям святого Собора в Халкидоне, то те, кто говорят, что оно было принято святым Собором в Халкидоне, не только стремятся отстоять собственное зловерие, но и нанести оскорбление этому святому Собору, ибо то, что принял и утвердил упомянутый святой Собор, буквально (ὀνομαστί) отражено в данном им определении веры.

Мы [также] хотим, чтобы вы знали, что и Феодорит, поскольку и сам написал против двенадцати глав иже во святых Кирилла в защиту Нестория и его зловерия, после определения святого Собора в Халкидоне был прежде всего вынужден анафематствовать Нестория и его нечестие, а святую славную Приснодеву Марию исповедать Богородицей, и так был принят (καὶ οὕτως ἐδέχθη).

Потому и Ива, и Феодорит были приняты не как учителя и отцы, а как кающиеся, и анафематствующие зловерие, за которое были осуждены, и принявшие определение Собора в Халкидоне, и подписавшиеся под ним, поскольку в Соборной Церкви есть обычай принимать в общение всех еретиков, отходящих от собственного заблуждения и возвращающихся к православной вере, однако не причислять их к отцам как учителей. Потому и прочих восточных епископов, которые, защищая Нестория, противились первому Собору в Эфесе и иже во святых Кириллу, поскольку впоследствии они анафематствовали Нестория и его зловерие, принял Римский апостольский престол (ὁ κατὰ Ῥώμην ἀποστολικὸς θρόνος) и иже во святых Кирилл, а потому и Святая Божья Церковь принимает их.

Также мы хотим, чтобы знали вы, что не только Ива и Феодорит были извержены из епископского сана из-за того, что противились двенадцати главам иже во святых Кирилла, но и Домн, епископ Антиохийский, был за это осужден как всего лишь написавший, что надлежит умолчать об этих двенадцати главах. Это осуждение, бывшее против Домна даже после его смерти, [р. 67] Собор в Халкидоне принял и утвердил.

А что это правда, свидетельствует и сам Феодорит, написав Иоанну, епископу Германикийскому, следующее:

«Зачем же так очевидно лгут они, говоря, что не родилось никакого новшества в догмате? За какие убийства и чародейства был я изгнан? Такой-то на какие прелюбодеяния дерзнул? Такой-то какие разрыл могилы? Полноте,

даже варварам ясно, что и меня, и других изгнали из-за догматов! Ибо даже и господина Домна эти добрейшие [люди] (οἱ βέλτιστοι) низложили как не принявшего главы, назвавшего их всеславными и согласившись следовать им. Ведь я произнес (ἀνέγνων) их отлучения, они же меня осудили как главу (ἕξαρχον) ереси».

Итак, из этого явствует, что из-за глав иже во святых Кирилла, выдвинутых против Нестория, были извержены и Домн, и Феодорит, и Ива, и другие иные. Феодорита и Иву, раскаявшихся и принявших упомянутые главы и прочее, за что они были извержены, святой Собор в Халкидоне принял. Прочие же, не раскаявшиеся, приняты не были; осуждение же Домна было подтверждено и после его смерти.

Поскольку же вы написали, что богохульства Феодора, посланные нами к вам, вы анафематствуете, чьи бы они ни были, самого же Феодора не решаетесь (ἡμφεβάλετε — sic!) анафематствовать из-за того, что он уже прежде скончался, как вы говорите, в общении с Церквами, знайте, что говорящие о том, что подобает Феодора не анафематствовать, а сопричислить епископам, — поскольку, как вы говорите, он скончался в общении с Церковью, — должны сопричислить апостолам и Иуду, полагавшего, что укрылся от Бога, знающего скрытые [тайны] людские, и вместе с прочими апостолами принявшего от Него причастие.

Ведь согласно говорящим такое, достойны порицания и апостолы, которые после смерти Иуды вынесли ему приговор, осудив его и введя вместо него другого. И опять же, поскольку во святых Евангелиях его имя приводится между прочими апостолами, неужто из-за этого и он считается апостолом или достойным быть освобожденным от осуждения анафемой?

Итак, уразумейте, что умирает в общении с церквами тот, кто сохранил православную веру до конца жизни. Ведь если даже манихей, или арианин, или несторианин, или евтихианин, или какой бы то ни было иной еретик, или одержимый эллинским безумием скроется, общаясь с Церковью, и так скончается, а после смерти или из сочинений его, или другим способом окажется, что он еретик, то в силу этого ни православная вера не терпит ущерба, ни он не освобождается от осуждения, [даже] если говорят, что он скончался в мире с церквами. Вообще никого из еретиков смерть не освобождает от осуждения за его зловерие, скорее даже осуждает именно за то, что при жизни он не раскаялся.

То, что еретики, при жизни своей не раскаявшиеся, были осуждаемы даже после смерти, явствует из многого. Ведь и Евномий, и Аполлинарий, и Вонос (Βόνωσος), а в древние времена Валентин, Василид, Маркион, Киринф и многие другие, не анафематствованные при жизни, были осуждены после смерти и анафематствуются Соборной Церковью, поскольку скончались в собственном заблуждении, так же как и несправедливо осужденные при жизни после смерти были реабилитированы (ἀνεκλήθησαν) Соборной Церковью, а именно — Иоанн и Флавиан, иже во святых архиепископы

Константинопольские. Ведь, по вашему мнению, следует освобождать еретиков, скончавшихся в собственном заблуждении, а несправедливо осужденных православных не [следует] реабилитировать после смерти. Это исполнено всякого нечестия!

[р. 68] Что существует церковная традиция осуждать и анафематствовать еретиков даже после смерти, сделали мы ясным из вышесказанного. Впрочем, это явствует и из постановлений (διατάξεων) святых апостолов. Ведь они, говоря, что подобает подавать милостыню за упокоевание умерших, прибавляют следующее:

«Это мы говорим о благочестивых. О нечестивых же, если дадут они мирское бедным, ничуть им [это] не поможет. Ведь тот, кому при жизни (περίοντι) божественное было чуждым, конечно же, [будет таковым] и после переселения [в иной мир] (δῆλον, ὅτι καὶ μεταστάντι)».

Итак, коль скоро апостолы так постановили о благочестивых, кто скажет, что надлежит еретиков или даже самого Феодора после смерти освобождать от осуждения анафемой? Которого святые отцы, как богохульствовавшего хуже иудеев, эллинов, содомитов и всех еретиков, сопричислили им и вместе с его нечестием осудили?

О том, что даже после смерти, как мы сказали, следует анафематствовать еретиков, иже во святых Августин, епископ из страны африканцев, также говорит в послании, написанном Бонифацию:

«Даже если бы было правдой то, что они возражали Цецилиану, и это могло быть доказано нам, мы осудили бы его даже умершего. Однако Церковь Христову, которая не переменается из-за любостыжательных мнений, а утверждается божественными свидетельствами, мы не должны покидать из-за какого бы то ни было человека» (ср. CSEL. Vol. 57. P. 3.26–4.4).

Так говорит иже во святых Августин.

Но не только погрешающих против веры святые отцы анафематствуют после смерти, но [даже] епископов, в своей последней воле или без завещания (ἐξ ἀδιαθέτου) оставляющих [наследство] родственникам-еретикам или посторонним.

Ведь восьмидесятый канон африканского Собора гласит следующее:

«Далее, было определено: если какой епископ предпочтет посторонних наследников собственным родственникам или еретиков, пусть и его собственных родственников, или эллинов [предпочтет] Церкви, да будет такой даже после смерти анафематствован, а имя его да не возглашается среди Божьих иереев. И не освобождается он от осуждения, если умрет без завещания, поскольку надлежало ему, став епископом, ни в коем случае не отлагать распоряжения собственным имуществом, подобающего его собственному призванию (ἐπαγγέλματι)».

Итак, если согласно тому, что определил церковный канон, епископы анафематствуются даже после смерти за неправильное распоряжение собственным имуществом, насколько же больше были бы достойны анафемы

погрешающие против Самого Бога, притом что и святое Писание гласит: *Если согрешит человек против человека, то помолятся о нем Богу; если же человек согрешит против Господа, то кто будет ходатаем о нем?* (1 Цар. 2:25).

Показав, что в предшествующие времена святыми отцами было определено, что надлежит анафематствовать даже после смерти тех, кто погрешил или против веры, или против канонов, признали мы необходимым сделать для всех наглядным и произошедшее в наши времена ради устранения всякого повода к защите очевидных еретиков и их нечестия. Ведь Лаврентия и Диоскора, в различные времена похитивших священство (ἱερωσύνην) апостольского престола, хотя они и не погрешили против веры, однако, поскольку пытались окольным путем завладеть епископством, апостольский престол осудил и анафематствовал после смерти.

Поскольку же вы добавили в ваши письма и то, что, если кто анафематствует ересиарха и скажет в осуждение также и тех, кто мыслит равно с ним, он имеет в виду [р. 69] всех когда-либо так мысливших. Потому-то, поскольку вы анафематствуете Павла Самосатского, Фотина, Воноса и Нестория, вы, [дескать], не должны поименно анафематствовать Феодора, мыслившего равно с ними, то знайте, что прежде анафематствуются без [упоминания] имени те, кто по заблуждению последовал за ересиархами, а не те, кто обманул других. Ведь предводителей ересей Церковь Божия анафематствует и поименно.

Феодор же был не только учителем нечестия Нестория, но и обманул многих с помощью нечестивых своих сочинений. Ведь как правильные учителя Церкви познаются и восхваляются за их сочинения, так и наоборот: все предводители зловерия посредством собственных нечестивых сочинений обличаются и анафематствуются. Поскольку, стало быть, Феодор стал и ересиархом и неисчислимые богохульства в своих книгах изрыгнул, не имеете вы никакого справедливого основания воздержаться от анафемы ему.

Что касается изложения веры, которое вы приложили к своим письмам, хотя и многое достойно там порицания, однако же ради вашего неразумия и простоты сочли мы необходимым покуда это пропустить. О чем-то вы написали небезукоризненно (ἀνασφαλῶς), в чем-то использовали слова не ведомые ни божественным Писаниям, ни святым отцам, в остальном же — осудили учителей Церкви, а сверх того пропустили то, что относится к православной вере. Потому следует вам, как умеющим говорить, так и не умеющим молчать, согласно увещанию святых отцов поучиться у [людей] сведущих.

Поскольку же написали вы нам, [спрашивая], как вам надлежит отвечать египтянам, удивляемся мы, что вы, защищая это нечестивое послание, Феодора, Нестория и их нечестие, пытаетесь дать нам совет, что мы должны отвечать другим противникам Церкви. Ведь если кто согласится с написанным вами, то он ничего другого египтянам не посоветует, кроме как принять еретиков Феодора и Нестория, а всех святых отцов, осуждающих их и

их неверие, осудить, и вдобавок из одного заблуждения впасть в другое, коль скоро написали вы нам дать ответ противникам Церкви, что это нечистое послание хорошо и православно.

Итак, постарайтесь прежде всего исправить себя и уже тогда учите других. Ведь если кто защищает или Феодора, или так называемое послание Ивы, или сочинения Феодорита, составленные против правой веры, тот, сопричисляя себя к еретикам, делает себя чуждым Соборной Церкви, Глава которой — Единородный Сын Божий, Господь и Бог наш Иисус Христос, от Которого вы сами себя отделяете, защищая нечестивое послание и Феодора, и потому подобает вам воздержаться от нечестия послания и от защиты Феодора, столь явного еретика. Ведь если святой апостол Павел запрещает, чтобы кто-либо ссылался или на его имя, или на кого-нибудь из прочих апостолов, и запрещает говорящим: Я... (ср. 1 Кор. 1:12).

ПРИЛОЖЕНИЕ 7

Эдикт о правой вере*

[р. 73] Во имя Бога: и Отца, и Единородного Его Сына Иисуса Христа, Господа нашего, и Духа Святого.

Император, кесарь, христоролюбивый Флавий Юстиниан Аламаннский, Готский, Франкский, Германский, Антский, Аланский, Вандальский, Африканский, благочестивый, счастливый, славный победитель, триумфатор, всегда чтимый (ἀεισεβαστος) Август всей полноте Соборной и Апостольской Церкви.

Зная, что ничто так не угождает человеколюбивому Богу, как единомыслие всех христиан в правой и безупречной вере и отсутствие расколов во Святой Божьей Церкви, мы, уничтожая всякий повод у соблазняющихся и соблазняющих, почли необходимым посредством сего эдикта сделать ясным исповедание правой веры, проповедуемой во Святой Божьей Церкви, дабы исповедующие правую веру хранили ее в надежности, а любостязующие о ней, познав истину, потрудились соединиться со Святой Божьей Церковью.

