

АФИНОГЕНОВЪ Д. Е. КОНСТАНТИНОПОЛЬСКІЙ ПАТРИАРХАТЪ И ИКОНОБОРЧЕСКІЙ КРИЗИСЪ ВЪ ВИЗАНТІИ (784—847). М., 1997.

Знакомство съ трудомъ Д. Е. Афиногенова производитъ самое отрадное впечатлѣніе. Въ книгѣ затронуты главныя темы византійской церковной исторіи — въ первую очередь, взаимоотношенія главнѣйшихъ факторовъ: епископата, монашества и императорской власти. Авторъ строитъ свою концепцію, опираясь на множество источниковъ, въ томъ числѣ рѣдко привлекаемыхъ для выработки широкихъ обобщеній. Эти источники Авторъ подвергаетъ тонкому историческому и филологическому анализу. Книга украшена Приложеніями — переводами, выполненными съ филологической прецизностью, и греческими текстами, подготовленными для изданія Авторомъ.

Концепція Автора, кратко говоря, сводится къ тому, что Константинопольскіе святители Тарасій, Никифоръ и Мееодій провели «неустанную, послѣдовательную и въ цѣломъ успѣшную борьбу за укрѣпленіе каноническаго, политическаго и институциональнаго авторитета своей каѳедры» (с. 149), ведя войну на три фронта — противъ вчерашнихъ еретиковъ, оппозиціоннаго монашества (студитовъ) и императоровъ. Концепція выглядит послѣдовательной и завершенной только по линіи «патриархи-императоры». А. много и сурово, подчасъ убѣдительно, обличаетъ монаховъ, оппозиціонныхъ православнымъ патриархамъ. Больше всѣхъ достается прп. Феодору Студиту. И только въ наскоро написанномъ Заключеніи (с. 149) брошена вскользь фраза о томъ, что Церкви былъ нуженъ также и «личный авторитетъ признанныхъ подвижниковъ», изъ коихъ здѣсь названъ только Студитъ. Эта фраза никакъ не мотивирована всѣмъ содержаніемъ изслѣдованія... Въ предлагаемомъ Авторомъ видѣ концепція неприемлема.

Прежде всего, анахронизмом является противопоставление Церкви и государства как двух иноприродных корпораций. Этого в те времена не было даже на Запад с его сословностью и клерикализмом. Какъ отмѣчалъ князь Е. Н. Трубецкой, и «имперіалистамъ», и клерикаламъ эпохи Генриха IV и Григорія VII свойственно «общее обѣимъ партіямъ теократическое міровоззрѣніе, общій обѣимъ идеаль Божескаго царства... Обѣимъ партіямъ чуждо пониманіе государства, его самостоятельныхъ задачъ и цѣлей. Обѣ видятъ въ немъ лишь проявленіе, часть Церкви... Различіе между ними заключается лишь въ томъ, что одни видятъ въ царѣ власть надъ Церковью, другіе видятъ въ немъ подчиненное должностное лицо въ Церкви»¹.

Если VII Вселенскій Соборъ, восхваляя достижения императоровъ-иконоборцевъ въ гражданской области, отказываетъ имъ въ правѣ получать похвалы за ихъ церковную дѣятельность, это совсѣмъ не значитъ, что царямъ вообще нечего было дѣлать въ церковной жизни. Рѣчь идетъ о совершенно ненормальномъ случаѣ чрезвычайной церковной активности императоровъ-еретиковъ. Тотъ же Соборъ, отвергая все, что сдѣлали епископы-иконоборцы, называетъ ихъ «несвященными». Отсюда нетрудно вывести уравненіе, изъ котораго получается, что какъ «священны» православные іереи, такъ имѣютъ участіе въ церковныхъ дѣлахъ и православные цари. Тѣ самые православные іерархи, которые не признаютъ церковныхъ дѣлъ еретическихъ епископовъ и царей, призываютъ къ церковнымъ дѣйствіямъ царей православныхъ. Къ сожалѣнію, А. едва касается основополагающаго вопроса о томъ, что можетъ и долженъ дѣлать императоръ въ Церкви. Церковныя полномочія императоровъ — вопросъ, дѣйствительно, трудный и тонкій. Какъ и многое на Востокѣ, эти полномочія воплощены не столько въ учрежденіяхъ, сколько въ личностяхъ, и меньше всего опредѣляются писаными законами,

¹ Князь Е. Н. Трубецкой. Религіозно-общественный идеаль западнаго христіанства въ XI вѣкѣ. Кіевъ, 1897. С. 92.

но въ гораздо большей степени обычаями. Здѣсь принципиально избѣгаютъ точныхъ и жесткихъ формулировокъ, что даетъ свободу для уникальныхъ рѣшеній, когда сильная или не очень сильная личность императора или патріарха будетъ дѣйствовать на основѣ тѣхъ или иныхъ историческихъ прецедентовъ. Мы ни на минуту не забываемъ, что имѣемъ дѣло съ традиціоннымъ обществомъ, которое все отведенное ему доброе тысячелѣтіе оглядывалось на великіе примѣры прошлаго. А., похоже, пытается изобразить своихъ героевъ стремящимися къ созиданію чего-то безпрецедентнаго, какой-то новой реальности, и даже находить для этого процесса «революціонную» формулу: «два шага впередъ, одинъ шагъ назадъ». Но кафедра св. Іоанна Златоуста уже въ первый вѣкъ христіанской имперіи показала образъ твердости и достоинства. Однако и императорскій престолъ Юстиніана являлъ примѣръ твердаго руководства церковной жизнью. Для Византіи на всемъ протяженіи ея исторіи характерно покровительство царями іерархіи. Напрасно А. провозглашаетъ, что императоры-иконоборцы въ первой половинѣ IX в. сдѣлали «последнюю отчаянную попытку полностью подчинить Церковь своему контролю» (с. 148). Это несправедливо даже въ отношеніи иконоборцевъ: патріархъ Іоаннъ VII Грамматикъ, личность сильная и значительная, былъ ключевой фигурой всѣхъ годовъ второго иконоборчества. Съ другой же стороны, вскорѣ послѣ описанной въ книгѣ эпохи, въ 886 и 933 гг. на патріаршій престолъ восходили 16-лѣтніе царевичи, которые въ своемъ служеніи были совершенно пассивными исполнителями воли своихъ старшихъ сродниковъ, облеченныхъ царской властью. По шкалѣ Автора это нужно было бы считать многими «шагами назадъ». XIV вѣкъ видѣлъ рядъ сильныхъ патріарховъ, однако какъ правило смѣна государя влекла и смѣну первоіерарха. Сильная зависимость церковныхъ дѣлъ отъ императора выявилась и въ годы дѣйствія униональныхъ договоровъ. Патріархъ Іосифъ I, противникъ уніи, но другъ Михаила VIII Палеолога, велъ себя совершенно пассивно и послѣ заключенія Ліонской уніи по договоренности съ Ми-

хаиломъ мирно ушелъ на покой. Назначенный Михаиломъ униатскій патріархъ Іоаннъ Веккъ усердно исполнялъ императорскія предписанія по насажденію уніи, встрѣчая сопротивленіе всѣхъ слоевъ населенія. Совершенно пассивно велъ себя и патріархъ Іосифъ II, двухъ дней не дожившій до подписанія Флорентійской уніи. Послѣдній византійскій патріархъ, уніать Григорій III, бѣжалъ въ Италію, и послѣдніе года два въ Византіи вообще не было патріарха, поскольку православные изъ лояльности не создавали альтернативныхъ структуръ. Гораздо большій, чѣмъ въ Византіи, «каноническій, политическій и институціональный авторитетъ» Константинопольскій Престоль получилъ благодаря туркамъ: Патріархатъ поглотилъ Тырновскій и Печскій Патріархаты и Охридскую Архіепископію, а формально остававшіяся автокефальными Александрійскій, Антиохійскій и Іерусалимскій Патріархаты и Кипрская Архіепископія фактически стали автономными частями Константинопольской Церкви. Но это нисколько не означало самостоятельности въ отношеніи султана. Консолидація православнаго «милета» подъ властью столичнаго Патріарха нужна была прежде всего Высокой Портѣ для удобства управления православными огромной Оттоманской имперіи. Впрочемъ, и Патріархи видѣли себя хранителями византійскаго наслѣдія и втайнѣ мечтали о возстановленіи Имперіи, и сами султаны видѣли въ нихъ субститутъ императоровъ, представителей и возглавителей покоренной и включенной въ теократическую структуру султаната, но все же въ извѣстной степени автономной «Римской націи», и даже передали имъ нѣкоторыя императорскія регаліи.