Итак, мы исповедуем веру в Отца, и Сына, и Святого Духа, единосущную Троицу, прославляя единое божество, то есть природу, и сущность, и силу, и власть в трех ипостасях, то есть в лицах, в которые мы крещаемся, в которые уверовали и с которыми согласились, разделяя свойства, но объединяя божество. Ведь поклоняемся мы единице в Троице и Троице в единице, имеющей непостижимое разделение и единство: единство в отношении сущности или причины божества, а Троицу — в отношении свойств, или ипостасей, или лиц (ведь разделяется она, так сказать, нераздельно, а связывается раздельно; божество — одно в трех; три, в которых божество (или, чтобы выразиться точнее, [три], которые [суть] божество), — одно), каждое [из которых] — Бог, и если [о Нем] рассуждают, то только ум разделяет неразделимое, три же [лица] мыслятся совместно Богом в силу единства, движе-

* Переведено с греческого по изданию: *Schwartz E. Iustinians Edict über den rechten Glauben // Drei dogmatische Schriften Iustinians // Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung. Neue Folge. Heft 18. München, 1939. S. 72–111.*

ния и природы. Потому надлежит проповедовать и единого Бога, и три ипостаси, или же три лица, и каждое с [присущим Ему] свойством. Мы также не делаем из единства слияния, вслед за Савелием называя Троицу единым триименным (τριώνυμον) лицом, одним и тем же и Отца, и Сына, и Святого Духа, и, разделяя, не отчуждаем Сына или Духа Святого от сущности Отца, согласно безумию Ария, рассекая божество на три различные сущности. Един, стало быть, — Бог Отец, из которого всё, един — Единородный Сын, через которого всё, и един — Святой Дух, в котором всё.

Исповедуем мы самого Единородного Сына Божия, Бога Слово, рожденным от Отца безвременно (ἀχρόνως), прежде всех век, не сотворенным, сошедшим в конце времен ради нас и нашего ради спасения с небес, и воплотившимся от Духа Святого и святой и славной Богородицы Приснодевы Марии, и рожденным от нее; Он есть Господь Иисус Христос, единый от Святой Троицы, единосущный Богу Отцу по божеству и Он же единосущный [р. 74] нам по человечеству, страдающий по плоти, и Он же бесстрастный по божеству. Ведь не кем-то другим, а Словом является принявший страдание и смерть; Само бесстрастное и вечное Слово Божие, перенеся рождение человеческой плоти, исполнило всё. И потому мы знаем не одного Бога Слово чудотворившего, а другого — Христа, пострадавшего, но исповедуем единого и неизменного Господа нашего Иисуса Христа, Слово Божие воплощенное и вочеловечившееся, Его же чудеса и страдания, которые он добровольно претерпел плотью. Ведь предал Себя за нас не некий человек, но само Слово предало за нас собственное тело, дабы не заключалась вера наша и надежда в человеке, но имели бы мы нашу веру в Самом Боге Слове. Итак, исповедуя Его Богом, не отрицаем мы, что Он также и человек, и, называя Его человеком, не отрицаем, что Он также и Бог. Ведь если бы Он был только Богом, то как Он пострадал? Распинался и умирал? — Таковое ведь чуждо Богу! Если же был бы Он только человеком, то как же побеждал Он страданием? Как спасал? Как животворил? — Таковое ведь превыше человека! А Он и страдает Сам, и спасает, и через страдание побеждает; Тот же Бог, Тот же человек, оба — как единое, и то, и другое — как одно. Посему, говоря о едином сложном Христе из обеих природ, то есть из божества и человечества, мы не вводим в единство слияния. И, познавая в обеих природах, то есть в божестве и человечестве, единого Господа нашего Иисуса Христа, воплощенное и вочеловечившееся Слово Божие, мы не привносим в единую Его ипостась разделения или рассечения на части, но обозначаем различие природ, из которых Он составился, [как] не уничтоженное посредством соединения, ибо обе природы находятся в Нем. Ведь хотя и признается сложение, части существуют в целом, а всё познается в частях, ибо ни божественная природа не превратилась (μετεβλήθη) в человеческую, ни человеческая природа не обратилась (ἐτρέπη) в божественную. Скорее же, поскольку и та, и другая существовали в определении (ὄρφ) и смысле (λόγῳ) собственной природы, мы говорим, что сделалось соединение по ипостаси (πεπραῆχθαι φαεὲν τὴν ἕνωσιν καθ' ὑπόστασιν). А со-

единение по ипостаси означает, что Бог Слово, то есть единая из трех ипостасей божества, соединился не с предсуществующим (προϋποσtάντι) человеком, но во чреве Святой Девы создал Себе из нее в собственной ипостаси плоть, одушевленную душой разумной и умопостигаемой (νοεrḗ), что есть природа человеческая. О таком ипостасном соединении Бога Слова с плотью учит нас и божественный апостол, говоря: *Он, будучи во образе Божием, не почитал хищением быть равным Богу, но уничижил Себя Самого, приняв образ раба* (Фил. 2.5–7). Сказав *будучи во образе Божием*, он указал на ипостась Слова, существующую в сущности Бога, а сказав *приняв образ раба*, обозначил, что Слово соединилось с сущностью человека, а не с ипостасью или лицом. Ведь не сказал он: «приняв сущего в образе раба», чтобы показать, что Слово соединилось не с предсуществующим человеком, как о том богохульствовали нечестивые Феодор и Несторий, говоря об относительном (σχετικῆν) соединении.

Мы же, следуя божественному Писанию и Святым Отцам, исповедуем, что Слово стало плотью, что значит: присоединило к Себе по ипостаси человеческую природу. Потому Господь наш Иисус Христос — един и имеет в Себе совершенство божественной природы [р. 76] и совершенство природы человеческой. И является Он Единородным и Словом как рожденный от Бога Отца, и Он же — превородный среди многих братьев, поскольку стал человеком. Отсюда исповедуем мы и два рождения одного и того же Единородного Слова Божия: рождение предвечное от Отца бестелесно и рождение в конце времен Воплотившегося и Вочеловечившегося от святой славной Богородицы и Приснодевы Марии. Ведь просияв от Отца сверх понимания (ἔννοiαν), взошел (ἀνέτειλεν) Он от матери сверх разума (λόγον) и, будучи истинным Богом, стал воистину человеком.

Ради этого мы исповедуем главным образом и воистину Богородицей святую славную Приснодеву Марию, не потому, что от нее получил начало Бог Слово, но потому, что в конце времен предвечный Единородный Бог Слово, воплотившись от нее, неизменно (ἀτρέπτως) вочеловечился. И, будучи невидным Сам по себе, стал видимым у нас; будучи бесстрастным Богом, не погнушался быть страстотерпцем-человеком и, будучи бессмертным, подчиниться законам смерти.

О Нем, рожденном в Вифлееме от семени Давидова по плоти, и уподобившемся человекам, и распятом за человек при Понтийском Пилате, святые апостолы проповедовали, что Он — Бог, Он — человек, Он — Сын Божий, Он — с небес, Он — от земли, Он — бесстрастен, Он — страстотерпец. Ведь Слово, рожденное свыше от Отца несказанно, невыразимо, непостижимо, вечно, рождается во времени снизу от Девы Марии, чтобы прежде рожденные снизу вновь имели рождение свыше, то есть от Бога. Стало быть, Сам Он только мать имеет на земле, мы же на небесах — только Отца. Ведь приняв смертного отца человеческого, Адама, Он передал людям Отца своего бессмертным согласно сказанному: *дал власть быть чадами Божиими* (Ин. 1:12). Потому-то Сын Божий и вкушает смерть по плоти ради плотского

своего отца, дабы сыны человеческие причастились жизни Его ради Отца их по духу — Бога.

Итак, Он Сам есть Сын Божий по природе, мы же — по благодати. И, с другой стороны, по домостроительству и ради нас стал Он сыном Адама, мы же сыновья Адама — по природе. Ведь Бог является Его Отцом по природе, нашим же — по благодати. Его Богом Он стал по домостроительству, поскольку стал Тот человеком, нашим же владыкой и Богом является Он по природе.

Потому это Слово, которое есть Сын Отца, соединившись с плотью, стало плотью, чтобы и люди, соединившись с Духом, стали единым Духом. Итак, Сам истинный Сын Божий облачился (φορέϊ) во всех нас, дабы все [мы] облачились в единого Бога. И даже после вочеловечения является единым от Святой Троицы Единородный Сын Божий, Господь наш Иисус Христос, сложенный из обеих природ (σύνθετος ἐξ ἐκατέρας φύσεως). И мы исповедуем Христа сложным, следуя учению Святых Отцов. Ведь применительно к таинству Христову соединение посредством сложения отвергает слияние и разделение, сохраняя особенность каждой природы, и указывает на единую ипостась или лицо Бога Слова даже вместе с плотью.

И есть Он единый и неизменный (εἷς καὶ ὁ αὐτός), совершенный в божестве и совершенный в человечестве, познаваемый не в двух ипостасях или лицах, но в природах божественной и человеческой, дабы был Он единым в отношении и того, и другого (ἓν εἷς ἢ τὰ ἐκάτερα): совершенный Бог и совершенный человек, один и тот же Господь наш Иисус Христос, единый от Святой Троицы, сопрославляемый Отцу и Духу Святому. Ведь Святая Троица [p. 78] не приняла прибавки четвертого лица даже после воплощения одного из Святой Троицы — Бога Слова. Этот благой завет, который мы приняли от Святых Отцов, мы храним, в нем живем, и жителяствуем (πολιτευόμεθα), и унесем с собой в могилу (καὶ ἡν συνέκδημον λάβοιμεν): исповедание Отца и Христа, Сына Бога Живаго, и Духа Святого.

Исповедуя это таким образом, мы, принимая наряду с прочими учениями [учение] иже во святых Кирилла о правой вере, исповедуем и его слова «единая природа Бога Слова воплощенная» [в том смысле], что из божественной и человеческой природы составился единый Христос, а не единая природа, как это некие, неправильно воспринимая сие выражение, пытаются говорить. Совершенно ясно, что и сам отец всякий раз, когда упоминал единую природу Слова воплощенную, пользовался термином «природа» вместо «ипостась». И используя это выражение в одних сочинениях, в других по большей части добавлял то «Сын», то «Слово», то «Единородный», что служит обозначением не природы, но ипостаси или лица.

Стало быть, воплощенная ипостась Слова составила не единую природу, но единого сложного Христа, одновременно Бога и человека (τὸν αὐτὸν θεὸν καὶ ἄνθρωπον). Так что тем, кто признает Христа Богом и человеком, нечестиво будет говорить применительно к нему о единой природе или сущности. Ведь невозможно, чтобы Господь наш Иисус Христос в одной и той же

природе (κατὰ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν φύσιν) или сущности был и предвечно (πρὸ αἰώνων), и во времени, или же бесстрастным и страдающим, что мы правильно исповедуем применительно к единой Его ипостаси или лицу.

На основании того, что было сказано тем же святым Кириллом, мы покажем его предельно ясное учение касательно вышеприведенного выражения. В первом послании к Суккенсу он, упомянув «единую природу Бога Слова воплощенную», тут же добавил:

«Итак, вот что пришло на ум для созерцания только душевными очами: каким образом вочеловечился Единородный? Мы говорим, что природ две; Христос же, Сын и Господь, Бог Слово вочеловечившийся и воплотившийся — един» (*Cyrrillus. Epistula ad Succensum. I // АСО. I.1.6. P. 153.23–154.3*).

Посредством этих слов отец, желая представить способ вочеловечения и блюда нераздельность и неслиянность, и указал на число сошедшихся природ, и исповедал единого Христа, а не единую природу божества и плоти.

А во втором послании к тому же Суккенсу он, уча о сходном, пишет следующее:

«Ведь если, назвав единую природу Слова, мы смолкли, не добавив “воплощенная”, но как бы отложили в сторону (ἔξω θέντες) домостроительство, то было бы у них, пожалуй, где-то и оправданное основание притворно ставить вопрос: где же совершенство в человечестве и какая ипостась (πῶς ὑφέστηκεν) у нашей сущности? Поскольку и совершенство в человечестве, и проявление нашей сущности были введены посредством произнесения “воплощенная”, пусть прекратят они подставлять себе тростниковый жезл (παυσάθωσαν καλαμίνην ῥάβδον ἑαυτοῖς ὑποστήσαντες). Ведь отбрасывающего домостроительство и отрицающего воплощение было бы справедливо обвинить как лишаящего Сына совершенного человечества. Если же, как я сказал, в том, что он говорит “воплотилось”, становится совершенно ясным и несомненным исповедание того, что Он стал человеком, и ничто не мешает говорить, что, будучи одним и единственным Сыном, Христос есть одновременно и Бог, и человек: как совершенен Он в божестве, так совершенен и в человечестве. В высшей степени правильно и разумно твое совершенство ведет речь о спасительном [p. 80] страдании, утверждая, что не сам Единородный Сын Божий, являющийся Богом и по сути и по тому, как о Нем мыслят, пострадал телесно в отношении своей природы, но что скорее пострадал Он в отношении своей персной природы. Ибо по необходимости сохраняется и то и другое применительно к единому поистине Сыну: и бесстрастность по божеству и страдание по человечеству, ибо пострадала его плоть» (*Cyrrillus. Epistula ad Succensum. I // АСО. I.1.6. P. 160.19–161.8*).