Но здѣсь мы переходимъ къ другой темѣ — отношеніямъ Патріарха Цареградскаго съ епископатомъ. И въ первую очередь — съ другими Патріархами. Въ книгѣ лишь мимоходомъ упоминается теорія пентархіи (с. 107—108), причемъ А., противорѣча себѣ, называетъ свт. Меводія первымъ на Востокъ провозгласителемъ доктрины апостольскаго достоинства Патріарховъ (а не прочихъ епископовъ) и тутъ же приводитъ аналогичныя мысли

старшаго его современника прп. Θεодора Студита. Какъ совершенно правильно отмѣчаетъ А., у св. Меѳодія это ученіе призвано обосновать власть Патріарха надъ епископатомиъ. Но у прп. Θεодора цѣли прямо противоположныя: «пентархія», мыслимая какъ нѣкій синодъ Вселенской Церкви — та инстанція, къ которой можно апеллировать на своего Патріарха. Фактически единственнымъ свободнымъ и активнымъ изъ пяти Патріарховъ кромѣ Константинопольскаго былъ въ то время лишь Римскій. Къ нему и направлялъ свои жалобы прп. Θεодоръ, поддерживая уже самимъ фактомиъ апелляціи вселенскія притязанія Рима. Необходимо продумать, не априорно, но на основаніи того, что намъ даетъ исторія, какая именно модель церковной структуры — соборно-епископальная, пентархическая (если удастся доказать, что она была когда-либо реально дѣйствующей) или папистическая, болѣе соотвѣтствуетъ внутренней природѣ Церкви и утверждаетъ суверенитетъ іерархіи передъ лицомъ гражданской власти. Правильно отмѣчая начатки папизма у св. Меѳодія, А. воздерживается отъ разсмотрѣнія темы въ чуть болѣе широкомъ историческомъ контекстѣ, гдѣ различныя тенденціи дали выразительные результаты. Патріархъ свт. Игнатій, поддерживая римскій папизмъ, фактически пожертвовалъ автокефалией своей Церкви, но зато усилилъ суверенность іерархіи въ отношеніи къ царской власти. Но второе патріаршество свт. Фотія вернуло ситуацію въ традиціонное русло: безъ разрыва съ Римомъ восстановлена автокефалія; при этомъ нетрадиціонныя папистическія притязанія Исагоги остались декларацией, а закончилось патріаршество новымъ низложеніемъ святителя.

Впрочемъ, это выходитъ за хронологическія границы рецензируемаго изслѣдованія. Если вернуться къ иконоборческой эпохѣ, необходимо отмѣтить еще одинъ анахронизмъ, допущенный Авторомъ. А. минимализируетъ значимость спора о святыхъ иконахъ, отказывая иконопочитателямъ (какъ и ихъ противникамъ) въ возможности «жить вѣрой», считая споръ объ иконахъ скорѣе предлогомъ для институціональной борьбы (с. 15, 124). Такъ,

VII Вселенский Соборъ понадобился всего лишь для легитимации Ирины, и конечно же, «насколько дѣйствія Ирины мотивировались ея личными убѣждениями, гадать бесполезно» (с. 15)! Правда, съ императорами давно уже «все ясно». Но тотъ же индифферентизмъ, и такъ же бездоказательно, А. приписываетъ и Патріархамъ — защитникамъ святыхъ иконъ: крупнѣйшій теоретикъ иконопочитанія св. Никифоръ «не придавалъ особаго значенія богословской полемикѣ» (с. 124).