А в тринадцатой главе «Схолий» тот же святой Кирилл, равным образом отвергая тех, кто вводит двух Сынов и говорит о единой природе божества и плоти Христа, пишет следующее:

«Итак, следовательно, нельзя разделять единого Господа Иисуса Христа особо на человека и особо на Бога; но утверждаем мы, что един и неизме-

нен Иисус Христос, зная о различии природ и блюдя (τηρεῖν) их неслиянными друг с другом» (АСО. I.5. P. 222.31–33).

Если, стало быть, как учит иже во святых Кирилл, Господь наш Иисус Христос, будучи единым, совершенным в божестве и вместе с тем совершенным в человечестве, пострадал в отношении не божественной природы, но природы персной, то святой отец знал и о различии природ, и о том, что они сохраняются неслиянными друг с другом в единой ипостаси. И, [стало быть], ясно, что [святой] отец говорит, что следует познавать Одного и Того же и в божественной, и в человеческой природе и что в Нем есть и та, и другая, из которых Он и составился. И да не будет никто настолько безумен, чтобы полагать, что правы те, кто называют единой природу или сущность плоти и божества Христа: божественную и персную, страдающую и бесстрастную.

Поскольку и с другой стороны пытаются некоторые доказать, что едина природа божества и человечества Христова, предлагая пример человека и говоря, что как человек, состоя их разноприродного, то есть души и тела, все-таки считается единой природой, поскольку все ипостаси или же лица сводятся к одному и тому же виду. Ведь пусть даже если все ипостаси или лица, как, например, Петр и Павел, своими особенностями в высшей степени различаются, однако же они не разделяются в отношении природы, ибо и тот и другой — человек. И, опять же, ни душа без тела, ни тело без души — не человек, но был он создан из не сущего к бытию (ἐκ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι) [состоящим] из души и тела. И всякая тварь хотя и состоит из различного, однако подразумевается, что имеет единую природу, — ту, согласно которой была она сотворена Богом. Христос же не так: Он не обнаруживает единую природу или сущность, общую для всех ипостасей или лиц, как человек (если бы с Ним было так, много бы нашлось Христов, сводимых к общей природе, каковое даже сказать будет нечестиво). Но и не изначально из божества и человечества, как человек из души и тела, создан был Христос, чтобы стало это природой Христа, но Слово, будучи Богом предвечно и будучи той же природы или сущности, что и Отец, а также будучи Творцом всего, в конце времен стало человеком, присоединив к Себе по ипостаси природу человека, но не перестав быть Богом (μὴ ἐκστὰς τοῦ εἶναι θεός).

Итак, Христос — единая ипостась или лицо, и имеет Он в Себе совершенство божественной нетварной природы и совершенство человеческой тварной. Но как же возможно [p. 82] применительно к Тому, в Ком познаются две природы, нетварная и тварная, говорить о единой природе или сущности? Ведь если Христос — единая ипостась или лицо, но Он же единосущен Богу Отцу и единосущен нам, то, конечно же, не в отношении одной и той же природы или сущности! Если бы Христос был единой природой или сущностью, то либо, будучи бесплотен, Он был бы единосущен только Богу Отцу (поскольку едина сущность или природа божества), либо, будучи простым человеком (ψιλὸς ὡν ἄνθρωπος), Он был бы единосущен только нам (поскольку едина природа человечества), либо же, изменись бы

обе природы, Он составил бы нечто иноприродное по отношению к сошедшимся [природам] и, согласно им, Христос и Богом бы не остался, и человеком не стал, а тем самым не был бы единосущным ни Отцу, ни нам.

Мыслить так — [значит] быть исполненным всякого нечестия! — Мы говорим это, зная о том, что и некоторые из святых отцов пользовались примером человека применительно к таинству Христову, но только для того, чтобы показать, что как человек из души и тела составляет одного, а не двух человек, так и Христос, составленный из божества и человечества, — един, а не разделяется на двух Христов или двух Сынов. Эти же воспользовались примером человека, чтобы ввести единую природу или сущность божества и человечества Христа, что, как мы доказали, чуждо благочестию.

Однако, хотя обличаемые всем этим правым учением отцов, они выдумывают для себя единую природу или сущность божества и плоти и переходят к дальнейшему, говоря, что не следует рассуждать о числе природ применительно ко Христу, поскольку число вносит разделение. Так вот: пусть знают они, что число, даже прилагаясь к различным лицам или ипостасям, подразумевает разделение самих предметов на [отдельные] части, как, например, применительно к двум или более человекам. Когда же [прилагается] к соединившимся вещам, то лишь на словах и в теории (λόγῳ μόνῳ καὶ θεωρίᾳ), не подразумевая разделения самих предметов, как, например, применительно к единой ипостаси человека, состоящей из души и тела. Ведь и в этом случае усматриваются две природы: одна — души, а другая — тела, однако же из-за этого человек не разделяется на два, но признаем мы человека единым и его ипостась — единой.

Следовательно, и применительно к произошедшему в таинстве Христа соединению если соединившееся и признается различным, однако не реально (πραγματικῶς), а то, из чего составилась Господь наш Иисус Христос, стоит не по отдельности друг от друга. И, конечно же, осознавая различие и желая его обозначить, принимаем мы число и говорим, что природ во Христе две, однако вследствие этого единый Христос не разделяется на двух Христов или двух Сынов.

Свидетелем нашим словам выступает иже во святых Григорий Богослов, который в первом слове к Клидонию пишет следующее:

«Если кто вводит двух Сынов, одного от Бога Отца, другого от матери, а не одного и того же, тот, пожалуй, не достигнет усыновления, обетованного истинно верующим (ср. Еф. 1:5). Ведь природ две — Бог и человек, так же как душа и тело; Сынов же и Богов — не два. И там же не два человека, хотя Павел и назвал так внутреннего человека и внешнего (ср. 2 Кор. 4:16)» (Ехс. Ephes. XIX // АСО. I.1.2. Р. 45. 24–28).

То есть, говоря вкратце, Спаситель состоит из одного и другого, пусть даже и не тождественно невидимое видимому и вневременное временному, но Сам Он — не один и другой, упаси Боже!

[р. 84] Вот таким образом ясно учит иже во святых Григорий: говорящий применительно ко Христову таинству о числе лиц обличается как не-

честивец, а принимающий его в отношении природ, из которых составил единый Христос, исповедует правильно, обозначая таким образом различие сошедшихся природ, но никоим образом не производя разделения на части. Ведь при том, что одна природа есть [природа] души, а другая — тела, составляется при [их] сложении единый человек, а не два человека; так и во Христе хотя и усматриваются две природы (одна — божества, а другая — человечества), однако в силу этого не вводятся два Христа или два Сына. Так что те, кто отвергает указанным образом число природ во Христе, совершенно явно отрицают их различие, внося смешение в домостроительство. Если же они признают различие, то совершенно необходимо им говорить применительно к нему и о числе неслиянно сошедшихся в единую ипостась природ. Ведь если сохраняется различие, за ним следует и число.

В подкрепление сказанного нами воспользуемся свидетельством святых отцов, чтобы показать, что и они говорили о том, что применительно к таинству Христову термины (λόγοι) разделяются согласно различию природ (божества и человечества), из которых Он составил, и к нему прилагается число; однако и они не производили реального разделения природ на части — на две ипостаси, то есть лица.

Иже во святых Кирилл говорит в толковании на Левит следующее:

«Далее, ясно узри в этом таинство Спасителя нашего и очищение посредством святого крещения. Ведь Он приказывает взять двух птиц, живых и чистых, чтобы уразумел ты из этого [упоминания] пернатых небесного человека и одновременно Бога, разделяемого (διαιρούμενον), согласно подобающему каждому из них смыслу, на две природы (ибо Слово, иже от Отца просиявшее, было во плоти от женщины), но в прочем неделимого (οὐ μερίζόμενον): ведь Христос един из двух» (PG. T. 69. Col. 576).

И далее тот же святой Кирилл во втором послании к Суккенсу пишет следующее:

«Но не учли они, что то, что обыкновенно разделяется только в теории, не обязательно уклонится от других отдельно, целиком и особо в инаковость» (АСО I.1.6. P. 162.2–4).

Иже во святых Василий в четвертом слове против Евномия, толкуя выражение «Господь создал меня и прежде холмов рождает меня» (ср. Притчи 8:22,25), пишет следующее:

«Итак, следует принимать “родил” применительно к Богу Сыну, а “создал” применительно к Принявшему образ раба. Но во всех подобных [случаях] мы говорим не о двух — особо о Боге и особо о человеке, ибо Он был един, — но разумом рассуждаем о природе каждого» (PG. T. 29. Col. 704).

А иже во святых Григорий Богослов, научая нас во втором слове о Сыне, как надлежит разумом различать в Господе нашем Иисусе Христе природы, пишет следующее:

«Когда природы мысленно разделяются, разделяются вместе с ними и имена. Послушай слова Павла: “чтобы Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы...” (Еф. 1:17) — Христа Бог, а славы — Отец, ибо если и то,

и другое — едино, то не по природе, а по схождению (τῆ συνόδῳ)» (Oratio 30 // PG. Т. 36. Col. 113).

И иже во святых Григорий, епископ Нисский, в четвертом слове против Евномия, научая нас тому же, пишет следующее:

«И чтобы никто не приписал чистой природе крестное [р. 86] страдание, по-иному и яснее исправляет он заблуждение, называя Его посредником между Богом и человеками, человеком и Богом, дабы в силу того, что об “одном” говорится “два”, мыслилось о каждом сообразное: о божественном — бесстрастность, а о человеческом — домостроительство по страданию. В то время как разум разделяет соединенное по человеколюбию, но различаемое словом, он, когда проповедует возвышенное и превосходящее всякое разумение, пользуется высочайшими из имен, называя все таковое Богом, Великим Богом и силой Божией, а когда описывает словами испытание страстей, взятое на себя [Словом] по необходимости ради немощи нашей, уже по-нашему (ἐκ τοῦ ἡμετέρου) нарекает и то, и другое, называя Его человеком, но не приобщая к прочей природе Того, кто обозначается этим словом, чтобы соблюсти благочестие по отношению и к тому, и к другому» (Contra Eunomium. III.4. P. 131.24–132.13. Jaeg.).

Теперь, когда это таким образом доказано на основании учения отцов, пусть прекратят те, кто делает число природ Христа предлогом для собственного заблуждения, отрицать и вытекающее отсюда различие, пытаясь ввести слияние. Разве не является необходимым число, которым отцы не пользовались ни для обозначения различия соединившихся в единую ипостась природ, ни для разделения их на части?

Итак, хотя уже всячески доказано, что нечестиво говорить об одной природе или сущности божества и плоти Христа, скажем мы еще следующее: хотя и говорим мы о единой ипостаси божества и человечества Христа, невозможно говорить о единой природе Христа, поскольку природа и ипостась не тождественны. Ведь все святые отцы единогласно учат нас, что одно — природа, или сущность, или образ (μορφήν), а другое — ипостась или лицо, причем природа, сущность и образ означают общее, а ипостась или лицо — частное.

Если же скажут некоторые, что, коль скоро применительно ко Христу сказано «единая сложная ипостась», следует говорить и о сложной природе, мы докажем, что и это чуждо благочестию. Ведь мы, говоря о единой природе или сущности божества, прославляем в нем три ипостаси и признаём в каждой ипостаси ту же природу или сущность, благочестиво утверждая, что из трех ипостасей сложилась одна ипостась — [ипостась] Слова, которая соединилась с плотью. Ведь никто никогда в Соборной Церкви не осмеливался говорить, что во Святой Троице есть как три ипостаси, так и три природы, так что можно говорить о том, что одна из трех природ соединилась с плотью (συντεθεῖσθαι πρὸς σάρκα). Только лишь Арий, дерзнув сказать о трех природах Святой Троицы, был осужден как богохульник.

Итак, поэтому, согласно здравому смыслу (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον), мы говорим о соединении двух природ и об одной ипостаси, поскольку сын Божий по ипостаси был иным по отношению к Отцу и, будучи той же природы что и Отец, в собственной ипостаси сотворил себе плоть, одушевленную душой разумной и умопостигаемой (νοεῖν); это означает, что Слово Божие соединилось с человеческой природой, а не с чьей-либо ипостасью или лицом. Стало быть, Слово Божие, даже воплотившись, является единой ипостасью, познаваемой в обеих природах — в божественной, в которой она существовала, согласно [высказыванию]: «будучи во образе Божиим», и в человеческой, согласно [высказыванию]: «сделавшись подобным человекам» (ср. Фил. 2:5–7). И потому будет благочестивым говорить: «единая ипостась Бога Слова [р. 88] сложная», а не «природа сложная», поскольку, когда природа называется сама по себе и просто, без приложения к ней какого-либо особого лица, она означает нечто неопределенное и несуществующее (ἀόριστόν τι καὶ ἀνυπόστατον), а неопределенное ни с чем не может сочетаться.

Если же и после таких доводов некто устремленный только к любостязанию попытается возражать, говоря, что, согласно данному определению природы, надлежит человеческой природе Христа также иметь собственную ипостась или лицо, то совершенно очевидно, что он подразумевает, что Слово соединилось с предсуществующим человеком и соединение стало относительным (σχετικὴν γεγενῆσθαι τῆν ἕνωσιν), ибо невозможно произойти соединению по ипостаси двух ипостасей или лиц. Так что говорящий такое, тщась уничтожить (κενῶσαι) божественную способность (τὸ δυνατὸν τοῦ θεοῦ) словами человеческой мудрости, не ведает великого таинства благочестия, *потому что сердцем веруют к праведности, а устами исповедуют ко спасению* (Рим. 10:10).

Да и человеческая природа Христа никогда не называется сама по себе (ἀπλῶς), ибо не имела она собственной ипостаси или лица, обретя начало существования в ипостаси Слова. Потому-то мы исповедуем, что Сам Бог Слово непременно стал человеком, а не пришел к некоему человеку, и что рождество от Девы было у самого Бога Слова воплощенного, почему славная Приснодева Мария и является Богородицей. В силу этого мы и до воплощения Бога Слова, и после Его воплощения говорим о трех ипостасях Отца, Сына и Святого Духа, притом что Святая Троица не приняла прибавления четвертой ипостаси или лица.

Итак, все это обличает тех, кто говорит о двух природах до соединения, ибо они говорят о предсуществующем человеке, который соединился с Богом Словом, согласно безумию нечестивцев Феодора и Нестория. А утверждающие, что после соединения применительно ко Христу следует говорить не о двух природах, а об одной, вводят слияние и призрачность, как нечестивые Аполлинарий и Евтих.

Так говорят они. Святые же отцы, узревшие (θεωρήσαντες) после вочеловечения Слова то, из чего [состоит] Христос, [а именно] что природы оста-

лись неслиянными, совершенно правильно сказали, что во Христе две природы — божественная и человеческая. Ведь до вочеловечения не было двух природ Господа, да и после вочеловечения две не стали одной, хотя и познаются в одной ипостаси.

Вот это написали мы подобающим образом, наученные божественными Писаниями и учением отцов, в опровержение тех, кто сливает и рассекает таинство божественного домостроительства. Для прояснения того, из чего [состоит] Христос и в чем Он познается, мы не вводим слияния или разделения в божественное домостроительство. Произнося славословие и термин соединения (τὸν τῆς ἐνώσεως λόγον), мы исповедуем единым Христом, Сыном и Господом воплощенное и вочеловечившееся Слово Божие и поклоняемся [Ему] вместе с Отцом и Духом Святым.

Поскольку это так исповедуется Соборной Божией Церковью, мы хотим, чтобы все христиане знали, что как мы имеем единого Бога и Господа, так мы имеем и единую веру. Ведь единое определение веры означает исповедовать и правильно славить Отца, и Христа, Сына Божия, и Дух Святой. Мы блюдем то исповедание, в котором крестились и которое было даровано Великим Богом и Спасителем нашим Иисусом Христом святым Его ученикам и апостолам, а ими было проповедано по всему миру.

Триста восемнадцать святых отцов, собравшихся в [р. 90] Никее против Ария и осудивших его [самого] и его нечестие, передали то же исповедание, или символ, или учение веры Святой Божией Церкви, а после них сто тридцать отцов, собравшихся в Константинополе против духоборца Македония и аполлинариста Магна и осудивших их и их нечестие, следуя во всем тому же святому символу, переданному тремястами восемнадцатью святыми отцами, разъяснили [вопрос] о божестве Святого Духа. А также и святые отцы, собравшиеся в первый раз в Эфесе против нечестивого Нестория, и святые отцы в Халкидоне против нечестивого Евтиха, во всем следуя вышеназванному святому символу, сиречь учению веры, осудили вышеназванных еретиков вместе с их нечестием, а также тех, кто мыслил и мыслит сходное им. А с ними анафематствовали они и тех, кто подходящим ко святому крещению или возвращающимся от какой бы то ни было ереси передает иное определение веры, или символ, или учение, кроме уже переданного, как сказано, тремястами восемнадцатью отцами и разъясненного ста тридцатью святыми отцами.

Поскольку это так, мы решили прибавить ниже главы, содержащие вкратце исповедание правой веры и осуждение еретиков.

1. Если кто не исповедует Отца, Сына и Святого Духа, единосущную Троицу, единое божество или природу и сущность, единую силу и власть в трех ипостасях или же лицах поклоняемую, таковой да будет анафема.

2. Если кто не исповедует, что предвечно и безвременно от Отца рожденный Бог Слово, в конце времен сошедший с небес, воплотившийся от святой славной Богородицы и Приснодевы Марии, став человеком, родился

от нее, и потому у Бога Слова суть два рождения — предвек бестелесно и в конце времен — по плоти, таковой да будет анафема.

3. Если кто говорит, что один есть Бог Слово чудотворивший, а другой — Христос пострадавший, или говорит, что Бог Слово сосуществовал (συνεῖναι) со Христом, родившимся от жены, или был в нем, как один в другом, но не [говорит, что] един и неизменен Господь наш Иисус Христос, Слово Божие воплощенное и вочеловечившееся, которого суть чудеса и страдания, кои Он добровольно претерпел плотью, — таковой да будет анафема.

4. Если кто говорит, что или по благодати, или по энергии, или по достоинству, или по равной чести, или по господству, или по отношению (то есть связи), или по силе произошло соединение Бога Слова с человеком или же по омонимии (согласно чему несториане, называя Бога Слово Христом, а человека именуя Христом отдельно, только по имени говорят о едином Христе), или если кто говорит, что по благоволению произошло соединение (как об этом рассуждает еретик Феодор в таких словах, что, дескать, благоволил Бог Слово человеку, имея благое о нем мнение), но не исповедует соединения Бога Слово по ипостаси с одушевленной душой разумною и умопостигаемую плотью и в силу этого Его единой сложной природы, — таковой да будет анафема.

[р. 92] 5. Если кто называет святую славную Приснодеву Марию Богородицей относительно или злоупотребляя, или же [называет ее] человекородицей, или христородицей, как будто Христос не есть Бог, а не исповедует ее собственно и воистину Богородицей в силу того, что рожденный предвечно от Отца Бог Слово в конце времен воплотился и родился от нее, — таковой да будет анафема.

6. Если кто не исповедует, что распятый по плоти Господь наш Иисус Христос есть Бог истинный, Господь славы и единый от Святой Троицы, — таковой да будет анафема.

7. Если кто, говоря «в двух природах», не в божестве и человечестве исповедует единого Господа нашего Иисуса Христа, Бога Слово воплощенного, и не в качестве обозначения различия природ, из которых Он был сложен, но применительно к таинству Христову воспринимает это выражение как разделение, как если бы разделенными и с собственными ипостасями были природы, как то богохульствуют Феодор и Несторий, — таковой да будет анафема.

8. Если кто, исповедуя применительно к единому Господу нашему Иисусу Христу, то есть к воплощенному Богу Слово, число природ, не воспринимает лишь в теории различие того, из чего Он был сложен, как если бы оно не уничтожилось посредством соединения, но пользуется числом для разделения на части, — таковой да будет анафема.

9. Если кто, говоря «единая природа Бога Слова воплощенная», понимает это не в том смысле, что из божественной и человеческой природы составил единый Христос, единосущный Отцу по божеству и единосущный нам по человечеству, но что из божества и плоти Христа составила еди-

ная природа, согласно зловерию Аполлинария и Евтиха, — таковой да будет анафема. Ведь равным образом отвращается и анафематствует Соборная Церковь разделяющих на части, рассекающих или сливающих таинство божественного домостроительства Христа.

10. Если кто не анафематствует Ария, Евномия, Македония, Аполлинария, Нестория, Евтиха, мысливших и мыслящих подобное им, — таковой да будет анафема.

11. Если кто следует Феодору Мопсуестийскому, сказавшему, что один — Бог Слово, а другой — Христос, докучаемый страданиями души и желаниями плоти, [однако] благодаря преуспеянию в делах усовершенствовавшийся и крестившийся во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, посредством крещения получивший благодать Святого Духа и удостоившийся усыновления, Ему же по подобию царственного изображения как перед лицом Бога Слова воздается поклонение, а после воскресения ставший непоколебимым в разуме и совершенно безгрешным.

И далее сказавшему, что соединение Бога Слова со Христом было таким, о каком сказал апостол применительно к мужчине и женщине: *будут двое одна плоть* (Еф. 5:31), и наряду с прочими неисчислимыми [р. 94] его богохульствами дерзнувшему сказать, что после воскресения Господь, вдохнувший в учеников и сказав *примите Духа Святаго* (Ин. 20:22), не дал им Духа Святого, но только для виду (σχήματι) вдохнул. Он же (Феодор Мопсуестийский. — М.Г.) сказал, что и исповедание Фомы при осязании рук и бока Господа после Воскресения, и слова *Господь мой и Бог мой* (Ин. 20:28) были сказаны Фомой не о Христе (ведь он, дескать, не говорит, что Христос — Бог), но что Фома, пораженный чудом Воскресения, восславил восставшего Бога, Христа.

Еще хуже то, что и в составленном им так называемом комментарии на Деяния апостолов, Феодор, сравнивая Христа с Платоном, Манихеем, Эпикуром и Маркионом, говорит, что как каждый из них, изобретя собственное учение, сообщил своим ученикам имя платоников, манихеев, эпикурейцев и маркионитов, таким же образом и от Христа, поскольку Тот изобрел учение, стали нарекаться христиане. Итак, если кто будет держать сторону Феодора, так богохульствовавшего, и не анафематствует его, его сочинения, мысливших и мыслящих согласно ему, — таковой да будет анафема.

12. Если кто держится писаний Феодорита, каковые составил он в защиту еретика Нестория против правой веры, против Первого Святого Собора в Эфесе и против иже во святых Кирилла и двенадцати его глав, в каковых писаниях сей Феодорит говорит, что было относительным (σχετικῆν) соединение Бога Слова с неким человеком, богохульствуя и говоря, что Фома осязал Воскресшего и поклонился Восставшему, и в силу этого называя нечестивыми учителей Церкви, исповедующих соединение Бога Слово с плотью по ипостаси, и сверх того отказывая святой славной Приснодеве Марии в [прозвании] Богородицы, — итак, если кто хвалит указанные писания Феодорита и не анафематствует их, — таковой да будет анафема. За такие

богохульства был он извергнут из епископского сана, а после этого на Святом Соборе в Халкидоне был принужден поступать во всем противно своим писаниям и исповедовать правую веру.

13. Если кто придерживается нечестивого послания, о котором говорят, что оно было написано Ивой к еретичу Мари Персу, в котором отрицается, что Бог Слово стал человеком, и говорится, что не Бог Слово, воплотившийся от Девы, родился, а был рожден от нее простой человек, которого Ива называет храмом, так что один есть Бог Слово, а другой — человек; кроме того возводится в нем хула на Первый Собор в Эфесе, который, дескать, без суда и следствия приговорил Нестория; иже во святых Кирилл называется еретиком, а его двенадцать глав нечестивыми, а Несторий и Феодор вместе с их нечестивыми писаниями восхваляются и одобряются. И если кто, согласно тому, что было сказано, одобряет это нечестивое послание или говорит, что оно [или всё], или часть его — верно и не анафематствует его, — таковой да будет анафема.

[р. 96] Итак, несмотря на то что послание за содержащиеся в нем богохульства было справедливо анафематствовано, мыслящие согласно с нечестивым Феодором и Несторием пытаются говорить, что оно было принято святым Собором в Халкидоне. Они говорят это, клеветая на Святой Собор и стараясь под его прикрытием избавиться от надлежащего осуждения Феодора, Нестория и это нечестивое послание, которое Ива, будучи часто за него осуждаем, не дерзнул признать своим из-за содержащихся в нем богохульств.

Это мы докажем на основании разных связанных с ним дел (ἐκ τῶν διαφόρων περὶ τοῦτου κενήμενων). В актах Фотия и Евстафия, [составленных] в Тире, вышеназванный Ива, будучи обвиняем в хулах на святого Кирилла, ясно изложил, что после соединения восточных с иже во святых Кириллом не сказал он ничего, что бы содержало хулу на последнего. А из послания, исполненного вышеназванных богохульств, в которых обвинялся Ива, и содержащего многие хулы на иже во святых Кирилла, видно, что возникло оно после соединения с восточными, с какого времени Ива, как показывают, стал его отвергать (ἐξ οὗ δεικνύται Ἴβας ταύτην ἀπαρνησάμενος).

Потому вышеупомянутые Фотий и Евстафий, используя свидетельства истцов, письменно зафиксировали, что вышеназванный Ива во всем поступал противно посланию, как то показывает вынесенный ими о нем приговор. Но Ива, не исполнив приговоренного, был извержен из епископского сана за богохульства вышеназванного послания, а вместо него был рукоположен Нонн, который и участвовал в заседаниях Халкидонского Собора.