Особенно много натяжекъ, преувеличеній, неточностей и прямыхъ ошибокъ въ описаніи патріаршества святителя Меѳодія. Общая картина здѣсь получается просто фантастическая. «Основной задачей церковной политики Меѳодія было не всеобщее примиреніе и даже не возстановленіе православія само по себѣ... Патріарха... болѣе всего заботило возвышеніе силы и вліянія Константинопольскаго патріаршаго престола какъ внутри Церкви, такъ и въ обществѣ въ цѣломъ» (с. 100). Патріархъ велъ смѣлое наступленіе на императорскую власть, по своей инициативѣ развернулъ гоненія противъ не желавшихъ съ нимъ ссориться студитовъ и, самое главное, провелъ безпрецедентную «великую чистку» иконоборческаго духовенства (А. не отказываетъ себѣ въ удовольствіи иронически сопоставить дѣйствія православнаго патріарха съ политикой тоталитарныхъ диктатуръ). Мотивация «великой чистки» — не ересь, но личная измѣна иконоборцевъ православному патріарху свт. Никифору. Уже это вызываетъ возраженіе — ставленническая присяга дается все-таки не іерарху, а Богу. Кромѣ того, если въ личной измѣнѣ виновны принявшіе иконоборчество въ 815 г., то зачѣмъ въ 843 г. карать всѣхъ ими рукоположенныхъ? А нашъ А. настаиваетъ именно на тотальномъ характерѣ чистки. А. беретъ изъ одного житія число 20.000 (с. 88) и тутъ же (с. 89) подсчитываетъ, что это число соотвѣтствовало численности всего клира патріархата. Во всякомъ случаѣ, въ наше время такой клиръ можетъ быть въ гораздо болѣе численной Церкви: такъ, въ 1998 г. Русская Православная Церковь имѣла 19775 священ-

нослужителей². По утверждению А., всѣ 20.000 клириковъ были извержены изъ сана! Всякій, представляющій себѣ повседневную церковную жизнь съ ежесекундными и праздничными Литургіями, крещеніями, вѣнчаніями, напутствованіями и погребеніями, понимаетъ, что такая каноническая расправа привела бы къ полной дезорганизации церковной жизни, тѣмъ болѣе, что Патріархъ, развязывая, по версіи А., каноническую войну противъ весьма многочисленныхъ студитовъ и единомысленныхъ имъ монаховъ большихъ общежитій, самъ закрывалъ источникъ рекрутированія безупречно православныхъ клириковъ. Многие заставляютъ рѣшительно отвергнуть эту версію. Прежде всего, А. опирается преимущественно на различныя житія и когда ему нужно принимаетъ на вѣру самыя фантастическія ихъ сообщенія вроде «20.000 и болѣе жрецовъ» (с. 88), изверженныхъ изъ сана свт. Меѳодіемъ. Самое же главное, онъ спѣшитъ представить каждое интересующее его житіе какъ произведеніе официальной пропаганды или Патріархін, или какой-либо вліятельной церковной партіи. Ошибка — завышеніе официального статуса житій. Когда-то въ эпоху гоненій «акты мучениковъ» были вполне официальны — одна епископія увѣдомляла церкви-сестры о прославляемыхъ свидѣтеляхъ Христовыхъ. Но начиная съ IV в. статусъ житій мѣняется. Даже всемірно извѣстное Аѳанасіево житіе прп. Антонія Великаго было не официальнымъ актомъ Александрійской каѳедры, а частнымъ произведеніемъ друга, покровителя и почитателя преподобнаго отца. Оно оказывало вліяніе не въ силу авторитета Александрійской каѳедры, но въ силу почитанія двухъ Великихъ святыхъ: прежде всего Антонія, но также и писателя житія Аѳанасія. Впослѣдствіи житія, чтобы получить официальный статусъ, должны были подвергаться обработкѣ и, соотвѣтственно, нивелировкѣ и быть включенными въ боль-

² Обращеніе Святейшаго Патріарха Московскаго и всея Руси Алексія II къ клиру и приходскимъ совѣтамъ храмовъ г. Москвы на епархіальномъ собраніи 23 декабря 1998 г. М., 1999

шіе своды вродѣ Метафрастова и Менологія Василія въ Византіи или, соотвѣтственно, Пролога и Житій св. Димитрія въ Росіи. Конечно, черезъ отдѣльныя «авторскія» житія можно было пропагандировать тѣ или иные взгляды, но радіусъ дѣйствія этой пропаганды былъ небольшой.