Итак, осужденный за то же самое и в Халкидоне, вышеуказанный Ива после прочтения нечестивого послания не дерзнул признать его своим, но тотчас прибавил дословно: «Я непричастен к возводимому на меня». Посему Святой Собор, не удовольствовавшись тем, что Ива отвергает это нечестивое послание, принудил его поступить противно последнему, а именно: исповедовать упраздняемую в нем правую веру, принять Первый Эфесский

Вселенский Собор, титуловать (ἐπιγράψασθαι) иже во святых Кирилла отцом и учителем, а также анафематствовать хулу, которая [содержится] в этом послании, Нестория и нечестивое его учение — [то есть] всё, что нечестивое послание восхваляет и одобряет.

Итак, если даже сам Ива, всячески обвиняемый из-за нечестивого послания, не дерзнул его признать своим, причем и Святой Собор в Халкидоне побудил его во всем поступать противно ему, как мог вышеназванный Святой Собор принять указанное послание и подпасть под обвинение в содержащемся в нем богохульстве, от которого он старался очистить Иву?

Поскольку же, превосходя все содержащиеся в послании богохульства, еретики для обмана простоватых приводят из него только одно высказывание его автора, а именно — «две природы, одна сила, одно лицо», то мы покажем, что он и к этому примешал собственное нечестие. Ведь чьими называет он две природы и одно лицо, отрицая, что Бог Слово воплотился от святой славной Богородицы и Приснодевы Марии и родился от нее? Ясно, что каждой природе уделяет он собственное лицо, так же как, богохульствуя, изложили [это] в собственных писаниях Феодор и Несторий, которых вместе с их нечестием автор послания оправдывает. Ведь они, ясно говоря о двух лицах Бога Слова [р. 98] и Христа, которого они именуют простым человеком, утверждают, что одно лицо возникло из относительного сочетания, а также одного и того же достоинства и чести.

Но и говоря о единой силе или власти (δυναστείαν) двух природ, автор письма и в этом явно следует вышеуказанным еретикам — Феодору, говорящему в различных своих нечестиво составленных писаниях о вочеловечении, и Несторию, [говорящему] во многих сочинениях, а особенно в послании, написанном к еретнику Александру Иерапольскому [о том], что у двух природ единое господство (αὐθεντία) или власть и единое лицо, согласно одному достоинству и такой же чести. На основании чего доказывается, что автор послания воспользовался, по их зловерию, понятием (πρόσηυορίδι) «природа» вместо «лицо». Ведь одно господство, одна сила или власть и одно достоинство или та же честь прилагаются не к различным природам, но к различным лицам той же сущности, что мы и исповедуем применительно ко Святой Троице. Посему и святые отцы анафематствовали тех, кто говорит, что по господству, или силе, или власти, или достоинству, или равночестию Бог Слово соединился с Христом, которого сторонники Феодора и Нестория называют простым человеком, не признавая, что произошло соединение Слова с плотью, одушевленной душой разумной и умопостигаемой.

И было бы достаточно этого для того, чтобы обличить нечестие оправдывающих это грязное послание. Однако к концу этого послания автор его являет то же зловерие, говоря, что следует верить в храм и в обитающего во храме, посредством чего он очевидным образом вводит два лица. Но и этому нечестию написавший послание был научен Феодором и Несторием; Соборная же Церковь, осуждая таковое зловерие, заповедует исповедовать и

верить не в храм и обитающего в нем, но в единого Господа Иисуса Христа, воплощенного и вочеловечившегося Бога Слово.

Ничего удивительного в том, что автор этого нечестивого послания воспользовался понятием «природа», ибо у еретиков в обычае пользоваться для обмана простодушных терминами, благочестиво используемыми православными, и переносить их смысл и истолкование на собственное нечестие, так что случается, что одни и те же выражения, хорошо изъясняемые и задумываемые, — относятся к благочестию, а превратно толкуемые и приводимые еретиками — содержат нечестивое. И естественно, что Нестория, сказавшего «две природы и одно лицо», но не признавшего их соединение по ипостаси, Первый Эфесский Святой Собор, на котором предводительствовали блаженной памяти Целестин и Кирилл, не принял и осудил. Мы же, во всем следуя учению святых отцов, выше показали и соединение двух природ, из которых составился Господь наш Иисус Христос, единый из Святой Троицы Бог Слово воплощенный, и их различие, не уничтожаемое посредством соединения.

Сказанного нами было бы достаточно для осведомления тех, кто не желает любостязания, но поскольку раз уклонившиеся к нечестию посягают и на других, необходимо нам явить тщетными и следующие их предлоги. Ведь говорят они, что не следует подвергать порицанию нечестивое послание, поскольку оно заключено в каких-то книгах. Но если некто примет это согласно их неразумию, то надо принимать и Нестория с Евтихом, поскольку и о них много повествуется в деяниях Собора!

Впрочем, никто из благоразумных [р. 100] не прислушается к тому, что они говорят. Ведь излагаемое на Соборах касательно еретиков становится частью протоколов и принимается не для освобождения, а для обличения и вящего осуждения их и тех, кто мыслит подобное им. И несмотря на то, что имеющиеся о нечестивом послании записи включены, как было сказано, в некоторые книги, в подлинниках (ἐν δὲ τοῖς αὐθεντικοῖς), в которых подписались преподобные епископы, они никоим образом не встречаются.

Впрочем, исследующим истину следует обратить внимание и на то, что часто кем-то из присутствовавших на Соборах что-то говорится или с умыслом, или вопреки, или по неведению, однако внимание обращают не на сказанное кем-то в отдельности, а на определяемое всеми по общему одобрению. Ведь если кто захочет, как они, обращать внимание на таковые противоречия, всякий Собор окажется опровергающим сам себя.

Стало быть, следовало бы им, если бы они правильно принимали Святой Собор, не обращать против него такие порицания, но следовать учениям Соборной Церкви, а особенно иже во святых Афанасию, бывшему епископу Александрийскому, принявшему на себя много великих борений за правую веру христиан против всякой ереси и особенно против нечестивейших ариан. Ведь поскольку сами ариане для обмана людей приписывали к своей секте Дионисия, бывшего за много лет до Афанасия епископом Александрии, говоря, что и сам Дионисий мыслил подобно им, Афанасий, великий

учитель Церкви, многообразно письменно доказывал, что Дионисий с самого начала проповедовал правую веру и никоим образом не общался с нечестием ариан. А эти, мысля еретически, пытаются навесить (περίπτειν) сему [Собору] собственное нечестие!

Какое приготовлено осуждение и какое надлежит проклятие погрешающим против отцов, учит нас и Божественное Писание. Ведь если Хам, сын Ноя, увидев нагим собственного отца и не покрыв отцову телесную наготу, вышел и объявил о ней братьям, которые прикрыли ее одеждой, а сам он и родившиеся от него оказались подвергнуты проклятию, а прикрывшие удостоились великого благословения, то много более достойны вящего и большего осуждения те, кто нечестием послания и Феодора стремится причинить Собору никоим образом не подобающее ему бесчестие.

Впрочем, из-за этого нечестивого послания те, кто придерживается его, не избегнут осуждения за свое нечестие, а также и эллин Феодор, превосходящий нечестивостью иудеев и всех еретиков. Ведь он вдобавок к прочим его богохульствам не остановился перед тем, чтобы в соответствии со своим заблуждением перетолковать символ трехсот восемнадцати святых отцов, и даже, пренебрегши им, издать другой символ, исполненный всякого нечестия, в котором он дерзнул анафематствовать тех, кто мыслит и передает (παράδιόντας) [его] иначе, так что, согласно его безумию, чуть ли не все святые апостолы и отцы оказались осужденными! Этот нечестивый символ Феодора, будучи предъявлен на первом Эфесском Соборе и зачитан на Халкидонском, обоими Соборами был осужден вместе с издавшим его и теми, кто [его] принял.

[р. 102] Поскольку же некоторые, произнося речь в защиту Феодора, при предъявлении нечестивых его писаний в силу присущего им богохульства притворно говорят, что хотя последние и нечестивы, но самого изрыгнувшего подобное нечестие анафематствовать отказываются, дивимся мы их безумию, ибо дерзают они противиться Писанию, ясно говорящему: *Ибо равно ненавистны Богу и нечестивец, и нечестие его* (Прем. 14:9). Ведь содеянное будет наказано вместе с содевающим! Если же нечестивец ненавистен Богу, подобно его нечестию, то ясно, что он отлучен от Бога и по справедливости подвержен анафеме. Ведь анафема означает не что иное, как отлучение (χωρισμόν) от Бога, как это выясняется из суждения об анафеме и в Ветхом, и в Новом Завете. Поскольку Господь говорит, что те, кто не пребывает в Его истинном слове, отлучены (κεχωρισμένους) от Церкви, то в Евангелии от Иоанна Он, беседуя с иудеями, говорит следующее: *Всякий, делающий грех, есть раб греха. Но раб не пребывает в доме вечно; сын пребывает вечно* (Ин. 8:34–35). А то, что названное Господом жилище божественное Писание зовет Церковью Бога Живаго, свидетельствует апостол в первом послании к Тимофею (ср. 1 Тим. 3:15).

Если же скажут некоторые, что не следует анафематствовать Феодора после смерти, то пусть знают защищающие сего еретика, что любой еретик, до конца пребывавший в собственном заблуждении, по справедливости и

после смерти подвержен вечному (διψυκεῖ) анафематствованию. Это происходило со многими еретиками, и древними, и более новыми, а именно: Валентином, Василидом, Маркионом, Кирином, Манихеем, Евномием и Боносом. То же самое имело место и с Феодором, еще при жизни осужденным, а после смерти анафематствованным святыми отцами, которым сторонники его, как еретики, не желают повиноваться. Пусть веруют они в защищаемое ими нечестивое послание, которое хотя и крепко защищает Феодора, однако ясно говорит, что и святыми отцами был он анафематствован в Церкви, и было о нем подробное следствие из-за его сочинений, как очевидным образом исполненных нечестия. Это в те времена проделали [сторонники] Соборной Церкви для того, чтобы не отвращал он от правой веры людей простых, которые читают его сочинения.

А то, что нечестивцы, если не подвергнутся лично при жизни анафеме, анафематствуются Соборной Церковью после смерти, можно видеть на примере Соборов. Ведь Никейский [Собор] анонимно осудил отстаивающих нечестивое мнение Ария, Константинопольский — нечестивейшую ересь Македония, однако же Святая Церковь Божия даже после смерти поименно анафематствует Ария и Македония.

Многими уликами обличаемые как нечестивцы, напрасно (διὰ κενῆς) сторонники Феодора и его нечестия прибегают к другому пустому (ματαίαν) предлогу, говоря, что не следует анафематствовать его как, дескать, умершего в общении с Церковью. Следовало бы им знать, что в общении с Церковью умирают те, кто до конца сохранил общий догмат благочестия, проповедуемый Соборной Церковью. Он же, умерев в собственном нечестии, был извергнут из всякой церкви. [p. 104] Мало того: вся полнота Мопсуестийской Церкви, которой, как говорят, он был епископом, за богохульства, из-за которых он был сопричислен святыми отцами эллинам, иудеям и содомитам, стерла в своих священных церковных диптихах его имя, как о том свидетельствуют составленные в том же городе на епархиальном Соборе записи (ὑπομνήματα). И потому дивимся мы на тех, кто защищает Феодора и усваивает себе его нечестие, несмотря на то что Церковь, в которой он был епископом, отвергла его много лет назад как еретика.

То, что такой аргумент защитники Феодора выдвигают на собственное осуждение, можно узнать и на примере ужасного суда, произошедшего над Иудой: он, считая не ведающим Того, кто знает все скрытое, причастился таинств вместе с апостолами, однако ничуть не помогло ему лицемерное причастие. И то, что даже после его смерти ученики назывались двенадцатью, — как говорит евангелист Иоанн, *Фома же, один из двенадцати, называемый Близнаец, не был тут с ними, когда приходил Иисус* (Ин. 20:24), — ни от осуждения не избавляет Иуду, ни делает его сопричисленным к апостолам. Мало того: и после вознесения Господня апостолы через свой жребий осудили Иуду даже после смерти и ввели вместо [него] другого.

То, что пустой предлог выставляют те, кто говорит, что не следует анафематствовать умерших еретиков, покажем мы и на основании слов Господа.

Ведь нечестивых называет он живыми мертвецами, говоря: *предоставь мертвым погребать своих мертвецов* (Мф. 8:22), так же как умерших праведников называет Он живыми. Потому и говорит он об Аврааме, Исааке и Иакове: *Бог не есть Бог мертвых, но живых* (Мф. 22:32). Если, стало быть, по их словам, не нужно анафематствовать умерших еретиков, то не будут анафематствоваться и живые еретики, которых Господь называет мертвыми, ибо отлучены они от Него, говорящего: *Я есмь жизнь* (ср. Ин. 14:6).

Так вот, согласно им ни живые, ни мертвые еретики не будут анафематствоваться; впустую заповедало им апостольское учение анафематствовать учащих вопреки тому, что мы приняли (ср. Гал. 1:9), впустую Святые Соборы осуждали еретиков, впустую и прочие святые отцы и учителя Церкви анафематствовали еретиков. Пусть порицают они и пророка Иеремию, сказавшего: *Проклят, кто дело Господне делает небрежно* (Иер. 48:10), и пророка Давида, говорящего: *прокляты уклоняющиеся от заповедей Твоих* (ср. Пс. 118:21), и, чтобы сказать вкратце, всё божественное Писание во многих местах таковые обвинения возводит на нечестивых.

Если же те, кто небрежно делает дела Господа и погрешает против Его заповедей, подвергаются таковым осуждениям, насколько более справедливо осужден и анафематствуется нечестивый Феодор, так богохульствовавший против Самого Великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа.

Было бы достаточно этого в добавление к представленным выше, а также в других наших сочинениях доказательствам того, что следует и после смерти осуждать еретиков, чтобы устыдить приверженцев Феодора и положить конец таковому нечестию. Но из-за того, что они любостязательно упорствуют, скажем мы еще, что, поскольку некоторые из тех, кто собрался на Святом Соборе в Никее и подписался под изданным им определением или Символом веры, [р. 106] впоследствии оказались мыслящими противоположное, одни при жизни, другие после смерти были анафематствованы Дамасом, блаженной памяти папой Старого Рима, и Вселенским Собором в Сердике, о чем свидетельствует иже во святых Афанасий. Также и Святой Собор в Халкидоне осудил после смерти Домна, бывшего епископа Антиохии, который всего лишь дерзнул написать о том, что следует умолчать о двенадцати главах иже во святых Кирилла.

Поскольку же те еретики, которые поддерживают Феодора, потерпев неудачу во всех предложениях и аргументах, пытаются ради обмана невежд говорить, что блаженной памяти Кирилл в какой-то части послания похвалил его, то много есть доказательств того, что их довод не согласуется с тем, что говорил иже во святых Кирилл в различных своих сочинениях против злочестивого Феодора.

В них, явив его нечестивейшим из всех прочих еретиков и не вынеся множества и величины его богохульств, произнесенных против Великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, иже во святых Кирилл изрек следующее:

«Подивились сему небеса и содрогнулись еще более вельми, — говорит Господь (ср. Иер. 2:12). О, невыносимая глупость! О, язык, глаголящий неправедное против Бога, и гордый ум, поднимающий рог (ср. Пс. 74:6)!»

И далее:

«Наложи, человече, врата и засов на свой язык, прекрати поднимать на высоту рог и глаголить неправедное против Бога! Доколе будешь ты насканивать на незлобного Христа? Возьми в ум написанное божественным Павлом: *А согрешая таким образом против братьев и уязвляя немощную совесть их, вы согрешаете против Христа* (1 Кор. 8:12). Да что там! Воскликну я и от пророческих книг: оправдана тобою Содом (ср. Иез. 16:48), превзошел ты болтливость эллинов, которую обратили они против Христа, юродством считая Крест (ср. 1 Кор. 1:18), явил ты ничтожными обвинения [со стороны] иудейского безумия!»

Итак, поскольку это было сказано иже во святых Кириллом в осуждение нечестивого Феодора, даже если допустить, согласно их словам, что иже во святых Кирилл сказал нечто и в защиту Феодора, даже это не избавит его от осуждения. Ведь находим мы, что многие из святых отцов принимали кое-кого из еретиков, как иже во святых Дамас, Афанасий и Василий — Аполлинария, блаженной памяти Лев — Евтиха, однако впоследствии, когда явным становилось их нечестие, еретики не избегали в силу этого принятия осуждения и анафематствования их собственной личности и нечестия.

Столь велико беснование (μανία) защищающих Феодора, что дерзают они клеветать и на Григория Богослова с Иоанном Константинопольским как на отправивших самому Феодору полные похвал послания. Это полностью лживо, ибо Григорий, поборовшись [р. 108] в Константинополе за истину и вернув людей от арианского заблуждения к православной вере, вернулся к себе на родину и злонамеренно выставляемые еретиками послания написал не к Феодору Мопсуестийскому, а к Феодору, епископу Тианы, каковая есть митрополия Каппадокии Второй. В тех же краях находится и Назианз, епископом которого был иже во святых Григорий, и деревня Арианз, из которой он родом. Ведь об этом ясно свидетельствуют и послания, упоминающие об обычаях и Соборах, о той самой деревне Арианз и прочих селениях той же провинции, о месяце, названном на местном наречии каппадокийцев, о епископе Воспории, сущем под тем же городом Колонией, и об иных епископах, хореепископах и монастырях, сущих под тем же Феодором, у которых до сих пор сохраняются те же имена. Какая существовала тогда либо существует сейчас связь между каппадокийцами и [жителями] Киликии Второй, если управление этими епархиями раздельное? Каких епископов мог иметь в своей власти епископ Мопсуестии, сам пребывая под [властью] митрополита Киликии Второй?

Иоанн Константинопольский написал послание к Феодору Мопсуестийскому, исполненное не похвал, а порицаний и упреков, ибо отпал тот от богочитания. Ведь некогда ведя совместно с ним монашескую жизнь в одном

из тамошних монастырей, напоминает он ему о совместном их общении. Об этом свидетельствуют Созомен, Исихий, Сократ и Феодорит, который много слов и похвал сказал о Феодоре. Если же приводят они бывшие свидетельства Иоанна Антиохийского и сущего под ним Антиохийского Синода в защиту Феодора и его нечестия, то необходимо им принять и то, на что дерзнули сторонники Иоанна, осудив иже во святых Кирилла и упразднив правую веру, и то, что писали они, длительное время защищая Нестория и его зловерие. Это видно из различных слов и посланий, написанных ими к благочестивой кончины [императору] Феодосию и другим прочим.

Вот как обстоит дело. Но, чтобы ни в чем не погрешить против точности, сочли мы необходимым упомянуть и о том, что было написано Августином, блаженной памяти епископом, бывшим в Африке. Ведь когда после его смерти было возбуждено некое следствие относительно Цецилиана, якобы отклонившегося от церковного предания, и некоторые из-за него отделились от Соборной Церкви, сей блаженной памяти Августин написал Бонифацию, что не следовало им из-за этого отделяться от Соборной Церкви, ведь если бы возводимые на Цецилиана [вины] были истинными и был он обличен как мысливший противное церковному порядку (катаστάσεως), то его бы подвергли анафеме даже после смерти. Впрочем, канон святого Африканского Собора предписывает, что необходимо даже после смерти анафематствовать тех епископов, которые собственное имущество передают еретику или по завещанию, или без завещания.

Вдобавок ко всему, кто не ведает [р. 110] происходящее в наши времена в Церкви Старшего Рима из-за Диоскора, который, ничуть не погрешив против веры, был после смерти анафематствован самой святейшей Римской Церковью единственно ради церковного порядка (διὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν κατάστασιν)? Если, стало быть, ничуть не отступившие от веры епископы ради церковного порядка и по финансовым причинам подвергаются анафеме даже после смерти, то насколько больше [причитается это] Феодору, совершившему нечестие по отношению к самому Богу?

А что касается глупости тех, кто говорит, что не следует анафематствовать после смерти тех, кто умер в собственном нечестии, то тогда не следовало бы и несправедливо осужденных отцов после смерти оправдывать, как это произошло с блаженной памяти Иоанном, бывшим епископом Константинопольским, который после смерти был оправдан Соборной Церковью, и с блаженной памяти Флавианом, также бывшим епископом Константинопольским, несправедливо осужденным при жизни, но по справедливости оправданным после смерти блаженной памяти папой Львом и Святым Собором в Халкидоне. Отсюда следует из их слов, что еретики сопричисляются ко святым отцам, как бы оставляемые свободными от причитающегося им осуждения, а святые отцы, несправедливо обвиненные, присоединяются к еретикам, как будто над ними не разрешается несправедливое осуждение.

Более других достоверным является Учитель, Господь наш Иисус Христос, говорящий о Себе: *Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Еди-*

народного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него. Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия (Ин. 3:16–18). А Дух Святой через пророка Давида говорит, что нечестивые не устоят на суде (ср. Пс. 1:5). Коль скоро такое решение Господа было вынесено против всякого нечестивца и оно ничуть не различает живых и мертвых еретиков, то как дерзают противостоять этому решению и говорить о тех, кто однажды стал нечестивцем и потому был осужден Господом, что не следует осуждать их после смерти?

Божественный апостол, имеющий в себе Христа, говорящего не только против человек, но и против ангелов, такое вынес решение, сказав в послании к Галатам: *Но если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема. Как прежде мы сказали, так и теперь еще говорю: кто благовествует вам не то, что вы приняли, да будет анафема* (Гал. 1:8–9). И кто настолько нечестив, что дерзнет сказать, что нечестиво написанное Феодором или часть этого было некогда передано Святой Божьей Церкви, а что дерзнувший нечто подобное провозгласить не был тотчас подвергнут анафеме святыми отцами?

Итак, если кто после такого правого исповедания и осуждения еретиков, сохраняя благочестивый разум и стяжаясь об именах, слогах или словах, отделится от Святой Божьей Церкви из-за того, что, дескать, только в именах и словах, а не в делах заключается для нас благочестие, таковой радующийся расколам даст о себе и обо всех тех, кого он обманывает, в настоящем и будущем отчет Великому Богу и Спасителю нашему Иисусу Христу в Судный День.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Monographie von M.V. Grazianskij „Kaiser Justinian der Große und das Erbe des Konzils von Chalkedon“ stellt die Erforschung der Politik des römischen Kaisers Justinian I (527–565) gegenüber der großen und einflussreichen Gruppe von Gegnern des Konzils von Chalkedon dar, die im Text der Monographie als „Antichalkedonier“ bezeichnet ist.

Chronologisch bezieht sich die Arbeit auf die Zeit von 451 bis 577 und damit erstreckt sie sich weit über die Herrschaft des Kaisers Justinians hinaus. Dieses Überschreiten des Zeitrahmens war notwendig, um die Ära Justinians in den historischen Kontext der Ereignisse einzusetzen, der mit dem Konzil von Chalcedon begann und weit über die chronologischen Grenzen seiner Herrschaft hinausgingen. Dieser Ansatz ermöglichte es dem Autor, einen einzigartigen Charakter der Politik Justinians gegenüber den Antichalkedoniern zu demonstrieren, die ohne Zweifel einen wichtigen Grenzstein für das spätere Schicksal dieser Bewegung setzt.

Trotz der Existenz einer umfangreichen wissenschaftlichen Literatur, die die Herrschaft Justinians im Allgemeinen und seine Politik gegenüber den Antichalkedoniern (anders Monophysiten genannt) im Besonderen behandelt, leistet diese Monographie sowie einen wichtigen Beitrag zur Erforschung des Problems als Ganzes als auch zur Lösung einiger für das Thema wichtiger einzelner Fragen, die uns helfen, verschiedene Aspekte und Umstände der kaiserlichen Politik zu erhellen.

Der Hauptteil des Buches besteht aus sieben Kapiteln und einer Schlussfolgerung. Die Kapitel sind nach dem chronologischen Prinzip der Darstellung organisiert, während die Paragraphen in den Kapiteln der Analyse bestimmter Themen gewidmet sind, die nach Ansicht des Autors das Wesen der relevanten Ereignisse jedes einzelnen Zeitabschnittes darstellen.

Die ersten zwei Kapitel der Monographie beschreiben die Geschichte der Chalkedon-Krise bis zum Justinians Ansteigen zur Herrschaft und decken den Zeitraum von 451 bis 527. Das erste Kapitel enthält eine analytische Beschreibung der Ereignisse, die nach dem Ende des 4. Ökumenischen Konzils stattfanden bis zum Jahre 513, in welchem, nach der Meinung des Verfassers, ein bedeutendes Teil der Vertreter der herrschenden Kreise in Konstantinopel eine Umstellung auf den endgültigen Übergang zur prochalkedonischen Position in der Kirchenpolitik einleitete. Die Beschreibung dieses Übergangs ist Gegenstand

des zweiten Kapitels der Monographie. Es enthält eine prosopographische Beschreibung der sogenannten „prochalkedonischen Partei“, d.h. einer Partei, die die Versöhnung mit dem Papst und eine unbedingte Annahme der Beschlüsse des Konzils von Chalkedon als integralen Bestandteil der dogmatischen und kanonischen Tradition anstrebte. Es werden beschrieben die einzelnen Aktionen der Anhänger dieser Partei, die gegen die Macht des stark antichalkedonisch eingestellten Kaiser Anastasios gerichtet waren, sowie auch ihre Handlungen, die nach Anastasios Tod zum Thron Justin I endlich führten. Ebenfalls kurz beschrieben werden auch die Maßnahmen des neuen Kaisers, die zu der Versöhnung mit dem Papst und dem Beginn der Repressionen im ganzen Reich gegen die Gegner von Chalkedon führten. All diese Ereignisse wurden durch die Teilnahme von Justinian geprägt, die aber leider von den erhaltenen Quellen nicht ausreichend dokumentiert ist.