Страннымъ образомъ А. обходитъ документъ, который имѣлъ вполнѣ официальный статусъ и долженъ былъ получить самое быстрое и широкое распространеніе. Это — служба на Торжество Православія. Самъ А. датируетъ ея составленіе патріаршествомъ Меѳодія (с. 112), хотя и утверждаетъ, что она тогда еще не получила всеобщаго распространенія, на томъ основаніи, что она въ раннихъ документахъ называется службой, принятой «въ соборной и Великой церкви», т. е. въ святой Софій (с. 141). Но все дѣло въ томъ, что «Великая церковь» давала и даетъ доднесь эталонъ для службъ въ соборныхъ и приходскихъ церквахъ всего греческаго міра. Только монастырскіе уставы могутъ вносить въ этотъ чинъ какія-то измѣненія, но они имѣютъ частный характеръ, если только Великая церковь не усвоитъ ихъ, придавъ имъ тѣмъ самымъ общецерковное значеніе. Тѣмъ болѣе интересенъ анализъ службы въ недѣлю Православія. Служба перваго воскресенья Великаго Поста состоитъ изъ 4 частей, изъ которыхъ мы рассмотримъ только одну. Синаксарь не поможетъ намъ уяснить позицію Константинопольской патріархіи въ IX в., т. к. онъ составленъ въ XIV в.³ Чинъ Православія (синодикъ), самъ по себѣ чрезвычайно важный, въ томъ числѣ и въ церковно-политическомъ отношеніи, мы тоже не будемъ разсматривать. Онъ началъ составляться въ IX в., (Трїодъ приписываетъ его VII Вселенскому Собору)⁴, но редактировался до середины XIV в., и выдѣлѣтія въ немъ пласты разныхъ временъ съ точностью до десятилѣтія (св. Меѳодій былъ на престолѣ только 4 года!) — дѣло нелегкое. Кромѣ того, Синодикъ — необязательная часть Трїоди. Онъ из-

³ Карабиновъ И. Постная Трїодъ. СПб., 1910. С. 203.

⁴ Τριόδου Ἀθῆναι: Φῶς. 1967 S. 155.

начально читался только на архіерейскихъ службахъ. Въ славянскихъ странахъ онъ бытовалъ въ сокращенномъ видѣ и чаще всего вообще не включался въ Тріодъ. Въ полномъ видѣ онъ печатался въ славянскихъ Тріодяхъ только въ XVII—нач. XVIII вв. Опустимъ мы и предлагаемый греческой Тріодью канонъ между утреней и Литургіей, передъ чтеніемъ Синодика. Этотъ канонъ приписанъ прп. Θεодору Студиту, но несомнѣнно ему не принадлежитъ: въ немъ говорится о второмъ возстановленіи иконопочитанія. Происхожденіе канона скорѣе всего монашеское: совсѣмъ немного говорится о заслугахъ въ возстановленіи святыхъ иконъ царей и «іереевъ» (епископовъ), и гораздо больше — монаховъ. По именамъ, однако, никто не называется, кромѣ часто упоминаемыхъ еретиковъ. Экклезиологія канона — примирительная: «Христось Слово миръ далъ сущимъ на землѣ, и божественнымъ церквамъ единство вѣры» (9 пѣснь, 2 тропарь). Надписаніе канона именемъ прп. Θεодора можно объяснить какъ одну изъ мѣръ для официальной реабилитации великаго студійскаго зилота и его сторонниковъ, начавшейся только послѣ смерти свт. Меѳодія, и посему канонъ не можетъ быть привлеченъ для характеристики идеологіи этого патриарха. Намъ остается самая важная литургически часть службы, предназначенная не только для соборныхъ, но и для всѣхъ приходскихъ церквей — вечерня и утреня. Ничто не препятствуетъ датировать эту монолитную по содержанию службу временемъ патриаршества св. Меѳодія. Она, понятно, имѣетъ самый высочайшій уровень официальности и самага широкаго адресата: литургическія пѣснопѣнія — жанръ несравненно болѣе «демократическій», чѣмъ составленныя по всѣмъ правиламъ античной риторики и классическаго языка житія. Къ тому же средневѣковъ челоуѣкъ — homo liturgicus. Служба никакъ не могла быть издана безъ согласія патриарха; естественно думать, что и составлена она была въ патриархіи. Но эта служба — ярчайшій образецъ имперской экклезиологіи. Роль епископата въ Wende 843 г. никакъ не выражена. Читатель славянскаго перевода подумаетъ, что «православныхъ соборъ» (Канонъ б

пѣсн. 3 троп.) — соборъ епископовъ, но будетъ разочарованъ, ибо по-гречески тамъ δῆμος. Единственный православный архіерей, упомянутый въ службѣ — святитель Василий Великій, но онъ названъ не какъ іерархъ, но какъ авторъ важной для иконопочитателей формулы: «честь образа, якоже глаголетъ Василий, на первообразное переходитъ» (Великая вечерня, Стихиры на стиховнѣ). Торжество Православія изображено какъ дѣло, въ первую очередь, Божіе, но во-вторыхъ — императорское. «Смирненнй вознесохомся днесъ къ вѣрѣ православія, благочестивою царицею наставляеми (ὁδηγούμενοι)» (Малая вечерня стих. на Господи воззвахъ 3-я). «Богъ православнымъ, изволеніемъ (νεύσει, мановеніемъ) Θεодоры, жезлъ крѣпости даетъ» (Малая вечерня стих. на стиховнѣ 3-я). «Дашася Церкви днесъ побѣдительная, богодвижнымъ мановеніемъ и совѣтомъ, Михаила же и Θεодоры, благочестно вѣру содержащихъ царей нашихъ» (Канонъ 1 пѣснь 4 тропарь). «Воспоимъ Христа, показавшаго намъ царицу благочестивую, христіолюбивую, съ боговѣнчанною отраслію» (Канонъ 3 пѣснь 4 тропарь). «Царица по обоему (разночтеніе: στεφάνω) украшена, истиннаго возжелѣвши Христова Царства, Сего написа образъ пречистый, и святыхъ изображенія» (Кан. 4 пѣснь 4 троп.). «Возвыси православныхъ царей рогъ, чтущихъ образъ Твой». «Свѣтъ незаходимый намъ благочестія возсія, вельніемъ богодухновеннымъ вѣрныхъ царей и маніемъ богомудрымъ» (Кан. 5 пѣснь 3—4 троп.). «Благославія древняго осіянія получи православныхъ соборъ, Θεодоры мановеніемъ царицы, и ея сына благочестиваго Михаила самодержца» (Канонъ 6 пѣснь 3 тропарь). Для краткости опустимъ еще три тропаря въ томъ же духѣ. Другая важная особенность имперской экклезиологии — представленіе о ереси какъ болѣзни *внутри* Церкви. Въ то время какъ противоборствовавшія церковныя партіи мыслили эксклюзивистски, полагая, что впаденіе въ ересь влечетъ немедленное отпаденіе отъ Церкви, императоры, выступая въ качествѣ посредниковъ и арбитровъ, видѣли торжество Православія какъ соединеніе двухъ расторгнутыхъ споромъ частей Церкви. Это совсѣмъ

не обязательно означало стремление къ вѣроучительному компромиссу. Но это неизбежно умаляло стремления торжествующей партіи, отъ которой требовалось дать достойное мѣсто въ Церкви покаявшимся въ ереси и принявшимъ Православіе. Такъ было, въ частности, на VI и VII Вселенскихъ Соборахъ. Въ нашей службѣ читаемъ: «Изъ нечестія во благочестіе прешедше и свѣтомъ разума просвѣтившеся...» (Великая вечерня, стихиры на стиховнѣ). Непосредственно это относится къ вчерашнимъ еретикамъ, но православные должны вмѣстѣ съ ними произносить это отъ своего лица! «Коль чудна дѣла Твоя Христе, и велика сила, наше единомысліе и согласіе содѣлавый» (канонъ 1 пѣснь 1 тропарь). «Руками восплешимъ, видяще превеліе благодѣяніе: разстоящіяся уды Христовы совокуплены во единство, и Бога похвалимъ миръ подаваго» (Кан. 1 пѣснь 3 тропарь). «Обнажается сѣтованія и тмы ересей Христова Церковь, и носитъ ризу веселія, и божественною и свѣтоносною покрывается благодатию» (Кан. 6 пѣснь 2 тропарь). «Кто возможетъ изрещи Спасе могущества, Тебе, наше единомысліе и согласіе во едину соединившаго Церковь?» (Ексапостиларій). Каковы бы ни были историческія детали, такая экклезиологія исключаетъ возможность изверженія in corpore клира величайшаго патріархата. Если А. хочетъ придать своей гипотезѣ болѣе высокій логическій статусъ, онъ не можетъ довольствоваться собираніемъ отдѣльныхъ данныхъ, которыя, какъ онъ считаетъ, свидѣтельствуютъ въ ея пользу, и обязанъ обозрѣть весь наличный матеріалъ. Цитированная нами служба, думается, не оставляетъ построениямъ А. возможности притязать даже на статусъ гипотезы.