Das dritte Kapitel, „Theodoras Faktor in der Religionspolitik Justinians“, ist der Herrschaft Justinians selbst gewidmet. Der Autor analysiert den Hintergrund und die Voraussetzungen der Kaiserpolitik gegenüber den Antichalkedoniern. In dieser Hinsicht war es notwendig, auf die genaue Rolle einzugehen, die Justinians Frau Theodora in der Kirchenpolitik spielte. Diese Notwendigkeit ist darauf zurückzuführen, dass die moderne Histroiographie zu dem Thema ihrer Rolle von der Anschauung beherrscht ist, die der Autor als falsch betrachtet. In der Tat neigen viele Forscher dazu, Theodora allein die Initiative bei der Ausarbeitung und Umsetzung kirchenpolitischer Maßnahmen gegen die Antichalkedonianer zuzuschreiben, während die Rolle Justinians von ihnen als sekundär oder untergeordnet aufgefasst wird. Der Autor argumentiert, dass Initiator und Förderer der Politik gegenüber den Antichalkedoniern war der Kaiser selbst, während Theodora zwar in ihr nur eine aktive Rolle spielte, handelte aber ganz im Einklang mit der Politik ihres Ehemannes. Diese Beobachtung erscheint für die Wiederherstellung eines Vollbildes der kirchenpolitischen Ereignisse der Zeit als wichtig.

Das vierte Kapitel, „Justinians religiöse Politik in den Jahren 532–536“, enthält eine Beschreibung der kirchenpolitischen Maßnahmen des Kaisers in der angeführten Periode. Die chronologischen Grenzen dieser Periode werden deswegen gewählt, weil 532 nach einer langen Zeit der Repressionen gegen die Antichalkedonier auf Anregung des Kaisers wieder aktive Kontakte mit ihren Führern aufgenommen wurden, deren Leiter der abgesetzte Patriarch von Antiochien Severos war. Diese Kontakte kennzeichneten den ersten Versuch, eine Kompromissposition zu entwickeln, die gewisse Zugeständnisse seitens der Chalkedonier beinhaltete. Tatsächlich wurde in den Treffen und Gesprächen mit den Antichalkedoniern ein ganzes Programm von Maßnahmen erarbeitet mit dem Ziel, einen allgemein annehmbaren Kompromiss zu erreichen und die Einheit der Kirche in der Zukunft wiederherzustellen. Nach den ersten Verhandlungen mit den Vertretern der Antichalkedonier wurden weitere Besprechungen mit ihrem informellen Führer Severos von Antiochien durchgeführt. Das Ende dieser Periode kam bei 536, als das lokale Konzil in Konstantinopel stattfand, und die kompromißlose

Haltung des Papstes von Rom gegenüber den Antichalkedoniern herrschte. So erreichten die Gespräche eine Sackgasse und ein Kompromiss mit den Antichalkedoniern wurde suspendiert.

Das fünfte Kapitel, „Die Jahre nach dem Konzil von Konstantinopel (536), der Übergang zum Dreikapitelstreit“, beschreibt die fruchtbarste Phase sowohl für die Kirchenpolitik als auch für die Theologie, die sich von 536 bis zum Anfang der 40er Jahre des 6. Jahrhunderts erstreckt. Die Periode war durch einen wirklichen theologischen Durchbruch geprägt: zum ersten Mal seit dem Ende des Konzils von Chalkedon wurde ein wirklicher Versuch unternommen, den der Kaiser und seine Mitwirker verwirklichten, eine theologische Antwort den Antichalkedoniern zu geben, insbesondere auf die Lehre Severos' von Antiochien. Das Konzil von Konstantinopel hat zwar im Jahre 536, im Einvernehmen mit der päpstlichen Haltung, ein Anathem der Lehre von Severos auferlegt. Es war jedoch klar, dass die Chalkedonier ohne eine präzise theologische Position nicht mehr mit ihren Gegnern in Dialog treten konnten. Die ursprüngliche theologische Verletzbarkeit der Haltung der Chalkedonier, die auf ihrem Engagement für den Tomos Papstes Leo beruhte, machte ihre Position im Konflikt mit ihren Gegnern von vornerein leicht angreifbar und veranlasste sie dazu, ihre Gegner durch politischen Druck und nicht durch ehrlichen theologischen Streit zu bezwingen. Nun trat aber der Kaiser selbst im Namen der Chalkedonier mit theologischen Argumenten hervor. Ihr Ziel war es, das theologische System Kyrills von Alexandrien, dem sowohl die Chalkedonier als auch die Antichalkedonier anhängen, mit den theologischen Ansätzen von Papst Leo I. zu versöhnen, die in seinem Tomos zum Ausdruck gebracht worden waren und als Grundlage für die dogmatische Haltung Chalkedons dienten. Der von Justinian präsentierte theologische Ansatz, der in seinem erhaltenen Brief an die ägyptischen Mönche seinen Ausdruck fand, stellte einen überzeugenden Versuch dar, die Begriffe „eine Natur Christi“ Kyrills von Alexandria einerseits und die „zwei Naturen Christi“ Leos' von Rom andererseits durch die Formel „zwei Naturen — eine Hypostase“ zu harmonisieren.

Die theologische Stellungnahme Justinians in Verbindung mit einer Reihe anderer Maßnahmen führte zu dem Ergebnis, daß unter den Antichalkedoniern eine ziemlich repräsentative Gruppe von Menschen erschien, die die kirchenpolitischen Maßnahmen des Kaisers unterstützten und auf Kompromisse und Wiederherstellung der Gemeinschaft mit der Kirche zielten. Zur gleichen Zeit leitete der Kaiser eine aktive Politik gegenüber den Päpsten ein, mit dem Ziel, sie zu zwingen, ihre kompromißlose Haltung gegenüber den Antichalkedoniern zu ändern. Das wurde nach der Wiedereroberung Roms und der Einsetzung auf den päpstlichen Thron seines Kandidaten Vigilius (537) möglich. Ferner handelte der Kaiser im Rahmen seiner Kompromißstrategie, indem er für die Erfüllung seiner kirchlichen und politischen Tätigkeiten Leute heranzog, die formal auf antichalkedonischen Positionen blieben. Diese Tatsache zeigt sich am deutlichsten in einer Reihe von Missionsunternehmen im Süden und Osten des Reiches (z.B. in Kleinasien, Syrien und Nubien), wo die Anordnungen des Kaisers von Menschen wie Johannes von Ephesus und Jacob Baradaeus durchgeführt wurden.

Den Hauptinhalt der Politik gegenüber der Antichalkedonier repräsentiert in den 40er Jahren der Streit um die sogenannten „Drei Kapitel“ — die Schriften und Personen, an denen die Antichalkedonier besonders Anstoß nahmen. Der Frage, die ansonsten in der Fachliteratur im Ganzen gut studiert und beschrieben ist, ist das sechste Kapitel der Monographie „Dreikapitelstreit (540–553)“ gewidmet. Die Drei Kapitel waren ein Brief von Ibas von Edessa, bestimmte Werke von Theodoret von Kyros und die Theologie von Theodoros von Mopsuestia, die, in der antichalkedonischen Sicht, von der Häresie von Nestorius durchdrungen wurden, und die Tatsache, dass sie vom Konzil von Chalkedon angenommen worden waren, war für die Antichalkedonier ein Hindernis auf dem Wege zur Wiederherstellung des Dialogs mit den Chalkedoniern. Justinian forderte ausdrücklich die Verurteilung der „Drei Kapitel“ an, musste aber in den Reihen der strengen Chalkedonier einem starken Widerstand gegenüberstehen, denn für sie war eine sei es sogar teilweise Revision der Entscheidungen von Chalkedon nicht annehmbar. Die westlichen Kirchen leisteten dem Kaiser trotz der schwankenden Stellung des Papstes Vigilius einen besonders starken Widerstand. Die Positionen jeweils des Kaisers, der für die Verurteilung der Drei Kapitel eintrat, und seiner Gegner stellen den Gegenstand einer ausführlichen Analyse im sechsten Kapitel dar. Da werden auch einige Implikationen besprochen, die durch die Verurteilung der Drei Kapitel auf dem 5. Ökumenischen Konzil in Konstantinopel im Jahre 553 hervorgerufen wurden.

Die Verurteilung der Drei Kapitel in Verbindung mit einer detaillierten Ausarbeitung der theologischen Position, die die grundlegende Ähnlichkeit der Theologien Kyrills von Alexandrien und Leos von Rom aufzeigen sollte, sowie eine Reihe von Verwaltungsmaßnahmen führten nach 553 zur Ausformung einer antichalkedonischen Gruppe, die völlig für die Idee der Wiederherstellung der kirchlichen Einheit engagiert war. Für diese Gruppe personifizierte der Kaiser die Einheit der Kirche innerhalb des Reiches, eine kanonische Wiederherstellung der Einheit war immerhin erforderlich. Weil bis dahin verschiedene antichalkedonische Gruppen eine gesetzmäßige kirchliche Struktur längst eingebüßt hatten, war eine formelle und offizielle Wiedervereinigung mit den Chalkedoniern für sie nicht durchführbar. So beschreibt das abschließende siebte Kapitel, „Justinians Kirchenpolitik in der Zeit nach der Verurteilung der Drei Kapitel (553–565)“, die Ereignisse, die unter der strengen Aufsicht des Kaisers zur Wiederherstellung einer fiktiven antichalkedonischen kirchlichen Hierarchie führten, deren Aufgabe war es, am künftigen Vereinigungskonzil antichalkedonische Seite legal zu vertreten. Aus ungeklärten Gründen trat während zu Lebzeiten Justinians dieses Konzil nicht zusammen, aber bald nach seinem Tod unternahm sein Nachfolger Justin II (565–578) einen Versuch, ein solches Konzil zu halten. Dieser Versuch ist jedoch fehlgeschlagen.

Im selben Kapitel analysiert der Autor ein wichtiges Thema des angeblichen Übergehens Justinians zur sogenannten aphotodoketischen Häresie. Diese Angelegenheit wurde oft in der wissenschaftlichen Literatur erwähnt und besprochen. Der Autor der Monographie kommt jedoch zum Schluss, dass die Annahme,

Justinian habe tatsächlich den Apathartodocetismus angenommen, jeglicher Grundlage entbehrt. Dem Autor nach, der Grund, warum Justinian sich mit dieser Lehre befasste, bestand darin, dass er nach einer theologische Lösung des vom antichalkedonischen Theologen Julian von Halicarnassos aufgeworfenen Problems suchte und dabei bemüht war, einen orthodoxen Zugang zu diesem Thema zu erarbeiten.

Im abschließenden Kapitel stellt der Autor eine Reihe von Schlussfolgerungen und Beobachtungen an, die sich aus seiner Analyse des historischen Materials ergeben. Der Autor stellt fest, dass Justinian eine klare und konsequente Politik gegenüber den Antichalkedoniern verfolgte, deren Programm schon zu Beginn seiner Herrschaft entwickelt worden war. Die Politik des Kaisers war eng mit den Problemen und Herausforderungen verbunden, die die Kirche in der vorigen Epoche im 5. Jahrhundert erlebt hatte. Der Autor betont, dass die Politik Justinians nicht nur kirchliche und theologische Dimension hatte: mit seinen Maßnahmen baute Justinian einen einheitlichen und für alle bindenden ideologischen Existenzrahmen eines wiedervereinigten Römischen Reiches, in dem Religion und Kirche wichtige soziale Faktoren darstellten. Zugleich war der Verzicht auf Gewalt und Repression, die für die früheren Regierungen charakteristisch waren, ein wichtiges Merkmal seiner Politik. Eines der unbeabsichtigten aber immerhin wichtigen Ergebnisse der Politik Justinians bestand im Überleben der antichalkedonischen Bewegung und in ihrer späteren Umformung in eine Anzahl von heutigen Kirchen des Ostens.

SUMMARY

The monograph by M.V. Gratsianskiy “Emperor Justinian the Great and the Legacy of the Council of Chalcedon” represents the study of the Roman Emperor Justinian I’s policy (527–565) towards the large and influential group of opponents of the Council of Chalcedon, referred to in the text of the monograph by the general title “anti-Chalcedonians”.

Chronologically, the work covers the period from 451 to 577, extending much so, in fact, beyond the reign of the Emperor Justinian. This excess of the time frame was found necessary in order to insert the Justinian’s era into the historical context of events, which started with the Council of Chalcedon and continued well beyond the chronological limits of his reign. This approach enabled the author to demonstrate a unique character of Justinian’s policy towards the anti-Chalcedonians, that, beyond doubt, sets a landmark for the subsequent fate of this movement.

Despite the existence of an extensive scholastic literature, that treats the reign of Justinian in general and his policy towards anti-Chalcedonians (*alias* Monophysites) in particular, this monograph makes an important contribution to the study of the problem as a whole, and to the solution of particular issues, which help us to elucidate various aspects and circumstances of the Emperor’s policies as a whole.