Подчасъ А. слишкомъ явно выдаетъ желаемое, т. е. соответствующее его апіорной концепціи, за дѣйствительность. Такъ, на с. 53 онъ предлагаетъ реконструкцію соборнаго постановленія по поводу второго брака Константина VI, на нашъ взглядъ, достаточно фантастическую: въ ней объ императорѣ говорится тономъ, несоответствующимъ обычаямъ и этикету: такъ въ официальныхъ документахъ не говорили никогда, отъ IV до XV в.

Сравнимъ, къ примѣру, постановленіе 920 г. о тетрагаміи: фактически оно означало моральное торжество Николая Мистика, но ни одна прямая тѣнь не была брошена на императора. И приве- дя эту слишкомъ смѣлую «реконструкцію», А. начинаетъ на ея основаніи что-то «констатировать»!

Мелкія натяжки, неточности, ошибки также не повышаютъ цѣнности работы. На с. 15 среди императоровъ, созывавшихъ Вселенскіе Соборы, упомянуты Юстиніанъ I съ Θεодорой, хотя она умерла лѣтъ за пять до V Собора. Но мы не находимъ въ этомъ спискѣ Юстиніана II, хотя для византійцевъ вселенскій авторитетъ Пято-Шестого Собора былъ непререкаемъ, и особенно значимъ онъ былъ для иконопочитателей (канонъ 82). Свт. Тарасій, защищая на VII Вселенскомъ Соборѣ Соборъ Пято-Шестой, особо отмѣтилъ участіе въ его созывѣ Юстиніана II³. Но включеніе Юстиніана II въ число императоровъ, созывавшихъ Вселенскіе Соборы, опровергаетъ предположеніе Автора, что Ирина могла вдохновляться тѣмъ, что всѣ эти императоры 1. не были свергнуты и 2. были канонизированы.

На с. 24 (ср. с. 111) А. рѣшительно утверждаетъ: «то, что именно [Тарасій], а не императоръ, предсѣдательствовалъ на Соборѣ, было безпрецедентно для византійскаго протокола». Да, дѣйствительно, императоры обладали неоспоримымъ правомъ предсѣдательствовать на Вселенскихъ и другихъ вѣроучительныхъ Соборахъ. На иконахъ они всегда изображались во главѣ Соборовъ, даже если фактически не присутствовали на нихъ. Они, дѣйствительно, по разнымъ причинамъ далеко не всегда пользовались этимъ своимъ правомъ. На II Вселенскомъ Соборѣ предсѣдательствовали послѣдовательно Мелетій Антиохійскій, Григорій Богословъ и преемникъ его Нектарій, на III — Кириллъ Александрійскій. На многочисленныхъ засѣданіяхъ IV Собора предсѣдательствовали императорскіе чиновники или самъ императоръ, но на одномъ засѣданіи

³ Дѣяніе 4: Дѣянія Вселенскихъ Соборовъ. Т IV СПб, 1996. С. 435.

предсѣдательство было предоставлено папскимъ легатамъ. На V Соборѣ предсѣдательствовали совмѣстно патриархи Константинопольскій, Александрійскій и Антиохійскій. Такъ что свт. Тарасій не совершилъ приписанной ему Авторомъ революціи.

Свт. Меѳодій будто бы продолжилъ революцію и заговорилъ объ анаеѳематствованіи императора-еретика. Это А. заключаетъ изъ словъ Патриарха, имѣющихъ противоположный смыслъ: «не рѣшаюсь сказать: ...да будетъ анаеѳема» (с. 110). А. и здѣсь неправъ: и прежде въ Византіи такая проблема могла ставиться, причемъ съ гораздо большей опредѣленностью. Такъ, не какой-нибудь смѣлый борець съ государственнымъ засильемъ, а самъ императоръ Константинъ IV въ посланіи папѣ Агаѳону высказалъ готовность анаеѳематствовать собственнаго отца, если онъ что-то измѣнилъ въ вѣрѣ⁶. Но VI Вселенскій Соборъ осудилъ только іерарховъ-еретиковъ.

Встрѣчаются въ книгѣ и терминологическія погрѣшности. Такъ, заглавное слово Патриархатъ, означающее по-русски возглавляемую Патриархомъ помѣстную Церковь какъ совокупность всѣхъ епархій, приходоѡвъ и монастырей, А. употребляетъ въ значеніи патриаршаго престола (с. 11 и мн. др.).

Греческое *χειροτονία* имѣетъ два значенія: выборы и рукоположеніе. Русское хиротонія имѣетъ только второе значеніе. На с. 13 А. вполне серьезно говорить о «хиротоніи» и «рукоположеніи» патриарха Константина II императоромъ Константиномъ VI! Но все дѣло въ томъ, что въ этомъ случаѣ не можетъ быть рѣчи о сакраментальной хиротоніи, поскольку новый патриархъ уже давно былъ епископомъ, а въ Византіи (въ отличіе отъ Древней Руси) избраннаго на патриаршій престолъ епископа не рукополагали. И даже если цитированный Авторомъ греческій источникъ говоритъ о «хиротоніи», здѣсь явное обыгрываніе двухъ значеній слова. Та же ошибка повторена на с. 22, 142 и 143.

⁶ W. de Vries. Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques. Paris, 1974. P. 206.

На с. 51 и 107 говорится о низложеніи архіеп. Іосифа Θεσσαλονικійскаго (отнюдь не Θεσσαλονιцкаго, какъ почему-то пишетъ А.) «до пресвитерскаго сана» и «до простаго іерея». Каноническое право вообще не знаетъ такого наказанія, какъ низложеніе епископа во пресвитера. Если священнослужитель признанъ заслуживающимъ лишенія сана, онъ лишается сана вообще, а не низводится въ болѣе низкій санъ. Но въ данномъ случаѣ имѣло мѣсто не лишеніе сана, а лишеніе кафедры, съ низведеніемъ въ рангъ простаго «іерея», т. е., по арханческой терминологіи, епископа.

Свт. Германъ не «сложилъ съ себя санъ» (с. 20), а ушелъ на покой или, точнѣе, *παρητήθη* — отрекся.

На с. 76 А. смѣшиваетъ понятія низложенія и признанія недѣйствительности рукоположенія.

На с. 112 цитируется текстъ съ призывомъ къ патр. Меѳодію: «низложи всѣхъ несвященныхъ». Это вполне соотвѣтствуетъ концепціи «великой чистки». Но приведенный тутъ же греческій оригиналъ дѣлаетъ брешь въ концепціи А.: тамъ сказано *παῦσον*, т. е. запрети въ служеніи. Запрещеніе — гораздо болѣе мягкая мѣра, чѣмъ низложеніе, т. к. низложеніе чаще всего необратимо, а запрещеніе — чаще всего мѣра временная, и наложившій запрещеніе можетъ въ любой моментъ снять его или сократить его срокъ.

На с. 162 слово *πανήγυρις* неожиданно переводится какъ торгъ или ярмарка, въ то время какъ это — обычное обозначеніе церковнаго праздника: Энрика Фолліери приводитъ 23 пѣснопѣнія, гдѣ первое слово — *πανήγυρις*, или родственныя⁷.

Иногда бываютъ нелады и съ русскимъ языкомъ: «продолжавшійся болѣе чѣмъ полутора столѣтій» (с. 11), «бдитъ» (с. 162).

Самое неприемлемое въ концепціи А. — его представленіе о жизни человѣческаго и, въ частности, христіанскаго общества въ

⁷ *Follieri H. Initia hymnorum ecclesiae Graecae. Vol. III. Roma, 1962. P. 267—268.*

духъ различныхъ революціонныхъ идеологій — какъ о нѣкоемъ *bellum omnium contra omnes*, гдѣ господствуютъ своекорыстныя существа, ищущія «выгодъ для себя и для каеэдры» (с. 24). Для пониманія такого общества довлѣтъ постоянно задаваемый Авторомъ криминалистически интонированный вопросъ: *cui bono* (с. 42, 54). Но христіанское, да и всякое нормальное, т. е. не искаженное новоевропейскимъ отступничествомъ и демоническимъ противленіемъ Богу, общество стремится къ существованію по образу нѣкоей «предустановленной гармоніи». Великое византійское *Χριστῶνυμον πολιτεύμα* исполнило свою міровую миссію именно потому, что всѣ чины — и епископы, и цари, и монахи, и аристократы, и простолюдины — умѣли возвышаться надъ личными и корпоративными интересами и вмѣстѣ служить Богу, служить созиданію того Царства, которое свершается тамъ, гдѣ «новое небо и новая земля», но начинается уже здѣсь и теперь, и въ сердцахъ человѣческихъ, и въ отношеніяхъ между людьми, носящими имя Христа, соединенными въ «тезоименитое Его жительство» (кондакъ Кресту).

Протоіерей Валентинъ Асмусъ