The main part of the book consists of seven chapters and a conclusion. The chapters are organized on the chronological principle of presentation, while sections within chapters are dedicated to the analysis of particular subjects, which, in author’s opinion, represent the essence of relevant events of each given period.

The first two chapters of the monograph describe the history of the Chalcedon crisis down to the reign of Justinian, and cover the period from 451 to 527. The first chapter presents an analytic description of the events that ensued after the end of the 4th Ecumenical Council of Chalcedon until 513, when, according to the author, among a considerable part of representatives of the ruling circles in Constantinople began a shift towards final transition to the pro-Chalcedonian position in regard to church policy. The description of this transition is the subject of the second chapter of the monograph. It contains prosopographic description of the so-called “pro-Chalcedonian party”, i.e. the party, that supported the reconciliation with the Pope and the unconditional acceptance of the results of the Coun-

cil of Chalcedon as an integral part of the dogmatic and canonical tradition. Also described are the individual actions of the supporters of this party, directed against the power of the emperor Anastasius, who was strongly anti-Chalcedonian, as well as their actions, which after the death of Anastasius finally lead to the throne Justin I. One section provides a brief description of the measures of the new emperor, which resulted in the reconciliation with the Pope and the beginning of repressions throughout the whole Empire against the opponents of Chalcedon. All these events were marked by the participation of Justinian, which unfortunately is insufficiently documented by the surviving sources.

The third chapter, “Theodora’s factor in the religious policy of Justinian”, is dedicated to the reign of Justinian itself. The author analyzes the background and the initial conditions of the emperor’s policy towards the anti-Chalcedonians. In this regard, it was necessary to dwell on the exact role, that Justinian’s wife Theodora played in the church policy. This necessity was caused by the fact that the historiography on the subject is dominated by the perception of her role as a decisive one, that the author regards as incorrect. In fact, many researchers tend to attribute exclusively to Theodora the initiative in the elaboration and implementation of church-political measures against the anti-Chalcedonians, while the role of Justinian is characterized by them as secondary or subordinate. The author argues, that initiator and promoter of the policy towards the anti-Chalcedonians was the Emperor himself, while Theodora only took an active part in it, acting in line with the policy of her husband. This observation is important for restoring of a full picture of the church-political events of the time.

The fourth chapter, “The religious policy of Justinian in 532–536”, presents a description of the church-political measures of the emperor in the given period. The chronological limits of this period are chosen due to the fact that in 532, after a long period of repressions against the anti-Chalcedonians, on the instigation of the Emperor there were resumed active contacts with their leaders, whose head was the deposed Patriarch of Antioch Severus. These contacts marked the first attempt at developing a compromise position, which may have included certain concessions on the part of Chalcedonians. In fact, during the meetings and interviews with the anti-Chalcedonians there was elaborated a whole program of measures designed to achieve a generally acceptable compromise, and to restore the church unity in the future. After the first negotiations with the representatives of the anti-Chalcedonians, further interviews were conducted with their informal leader Severus of Antioch. The end of this period came at 536, when the local Council in Constantinople was held, and the uncompromising position towards the anti-Chalcedonians of the Pope of Rome prevailed. Thus the talks reached an impasse and a compromise with the anti-Chalcedonians was suspended.

The fifth chapter, “The years after the Council of Constantinople (536), the transition to the Three-Chapter Controversy”, describes the most productive period both for the church policy and theology from 536 down to the beginning of

the 40s of the 6th century, that was marked by a real theological breakthrough: actually the first time since the end of the Council of Chalcedon an attempt was undertaken by the emperor Justinian and his colleagues to give a theological answer to the anti-Chalcedonians, especially to the doctrine of Severus of Antioch. The Local Council of Constantinople in 536, following the Pope's attitude, had proclaimed an anathema to the doctrine of Severus. However, it was quite clear that without a precise theological position of their own the Chalcedonians cannot further conduct a dialogue with their opponents. The original theological vulnerability of a Chalcedonian position was based on its commitment to Tomos of Pope Leo, the fact that made the position of Chalcedonians in a dispute with their opponents clearly losing and disposed them to occur to political pressure rather than to an honest theological dispute. Now on behalf of the Chalcedonians the Emperor himself came forth with theological arguments. Their aim was to reconcile the theological system of Cyril of Alexandria, to which both the Chalcedonians and the anti-Chalcedonians were committed, with the theological approaches of Pope Leo I, expressed in his Tomos, that served as a basis for the dogmatic position of Chalcedon. Theological approach presented by Justinian, expanded in his extant letter to the Egyptian monks, was a convincing attempt to harmonize the concepts "one nature" of Christ of Cyril of Alexandria, on the one hand, and the "two natures" of Christ of Leo of Rome, on the other, through the formula "two natures — one hypostasis".

The theological position of Justinian in conjunction with a number of other measures lead to a result that among the anti-Chalcedonians there appeared quite a representative group of people who supported the church-political measures of the Emperor, and aimed at achieving a compromise and restoration of communion with the Church. At the same time the Emperor was conducting an active policy towards the Popes in order to force them to change their uncompromising stance towards anti-Chalcedonians. That became quite possible after the reconquest of Rome and the establishing on the papal throne of his protégé Vigilius (537). Further on the Emperor acted in the framework of his policy of compromise, attracting for the fulfillment of his ecclesiastical and political activities persons, who formally remained on anti-Chalcedonian positions. This fact is most clearly manifested in a number of missionary enterprises in the South and the East of the Empire (for example, in Asia Minor, Syria and Nubia), where Emperor's commands were carried out by people like John of Ephesus and Jacob Baradaeus.

The main content of the policy towards anti-Chalcedonians in the period of the 40s represents the dispute about the so-called "Three Chapters" — objectionable for the anti-Chalcedonians writings and persons accepted by the Council of Chalcedon. To the issue, which otherwise as a whole is well studied and described in the scholastic literature, the sixth chapter of the monograph "Three-Chapters' Controversy (540–553)" is dedicated. The "Three Chapters" being one letter of Ibas of Edessa, certain works of Theodoret of Cyrus, and the theology of Theo-

dore of Mopsuestia, in anti-Chalcedonians' view, were imbued with the heresy of Nestorius, and the fact that they had been adopted by the Council of Chalcedon was an obstacle for them on the way to the restoration of dialogue with the Chalcedonians. Justinian explicitly called for the condemnation of the "Three Chapters", but was obliged to face a strong opposition in the ranks of the stout Chalcedonians, because for them even a partial revision of the decisions of Chalcedon was not acceptable. The Western Churches had particularly strong resistance despite the vacillating position of Pope Vigilius. The respective positions of the Emperor, who spoke for the condemnation of the "Three Chapters", and his opponents are the subject of detailed analysis in the sixth chapter. Also, it discusses some implications produced by the condemnation of the "Three Chapters" at the 5th Ecumenical Council of Constantinople in 553.

The condemnation of the "Three Chapters" in conjunction with the detailed elaboration of a theological position, designed to demonstrate the fundamental similarity of the theology of Cyril of Alexandria and that of Leo of Rome, as well as a number of administrative measures, resulted in 553 in a creation of an anti-Chalcedonian group fully committed to the idea of the restoration of the ecclesiastical unity. For this group, the Emperor himself personified the unity of the Church within the Empire, but canonical restoration of unity was nevertheless required. Since by that time disparate anti-Chalcedonian groups had long lost any legal ecclesiastical structure, a formal and official association with the Chalcedonians was impossible for them. Thus, the final, seventh, chapter, "Justinian's church policy in the period after the Condemnation of the Three Chapters (553–565)", describes the events regarding the restoration under the strict supervision of the Emperor of a fictitious anti-Chalcedonian ecclesiastical hierarchy with a view to convene a Reconciliation Council. Due to unexplained reasons, during the life of Justinian this design was not carried out, but soon after his death, an attempt to hold such a Council was made by his successor Justin II (565–578). However, this attempt failed.

In the same chapter the author analyzes an important issue of the Justinian's presumed commitment to the so-called heresy of Aphotodocetism. This issue has been often referred to in the scientific literature. The author of the monograph concludes that the assumption, that Justinian had really adopted the Aphotodocetism, is unfounded. According to the author, Justinian's reason for treating this doctrine consisted in the search for a theological solution of the issue raised by an anti-Chalcedonian theologian Julian of Halicarnassus, and in the attempt to elaborate an orthodox approach to this subject.

In the concluding chapter, the author formulates a number of conclusions and observations arising from his analysis of the historical material. The author notes that Justinian pursued a clear and consistent policy towards the anti-Chalcedonians, the program of which had been developed at the beginning of his reign. Emperor's policy was closely connected with the problems and challenges, which

Church had witnessed during the previous epoch in the 5th century. The author emphasizes that the policy of Justinian had not only ecclesiastical and theological dimension: with his measures Justinian was constructing a uniform and compulsive ideological framework for the existence of a reunified Roman Empire, in which the religion and the Church represented very important social factors. At the same time, the renunciation of violence and repression, which had been characteristic for previous reigns, was an important feature of his policy. One of the unintended, but the important results of Justinian's policy proved to be the survival of the anti-Chalcedonian movement and its later transformation into a number of nowadays' Eastern Churches.

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|--|------------|
| Предисловие. | 7 |
| Введение | 11 |
| Историографический обзор | 18 |
| Источники | 46 |
| <i>Глава I. Церковно-политическая ситуация от окончания Халкидонского Собора (451 г.) и до начала восстания Виталиана (513 г.)</i> | <i>48</i> |
| <i>Глава II. Переход к прохалкидонской церковной политике</i> | <i>87</i> |
| II.1. Прохалкидонская партия в последние годы правления императора Анастасия (513–519) | 87 |
| II.2. Окончательный переход власти к прохалкидонской партии. Император Юстин | 104 |
| II.3. Переворот в церковной политике в пользу халкидонского православия. | 107 |
| II.4. Основания и периодизация политики Юстиниана по отношению к антихалкидонитам | 113 |
| <i>Глава III. Фактор Феодоры в религиозной политике Юстиниана</i> | <i>115</i> |
| <i>Глава IV. Религиозная политика Юстиниана в 532–536 гг.</i> | <i>135</i> |
| IV.1. Собеседование с севирианами 532 г. и его последствия | 135 |
| IV.2. Переговоры с Севером. Патриарх Анфим Константинопольский и Собор 536 г. | 148 |
| <i>Глава V. Годы после Константинопольского Собора 536 г. Переход к спору о Трех Главах.</i> | <i>161</i> |
| V.1. Спор о двух природах | 161 |
| V.2. Дело папы Сильверия и поставление Вигилия папой Римским. Переход к спору о Трех Главах | 172 |
| V.3. Отношения с севирианами | 182 |
| V.4. Миссионерские предприятия 40-х гг. VI в. | 186 |
| V.5. Миссия Иакова Барадея | 205 |
| <i>Глава VI. Спор о Трех Главах (540–553).</i> | <i>217</i> |
| VI.1. Позиция императора в споре о Трех Главах | 217 |
| VI.2. Позиция сторонников Трех Глав | 224 |
| VI.3. Осуждение Трех Глав и его последствия | 229 |

| | |
|---|-----|
| <i>Глава VII. Церковная политика Юстиниана в период после осуждения Трех Глав (553–565 гг.)</i> | 235 |
| VII.1. «Мелькиты-антихалкидониты». | 235 |
| VII.2. Афтартодокетизм Юстиниана | 242 |
| Заключение | 251 |
| Список сокращений | 255 |
| Библиография. | 257 |
| Приложение 1 | 272 |
| Приложение 2 | 274 |
| Приложение 3 | 276 |
| Приложение 4 | 280 |
| Приложение 5 | 285 |
| Приложение 6 | 329 |
| Приложение 7 | 356 |
| Zusammenfassung | 378 |
| Summary | 383 |

Научное издание

Грацианский Михаил Вячеславович
ИМПЕРАТОР ЮСТИНИАН ВЕЛИКИЙ
И НАСЛЕДИЕ ХАЛКИДОНСКОГО СОБОРА

Редакторы *Е.А. Босина, Е.А. Певак*
Художник *Ю.Н. Симоненко*
Корректоры *Е.А. Босина, Е.А. Певак*
Компьютерная верстка *Ю.В. Одинцовой*

Подписано в печать 00.00.2016. Формат 70×100¹/₁₆.
Бумага офсетная 65 г/м². Офсетная печать.
Усл. печ. л. 24,5. Уч.-изд. л. 00,0. Тираж 500 экз.
Изд. № 10681. Заказ № .

Издательство Московского университета.
119991, Москва, ГСП-1, Ленинские горы, д. 1, стр. 15 (ул. Академика Хохлова, 11).
Тел.: (495)939-32-91. E-mail: secretary@msupublishing.ru
Сайт Издательства МГУ: www.msu.ru/depts/MSUPubl2005
Интернет-магазин: <http://msupublishing.ru>

Адрес отдела реализации:
Москва, ул. Хохлова, 11 (Воробьевы горы, МГУ).
Тел.: (495) 939-34-93; (495) 939-33-23.
E-mail: izd-mgu@yandex.ru

Отпечатано в...